

THAÍS DA SILVA DANTAS



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS

**UMA IGREJA QUILOMBOLA:
A CAMINHADA DA COMUNIDADE SÃO SEBASTIÃO DA BOA VISTA**

Orientador: Leonardo de Oliveira Carneiro

JUIZ DE FORA

2016

THAÍS DA SILVA DANTAS



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
INSTITUTO DE CIENCIAS HUMANAS

UMA IGREJA QUILOMBOLA:
A CAMINHADA DA COMUNIDADE SÃO SEBASTIÃO DA BOA VISTA

Orientador: Leonardo de Oliveira Carneiro

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Geografia.

UMA IGREJA QUILOMBOLA: A CAMINHADA DA COMUNIDADE
SÃO SEBASTIÃO DA BOA VISTA

THAÍS DA SILVA DANTAS

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Juiz de Fora, Área de Concentração Espaço e Ambiente, linha de pesquisa Dinâmicas Sócio-Espaciais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Geografia.

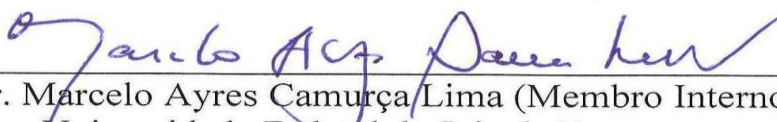
DISSERTAÇÃO APROVADA EM 31 / 08 / 2016



Prof. Dr. Douglas Mansur da Silva (Membro Externo)
Universidade Federal de Viçosa



Prof. Dr. Leonardo de Oliveira Carneiro (Orientador)
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça Lima (Membro Interno)
Universidade Federal de Juiz de Fora

AGRADECIMENTOS

Agradecer e louvar eternamente ao Deus da vida. O que teria eu escrito sem a luz do Teu Espírito? Onde mais encontrar as forças necessárias para terminar esta empreitada? Nada disto existiria se não fosse a Misericórdia de Deus. E nada disto faria sentido se não fosse para sua Glória.

Assim agradeço a todos aqueles que intercederam por mim, sobretudo nesta última etapa da pesquisa, quando foi necessário praticamente permanecer em clausura para escrever estas últimas linhas. As orações da minha mãe, pai, os terços da vó Maria, do Jorian... Enfim, família. Sempre aqueles que mais sofrem com nossas ausências e que mesmo assim mais nos apoiam, de perto ou de longe. Não é preciso dizer muito, cada um sabe exatamente os sacrifícios que tiveram de fazer com o único objetivo de encontrar uma forma de me ajudar. A eles, o meu afeto, o meu carinho, as minhas desculpas, e o meu muito obrigado!

Agradeço a Comunidade São Sebastião da Boa Vista, claro, a todos os seus moradores. Minha gratidão a todos pela acolhida, pela disponibilidade, pela atenção. Por terem aberto a porta de suas casas, de suas memórias. Por terem me permitido, mesmo que temporariamente, estar com eles, compartilhando do seu dia-a-dia. A todos aqueles que encontrei em campo e cujas experiências foram se somando para dar vida a esta dissertação. De modo especial agradeço a Dona Luiza e seus familiares por terem por tantas vezes me abrigado em sua casa, sem cujo auxílio seria impossível realizar esta pesquisa.

Agradeço também a todos aqueles que disponibilizaram um pouco de seu tempo para que fosse possível realizar as entrevistas. Pessoas que mesmo não me conhecendo, foram solícitos e depositaram em mim sua confiança, contribuindo de diversas formas. Aos que contribuíram cedendo um livro, emprestando um documento, uma imagem, um folheto, entre tantos outros materiais levantados e que serviram de fonte para esta pesquisa.

A todos vocês agradeço pelo aprendizado, pela possibilidade de descobrir tantas histórias bonitas, de entender a maravilha das CEBs, e de assim renovar a minha fé.

Agradeço ao Léo, professor e orientador, que vem me acompanhando desde a graduação neste rico universo das comunidades quilombolas. Agradeço pela compreensão e paciência.

Aos membros das bancas de qualificação e defesa, pela generosidade e pelas importantes contribuições.

Aos Programas de Pós Graduação em Geografia e de Pós Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, que me proporcionaram a oportunidade de crescimento e amadurecimento intelectual.

Aos colegas de mestrado, companheiros de disciplina. E por fim, aos amigos da graduação em Geografia. Estes, mesmo que hoje distantes, tem grande influência em minha geografia, sobretudo àqueles que iniciaram comigo, anos atrás, esta caminhada pelas comunidades quilombolas.

Em memória de Joaquim José da Silva,
homem de Deus, homem do povo.

À Trindade Santa, exemplo perfeito de
comunhão, a primeira comunidade;

À Comunidade de São Sebastião da Boa Vista;

À toda a Igreja Católica Apostólica Romana,
viva em todas as comunidades de nossa igreja
particular, a Arquidiocese de Juiz de Fora.

“A fé e a razão (fides et ratio) constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade.”

São João Paulo II

“Mas, pregadores de poucas perguntas, povo de pouca reflexão e religião que não passa pela cabeça acabam criando dores de cabeça. A razão? Pensar dói e crer é, também, pensar.”

Padre Zezinho

RESUMO

A presente pesquisa se constrói a partir de diversas fronteiras, ou ainda, diversos diálogos: entre religião e ciência, fé e política, comunidade e território, territorialidade e etnicidade, Geografia da Religião e Geografia Política, CEBs e movimento quilombola. Localizado no distrito de Dores do Paraibuna, pertencente ao município de Santos Dumont (MG), o antigo povoado de Corujas é hoje a Comunidade São Sebastião da Boa Vista, nosso campo de pesquisa, o qual se apresenta como essa realidade em construção, interligando diversos processos de identificação e territorialização: um amálgama de identidades e territorialidades. Junto aos laços de consanguinidade e vizinhança, a “comunidade de espírito” se construiu a partir de pensamentos e ideais comuns, reforçados a partir do trabalho de base das CEBs, sobretudo nas décadas de 80 e 90. Relendo sua história, reconhecendo seus valores e identificando as opressões à luz da fé, São Sebastião da Boa Vista emerge como comunidade de vida e destino. A religiosidade popular vivenciada pelos moradores é enriquecida pelo despertar de uma nova consciência crítica a partir do trabalho de base, fomentando a mobilização e organização social e política da comunidade. Nesse processo, o direito ao território se estabelece como garantia de manutenção das relações comunitárias, e a territorialidade quilombola como estratégia política para a aquisição de direitos e acesso a políticas públicas. O aporte metodológico desta pesquisa é composto pela etnografia e a história oral. Nossa imersão na comunidade se faz por meio da etnografia. Esta nos permite observar, descrever e analisar a organização contemporânea do grupo, enquanto a história oral nos fornece ferramentas para acessar o histórico de sua formação.

Palavras-chave: comunidade, CEBs, religião, território, quilombola.

ABSTRACT

This research builds on several borders, or even several dialogues: between religion and science, faith and politics, community and territory, territoriality and ethnicity, Religion Geography and Political Geography, CEBs and quilombo movement. Located in Paraibuna Pains district, in the municipality of Santos Dumont (MG), the former Owls village is now the Community São Sebastião da Boa Vista, our research field, which is presented as this reality in construction, interconnecting several identification and territorialization processes: an amalgam of identities and territoriality. By the ties of consanguinity and neighborhood, the "community spirit" was constructed from common thoughts and ideals, reinforced from the basic work of CEB, particularly in the 80s and 90s. Reading again its history, recognizing their values and identifying the oppressions in the light of faith, São Sebastião da Boa Vista emerges as a community of life and destiny. The popular religiosity experienced by residents is enriched by the awakening of a new critical consciousness from the basic work, promoting social and political community mobilization and organization. In this process, the right to territory is established as a maintenance guarantee of community relations, and the quilombo territoriality as a political strategy for the acquisition of rights and access to public policies. The methodological contribution of this research is composed of ethnography and oral history. Our immersion in the community is done through ethnography. This allows us to observe, describe and analyze the contemporary organization of the group, while the oral history provides tools to access the history of their formation.

Keywords: community, CEBs, religion, territory, quilombo.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Trajetória da Comunidade São Sebastião da Boa Vista.....	92
--	----

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Vista panorâmica da comunidade SSBV.....	24
Figura 2: A "Velha Dores".....	25
Figura 3: Ruínas na barragem de Chapéu D'Úvas.....	25
Figura 4: Atual matriz da Paróquia Nossa Senhora das Dores.....	25
Figura 5: Celebração da Palavra em SSBV.....	27
Figura 6: Missa presidida pelo Frei Justino em SSBV.....	27
Figura 7: Horta na casa da moradora Regina.....	28
Figura 8: Escola Municipal Maria da Glória Villanova.....	29
Figura 9: Reunião da Associação de Moradores de SSBV.....	32
Figura 10: Presidente da associação.....	32
Figura 11: Noite de bingo no salão comunitário.....	33
Figura 12: Prêmios.....	33
Figura 13: Folia de Reis reunida no cruzeiro da comunidade.	50
Figura 14: Bandeira da Folia de Reis sob o altar da capela.....	50
Figura 15: Cartaz do 7º Encontro Mineiro das CEBs.	65
Figura 16: Andor de São Sebastião.....	94
Figura 17: Fiéis carregando andor de S. Sebastião em procissão.....	94
Figura 18: Contemplação da Via Sacra em torno do cruzeiro.....	95
Figura 19: Primeira sede das reuniões da comunidade.	96
Figura 20: Cruzeiro enfeitado para a festa em Agosto de 2015.	96
Figura 21: Leilão de gado em festa da comunidade (2014).	98
Figura 22: Leilão de prendas em festa da comunidade (2014).....	98

Figura 23:Programa da Festa de 2015.....	99
Figura 24:Condução das imagens de N. S. Aparecida e S. Sebastião durante a cavalgada (2015). ...	100
Figura 25: Benção dos animais em SSBV após cavalgada (2015).....	100
Figura 26: Tradição das procissões na comunidade.....	100
Figura 27:Procissão em dia de festa (2014).. ..	100
Figura 28: Festa da comunidade em Agosto de 2014.. ..	101
Figura 29: Festa da comunidade em Agosto de 2015.. ..	101
Figura 30:Capas de livros utilizados pelos grupos de reflexão.	104
Figura 31:Capela da comunidade (2015).. ..	109
Figura 32: Capa de livreto de cântico das CEBs.....	110
Figura 33: Livreto das CEBs.....	111
Figura 34: Ofertório de uma missa afro na capela de SSBV.....	117
Figura 35:Ofertório da missa afro no salão comunitário de SSBV (2015).	117
Figura 36: Cartaz da Campanha da Fraternidade de 1988	119
Figura 37:Encontro da Consciência Negra em SSBV.	123
Figura 38: Frei João em missa afro celebrada no salão comunitário em 2015.....	124
Figura 39: Altar da missa afro celebrada em 2015.....	124
Figura 40:Mesa redonda com membros de comunidades quilombolas no evento Kizomba NaMata..	124

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEBS – Comunidades Eclesiais de Base

CF – Campanha da Fraternidade

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

GREBICAT – Grupo de Reflexão e Estudos Bíblicos da CNBB

ICAR – Igreja Católica Apostólica Romana

MOBON – Movimento da Boa Nova

PAB – Pastoral Afro Brasileira

SSBV – São Sebastião da Boa Vista

TL – Teologia da Libertação

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
I-ABORDAGENS TEÓRICO METODOLÓGICAS	
1. Apresentação da pesquisa	17
1.2 Apresentação e caracterização da Comunidade São Sebastião da Boa Vista.....	23
2. Metodologia.....	34
II-. REFLEXÕES SOBRE A COMUNIDADE	
3. Revisitando o conceito de comunidade	45
3.1 Comunidade de sangue, lugar e espírito	46
3.2 Os cristãos tinham tudo em comum: a perspectiva da religião	51
3.3 As Comunidades Eclesiais de Base: “um novo jeito de ser Igreja”	58
3.3.1 Origens, definições e principais características	58
3.3.2- As CEBs na Zona da Mata Mineira: o papel desempenhado pelo Movimento da Boa Nova	63
3.3.3 As CEBs na atualidade: novos desafios	65
3.4 Dos estudos de comunidade às neocomunidades	69
4 Comunidades quilombolas.....	75
4.1 A ressemantização do conceito de quilombo dentro da perspectiva da etnicidade	77
4.2 A importância da perspectiva territorial	82
4.2.1 Entre territorialidades e etnicidades: a construção da identidade quilombola.....	86

III – A CONSTRUÇÃO DA COMUNIDADE DE SÃO SEBASTIÃO DA BOA VISTA: INTERAÇÕES ENTRE OS PROCESSOS TERRITORIAIS DAS CEBS E DOS QUILOMBOS

5. De Corujas a Comunidade São Sebastião da Boa Vista: o povoado, a comunidade e o quilombo 92

5.1- Fase 1: O povo de Deus a caminho: entre procissões, novenas, festas e leilões..... 93

5.2- Fase 2: A Boa Nova: primeiros encontros e anúncios... 103

5.2.1- Organização, estrutura e dinâmica dos encontros... 103

5.3- Fase 3 - Construindo “novos” caminhos: o permear das identidades e a questão
quilombola..... 112

IV CONSIDERAÇÕES FINAIS

6. Reflexões sobre o processo da pesquisa e perspectivas futuras..... 127

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 131

APÊNDICES 137

ANEXOS 139

INTRODUÇÃO

“Eu sou do interior, sou brasileiro, das Gerais eu sou herdeiro, vez em quando eu falo “uai”. E sobre o céu tão pontilhado de estrelas, brotam cores madrugada enfeitando o meu lugar... O sino toca e o povo vai abrindo a porta. Chora o som de uma viola pra alegria regressar... E canta a voz que já nasceu sofrida. E reza a voz que nunca desistiu... Bordam suas linhas as mulheres, que nos filhos já escrevem neste interior tem Deus...”

Padre Fábio de Melo

Opto por iniciar apresentando a pesquisadora, uma vez que toda a pesquisa diz ao menos um pouco do sujeito que a concebeu. Nas entrelinhas, pode ser inclusive que esta revele mais dele mesmo (sujeito pesquisador) do que de seu objeto. Assim, penso que minha trajetória pessoal e acadêmica me conduz a elaboração desta pesquisa. Mediante estas razões alerto que a escrita será em primeira pessoa, pois não reconheço (sequer desejo) a necessidade de me esconder por trás de uma suposta neutralidade ou questionáveis critérios de cientificidade. Acrescento o fato de minhas escolhas metodológicas serem passíveis de permitir maior flexibilidade quanto à exposição tanto do olhar do outro, quanto o do próprio pesquisador.

Isto posto, exponho o lugar de onde falo.

Nasci em Volta Redonda (RJ); uma Igreja de CEBs, marcada pelo autêntico testemunho de Dom Waldyr Calheiros. Trago comigo as memórias de família, daqueles que vivenciaram plenamente o período áureo das CEBs em uma cidade operária. Porém, minhas raízes mais profundas vêm de Minas Gerais, meus avós. De minha avó materna herdei a mineirice, o gosto pela terra e pelas peculiaridades do universo rural: da paisagem aos sujeitos, com seus costumes, tradições e toda uma rede de relações sociais próprias construídas por eles. Dela, minha avó, Maria, vem também o exemplo da fé católica.

Em um primeiro momento, a Geografia me reaproximou de apenas parte dessas heranças. A partir da disciplina de geografia agrária, tive os primeiros contatos com comunidades rurais e quilombolas da Zona da Mata Mineira. O primeiro trabalho de campo

ocorreu em maio de 2008, na comunidade quilombola São Pedro de Cima, situada na zona rural do município de Divino, Minas Gerais. A acolhida da comunidade e sua realidade concreta foram a motivação para a elaboração do projeto de extensão “Comunidade Quilombola de São Pedro de Cima: diagnósticos dos saberes necessários para uma educação ambiental e patrimonial”, mais tarde reconhecido pelo título “ECOMUSEU da Comunidade Quilombola de São Pedro de Cima”, cuja primeira aprovação e financiamento ocorreu em 2009, pelo ProExt/Cultura, seguida de sucessivas renovações da aprovação do projeto.

Em 2011, o referido projeto concluiu seus primeiros produtos: a cartilha de educação ambiental e patrimonial “São Pedro: Nosso Lugar” e o Atlas Geográfico Cultural da comunidade. Nesse mesmo ano o “Ecomuseu” deu origem e passou a apoiar um novo projeto intitulado “Da diversidade cultural à diversidade produtiva: Construção dos saberes necessários para a transição agroecológica na Comunidade São Pedro de Cima”, aprovado pelo CNPq.

Dessa forma, o contato estabelecido com a primeira visita se desdobrou em outros trabalhos de campo, e os períodos de estadia na comunidade, geraram vínculos de amizade, e questionamentos diversos que se delinearão em uma linha de pesquisa.

Paralelamente à extensão, desenvolvi uma pesquisa de iniciação científica sobre as identidades territoriais construídas em São Pedro de Cima, observando e analisando eventos, interações pessoais e também as relações com os lugares. Isso foi possível devido à vivência prolongada na comunidade aliada a métodos etnográficos. Parto da importância da identidade familiar, traduzida em núcleos familiares que dão forma a uma divisão territorial simbólica dentro da comunidade. Junto à identidade familiar, estão as identidades camponesa e quilombola, e, assim, compreende-se melhor como na inter-relação entre essas identificações, forja-se a comunidade, enquanto uma identidade coletiva e territorial.

Dessas experiências, resultam alguns artigos, culminando na minha monografia de conclusão da graduação em bacharelado, sob o título “Desafios da Agricultura Familiar Camponesa e Estratégias de Resistência Territorial na Comunidade São Pedro de Cima” onde retomo as questões sobre território/territorialidade e família, acrescentando a questão do trabalho (agrícola) enquanto modo de produção familiar e camponês e as relações sociais e culturais estabelecidas pelo grupo a partir do parentesco, da vizinhança, da religiosidade, das questões étnicas e também do trabalho. Considerei assim que essa teia de elementos deram vida e contorno à comunidade.

Ao longo da trajetória acadêmica, pude conhecer também outras comunidades quilombolas. Essas novas experiências serviram de aprofundamento na compreensão sobre o ser comunidade, o ser quilombola e o ser rural. Novos trabalhos de campo na zona da mata mineira permitiram a ampliação dos horizontes sobre estas temáticas, através da aproximação com as comunidades quilombolas de Colônia do Paiol (Bias Fortes), Botafogo (Tabuleiro), São Sebastião da Boa Vista (Santos Dumont), São Bento (Santos Dumont), e São José da Serra, esta última no estado do Rio de Janeiro, município de Valença. O conhecimento de outras histórias e espaços construiu um diálogo que me impulsionou a descobrir e estudar os pontos de convergência e também as diferenças entre as realidades e modos de vida das comunidades quilombolas. Hoje, estas comunidades formam uma rede, objeto de estudos e ações do laboratório Kizomba Namata, da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Entre os aspectos comuns às comunidades visitadas está a religiosidade como uma característica intrínseca e marcante. Ela se manifesta nos nomes das comunidades, no interior das casas (de forma muito forte e constante em seus elementos decorativos), nas tradições e manifestações culturais (folias, charolas, congadas, ladainhas, novenas...), nas datas comemorativas e festas comunitárias (casamentos, festas de padroeiros e outros santos de devoção, fogueiras), nas falas dos moradores e em diversas situações cotidianas.

De modo geral, é notável também na maioria das comunidades visitadas a predominância da religião católica. A igreja, templo, enquanto lugar, constitui um dos elementos significativos da paisagem. Por vezes com certo destaque e centralidade espacial, sendo também um elemento de coesão social. Esta centralidade parece estar presente também no imaginário dos moradores, visto que na aplicação da metodologia dos mapas mentais em algumas dessas comunidades, a igreja aparece como elemento que se repete nas representações de moradores de distintas faixas etárias, algumas vezes, inclusive, a representação se resume na imagem da igreja.

Em algumas comunidades se nota a apropriação do espaço da igreja pelos moradores, de forma que a Igreja-Povo de Deus se apodera da igreja-templo. Assim a igreja-templo construída pelo povo se faz a serviço da comunidade e integra seus membros. Na Colônia do Paiol, algumas reuniões entre membros da associação comunitária e universidade, para fins de planejamento de trabalho de campo, foram realizadas exatamente no espaço da igreja. As manifestações culturais apresentadas aos visitantes, a exposição de artesanato e toda a festa por eles promovida ocorreu às portas da igreja. Em São Sebastião da Boa Vista, essa apropriação do espaço se deu de forma ainda mais profunda. A igreja foi disponibilizada pela

comunidade para abrigar os estudantes de Geografia durante o fim de semana que passaram na localidade. Assim muitos adormeceram entre os bancos de madeira diante do altar.

Considerando estas evidências, é perceptível que religião e manifestações da religiosidade popular são aspectos de grande importância na compreensão da vida dessas comunidades, e estão marcados concreta e simbolicamente em seus territórios. Logo, o ingresso no mestrado traz a feliz oportunidade de explorar esse outro aspecto percebido nas comunidades, porém não contemplado na graduação. Assim, com esta pesquisa agrego a religião à minha geografia.

Podemos agora nos dedicar à apresentação da pesquisa.

**ABORDAGENS
TEÓRICO-METODOLÓGICAS**

1. APRESENTAÇÃO DA PESQUISA

Para apresentar esta pesquisa, tomo de empréstimo a imagem da fronteira. A fronteira, neste momento, é aqui entendida como lugar favorável e propício a intercâmbios, fusões, sínteses... Por consequência, ambiente complexo (porventura, às vezes, conflituoso), contudo, rico de significados. Estas características se fazem presentes ao longo de todo o trabalho. De antemão, assumo nesta pesquisa diversas fronteiras, ou ainda, diversos diálogos e interações: entre religião e ciência, fé e política, comunidade e território, territorialidade e etnicidade, Geografia da Religião e Geografia Política, CEBs e movimento quilombola. A Comunidade São Sebastião da Boa Vista, campo desta pesquisa, é essa realidade em construção, interligando diversos processos de identificação e territorialização: um amálgama de identidades e territorialidades.

Sendo assim, o propósito desta pesquisa é compreender a trajetória de São Sebastião da Boa Vista, a partir da década de 80, momento emblemático em que o então povoado de Corujas viveu o processo de evangelização e territorialização das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), dando origem a atual Comunidade São Sebastião da Boa Vista. Neste processo, é fundamental considerar a influência das CEBs na formação, organização e mobilização da comunidade, culminando no reconhecimento de SSBV como comunidade quilombola. Ressalta-se que todas essas questões serão retomadas nos capítulos seguintes conforme pode ser visto adiante na apresentação da estruturação da pesquisa.

Traçando um breve panorama sobre as CEBs, considera-se que desde o seu surgimento na década de 60 no Brasil, estas tiveram forte atuação religiosa, social, econômica e política em diversas localidades do país tanto na zona rural quanto urbana. Em vasta literatura sobre essa perspectiva da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), há relatos de influências e envolvimento direto das CEBs em movimentos e estratégias de resistência popular, na luta por direitos, cidadania e dignidade. Verifica-se a presença e atuação das CEBs como importante elemento na luta contra a ditadura militar, no fortalecimento e também na formação de movimentos sociais, assumindo estes diferentes identidades coletivas e políticas de acordo com cada contexto local: camponeses, quilombolas, operários, etc.

As CEBs se inserem dentro do que Libânio (2012) descreve como cenário de uma Igreja da práxis libertadora. Juntamente com as CEBs integram esse cenário a Teologia da Libertação (TL), a opção pelos pobres e as influências de Medellín e Puebla. A perspectiva

integradora de evangelização das CEBs (ao contemplar as quatro dimensões: religiosa, social, política e econômica) através do trabalho de base, pautado nos grupos de reflexão, propicia primeiramente oportunidades de encontro dos sujeitos, sobretudo aqueles considerados mais pobres, excluídos ou marginalizados. É no encontro que suas histórias vão sendo contadas, trocadas, refletidas. Assim, os subsídios utilizados pelos grupos de reflexão convidam os moradores a reler a própria vida à luz da Palavra de Deus. As personagens e passagens bíblicas são apresentadas de forma simples, com o intuito de favorecer as comparações entre o que se lê e o que se vive. Em destaque está a luta do povo de Israel por libertação. O objetivo é conduzir os leitores a uma reflexão sobre as dificuldades do dia-a-dia de forma crítica, desdobrando-se no reconhecimento de seus opressores, para enfim poderem criar propostas e alternativas que contribuam para a solução de seus problemas.

Isto posto, sublinha-se que as CEBs tomam importância fundamental nessa pesquisa por congregarem esses vários elementos, processos e diálogos já apontados, tais como: o sentido de comunidade, a religiosidade, a reflexão, organização e atuação política.

Em São Sebastião da Boa Vista (até então ainda sob o nome de Corujas) os encontros referentes às CEBs iniciam em 1983. Na sequência, de acordo com Siqueira (2012), entre o final da década de 80 e início de 90, observa-se um período marcado por diversas conquistas da comunidade: escola (1985), luz e telefone (1987), fundação da associação de moradores¹ (1991) e construção da capela (1990-1995). Tal cenário já oferece uma indagação:

Em que medida, essas conquistas da comunidade se relacionam com o engajamento e vivência nas CEBs?

Considerando a ressemantização do termo quilombo e os direitos previstos a partir da Constituição de 1988 (cenário que será analisado adiante), a comunidade solicita à Fundação Cultural Palmares em 2008, o seu reconhecimento enquanto comunidade quilombola². Eis uma das principais questões dessa pesquisa:

É possível estabelecer alguma ligação entre o processo de construção da identidade quilombola em São Sebastião da Boa Vista com o processo iniciado com as CEBs (considerando a formação de uma identidade coletiva - comunitária – e o fomento à organização política)?

¹ Contatou-se que há divergências quanto a data de fundação da associação de moradores, algumas fontes fazem referência ao ano de 1991, outras ao ano de 1997.

² Segundo Siqueira, “a comunidade São Sebastião da Boa Vista está registrada no Diário Oficial da União com o título de comunidade quilombola sob nº 011, Registro nº 1.167 fl. 183” (SIQUEIRA, 2012, p.26)

Diante do exposto, ressalta-se que a problemática desta dissertação consiste na *compreensão da construção da Comunidade de São Sebastião da Boa Vista a partir dos processos territoriais das CEBs e dos quilombos*. A escala deste trabalho é preferencialmente a do território da comunidade, por vezes, podendo se estender, para fins de contextualização, à escala do território da paróquia de Nossa Senhora das Dores (a qual abrange São Sebastião da Boa Vista e outras comunidades vizinhas que passaram ou passam por processos correlatos). Outras escalas, como as escalas nacional e internacional são utilizadas esporadicamente no intuito de melhor compreender as CEBs e a questão quilombola.

Quanto aos limites temporais, o centro dessa análise está no período compreendido entre o início dos anos 80 até à atualidade (2015), no que se refere à comunidade. Eventualmente, no intuito de traçar paralelos entre a realidade local antes e pós CEBs, pode se fazer necessário regressar alguns anos anteriores a este marco inicial.

A fim de contemplar as questões levantadas, o presente estudo está estruturado a partir de quatro eixos: *Abordagens teórico-metodológicas, Reflexões sobre a comunidade, A construção da Comunidade de São Sebastião da Boa Vista: interações entre os processos territoriais das CEBs e dos quilombos, e Considerações Finais*.

Este primeiro eixo, *Abordagens teórico-metodológicas*, é reservado à apresentação da pesquisa, de seu objeto de estudo e da metodologia utilizada. Assim, além de relatar sucintamente a sequência a partir da qual se organiza esta pesquisa, apresento um panorama sobre a Comunidade São Sebastião da Boa Vista, descrevendo os principais elementos que caracterizam este campo de pesquisa. Finalizando, exponho as razões que me levaram a adotar a etnografia e a história oral como escolhas metodológicas para o desenvolvimento desta pesquisa, através de uma revisão bibliográfica sobre ambas. Paralelamente, indico os momentos em que cada uma foram empregadas em campo e como estes métodos me auxiliaram no levantamento de dados sobre a comunidade.

O segundo eixo denomina-se *Reflexões sobre a comunidade*, uma vez que nessa pesquisa, o conceito de comunidade assume posição de destaque. Assim, no contexto de meu objeto de estudo, busco compreender:

Como se constrói uma comunidade? Que elementos contribuem para a gestação de uma identidade coletiva? Como ocorrem os processos identitários ou de identificação? Que objetivos e intencionalidades fazem parte desses processos?

Contudo, ressalto que compreendo o conceito de comunidade de forma dinâmica. Parto do pressuposto da existência de identificações em curso. Sob esta ótica, o “ser

comunidade” é sempre passível de incorporar, gestar e mesclar novas identidades. Logo, a concepção de comunidade pode ser vista sob diferentes lentes, e inclusive conjugar diferentes significados. É exatamente esta peculiaridade que torna este conceito tão caro neste estudo. A concepção de comunidade neste objeto de pesquisa é uma confluência e conjugação de múltiplos elementos e processos: o parentesco, o lugar, o território, a religião, a política, a etnia.

Isto posto, passo ao conteúdo dos capítulos deste segundo eixo. No terceiro capítulo ***Revisitando o conceito de comunidade***, primeiramente, há uma apropriação da abordagem de Tönnies a partir de sua concepção de comunidade de sangue, lugar e espírito. Em seguida, faço breve reflexão sobre o sentido de comunidade para o cristianismo e de modo particular dentro da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR).

Nesta perspectiva, inserem-se alguns comentários sobre as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), este “novo jeito de ser Igreja”. Dedico-me à compreensão do papel das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) no Brasil, contextualizando as CEBs dentro dos cenários eclesial, político e social. Assim sendo, em um primeiro momento, menciono seus primórdios na década de 50 e 60 e seus impulsos a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965), da Conferência de Medellín (1968) e do encontro de Puebla (1979), estes últimos tendo sido de grande importância para as CEBs na América Latina.

Adiante, cito algumas das principais concepções e características das CEBs, a respeito de seu trabalho de base, seus métodos (como, por exemplo, os grupos de reflexão e leitura bíblica), sua atuação junto às camadas populares e apoio aos movimentos sociais.

Ainda dentro deste contexto, é significativo também considerar as intersecções das CEBs com a Teologia da Libertação e a opção pelos pobres, e em um contexto mais específico, o da Zona da Mata Mineira, com o Movimento da Boa Nova (Mobon).

Por fim, comento sobre a continuidade das CEBs na contemporaneidade e seus novos desafios, sobretudo no mundo urbano.

Ao término do capítulo sobre o conceito de comunidade, reflito sobre as possibilidades de sobrevivência, reconstrução e as novas configurações das comunidades na atualidade. Para tal, recorro principalmente ao trabalho de Lifschitz (2011), o qual realiza uma retrospectiva dos chamados “estudos de comunidade”, desde sua emergência até seu declínio, para em seguida analisar o retorno da comunidade na contemporaneidade, e desenvolver seu conceito de *neocomunidades*.

Encerrando o segundo eixo, indico o quarto capítulo, *Comunidades Quilombolas*. Comento o longo processo de discussão em torno do conceito de quilombo, passando da noção restritiva e arcaica de escravos fugidos, originada no período colonial e perpetuada durante longo tempo, até chegarmos a compreensão contemporânea de quilombo, mais abrangente e pautada no princípio da auto-atribuição. Nesse debate, sublinha-se a centralidade da Constituição de 1988, sobretudo em seu artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que traz à tona a questão fundiária e territorial.

Na sequência, discuto a importância do território e das territorialidades na luta das comunidades quilombolas por reconhecimento e garantia de seus direitos. Há ainda uma reflexão sobre o conceito de etnicidade, considerando as múltiplas interpretações sobre o conceito, e suas diferentes teorias. Depois busco empreender uma análise sobre as intersecções entre os conceitos de territorialidade e etnicidade, culminando na ideia de etnoterritorialidade. Com isso, pretendo contextualizar como as comunidades se apropriam do conceito de quilombo, ressignificando-o a partir de suas especificidades e culturas próprias, e apoderando-se dele como estratégia de resistência, embasadas em critérios políticos-organizativos ou acionando sua etnoterritorialidade.

O terceiro eixo se apresenta como *A construção da Comunidade de São Sebastião da Boa Vista: interações entre os processos territoriais das CEBs e dos quilombos*. Neste ponto, os elementos apresentados e debatidos nos capítulos anteriores ganham sentido ao aprofundar as observações, relatos e experiências do trabalho de campo.

Em vista disso, o quinto capítulo, *De Corujas a Comunidade São Sebastião da Boa Vista: o povoado, a comunidade e o quilombo*, mergulhará neste importante evento e processo de transformação.

A hipótese é que a troca do nome é um marco simbólico, o qual representa um processo de criação de um novo sentido de pertencimento, gerando a comunidade. Ressalto que entendo a comunidade (como discutido na parte II) em sentido amplo, como a síntese de múltiplas identidades (ou identificações) em comum. Penso ainda que o envolvimento dos moradores de Corujas com as CEBs é o fundamento e impulso desse processo, tendo a religião como elemento catalisador, ao propiciar momentos de encontro e convivência, de trocas e reflexões. São diversas as oportunidades: nas reuniões, nos grupos de estudo e leitura bíblica, nas plenárias, nas celebrações, nas novenas e orações rezadas de casa em casa, na realização das festas e leilões, nos mutirões em prol da construção da capela...

Opto neste capítulo por dividir a trajetória de São Sebastião da Boa Vista em algumas etapas de forma a melhor compreender a sequência dos acontecimentos e mudanças. Sublinha-se que este percurso caminha entre algumas vertentes do catolicismo brasileiro. Destaca-se neste capítulo a história dos primeiros contatos dos moradores com o trabalho de base das CEBs. Aqui, busco respostas para as seguintes questões: *Como ocorreu o envolvimento dos moradores desta localidade com as CEBs? Como os moradores passaram a se organizar a partir de então? Que mudanças e acontecimentos podem ser constatados em decorrência disso?*

Acrescenta-se também a história da construção da capela de São Sebastião da Boa Vista, em meio à tradição da realização de festas e leilões para angariar fundos; das novenas que antecedem às festas e preparam o coração dos fiéis; e das procissões que relembram a característica de um povo sempre a caminho... Sagrado e profano em um mesmo tempo e espaço.

No tocante à questão quilombola busco investigar a partir de que momento essa temática passa a ser discutida na comunidade e que rumos ela tem tomado na atualidade.

Sobre este aspecto, a segunda hipótese investigada é a de que a construção da identidade quilombola e o auto reconhecimento da comunidade enquanto tal, é continuidade de um processo de identificação e conscientização política (e neste caso, étnica) iniciado na década de 80 com as CEBs em São Sebastião da Boa Vista. Pois, entendo que as CEBs fortaleceram as bases de unidade comunitária, reflexão e organização, que contribuíram para que mais tarde a comunidade pudesse empreender o caminho de auto-atribuição como comunidade quilombola.

Assim, exponho as intersecções entre as CEBs e a questão quilombola em São Sebastião da Boa Vista, que se desenvolvem por intermédio da criação da Pastoral do Negro em Santos Dumont, reflexo da campanha da Fraternidade de 1988 cujo tema e lema eram “Fraternidade e o Negro – Ouvi o clamor deste povo”.

Por fim, as **Considerações Finais** (parte IV) trazem algumas reflexões sobre o aprendizado adquirido durante processo de pesquisa e indicações de possíveis desdobramentos desta em perspectivas futuras.

1.2 Apresentação e caracterização da Comunidade São Sebastião da Boa Vista

De acordo com suas pesquisas, Siqueira (2012) apresenta um breve relato sobre as origens da comunidade:

O povoado da comunidade São Sebastião da Boa Vista se originou em meados do século XVIII com a vinda de descendentes de escravos que trabalhavam em regime de semi-escravidão em fazendas da região. Com o passar do tempo a localidade ficou conhecida como Corujas e recentemente São Sebastião da Boa Vista. O solo era extremamente fértil e havia fazendeiros ao redor da citada comunidade. Os antepassados contavam que em tempos remotos a comunidade teve crescimento com o trabalho braçal e artesanato. Com casa de pau-a-pique, feitas de barro, em mutirões, os moradores sobreviviam sem luz nem água encanada, ao meio de muitas e espalhadas goiabeiras. A luz era no lampião, mas querosene era muito cara para trabalhadores que trabalhavam em troca de um pouco de comida e uma quantia irrisória de dinheiro. Isso obrigava a uma vida diurna, a qual começava assim que o sol nascia. (...) As famílias mais antigas da comunidade são as Mendes, Silva, e Ferreira (a mais numerosa de todas é a Silva). (...) A base econômica e de sustentação da comunidade até hoje é agropecuária. Possuía também outras atividades como o cultivo de feijão, arroz e café. O café era plantado, colhido, torrado e socado para o consumo dos fazendeiros e para o seu próprio. Tudo era produzido na comunidade. (...) Outro desafio foram as doenças, os locais de atendimentos eram Santos Dumont ou Bias Fortes e o transporte era a pé porque as pessoas não possuíam cavalo. (SIQUEIRA, 2012, p.20-21)

A moradora Regina Aparecida da Silva tem desenvolvido um trabalho de resgate das memórias da comunidade. De seu texto, “Memória Revisitada”, também é possível extrair algumas singularidades sobre a vida da comunidade em tempos remotos.

As mulheres lavavam as roupas das moradoras das fazendas em troca de alimentos. Estas também levavam para casa os biscoitos que passavam do ponto e ficavam queimados no forno. Os trabalhadores da região plantavam arroz, feijão e milho; e nas vendas, os mantimentos eram negociados em troca de galinhas e porcos.

As casas eram feitas de pau a pique, barro e cobertas com capim (sapé). Nas paredes e no fogão a lenha era passada a argila branca ou amarela. O sabão era feito de gordura, cinza e abacate; já as escovas de lavar roupa eram feitas de sabugo e palha de milho. As mulheres também faziam seu próprio creme de cabelo feito de toicinho, banha, arruda e alecrim.

Quando alguém era picado de cobra, era necessário ir até Bias Fortes, a pé, em busca de médico e do soro. Devido à distância, muitas vezes não chegavam a tempo de curar o ferido.

No dia 12 de Julho de 2015 fui acolhida pela Comunidade São Sebastião da Boa Vista a fim de realizar um dos trabalhos de campo para a presente pesquisa. Permaneci na

comunidade até o dia 16 de Agosto de 2015. No intuito de melhor contextualizar a atual realidade da comunidade, compartilho aqui uma síntese das impressões e observações geradas durante este tempo de pesquisa.

A Comunidade São Sebastião da Boa Vista, antigo povoado de Corujas, está situada na área rural do distrito de Dolores do Paraibuna, município de Santos Dumont (MG).



Figura 1: Vista panorâmica da comunidade SSBV. Fonte: Rede social da comunidade

Conforme pode ser observado na figura anterior, a comunidade é “(...) circundada principalmente por pastagens, porém são encontrados diversos fragmentos florestais” (SIQUEIRA, 2012, p.25). Outro dado relevante sobre os aspectos ambientais é que “a água que abastece as casas tem origem em uma nascente localizada no entorno da comunidade. Análises laboratoriais confirmaram a contaminação da nascente, assim como nas torneiras das casas, e da escola, sendo caracterizada como imprópria para o consumo humano” (SIQUEIRA, 2012, p. 27).

Quanto à população, existem atualmente na comunidade em torno de 30 a 35 casas, sendo que algumas estão fechadas. De acordo com Siqueira (2012), residem na comunidade aproximadamente 123 moradores, e “as casas da comunidade estão agrupadas em uma área restrita com cerca de 780000 m² e as terras no entorno da mesma pertencem aos fazendeiros da região” (SIQUEIRA, 2012, p.26).

Todos os moradores da comunidade são cristãos, sendo a maioria das famílias católicas e uma evangélica. (...) Possuem uma escola (...), um galpão, onde se instala a sede da associação dos moradores da comunidade, além de espaços comuns como o campo de futebol e um pátio usado nas festas promovidas pela comunidade. (SIQUEIRA, 2012, p.25-27)

A comunidade se insere dentro do território da Paróquia de Nossa Senhora das Dores cuja atual matriz está localizada na sede do distrito, em “Nova Dores” (do Paraibuna). Ressalta-se que a denominação “Nova Dores” é utilizada em oposição à “Velha Dores” que se refere à localização original do povoado atingido pela construção da barragem de Chapéu D’Uvas. Atualmente, do antigo povoado restam apenas as ruínas da igreja matriz. A Velha Dores ainda é presença marcante na memória coletiva e afetiva dos moradores de SSBV, tendo sido frequentadores assíduos do antigo povoado, onde participavam da missa dominical e obtinham a formação catequética, sobretudo em época anterior à construção da capela da comunidade. Assim, os moradores recordam saudosamente principalmente das festas e procissões na antiga igreja.

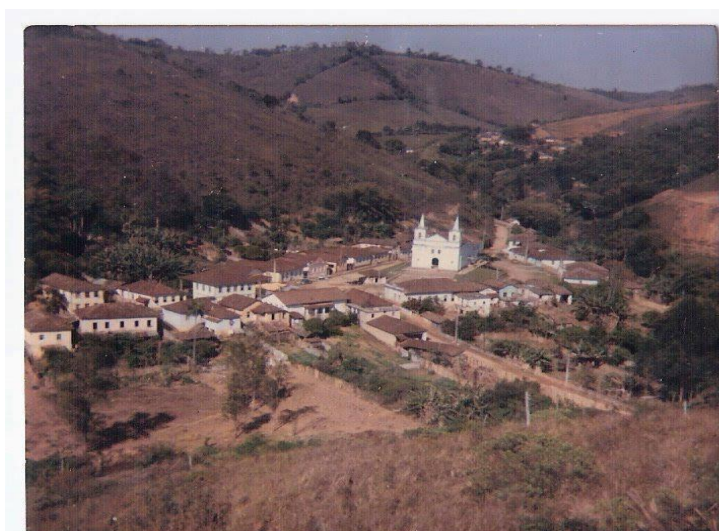


Figura 2: A "Velha Dores". Fonte: Rede social da comunidade. Figura 3: Ruínas na barragem de Chapéu D’Uvas. Fonte: Rede Social da comunidade.



Figura 4: Atual matriz da Paróquia Nossa Senhora das Dores. Fonte: Arquivo pessoal

O território da paróquia é composto por cinco comunidades: Cachoeirinha, cuja padroeira é Nossa Senhora Aparecida; Samambaia, cujo padroeiro é São João Batista; São

Bento (“João Júlio”) cujo padroeiro é São Bento; São Sebastião da Boa Vista cujo padroeiro é São Sebastião, e Espírito Santo. Destaca-se que além de São Sebastião da Boa Vista, também as comunidades de Cachoeirinha e São Bento são consideradas quilombolas.

A capela da comunidade, inaugurada na década de 90, tem capacidade para comportar em torno de 85 pessoas. Atualmente, o coordenador da igreja local é Sr. José Abel Mendes (que assume também a função de ministro da Palavra), juntamente com sua equipe. A comunidade possui duas ministras da eucaristia, Dona Carmem e Marilene (esposa do Abel). A zeladora da igreja é a jovem Sarah. Todos os domingos pela manhã ela realiza a limpeza da igreja para a celebração da tarde. O jardim da igreja é cuidado pelo Nésio, o qual também é um dos responsáveis pela pastoral do dízimo e pela animação das celebrações, além da folia de reis.

As atividades realizadas na igreja, atualmente, ocorrem em dois momentos. Às quintas-feiras às 19h, é realizado um momento eucarístico denominado “Hora Santa”, conduzido pelo Abel e pela Carmem. Este momento de oração dura aproximadamente 1 hora, sendo utilizado como roteiro principalmente o livro “O leigo missionário evangelizando e celebrando” da Arquidiocese de Juiz de Fora. Há momentos de louvor, reflexão do evangelho, preces e adoração (porém sem a exposição do Santíssimo). Normalmente participam da “hora santa” em torno de 15 pessoas.

Aos domingos, às 15h, é realizada a celebração da Palavra, presidida pelo Abel, com duração de aproximadamente 1h. Frequentam as celebrações dominicais não apenas moradores de SSBV, mas também pessoas que residem no entorno em pequenos sítios como Corujinha e Barreiro. Em média, as celebrações contam com a participação de 30 a 40 pessoas. As missas ocorrem apenas uma vez ao mês, todo o 3º domingo, no mesmo horário, presidida na época de minha pesquisa, pelo Frei Justino³.

³ Frei Justino Burgers, nasceu na Holanda em 1932, trabalhou na paróquia de Dores do Paraibuna por 17 anos; esteve um tempo fora, e depois retornou. Foi de extrema importância na época da construção da barragem e na luta dos moradores pela construção da Nova Dores, exigindo terra e casa para o povo. Devido à idade avançada que inspirava maiores cuidados, durante o tempo de minha estadia na comunidade, estava sendo realizados os preparativos para a sua transferência para o seminário em Santos Dumont. Este fato, inclusive, impossibilitou a realização de minha entrevista com ele. Infelizmente, Frei Justino Burgers faleceu durante o processo da pesquisa (1932-2016). Em seu lugar, assumiu como novo pároco de Dores do Paraibuna, o padre Fransérgio.



Figura 5: Celebração da Palavra em SSBV. Fonte: Arquivo pessoal.

Figura 6: Missa presidida pelo Frei Justino em SSBV. Fonte: Arquivo pessoal.

Todos os anos na comunidade também acontecem as santas missões, com visita, oração e bênção nas casas. Participam das missões, missionários da própria comunidade e também de outras comunidades da paróquia, como o Sr. Geraldo Dias (Samambaia) que está sempre presente nesta ocasião. Além das casas na comunidade, também são visitadas aquelas residências mais distantes cujos moradores participam da igreja em SSBV. No ano de 2015, até o momento da minha visita, já havia sido realizada a missão em São Bento, mas ainda não tinha acontecido em SSBV.

No entorno da comunidade de SSBV existem pequenos sítios (ou no dizer local, “retiros”) produtores de leite, os quais empregam alguns moradores da comunidade. Há também o caso da família da D. Carmem, estes residem na comunidade, mas possuem sítio na vizinhança, onde trabalha a família e também alguns empregados; e o caso do “Vadin”, presidente da associação, que reside na comunidade e também é produtor de leite, sendo que o seu retiro é adjacente à sua residência, logo está dentro dos limites da comunidade.

Os homens que trabalham fora da comunidade, no setor agropecuário, normalmente saem pela manhã e retornam no final da tarde, por volta das 17h. Há também aqueles que exercem o ofício de pedreiro e de pintor, como ficou claro, nas vésperas da festa, época em que esses profissionais são extremamente requisitados pela própria comunidade, sendo pagos para a reforma da igreja, do salão comunitário e das casas.

Atualmente, o único estabelecimento comercial existente na comunidade é um bar que atende os moradores com itens de menor importância como biscoitos, refrigerante, suco, salgados, etc. Por essa razão, em geral, as compras de mantimentos são feitas nas “vendas” na comunidade de Cachoeirinha ou em Nova Dorés. Aquelas famílias que fazem a compra mensal enviam a lista de compras e recebem a mercadoria em casa. Há também a opção de fazer as compras na cidade de Santos Dumont.

Nos quintais, observa-se a presença de árvores frutíferas, o cultivo de pequenas hortas domésticas (em geral voltadas para o plantio de hortaliças), além da criação de aves e suínos.



Figura 7: Horta na casa da moradora Regina. Fonte: Arquivo pessoal.

No tocante à educação, a comunidade hoje vive um impasse. A Escola Maria da Glória C. Villanova da comunidade de SSBV se encontra fechada. Segundo o relato da moradora Regina, na época de sua inauguração em 1986, havia em torno de 60 alunos, do 1º ao 4º ano, além da alfabetização de adultos. Ressalta-se que a construção da escola foi uma conquista da comunidade através da iniciativa do Sr. Joaquim (o qual participou da obra da escola) de levar à prefeitura um abaixo-assinado com a reivindicação.

Hoje a comunidade está envolvida em uma luta pela permanência da escola. As crianças mais novas que eram atendidas pela escola da comunidade foram transferidas para a escola da comunidade de Cachoeirinha (que salvo engano, possui o mesmo nome) e estudam na parte da manhã. Contudo, pais e familiares não foram previamente consultados sobre o assunto. A associação de moradores realizou algumas reuniões no sentido de discutir os meios de garantir seus direitos. Em uma dessas reuniões, foi lembrada inclusive a existência de legislação específica⁴ para o caso de fechamento de escolas rurais, indígenas e quilombolas. Atualmente, a comunidade aguarda a questão ser resolvida na justiça.

⁴ “O Projeto de Lei da Câmara (PLC) 98/2013 exige que o fechamento dessas escolas seja precedido de manifestação do órgão normativo do respectivo sistema de ensino. A matéria segue agora para apreciação do Plenário. De autoria da Presidência da República, o projeto dispõe que o órgão normativo do respectivo sistema de ensino deve considerar a justificativa apresentada pela Secretaria de Educação, a análise do diagnóstico do impacto da ação e a manifestação da comunidade escolar. Ao expor os motivos dessa proposta, o então ministro da Educação, Aloizio Mercadante, apontou que nos últimos cinco anos foram fechadas mais de 13 mil escolas do campo, resultando em muitos casos em transtorno para a população rural que deixa de ser atendida ou passa a demandar serviços de transporte escolar. Funcionam como órgãos normativos na área educacional, por exemplo, os Conselhos Municipais de Educação, com representantes não só dos gestores, mas de toda comunidade

Os que cursam a segunda fase do Ensino Fundamental são atendidos pela escola de Nova Dorés, já aqueles que cursam o Ensino Médio precisam se deslocar para Santos Dumont, estudando no período da manhã. É disponibilizado transporte escolar para os três casos. Contudo, aqueles que estudam em Santos Dumont precisam sair bem cedo de casa para chegar a tempo na aula.



Figura 8: Escola Municipal Maria da Glória Villanova. Fonte: Arquivo pessoal.

No âmbito da saúde, constatou-se que há vários casos na comunidade de pessoas que tomam medicamento para controlar o colesterol. O atendimento médico na comunidade é realizado uma vez a cada mês, normalmente às 3ª feiras. As consultas costumavam ser realizadas na igreja ou na escola. Atualmente, elas são realizadas exclusivamente na escola. O atendimento é feito por um dos médicos cubanos do Programa Mais Médicos.

Durante minha estadia por lá houve atendimento apenas uma única vez, pois este foi adiado várias vezes. Quando isso acontece, alguns moradores recorrem ao posto médico instalado na comunidade de Cachoeirinha onde o atendimento é diário.

Sobre a questão dos meios de comunicação na comunidade, em geral os moradores possuem telefone fixo e móvel, contudo o sinal é muito ruim. A situação é ainda pior, visto

escolar”. Fonte: <http://www12.senado.gov.br/noticias/materias/2014/02/25/comissao-aprova-projeto-que-dificulta-fechamento-de-escolas-rurais-indigenas-e-quilombolas/tablet>

“Agora é lei. Para fechar escolas de educação no campo, indígenas e quilombolas, a decisão tem que passar por uma manifestação da comunidade escolar. O Congresso Nacional decretou e a presidenta Dilma Rousseff sancionou nesta quinta-feira, 27, a Lei 12.960, publicada no *Diário Oficial* da União, que altera o artigo 4º da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (Lei 9394/1996). A lei estabelece que antes de fechar escola da educação básica pública que atenda estudantes residentes no campo, indígenas e quilombolas, o prefeito ou secretário de educação precisa ouvir o conselho municipal de educação, que é o órgão normativo e tem na sua composição representantes dos gestores e de toda a comunidade escolar. O conselho deverá receber uma justificativa apresentada pela secretaria de educação, com a análise do impacto sobre o fechamento”. Fonte: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=20339:prefeitura-devera-ouvir-comunidade-antes-de-fechar-escolas-rurais-indigenas-e-quilombolas-&catid=208&Itemid=86

que o único telefone público existente está com defeito, e não funciona já há anos conforme constado em nossas idas a campo.

Outra dificuldade enfrentada pela comunidade diz respeito ao deslocamento até o centro da cidade de Santos Dumont. Segundo Siqueira, “distando aproximadamente a 23 km do centro urbano do município de Santos Dumont, o principal acesso às comunidades ocorre de forma precária por estrada de chão, que se inicia em Santos Dumont, passando pela comunidade de Nova Dores e a leste da represa de Chapéu D’Úvas” (SIQUEIRA, 2012,p.27). Assim, o problema do transporte é atualmente uma das questões que gera maior insatisfação entre os moradores, conforme observei na reunião da associação de moradores realizada no dia 08 de Agosto de 2015 (2º sábado do mês), onde este assunto foi amplamente discutido, com diversos relatos dos moradores de transtornos vividos em função das atuais condições do transporte coletivo.

Entre as questões levantadas, destaca-se:

- A superlotação em alguns dias da semana e a necessidade de colocar dois ônibus, tendo em vista a longa distância percorrida;

- O fato de durante um feriado municipal (aniversário da cidade), sendo dia de ônibus nas comunidades, este ter rodado somente até Nova Dores, tendo deixado as comunidades sem atendimento. Um dos moradores chamou a atenção para o fato de que o desrespeito ainda foi maior visto que sequer foi comunicado antecipadamente a mudança, de forma que muitos moradores ficaram aguardando o ônibus. Outro agravante foi o fato de que o feriado era apenas municipal e alguns moradores costumam ter compromissos em Juiz de Fora, a fim de resolver diversas questões não contempladas pelo município de Santos Dumont, sobretudo na área da saúde, além da visita a familiares,etc.

Atualmente o ônibus (linha Dores do Paraibuna/ Nova Dores) da empresa Viação São Tiago atende a comunidade durante a semana às 2ª, 4ª, 6ª feira, saindo da rodoviária às 08:30 e chegando a comunidade por volta das 10h, partindo novamente em direção a rodoviária, e retornando a SSBV ao final da tarde (horário de saída da rodoviária: 16h). No final de semana somente aos domingos há ônibus na comunidade às 18h.

Há ainda um ônibus que saindo de Nova Dores passa pela comunidade no início da manhã em direção a Santos Dumont.

Nos demais dias da semana, o ônibus vai somente até Nova Dores, não atendendo as demais comunidades rurais. Nestes dias, quando há grande necessidade, a alternativa encontrada é combinar com alguém ou pagar para buscar de carro em Nova Dores, ou ainda,

quando em maior número, alugar uma Kombi para completar o trajeto até a comunidade. Há casos de comunidades do entorno em que só há ônibus uma vez por semana, como é o caso da comunidade São Bento. No dia em que o ônibus vai até a comunidade de São Bento, ele chega a SSBV mais tarde, próximo das 18h.

A exceção ocorre nos períodos de festa nas comunidades quando são disponibilizados horários extras e mudanças no trajeto, como ocorreu no dia da minha chegada quando a comunidade de São Bento comemorava o seu padroeiro, e também no meu retorno, devido a realização da festa em SSBV.

De acordo com o que foi discutido na reunião do dia 08 de Agosto de 2015, os moradores levantaram a proposta de acrescentar um ônibus às 3ª e 5ª feiras que atendesse a todas as comunidades. Houve um período de experiência em que ônibus rodou de 2ª a 6ª feira. Contudo, essa iniciativa não perdurou. Houve um abaixo-assinado, mas a empresa responsável pelo transporte alegou que o número de passageiros foi pequeno às 3ª e 5ª feiras, e as condições da estrada são ruins, e por essas razões não compensaria colocar ônibus em outros dias da semana. O Sr. Gabriel comentou o fato de terem tentado incentivar os moradores a ir no ônibus às 3ª e 5ª feiras para evidenciar a necessidade, porém os moradores explicaram que considerando que essa iniciativa tinha caráter experimental, eles não poderiam agendar seus compromissos para estes dias e depois correr o risco de não ter o ônibus.

Isto posto, a nova proposta dos moradores é a contratação de um transporte (Kombi) que possa fazer às 3ª e 5ª feiras o trajeto até Nova Dores, onde os passageiros pegariam o ônibus para Santos Dumont.

Foi consenso na reunião da associação de que era preciso tomar a iniciativa e fazer maior pressão para que seja resolvida a questão do transporte.

O Sr. Gabriel sugeriu que convidassem o assessor do prefeito para uma reunião na comunidade a fim de colocarem em pauta a questão do transporte, tendo em vista que, segundo ele, na prefeitura não costumam ser bem atendidos, e que na comunidade, a pressão seria maior.

No tocante a outros serviços, pontua-se que uma vez por semana é feita a coleta de lixo, normalmente às 3ª feiras.

Como já mencionado, a comunidade possui uma associação de moradores. Esta foi fundada na década de 90. O atual presidente da associação de moradores é o Sr. Edivaldo Zenir Ferreira, conhecido como “Vadin”. Juntamente com sua esposa Eliane (sobrinha do Sr. Joaquim) e filhas, ele reside na comunidade há aproximadamente 3 anos, mas a casa anterior

era próxima a comunidade. As reuniões da associação acontecem no salão comunitário todo o 2º sábado do mês no final da tarde, contando com a participação de em torno de 20 pessoas. Todas as reuniões são registradas em ata.



Figura 9: Reunião da Associação de Moradores de SSBV. Fonte: Rede social da comunidade.

Figura 10: Presidente da associação. Fonte: Arquivo pessoal.

Segundo o presidente, as principais metas e projetos da associação atualmente são:

- Construção de um poço para abastecer a comunidade e resolver a questão da má qualidade da água que é consumida pelos moradores (a solicitação está parada na prefeitura aguardando licitação);

- Construção de uma área de lazer para a comunidade;

- Adequar o campo de futebol às dimensões oficiais para que a comunidade possa receber os jogos da Copa Cultura (há alguns impasses com o dono do terreno e também foi comentado que há uma ideia antiga da prefeitura comprar o terreno para construir algo para a comunidade);

- Resolver a questão do transporte na comunidade;

- Buscar cursos para a comunidade de forma a aproveitar o espaço da escola não permitindo que este se deteriore (necessidade de auxílio para a confecção de projetos);

O único evento fixo promovido pela associação como forma de angariar fundos é a realização da festa em Agosto, juntamente com a igreja. Recentemente, porém, a associação tem realizado bingos como alternativa para custear as despesas da associação. A iniciativa tem sido bem sucedida proporcionando momentos de lazer e integração entre os moradores.

No dia 18 de Julho de 2015, sábado, às 19h, realizou-se o segundo bingo na comunidade com o objetivo de pagar as despesas obtidas com o registro da ata de posse da nova diretoria da associação. As cartelas foram vendidas a R\$ 5 reais. Entre os prêmios havia: garrafa térmica, colcha para a cama, conjunto de copos de vidro, faqueiro, panela de pressão,

porção de petisco de carne bovina, um jogo de panos de cozinha, conjunto para feijão e outros utensílios domésticos. Houve boa participação da comunidade.



Figura 11: Noite de bingo no salão comunitário. Fonte: Arquivo pessoal.

Figura 12: Prêmios. Fonte: Rede social da comunidade.

2. METODOLOGIA

“Será necessário sair da lógica impessoal e objetiva do método científico habitual e explorar o universo mental dos homens. (...) Por privilegiar muito o objetivo, o material, o mensurável, não teríamos nos privado de ferramentas essenciais de investigação?”

CLAVAL (1999)

Essa pesquisa é um estudo de caso, de cunho qualitativo, e que se orienta a partir de da etnografia e da história oral.

O trabalho de campo assume a centralidade do processo de levantamento de dados. Em concordância com Besse (2006), entendo que: “Primeiro é preciso olhar; depois é preciso ‘ir ver’, ir a campo, pois só o olhar direto permite atingir o objeto na sua própria natureza, não bastando o livro e a carta; mas enfim é preciso saber ver, o que significa ter aprendido o conjunto de técnicas visuais próprias para captar o objeto em questão” (BESSE, 2006, p.73). Dentro dessa perspectiva de valorização do trabalho de campo, compreendo que “o trabalho de campo rápido e superficial não se esforça em englobar os discursos ocultos, em compreender o cotidiano e as formas de resistência desde uma perspectiva endógena, tampouco em entender que eles são feitos por grupos com ‘matrizes de racionalidades’ distintas da racionalidade hegemônica (eurocêntrica, ocidental e urbana)” (CARNEIRO, L.O; ITABORAHY, N.Z; GABRIEL, R.A, 2013, p.94). Portanto, mediante estas considerações, opto pela etnografia, sendo entendida aqui como esse conjunto de técnicas visuais (e não somente visuais) de que fala Besse, e por isso como um dos auxílios nessa pesquisa. Assim, concordo que “a Etnografia é a prática da crítica ao objetivismo científico nas ciências humanas” (CARNEIRO, L.O; ITABORAHY, N.Z; GABRIEL, R.A, 2013, p.90).

Com a etnografia o esforço de “ir ver” (BESSE, 2006) ou “o estar lá” (PORTELLA, 2006), vai além do “saber ver” como propõe Besse, desdobrando-se em outros exercícios igualmente importantes como o “saber ouvir”, o “saber perguntar”, o “saber descrever” e o “saber interpretar”⁵ (GEERTZ, 2008; PORTELLA, 2006). A associação desses verbos traduz a postura ativa que deve ter o pesquisador em campo. Nesse sentido Portella (2006) alerta

⁵ Portella (2006) separa essas ações em dois momentos distintos da prática etnográfica: “o estar lá” (no campo) quando se desenvolve o ver, ouvir e perguntar; e “o estar aqui” (pós-campo) quando o pesquisador se dedica ao trabalho de descrever e interpretar.

para o fato de que “(...) estar presente em campo não significa estar fazendo uma boa pesquisa no/de campo”:

Assim, não basta estar presente, por exemplo, a um ritual. É preciso chegar-se ao sentido, significado de gestos e orações. O que sentem os que ali estão? Por que o fazem? Como vivenciam o ritual? O que pensam sobre os gestos na oração, por exemplo? É preciso ver e ouvir. Não basta apenas ouvir, saber do nativo os seus porquês, sem que se observe como a explicação do nativo se articula com o que, de fato, ele demonstra no ritual e vida. (PORTELLA, 2006, p.3)

Caso o contrário, utilizando o exemplo de Geertz (2008), corre-se o risco de confundir um tique nervoso com uma piscadela intencional, ou de descrever uma piscadela como uma simples contração da pálpebra. A partir desses exemplos Geertz mostra que a prática etnográfica deve ir além da observação e exercitar a interpretação na busca dos significados daquilo que se observa. Apropriando-se da expressão de Gilbert Ryle, o antropólogo esclarece que isso só é possível por meio de uma “descrição densa”, capaz de distinguir, mediante cada contexto cultural, os significados e mensagens transmitidas através de atitudes, gestos, movimentos, falas...

Para Geertz (2008), o que busca o antropólogo ou o etnógrafo não é “tornar-se um nativo ou copiá-lo”, mas primeiramente situar-se e *conversar* com os “nativos”, o que para ele “compreende muito mais do que simplesmente falar” e ao mesmo tempo é muito mais difícil do que se reconhece. Nesse sentido, Laplantine (2007) também considera que a única forma de estudar os homens é *comunicando-se* com eles e compartilhando de sua existência.

Laplantine afirma ser a etnografia “a fundadora da etnologia e da antropologia”. Para o autor a etnografia se define a partir de uma “*apreensão da sociedade tal como é percebida de dentro pelos atores sociais* com os quais mantenho uma relação direta”, sendo tal característica o “(...) que distingue essencialmente a prática etnológica – prática de campo – da do historiador ou do sociólogo” <*grifos nossos*> (LAPLANTINE, 2007, p.150). Contudo, Geertz relativiza essa capacidade do pesquisador de apreender a sociedade “*tal como é percebida de dentro pelos atores sociais*”, e nos alerta para o fato de que,

(...) os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. (Por definição, somente um "nativo" faz a interpretação em primeira mão: é a *sua* cultura.). Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são ‘algo construído’, ‘algo modelado’ — o sentido original *âtfectio* — não que sejam falsas, não-fatuais ou apenas experimentos de pensamento. (GEERTZ, 2008, p.11)

Logo, tanto o pesquisador quanto o leitor não devem se iludir neste ponto, e por isso Portella (2006) adverte que:

(...) é ilusório achar que se capta o momento, congelando-o e trazendo-o *ipse litteram* à escrita. A escrita é um momento de diálogo com o vivido e observado, mas um diálogo de segunda mão, já distante e que carrega o ônus – como também, creio, o bônus – desta distância. (...) Assim, o cuidado no contato com o objeto de estudo deve ser o de não ter ilusões ou ingenuidades em relação à objetividade do conhecimento, isto é, que não se pode chegar ‘à verdade’ do fato ou à interpretação mais ‘real’ do agir e das razões do nativo. O máximo de compreensão que se terá do nativo ficará sempre circunscrito ao molde de uma aproximação. (...) É preciso renunciar a todo essencialismo. Pois é preciso ter a consciência de que o campo, o objeto de análise, o nativo, é já previamente alterado pelo olhar do pesquisador, pelo modo como ele se achega ao campo e pelos pressupostos que carrega. (PORTELLA, 2006, p.8-9)

Ainda sobre as singularidades desta metodologia, retomo a visão de Laplantine, o qual afirma que:

O etnólogo evita (...) em consequência da *especificidade do modo de conhecimento que persegue*, uma programação estrita de sua pesquisa, bem como a utilização de protocolos rígidos (...) A busca etnográfica, pelo contrário, tem algo de errante. As tentativas abordadas, os erros cometidos no campo, constituem informações que o pesquisador deve levar em conta. Como também o encontro que surge frequentemente com o imprevisto, o evento que ocorre quando não esperávamos. <Grifos do autor>(LAPLANTINE, 2007, p.)

Apesar da ênfase dada por este autor a figura do etnólogo, destacando-o dos demais pesquisadores ou cientistas, considero que o método etnográfico é útil e passível de ser apropriado por diversas ciências, sobretudo no campo das ciências humanas, e em particular na geografia. A interdisciplinariedade e o diálogo entre as ciências, e destas com outros tipos de saberes, devem ser entendidos como uma prática salutar. Contudo, o próprio autor adverte que “(...) um grande número de temporadas passadas em contato com uma sociedade que se procura compreender não o transformará *ipso facto* em um etnólogo. Trata-se porém de condições necessárias” (LAPLANTINE, 2007, p. 151). Sendo assim, independente da área de formação, o pesquisador que pretender utilizar o método etnográfico, não deve negligenciar este pressuposto. Ao contrário, deve o incorporar à sua ciência, no intuito de promover novas possibilidades de interpretação e pesquisa, a partir dessa interface⁶.

⁶ Para uma reflexão mais profunda sobre as possibilidades de diálogo entre Antropologia, Etnografia e Geografia no campo teórico-metodológico, consultar: CARNEIRO, L.O; ITABORAHY, N.Z; GABRIEL, R.A. Territorialidades e etnografia: Avanços metodológicos da análise geográfica de comunidades tradicionais. **Ateliê Geográfico** Goiânia-GO v. 7, n. 1 Abril/2013 p.81-101.

Mediante o exposto, sublinho que, nas visitas à comunidade, utilizo da etnografia como condutora de minha permanência, observação e participação no cotidiano do grupo. Em campo, também utilizo a história oral, a qual busca reconstruir a memória de um dado grupo social, através da narração de memórias individuais e coletivas. Esta última nos auxilia nas três fases do trabalho de campo: preparação, realização e retorno. Na fase de preparação, utilizo essa metodologia para a elaboração dos roteiros de entrevista e para seleção de nomes de possíveis entrevistados. Durante o campo, ela nos auxilia na condução e registro das entrevistas. No pós-campo, ela se faz necessária no momento das transcrições e armazenamento dos registros audiovisuais.

Considero que a etnografia e a história oral são metodologias complementares, e utilizadas de forma integrada durante esta pesquisa. As vivências, percepções e observações etnográficas, assim como as anotações no caderno de campo, complementam as informações obtidas por meio das entrevistas. Por outro lado, a experiência etnográfica pode demandar novas entrevistas, apontar possíveis interlocutores e contribuir na construção dos roteiros. Além do mais, a etnografia é principalmente importante para a imersão do pesquisador no universo estudado, e para tecer relações de proximidade e confiança com possíveis interlocutores, o que é fundamental no momento das entrevistas.

A Etnografia, é como sabemos, um método voltado para conseguir a introjeção de um sujeito, a princípio desconhecido e desconhecedor, em um determinado local. Para que isso aconteça de maneira dinâmica e efetiva é imprescindível que o pesquisador tenha tempo para aplicar e se disponibilizar durante a pesquisa. Para ter acesso as informações mais complexas (dependendo do campo, até mesmo as informações mais simples) é necessário que haja criação de laços de reciprocidade e de identificação, entre o pesquisador e o pesquisado. (CARNEIRO, L.O; ITABORAHY, N.Z; GABRIEL, R.A, 2013, p.89).

Assim, a etnografia permite observar e analisar a organização contemporânea do grupo, enquanto a história oral nos fornece ferramentas para acessar o histórico de sua formação.

Sublinho que me concentrei em realizar a etnografia de momentos festivos e celebrativos da comunidade, e que tivessem alguma conotação religiosa ou nos quais a religiosidade também se manifeste. Para tal, estive presente na comunidade em Agosto de 2014 e Janeiro de 2015, respectivamente, na festa de Nossa Senhora da Assunção e na Folia de Reis de São Sebastião. Estas primeiras visitas tiveram um caráter mais exploratório, no intuito de identificar e reconhecer os fenômenos, além de terem servido, sobretudo, para

gradualmente construir uma maior proximidade junto à comunidade. Portanto, estas ocasiões produziram apenas descrições superficiais. Em etapa posterior da pesquisa, com o intuito de exercitar a descrição densa proposta por Geertz, acompanhei, os preparativos e festejos da festa em honra a Nossa Senhora da Assunção e São Sebastião em Agosto de 2015, e as comemorações do dia da consciência negra⁷ em Novembro de 2015.

Pensando nestas datas como ritos ou rituais que compõem o calendário da comunidade, recordo Da Matta (1977) que ao refletir sobre o carnaval, o dia da Pátria e festas religiosas enquanto rituais, apresenta a ideia do *close up*, segundo a qual no ritual alguns aspectos da sociedade são realçados, colocados em destaque, uma vez que o cotidiano e o mundo ritual são feitos da mesma matéria. O ritual faz do ordinário da vida um momento extraordinário ao escolher salientar determinados aspectos da sociedade. É exatamente esse destacamento de elementos de uma dada relação social a que o autor se refere com o termo *close up*, colocar em foco. Portanto, etnografar estas datas simbólicas da comunidade possibilitou a leitura e interpretação de mais uma forma de discurso sobre a mesma. Isto porque os rituais são como discursos simbólicos sobre a estrutura social, sobre uma dada realidade ou sociedade e sobre as relações estabelecidas no interior destas, podendo assumir diferentes pontos de vista. “Os rituais seriam, assim, instrumentos que permitiriam uma maior clareza das mensagens sociais” (DA MATTA, 1977, p.29). Desse modo, como discursos os ritos aumentam a polissemia do campo, destacada por Portella:

Para entender o discurso nativo, portanto, não basta uma fonte, mas ouvir a polissemia no campo, discursos e ações, re-ações e omissões, seja através dos informantes (um tipo de discurso), dos adeptos em geral (outro discurso), na observação da prática de ambos (outro discurso ainda a se produzir). São fontes diferentes de informações que falarão para efeito da reconstituição do grupo. Porém, mesmo as diversidades de discurso têm as suas recorrências, e é através de tais recorrências que se apresentarem na polissemia do discurso que se deve buscar os ‘fios vermelhos’ para a análise. Assim, há de se buscar a ‘idéia geral’, as invariantes dos discursos. (PORTELLA, 2006, p.4)

Ainda sobre o rito, destaca-se ser necessário entender o ritual como um todo, não o interpretando tomando apenas uma de suas fases ou o ponto crítico do rito. Por isso a necessidade de se fazer presente também nos momentos que o antecedem (preparativos). O rito possui uma sequencia ou movimento. Visto como um processo, este pode passar, por exemplo, da formalidade a informalidade e vice-versa ao longo do ritual. É o que Da Matta

⁷ Destaca-se a realização de uma missa “afro” como parte das comemorações desta data.

(1977) constata no exemplo do dia da Pátria, observando que o ritual alterna momentos de *communitas* e *estrutura* nos termos de Turner (1974). Em São Sebastião da Boa Vista exemplo semelhante acontece na festa realizada pela comunidade em Agosto, se esta for analisada enquanto um rito, em sua totalidade, incluindo os momentos de celebração religiosa e os de lazer e convívio social.

Além disso, considero estas datas importantes por serem momentos de reunião da comunidade e também de interação com outros grupos e atores sociais (membros de comunidades vizinhas, parentes que migraram para a cidade, integrantes do movimento negro, o padre, dentre outros) que costumam visitar a comunidade nessas ocasiões. Deste modo, novamente compartilho do pensamento de Portella (2006), segundo o qual “(...) o conteúdo da análise de um estudo etnográfico está no fluxo, nas conexões dos nativos de uma sociedade ou comunidade religiosa, do campo, com a realidade exógena e endógena, em suas relações com os elementos sociais e culturais” (PORTELLA, 2006, p.2).

Com o objetivo de me capacitar para a realização desta pesquisa, cursei no primeiro semestre de 2014, o curso “Metodologia de História Oral: a experiência do Museu da Pessoa”. O curso foi ministrado pela professora Rosali Maria Nunes Henriques⁸. Sendo assim, tomei por base essa aprendizagem e a apostila do referido curso para expor aqui minha compreensão a cerca da história oral.

Sobre a importância da oralidade, Henriques recorda que:

Na Antiguidade Clássica as narrativas orais eram consideradas fontes históricas (...) No entanto, as suscetíveis mudanças no mundo e a criação de novos instrumentos de registros mudaram a forma como as sociedades encaram a oralidade. De grande uso nas comunidades primitivas, ela foi perdendo a sua força à medida que a história foi tornando-se uma ciência, a partir do século XVII (...) E a tradição oral viu questionada parte de sua veracidade histórica.” (HENRIQUES, 2014, p.2)

A trajetória de construção e disseminação da metodologia de história oral nos é apresentada por Henriques da seguinte forma:

⁸ Rosali Henriques é graduada pela UFJF, possui mestrado em Museologia pela Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologia, cursa doutorado em Memória Social na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio) e atua como vice-líder do grupo de pesquisa Comunicação, Memória, Cultura e Cidade, do programa de pós-graduação em Comunicação Social da UFJF. Atuou por 16 anos no Museu da Pessoa de São Paulo, o qual é voltado para documentar as histórias de pessoas em um acervo para que, dessa forma, elas se tornem parte da memória social. Fonte: <http://www.ufjf.br/secom/2014/02/20/curso-de-capacitacao-em-historia-oral-esta-com-inscricoes-abertas/> Acesso em: 23 de Fevereiro de 2015.

Foi a partir dos anos 50 do século XX que a oralidade voltou a ser valorizada como fonte de informação para os historiadores. A criação de uma metodologia de registro de depoimentos orais, mais conhecida como história oral, e o seu uso como fonte pelos historiadores é ainda muito recente (...) A partir dos anos 50, na Grã Bretanha, através de Paul Thompson, da Essex University, a história oral passou a ser difundida na Europa. (...) Nos anos 60, influenciado pela Escola dos Annales e encabeçado por Philippe Joutard, surgiu também na França um movimento para uso da história oral como fonte de pesquisa. E a história oral expandiu-se primeiro pelo resto da Europa, depois pela América. (...) O uso da história oral como metodologia de pesquisa tomou força nos estudos de história contemporânea, na década de 80, com enfoque nos estudos econômicos e sociais. Foi a partir desta época que a metodologia da história oral ganhou novos contornos. (HENRIQUES, 2014, p.3)

Dentre os princípios da história oral descritos por Henriques (p.5), destaco os seguintes pontos:

- A valorização das histórias das pessoas contadas por elas mesmas;
- A concepção de que toda pessoa é personagem e autor da História;
- A percepção de que não há uma única história já pronta, visto que a história é sempre uma narrativa;
- Por mais que fale do passado, a História é feita no presente e, de acordo com a percepção do grupo, ela pode mudar;
- A história de cada pessoa ou grupo é única, tem valor e merece ser preservada e conhecida;
- Articuladas, as narrativas produzidas por diferentes indivíduos, grupos e instituições tecem uma nova memória social, plural e democrática.

Já em relação aos procedimentos básicos e etapas desta metodologia, que vão desde a concepção da pesquisa até o processamento dos dados, pode ser definida a seguinte sequência: definir os critérios da pesquisa, mapear nomes, contato inicial com o possível entrevistado, pesquisa preparatória (em jornais, livros, internet), elaboração do roteiro, entrevistas e gravação das histórias, transcrição dos depoimentos, digitalização de imagens, armazenamento e edição. (HENRIQUES, 2014.)

Henriques apresenta alguns tipos de entrevista, as entrevistas temáticas, de história de vida, roda de história e círculo de história, e destaca que a entrevista é “uma prática de interação entre dois lados: quem conta e quem pergunta/ouve. Ao contrário de um interrogatório, o que se busca é criar um momento de troca e diálogo entre as duas partes, sendo que o assunto da conversa é a história de vida de uma delas. Pode-se dizer que a

entrevista é um produto em co-autoria entre o entrevistado e entrevistador” (HENRIQUES, 2014, p.15).

Por sua vez, sobre a técnica da entrevista semi-estruturada, Oliveira (1982) faz a seguinte consideração:

Já a técnica da entrevista livre, concebida como um diálogo aberto onde se estimula a livre expressão da pessoa com quem se conversa, amplia o campo do discurso que passa a incluir não só fatos e opiniões bem delimitadas, mas também devaneios, projetos, impressões, reticências, etc. Sem dúvida, a entrevista livre, para não partir em todas as direções, deve ter um fio condutor, uma estrutura de base ligada ao núcleo temático a ser pesquisado. (OLIVEIRA, 1982, p. 29 -30)

Em referência à metodologia da história oral, resalto o que já foi dito sobre a etnografia, ambos os métodos podem ser apropriados por diversas áreas do conhecimento, considerando as especificidades de cada ciência.

No tocante ao campo de pesquisa escolhido, resalto os principais objetivos com a história oral: resgatar a história da comunidade com as CEBs; a história das festas e leilões em prol da construção da capela; a formação da associação; e o início da discussão da questão quilombola na comunidade.

Termino esta exposição apresentando um resumo do itinerário percorrido durante o processo da pesquisa em campo, salientando as ocasiões em que as referidas metodologias foram empregadas.

Ao longo de todo o período da pesquisa, desde sua concepção foram realizadas 6 visitas à comunidade de São Sebastião da Boa Vista, as quais são listadas abaixo junto com a descrição das principais atividades realizadas em cada uma:

1-Primeiro trabalho de campo realizado na comunidade em 2012 a partir do qual esta pesquisa foi concebida. Nesta ocasião foram realizadas diversas atividades em conjunto com os estudantes de graduação do curso de Geografia da UFJF, dentre as quais destaca-se a aplicação de questionários sócio-econômicos e culturais, e a realização de algumas entrevistas.

2- Trabalho de campo com levantamento e digitalização de documentos, e realização de entrevistas com o senhor Joaquim José da Silva, então presidente da associação da comunidade, entre os dias 19 a 21 de Maio de 2014.

3- Visita à comunidade para acompanhar a tradicional festa em honra a Nossa Senhora e São Sebastião, em Agosto de 2014. Nesta visita foram produzidas imagens e vídeos, e estabelecemos contato com o Frei Justino, então responsável pela paróquia local Nossa Senhora das Dores.

4- Trabalho de campo para acompanhar a visita da Folia de Reis às casas da comunidade e as celebrações em homenagem ao dia de São Sebastião, em Janeiro de 2015. Nesta visita foram produzidas imagens e vídeos, e estabeleci o primeiro contato com Sr. Nésio Roberto da Silva, atual responsável pela Folia de Reis, integrante do coral da comunidade e da associação “Zumbi dos Palmares”, organização do movimento negro local.

5- Trabalho de campo no período de 12 de Julho a 16 de Agosto de 2015 com o intuito de acompanhar a preparação da comunidade no campo social e religioso para o seu principal evento anual: a Festa em honra a São Sebastião e Nossa Senhora. Atividades desenvolvidas: observação participante, registro do diário de campo, produção de imagens e vídeos, coleta de documentos, participação em uma reunião da associação de moradores e realização de cinco entrevistas com moradores que desempenham papéis de liderança religiosa e/ou política na comunidade.

6- Visita a comunidade São Sebastião da Boa Vista em 21 de Novembro de 2015 durante o III Encontro das Comunidades Quilombolas de São Sebastião da Boa Vista, São Bento e Cachoeirinha, recordando o dia da Consciência Negra.

Além das observações de campo, foram produzidas 10 entrevistas gravadas em áudio. As entrevistas foram divididas da seguinte forma:

- 2 entrevistas realizadas com Senhor Joaquim José da Silva, realizadas na comunidade nos anos de 2012 e 2014;
- 5 entrevistas realizadas na comunidade com alguns moradores⁹ que representam lideranças políticas e religiosas, no ano de 2015;

⁹ José Abel e Marilene Mendes – Respectivamente ministros da Palavra e da Eucaristia, atualmente a frente da coordenação da igreja local; Edivaldo Zenir Ferreira – Atual presidente da associação de moradores; Maria do Carmo Silva – Ministra da Eucaristia; Nésio Roberto da Silva – atual responsável pela Folia de Reis e integrante da Associação Zumbi dos Palmares; Regina Aparecida da Silva – ex-catequista na comunidade.

- 2 entrevistas na cidade de Santos Dumont com pessoas que atuaram como evangelizadoras das CEBs e que hoje são referências do movimento negro¹⁰, no ano de 2015;

-1 entrevista realizada em Juiz de Fora, no ano de 2016, com o padre José de Anchieta Moura Lima¹¹, o qual foi referência das CEBs no município de Santos Dumont na década de 80.

Estas entrevistas foram posteriormente compiladas, sendo que as entrevistas realizadas com o Senhor Joaquim foram transcritas na íntegra.

¹⁰Entrevista com as senhoras Sandra da Silva e Claudireia Cristina de Souza (membros do Conselho de Promoção da Igualdade Racial de Santos Dumont) realizada no município de Santos Dumont em 17 de Dezembro de 2015.

Entrevista com a senhora Maria Trindade Mattos da Silva (evangelizadora das CEBs, integrante da pastoral afro-brasileira e do movimento negro local) realizada no município de Santos Dumont em 12 de Setembro de 2015.

¹¹ Padre José de Anchieta foi relator durante três anos do Regional Leste 2 das CEBs, representando a arquidiocese de Juiz de Fora, na época do arcebispo redentorista Dom Juvenal Roriz (1978-1990).

REFLEXÕES SOBRE A COMUNIDADE

3. REVISITANDO O CONCEITO DE COMUNIDADE

A literatura a cerca do conceito de comunidade no âmbito das Ciências Sociais é extensa. Compreender a comunidade percorrendo o caminho da sociologia clássica à contemporânea seria uma trajetória possível. Todavia, este não é o objetivo central deste trabalho e, portanto, a reflexão se limitará a alguns apontamentos focados no recorte espaço-temporal desta pesquisa. Opto, então, por ser um pouco mais sucinta nessa abordagem, selecionando apenas alguns autores que dialogam mais diretamente com o campo teórico-metodológico dessa pesquisa. Uma vez que nesta, o conceito de comunidade assume importância significativa, em diálogo e intersecção com os conceitos de território/territorialidade e etnicidade, os quais serão discutidos adiante.

Isto posto, inicio com a abordagem clássica de comunidade, a de Tönnies (1944), cuja obra “Comunidade e Sociedade” de 1887, é considerada um fundamento dos estudos de comunidade nas Ciências Sociais. Sublinho, porém, que os aspectos mais relevantes da referida obra, para fins desta pesquisa, são suas considerações a cerca da comunidade de sangue, de lugar e de espírito. Por esta razão irei me ater exclusivamente neste recorte de sua obra.

Na sequência, acrescento o elemento religioso, propondo um breve olhar sobre a comunidade a partir da ótica do cristianismo, mais especificamente do catolicismo. Após essa revisão sintética da trajetória do sentido de comunidade e da experiência comunitária na Igreja Católica, reservo espaço especial para tratar da questão das CEBs – Comunidades Eclesiais de Base. Neste ponto o objetivo é apresentar algumas de suas principais características, destacando aquelas que melhor possam auxiliar a compreensão da inserção e participação de São Sebastião da Boa Vista neste processo. Por esta razão, julgou-se conveniente igualmente expor um panorama sobre o Movimento da Boa Nova (MOBON) que se fez presente na Zona da Mata Mineira, sobretudo na área rural, auxiliando o processo de formação de pequenas comunidades. A relevância do MOBON dentro do contexto das CEBs aqui estudado se deve ao fato de que a metodologia difundida pelo referido movimento constituiu a principal fonte de orientação e formação do trabalho de base desenvolvido em São Sebastião da Boa Vista.

Ao término do capítulo, são destacadas as possibilidades de sobrevivência, reconstrução e as novas configurações das comunidades na atualidade. Para tal, recorro principalmente ao trabalho de Lifschitz (2011), o qual realiza uma retrospectiva dos chamados

“estudos de comunidade”, desde sua emergência até seu declínio, para em seguida analisar o retorno da comunidade na contemporaneidade, e desenvolver seu conceito de *neocomunidades*.

3.1 - Comunidade de sangue, lugar e espírito

Tönnies pensava a comunidade enquanto um “tipo puro”, ideal, oposto a ideia de sociedade. A comunidade era compreendida através da metáfora biológica de um “organismo vivo”, ou seja, uma unidade, um todo orgânico, “cujas partes estão reciprocamente harmonizadas” (LIFSCHITZ, 2011, p.21) e integradas. A partir desta concepção, a comunidade seria o lugar próprio da experiência afetiva, do vivido e do íntimo. Nessa perspectiva idealizada, a comunidade teria sempre uma conotação positiva, e “tudo o que é confiante, íntimo, que vive exclusivamente junto, é compreendido como a vida em comunidade (...)” (TÖNNIES, 1944 [1887], p.97).

A família e o lar seriam a célula embrionária da comunidade, ambiente onde se desenvolve a primeira experiência comunitária do indivíduo. Assim, a “comunidade de sangue” seria a primeira a se estabelecer, derivada de um vínculo afetivo natural estabelecido pelo parentesco, e das relações sociais desenvolvidas no interior da família. Mediante estas características, a comunidade de sangue tenderia a ser a forma mais coesa da experiência comunitária (LIFSCHITZ, 2011). Deste modo, para Tönnies, “(...) o homem se encontra em comunidade com os seus desde o nascimento (...)” (TÖNNIES, 1944 [1887], p.97).

A referência territorial da comunidade de sangue seria a *casa*. No entanto, o autor admite que “(...) a vontade e o espírito emanados do parentesco não se confinam às paredes da casa, nem à proximidade física. Quanto mais forte e viva essa relação, mais pode subsistir por si própria, no sentimento de proximidade e na atividade comunitária.” (TONNIES, 1995 [1887], p.239). Neste sentido convergem as relações de parentesco observadas nas comunidades quilombolas, as quais muitas vezes extrapolam o território “ancestral” da comunidade, e persistem apesar das migrações, formando redes de solidariedade. Desta forma, aqueles que migram continuam a manter o vínculo comunitário, o que pode ser melhor observado em ocasiões de festas nas comunidades.

O parentesco, portanto, pode ser considerado o primeiro “vínculo étnico primordial” com potencialidade de gerar uma identidade coletiva, comunitária. De fato, as comunidades quilombolas tem na ancestralidade, um dos seus principais elementos identitários; e na família, uma das suas principais bases de organização social e produtiva.

A teoria de Tönnies sobre a formação e desenvolvimento da comunidade, prossegue, da seguinte forma:

A comunidade de sangue como unidade de ser ou existência [*Wesen*] tende a se desenvolver como *comunidade de lugar*, que tem sua expressão direta na habitação comum, que, por sua vez, desdobra-se na *comunidade de espírito* pela atividade e condução comuns em uma mesma direção e sentido. (...) A comunidade de sangue acha-se regularmente ligada às relações e participações comuns, quer dizer, à possessão comum dos próprios seres humanos. Na comunidade de lugar, as relações vinculam-se ao solo e à terra; e, *na comunidade de espírito, os elos comuns com os lugares sagrados e as divindades honradas. As três espécies de comunidades estão estreitamente ligadas entre si no espaço e no tempo, e, em consequência, em cada um de seus fenômenos particulares e seu desenvolvimento, como na cultura humana geral e sua história.* (...) Pode-se considerar tais gêneros de comunidades nomeando-os com expressões compreensíveis: 1. parentesco; 2. vizinhança; 3. amizade. <*grifos nossos*> (TÖNNIES, 1995 [1887], p.239).

Na vizinhança, cuja referência territorial é a aldeia, desenvolvem-se relações de solidariedade e reciprocidade expressas em mutirões para a organização de festas, construção de casas, colheitas, etc. Santos (2006, p.218) refletindo sobre a força do lugar e o papel da proximidade e da vizinhança, entende o lugar como um “cotidiano compartilhado” onde “cooperação e conflito são a base da vida em comum”, e no qual “a contiguidade é criadora de comunhão”, e em decorrência disso, onde “a política se territorializa, com o confronto entre organização e espontaneidade”. Por sua vez, Tönnies define a vizinhança como “(...) o caráter geral da vida em comum, na aldeia ou entre habitações próximas. A mera contiguidade determina numerosos contatos. As necessidades do trabalho, da ordem e da administração comuns criam o hábito da vida conjunta e o conhecimento mútuo e confiante (...)” (TÖNNIES, 1995 [1887], p.239). Essas relações consolidam a comunidade de lugar, a qual, segundo a interpretação de Lifschitz (2011),

(...) se define por referência a um território compartilhado, por um mesmo grupo de famílias ou de pessoas próximas através de gerações, e por redes de vizinhança. Esta delimitação da comunidade como *comunidade de sangue e de lugar*, isto é, como redes de parentesco, vizinhança e territorialidade, é geralmente o aspecto mais destacado do conceito de comunidade. <*grifos do autor*>(LIFSCHITZ,2011,p.22)

Neste ponto, os conceitos de lugar e território¹² são utilizados em sentido próximo. O lugar é na geografia, o conceito por excelência que se refere às relações afetivas e ao sentimento de pertencimento com relação ao espaço. Não obstante, o território, sobretudo em sua dimensão simbólico-cultural, também cumpre esta função. Lugar e território, portanto, são conceitos que se entrelaçam, assim como nos esclarece Carneiro (2009):

Quando a apropriação do território é preenchida pela cultura e pela experiência de vida ao longo de um determinado tempo, esse território se torna lugar. Os processos de lugarização do território ou territorialização do lugar parecem ser marcas inexoráveis das práticas espaciais dos seres humanos, ao menos quando observados sob a escala do cotidiano. (CARNEIRO, 2009, p.16)

A comunidade de espírito, segundo Lifschitz (2011) “(...) também remete a um lugar e a um laço social, mas sua forma é imaterial” (LIFSCHITZ, 2011, p.22). A referência territorial da comunidade de espírito são as pequenas cidades próximas à aldeia.

Para Tönnies, a “comunidade religiosa é, ao mesmo tempo, a última e mais alta manifestação da qual a ideia de comunidade é capaz” (TÖNNIES, 1944 [1887], p.106). Entretanto esta terceira expressão da comunidade, concebida por Tönnies como comunidade de espírito, figura como um “(...) conceito bem mais enigmático que os anteriores e pouco contemplado nas leituras sobre o autor” (LIFSCHITZ, 2011, p.22). De forma que ora Tönnies parece se referir à comunidade de espírito como associada a algum tipo de mística ou religião, ora a associa às relações de amizade estabelecidas em pequenas cidades entre companheiros de profissão, ou no interior de uma irmandade profissional.

Silva (2014) reflete que “a amizade foi considerada por Tönnies como a comunidade de espírito, portanto, ela tinha o papel de suprir as necessidades do amigo, muitas vezes pessoais e espirituais, o que lhe daria condições de viver no ambiente impessoal da sociedade” (SILVA, 2014, p.8). Paiva (2003) complementa afirmando que para Tönnies, a religião exercia “o papel de ligação entre os sujeitos na sociedade”. Já Peruzzo e Volpato (2009) refletem a partir de Tönnies, que “a amizade está ligada aos laços criados nas condições de trabalho ou no modo de pensar. Nasce das preferências entre profissionais de uma mesma área ou daqueles que partilham da mesma fé, trabalham pela mesma causa e reconhecem-se entre si” (PERUZZO e VOLPATO, 2009, p.4). Deste modo, Peruzzo e Volpato (2009) interpretam a comunidade de espírito em Tönnies como fundamentada em uma “atividade comum”, ou

¹² A concepção de território adotada nesta pesquisa, assim como uma breve reflexão sobre o conceito, encontram-se em capítulo posterior.

ainda como uma “comunidade de pensamento”: “Em outras palavras, a base da vida comunitária estaria na comunhão de pensamento e de ideais” (PERUZZO e VOLPATO, 2009, p.4).

O fato é que, enquanto a comunidade de sangue se estabelece por meio de vínculos de consanguinidade e a de lugar através da coabitação territorial; a comunidade de espírito é construída por “vínculos típicos da vida mental”, a partir de alguma forma de “afinidade espiritual” (BRANCALEONE, 2008). Contudo, esta afinidade espiritual assume um caráter amplo, não se restringindo a questão da religiosidade, mas incluindo outras semelhanças que possam ter os indivíduos quanto às maneiras de pensar.

Compreendo a construção do sentido de comunidade em São Sebastião da Boa Vista passando por essas três expressões da vida comunitária: parentesco, vizinhança e amizade. Ressalto ainda que, no contexto dessa pesquisa, nossa concepção de comunidade de espírito, tendo em vista as diversas interpretações acima expostas, tem como centro a religião com seu potencial de religar e integrar as pessoas em comunidade. Nessa perspectiva, além das missas e celebrações, tem relevância ainda as diversas manifestações da religiosidade popular tais como a folia de reis, novenas, procissões, festas de padroeiro, terços, entre outros, que congregam a comunidade, envolvidas em atividades coletivas e em prol de um objetivo comum. Esses momentos contribuem igualmente para fortalecer os laços de vizinhança, visto que muitas dessas atividades acontecem no interior das próprias casas dos moradores.

Em Janeiro de 2015, estive presente no final de semana em que os moradores de São Sebastião da Boa Vista se reuniram na comunidade em função da Folia de Reis, como parte integrante da celebração do dia de São Sebastião, padroeiro da comunidade. Farei aqui um breve relato, visto considerar este um bom exemplo do que foi dito acima.

Todos os anos, no mês de Janeiro, o grupo de Folia de Reis - composto por crianças, jovens, adultos e idosos; homens e mulheres - visitam as casas da comunidade e percorrem também comunidades vizinhas. A concentração da Folia de Reis na comunidade, aconteceu no sábado (17 de janeiro) às 15 horas na casa do Sr. Nésio Roberto da Silva, atual responsável pela folia. De lá o grupo saiu de casa em casa, contabilizando ao final da tarde, 22 casas visitadas (de um total de aproximadamente 30 a 35 casas que compõe a comunidade).

As famílias já estavam à espera da folia. Alguns a acompanhavam desde o início, outros, após ter suas casas visitadas, uniam-se ao grupo, que ia somando mais e mais pessoas. Assim, a Folia de Reis envolveu toda a comunidade, caminhando, cantando e tocando nas

casas. Também o bar da comunidade recebeu a bandeira, e diante do cruzeiro (marco simbólico do início da comunidade), cantou-se a música “Cálix Bento”.



Figura 13: Folia de Reis reunida no cruzeiro da comunidade. Fonte: Arquivo Pessoal

O “ritual” terminou na Igreja diante do altar onde foi depositada a bandeira. No domingo, na celebração da missa, a Folia de Reis também teve seu espaço, com a entrada da bandeira e da imagem de São Sebastião, além do canto típico da folia, acompanhado dos instrumentos.



Figura 14: Bandeira da Folia de Reis sob o altar da capela. Fonte: Arquivo pessoal

Desta forma, percebe-se com o exemplo da Folia de Reis, a religião promovendo a integração do ambiente doméstico com o coletivo, transformando o particular em comunitário, ultrapassando os limites da igreja (templo) e “sacralizando” todo o território. Ou, nos termos de Tönnies, a caminhada da Folia de Reis expressa a integração entre comunidade de sangue (espaço da casa), comunidade de lugar (os espaços coletivos da vizinhança) e de espírito (neste caso, a igreja e o cruzeiro), demonstrando como a Comunidade São Sebastião da Boa Vista se encontra e promove essas intersecções.

Cabe destacar ainda que o dinheiro arrecadado pela Folia é partilhado com as comunidades visitadas, sendo uma parte destinada às despesas da própria folia como a compra de instrumentos; e a outra parte é distribuída entre aqueles que estão enfermos ou passando por algum tipo de necessidade material. Esta perspectiva de solidariedade e partilha vivenciada pelos moradores da Comunidade São Sebastião da Boa Vista, já anuncia o tópico seguinte, no qual discutirei a importância da vivência em comunidade sob a ótica do catolicismo.

3.2 - Os cristãos tinham tudo em comum: a perspectiva da religião

“Não pode existir vida cristã fora da comunidade.”
(Documento de Aparecida – n.278)

A doutrina católica se fundamenta no dogma da Santíssima Trindade¹³, o qual expressa que o próprio Deus é a figura de uma comunidade perfeita composta de três pessoas (Pai, Filho e Espírito Santo) em tão perfeita comunhão e união a ponto de serem um só Deus. A própria Trindade que é Deus, existe de forma relacional e coletiva. “A Igreja brota da Trindade e é nesta perspectiva trinitária que ela fundamenta sua vida comunitária” (CNBB, 2013, p.30).

Segundo o Estudo nº104 da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) intitulado “Comunidade de Comunidades: uma nova Paróquia”:

¹³ CIC 234, 249, 253.

No antigo Israel, o clã, a comunidade, era a base da convivência social. Nele estava a proteção das famílias e das pessoas, a garantia da posse da terra e a defesa da identidade. Era a maneira concreta de o povo daquela época encarnar o amor de Deus no amor ao próximo. (CNBB, 2013, p.17)

A Igreja primitiva, fundada sobre os apóstolos tinha por fundamento ser “um só coração e uma só alma” (At 4, 32), tendo os primeiros cristãos tudo em comum e exercitando ao máximo a partilha (At 2,44- 45).

Inúmeras são as passagens bíblicas¹⁴ que demonstram a importância dada por Deus à comunhão entre as pessoas, evidenciando que as expressões de fraternidade, solidariedade e reciprocidade, típicas da vida comunitária, constituem valores cristãos.

Assim, o Catecismo da Igreja Católica (CIC) afirma que: “Existe certa semelhança entre a unidade das pessoas divinas e a fraternidade que os homens devem estabelecer entre si, na verdade e no amor. O amor ao próximo é inseparável do amor a Deus” (CIC 1878).

Mediante o exposto, constata-se que “afinal, não existe vida cristã no isolamento e no fechamento. A comunidade é o lugar da fé e do seguimento de Jesus Cristo. A vida comunitária é intrínseca à fé cristã, pois se trata de vivência eclesial que é reflexo da vida em comunhão e que existe na Santíssima Trindade” (CNBB, 2013, p.68).

Contudo, ressalta-se que a comunidade no sentido cristão não se limita ao território da igreja, sequer está restrita às atividades litúrgicas e as orações comunitárias. A comunidade cristã deve estar presente e se envolver nos diversos setores que compõem a vida do povo. Sobretudo, deve se inserir na luta por dignidade e justiça social para todos, sem distinção.

O Estudo 104 da CNBB apresenta uma breve recordação da experiência comunitária cristã, considerando que “a dimensão comunitária da fé cristã conheceu diferentes formas de se concretizar historicamente, desde a Igreja Doméstica até chegar à paróquia na acepção atual”, contudo, “não é fácil nem simples identificar todo o processo de configuração da vida paroquial nos seus diferentes momentos”. (CNBB, 2013, p.31)

Segundo o referido estudo, o apóstolo Paulo se referia às primeiras comunidades cristãs com “(...) a expressão *Igreja Doméstica (Domus Ecclesiae)*, indicando que as comunidades se reuniam na casa dos cristãos”, e que estas “(...) serviam de local de acolhida dos fiéis para ouvir a Palavra, repartir o pão e viver a caridade que Jesus ensinou” (CNBB, 2013, p.32). Essa referência à Igreja Doméstica como princípio da vida comunitária nos

¹⁴ Ao demonstrar a necessidade do ser humano de não viver só (Gn 2,18; Ecl 4,9-10); na importância dada à união entre os casais (Gn 2,24; Ef 5,28); na indicação de que o relacionamento com Deus deve necessariamente passar pelo relacionamento com o próximo (Mt 22,38-39; Lc 10,27; 1Jo 4,11; Ts 4,9); na garantia de sua presença onde dois ou mais estiverem reunidos (Mt 18,20), entre outros exemplos.

recorda a concepção de Tönnies já elucidada nesta pesquisa, onde o autor destaca a família e a casa como células primárias da vida comunitária.

Do mesmo modo, percebe-se com o exemplo da Folia de Reis, a continuidade da tradição das primeiras comunidades cristãs de fazer da casa um lugar de oração da comunidade. Sublinha-se ainda que esta perspectiva pode ser observada em diversos outros exemplos de manifestação da religiosidade popular na zona rural (e também em alguns casos na área urbana). Em São Sebastião da Boa Vista, além da Folia de Reis em Janeiro, destaco a novena em preparação à festa em honra a Nossa Senhora da Assunção e São Sebastião¹⁵, realizada em Agosto. Esta é a principal festa da comunidade, sendo composta de programação social (com barracas, bailes, shows, leilão de gado e de prendas) e religiosa (missa e procissão com as imagens). Antecede a festa um mês de novena, onde a cada dia se visita uma casa para a oração do terço. Práticas semelhantes são antigas em São Sebastião da Boa Vista, antes mesmo do povoado¹⁶ adquirir o status de comunidade. Assim, na fala do Sr. Joaquim José da Silva, à época presidente da associação da comunidade:

(...) antes de 83 já tinha, a gente já fazia novena nas casas toda, a gente já caminhava com o pessoal assim e nunca a gente esquecia de rezar. E as novena era diferente de agora. Porque as novena era nove dias em cada casa. O santo que era... a... sempre a gente fazia muito novena de Nossa Senhora das Graças, né. A santa ficava na casa da família, ficava nove dias. (...) É, quando vencia, terminava os nove dias que a gente ia pra outra casa. (Sr. Joaquim em entrevista concedida em 2012)

Ressalto ainda que a partir do momento em que a comunidade se configura em uma CEB (Comunidade Eclesial de Base), este costume se intensifica, visto que os grupos de reflexão e leitura bíblica também tinham por “sede” as casas dos moradores, estreitando cada vez mais os vínculos de parentesco, vizinhança e amizade, pensados por Tönnies. A partir das CEBs, a comunidade de espírito se consolida, entendida como comunidade de fé, de pensamentos e ideais em comum:

¹⁵ Apesar do dia de São Sebastião ser comemorado no dia 20 de Janeiro, nesta festa o santo é mais uma vez celebrado. Sua imagem vai à frente da procissão juntamente com a imagem de Nossa Senhora da Assunção (cuja data comemorativa realmente é em agosto), após a cruz. Na igreja, ambas as imagens ocupam a mesma posição de destaque e os fiéis se revezam em beijar as fitas que ornamentam as imagens. Arrisco dizer que São Sebastião é mais lembrado nesta data do que Nossa Senhora.

¹⁶ Almeida (2006) em laudo antropológico de comunidades quilombolas de Alcântara, distingue povoado de comunidade, assim como Comerford (2003) estabelece uma diferença entre córrego e comunidade.

A nossa comunidade São Sebastião da Boa Vista começou a desenvolver mesmo a partir de 1983, (...) então através das reuniões e dos encontros de 1983, nós temos o trabalho de base, que é, a gente reunia assim o grupo de reflexões, refletia, o trabalho de base é o trabalho das CEBs. Então a gente foi descobrindo os valores que a gente tinha, não só o negro, mas todo o povo em geral. Descobrimos e quando foi em 1991, nós fundamos a associação de moradores. Nós reunimos, fazendo encontros, fomos descobrindo os valores que nós tínhamos. E, então a partir daí, quando chegou em 2008 nós enviamos o documento para... Para a comunidade remanescente de Palmares para ver se a gente tinha direitos ou não. E agora nós estamos esperando...o reconhecimento com a ajuda da... Da universidade. (Depoimento do Sr. Joaquim, na mesa redonda do evento Kizomba NaMata em 2012)

Em sua dissertação de mestrado, Costa (2008), a partir da fala de um de seus interlocutores, aponta um duplo sentido para o termo comunidade, diferenciando “comunidade no sentido social” e “comunidade no sentido da evangelização”:

Por assim dizer, comunidade num sentido social tem a ver com a organização social e as mobilizações políticas com base na identidade étnica de remanescente de quilombo que inclui a luta em torno da associação e busca de melhorias para o povoado. Enquanto a comunidades na definição de evangelização segundo se deduz na fala do entrevistado, diz respeito à prática religiosa orientada pela a Igreja católica, e referente a organização em torno da Comunidade Eclesial de Base. *Mas, que muitas vezes não se encontram inteiramente dissociado (...)* <grifos nossos> (COSTA, 2008, p.74)

É importante enfatizar a constatação de Costa (2008) de que, apesar da diferenciação, é possível verificar uma indissociabilidade entre as duas concepções de comunidade. Essa pesquisa busca, exatamente, analisar estes pontos de intersecção, ressaltando esse caráter indissociável.

Por sua vez, Sabourin (2009) ao tratar das comunidades camponesas e do universo rural esclarece que:

A maioria dos agricultores familiares e camponeses vive hoje em aldeias chamadas de sítios ou comunidades. ‘Comunidade’ é o termo mais utilizado. Em função de sua história, esta palavra, além da localidade e da proximidade, carrega as noções de parentesco, espiritualidade (religiosa) e compartilhamento de recursos, o que a aproxima do conceito de reciprocidade de forma singular. (SABOURIN, 2009, p.48)

O autor prossegue, ressaltando ainda que:

O termo ‘comunidade’ tem origem em influências recentes. De resto, ainda são usados os termos ‘fazenda’ ou ‘sítio’. *O termo nasceu na ação pastoral rural da Igreja Católica, por meio da organização das ‘Comunidades Eclesiásticas de Base’, que tiveram grande atividade durante os anos 1970-80.* <grifos nossos> (SABOURIN, 2009, p.48)

Recorrendo novamente ao estudo de Costa (2008), observa-se que a realidade empírica de seu campo de pesquisa, exemplifica a fala de Sabourin, e, em certa medida, aproxima-se da realidade estudada:

Um dos momentos em que se aplica o termo ‘comunidade’ para a experiência de Santo Antonio tem a ver com um desmembramento na comunidade de Santana, feito por alguns sítios, geograficamente mais próximos cujos membros faziam parte de Grupos de Evangelização, que decidiram se juntar e formar uma ‘comunidade’ (...) Através de relatos e documentos da época foi possível reconstituir que a partir do ano de 2001, Santo Antonio recebe a nomenclatura de comunidade, por sua constituição em uma CEB (...)” (COSTA, 2008, p. 75-77)

Retorno à ideia de uma Igreja Doméstica como origem, em inter-relação com o parentesco, e moldando a comunidade como uma “família de famílias” (CNBB, 2013). À vista disso, Sabourin (2009) conclui que:

A comunidade camponesa existe também em função de um sentimento de pertencimento ao grupo, de uma identidade coletiva e do compartilhamento de saberes, práticas e, sobretudo, valores que a constituem. Uma vez que a origem destas comunidades também é ligada à religião, esta constitui muitas vezes um dos principais valores simbólicos de referência comum. Para os camponeses, por definição, ‘a comunidade’ é aquela que reúne as ‘*famílias que rezam juntas*’.
<Grifos do autor> (SABOURIN, 2009, p.51)

Com a expansão da civilização urbana, as comunidades cristãs começam a ser fundadas também nas cidades, formando uma *rede de comunidades* cristãs urbanas (CNBB, 2013). Todavia, ainda permanece a concepção de comunidade tendo por fundamento a Igreja doméstica, visto que “Paulo faz da casa a estrutura fundamental das igrejas por ele fundadas. A casa era a estrutura básica da sociedade e estava ligada à totalidade da mesma. Trata-se de garantir comunidades onde se encontram relações interpessoais, a comunhão de fé e a participação de todos” (CNBB, 2013, p.33).

Mediante a expansão da Igreja, o crescimento demográfico e o aumento do número de fiéis, faz-se necessário instituir novas formas de organização e administração. Assim, o paradigma social e territorial é alterado a partir do momento que entra em cena a figura da paróquia, inicialmente rural, mas que em seguida se estende à zona urbana. Esta passa a ser um novo referencial de organização da vida cristã, enfraquecendo temporariamente o termo comunidade e os significados inerentes a ele.

Nos primeiros dois séculos, os cristãos se reuniam em comunidades domésticas. Quando, em Roma, o cristianismo adquiriu a forma de uma organização central, este começou a influenciar as Igrejas Domésticas. Com o crescimento do número de cristãos, após o edito de Tessalônica (381), quando Teodósio era o imperador, as Igrejas Domésticas ficaram abaladas. As assembleias cristãs tornaram-se cada vez mais massivas e anônimas. A antiga relação igreja- casa se enfraquece e se faz a introdução das paróquias territoriais. Desaparecem as fronteiras entre a comunidade eclesial e a sociedade civil e se identifica a *paróquia* com a *igreja paroquial*, caracterizada pelo local de reunião ou o templo. (...) No período pré- industrial, a paróquia abraçava a sociedade local em todas as suas manifestações e seus ambientes. Era uma comunidade territorial que se orientava, sobretudo, para uma função estática atendendo às famílias. <Grifos do autor> (CNBB, 2013, p.33 e 35)

O estudo da CNBB, constata que, considerando o longo intervalo até o Concílio Vaticano II,

A paróquia, historicamente, parece ter sempre resistido às tentativas de renovação. Sua principal ocupação, em geral, não tem sido a vida comunitária (*koinonia*), nem a pregação (*didaskalia*), nem o testemunho (*martyria*) nem o serviço (*diakonia*), mas o culto (*leitourgia*). Daqui decorre certa redução da compreensão da vida comunitária cristã como comunidade preferencialmente de culto, com menor força missionária e atuação profética. <Grifos do autor> (CNBB, 2013, p.35)

A partir do Concílio Vaticano II (1962-65), tem início um processo de resgate da vida comunitária, da atuação dos leigos e do envolvimento da Igreja em todos os aspectos da vida da comunidade. Estabelece-se uma crítica ao que a paróquia, até então, havia se tornado:

A comunidade paroquial, entretanto, não pode ser uma superestrutura formal e vazia, mas *um todo orgânico que envolve os diversos aspectos da vida*. Uma Igreja sólida como instituição, mas vazia de vida comunitária real, como casa ou família, não está de acordo com a inspiração do Novo Testamento. <grifos nossos> (CNBB, 2013, p.42)

Assim, “podemos, enfim, sintetizar a posição do Concílio Vaticano II sobre a paróquia em três direções: a passagem do territorial para o comunitário; do princípio único do pároco a uma comunidade toda ministerial; e da dimensão cultural para a totalidade das dimensões da comunhão e da missão da Igreja no mundo” (CNBB, 2013, p.39).

No contexto da América Latina e Caribe, essa renovação paroquial tem sido proposta já há algum tempo, estando presente nos documentos de Medellín (1968), Puebla (1979) e Santo Domingo (1992). Em Puebla e em Santo Domingo se retoma a ideia de uma *rede de comunidades*, o que nos faz lembrar que assim se organizavam as comunidades urbanas fundadas por São Paulo, como já exposto aqui. O documento de Santo Domingo já utilizava o termo “comunidade de comunidades” e “define a paróquia como a Igreja que se encontra *entre as casas dos homens*, inserida na sociedade humana e solidária com suas aspirações e

suas dificuldades” <*grifos nossos*> (CNBB, 2013, p.40). Neste documento também se encontra referência às CEBs, cuja contribuição e importância à Igreja no Brasil é abordada em diversos documentos eclesiais desde a década de 60.

O Documento de Aparecida (2007) endossa o que já foi destacado sobre os documentos anteriores, e aponta para a multiplicação das comunidades eclesiais menores. Nesta perspectiva, a CNBB (2013) afirma que “as comunidades eclesiais menores, como as CEBs, recordam-nos o fato de não se poder fazer comunidade com multidões anônimas dentro de uma paróquia, daí a necessidade dela se tornar uma comunidade de comunidades” (CNBB, 2013, p.41). Assim, “em continuidade com o ensinamento do Concílio Vaticano II, o Documento de Aparecida propõe a comunidade como o centro da vivência cristã” (CNBB, 2013, p. 42).

O que se observa, portanto, é um caminho de reaproximação da vivência de fé experimentada pelas primeiras comunidades. Obviamente, sem desconsiderar os limites e contextos de mudança cultural próprios do nosso tempo¹⁷. A proximidade, o encontro, a partilha da vida e da fé, o sentimento de pertencimento, a solidariedade, entre outros, são valores, aparentemente perdidos, que se pretende resgatar. Para isso a renovação das paróquias busca a descentralização, a divisão em pequenos grupos e a formação de lideranças, de forma que a paróquia volte a ser, de fato, uma comunidade. Isto é, seja uma comunhão de pessoas que se conhecem, compartilham a vida, as dificuldades e os ideais; que estão a par dos problemas vividos pela comunidade, auxiliando-se mutuamente. Neste contexto, o exemplo dado pelas CEBs, sobretudo em seu período de maior atuação no Brasil, compreendido aproximadamente entre as décadas de 60 e 90, torna-se um importante modelo a ser recordado pela Igreja hoje, em sua missão de renovação das estruturas paroquiais.

¹⁷ A renovação paroquial admite inclusive a existência de comunidades não-territoriais, comunidades virtuais e comunidades ambientais, alargando os horizontes do que é ser comunidade, e os critérios de pertencimento sobre os quais a comunidade se estabelece. (CNBB,2013)

3.3 As Comunidades Eclesiais de Base: “um novo jeito de ser Igreja”

“O povo redescobriu a Igreja, não apenas como seu espaço de expressão e nutrição da fé, mas também como espaço de organização e mobilização”.

Frei Betto

A rica experiência das Comunidades Eclesiais de Base é um legado da Igreja da América Latina. Tendo emergido primeiramente no Brasil, as CEBs demonstraram sua vitalidade também em outros países como México, Equador, Nicarágua, El Salvador, Chile, Peru e Paraguai (TEIXEIRA, s/d).

As Comunidades Eclesiais de Base, em sua diversidade de significados e práticas, são objeto de inúmeras interpretações, análises e estudos. Porém, a vasta literatura a respeito dessas experiências converge ao dizer que não é possível precisar o local e a data efetiva de suas origens assim como não existe uma única definição para o termo (BETTO, 1985; TEIXEIRA, 1988).

3.3.1 Origens, definições e principais características

Beozzo (2010) ao fazer uma retrospectiva sobre a caminhada das CEBs elenca cinco referências que considera como elementos que compõe a estrutura das comunidades. Em primeiro lugar, comenta a herança de Jesus e das primeiras comunidades, onde destaca a cultura do encontro, as relações de amizade e cuidado mútuo, além da centralidade da casa, como espaço de acolhida e oração dos cristãos, configurando-se como berço das comunidades. Em seguida, aponta a herança do Concílio Vaticano II (1962-1965) e da Igreja do Brasil. Neste ponto, recorda a contribuição dos documentos conciliares para a consolidação e prática das CEBs: a importância da definição da Igreja como ‘Povo de Deus’ a partir da *Lumen Gentium*, o resgate da Palavra de Deus na *Dei Verbum* que se concretizou nas CEBs através da leitura popular da Bíblia, e por último a *Gaudium et Spes*, que relembra ser indispensável que a Igreja esteja “atenta às angústias e necessidades, alegrias e esperanças dos homens e mulheres de hoje”.

No que se refere ao legado da Igreja no Brasil, Beozzo cita o Plano de Pastoral de Conjunto - o PPC (1965), que orientava a ação pastoral a partir dos ideais do Vaticano II. O

autor sublinha ainda que esta foi a primeira vez que aparece em documento oficial da Igreja do Brasil a proposta das comunidades de base. Soma-se ao PPC, a herança das posteriores diretrizes para a ação pastoral da Igreja do Brasil, respectivamente para o quadriênio 1975-1978 e 1979-1982; e por fim a herança do Documento 25 da CNBB sobre as Comunidades Eclesiais de Base no Brasil e a experiência dos Intereclesiais.

Ampliando a escala de análise o autor se debruça sobre o contexto da Igreja na América Latina e resalta a herança de Medellín (Colômbia, 1968) e das demais Conferências do Episcopado Latino-americano e caribenho, Puebla (México, 1979), Santo Domingo (República Dominicana, 1992) e Aparecida (Brasil, 2007), que “reforçaram a opção pelos pobres e o compromisso libertador da Igreja, em relação às suas necessidades e carências” (BEOZZO, 2010).

Enfim, Beozzo encerra sua análise indicando o Sínodo da Evangelização, a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* e Mensagem do Papa João Paulo II às CEBs em sua visita ao Brasil como eventos que confirmam a entrada das CEBs na agenda e no horizonte da Igreja Universal.

Já no que se refere aos acontecimentos históricos relacionados à gênese das CEBs no Brasil, Teixeira (1988) demonstra que no cenário brasileiro existiram diversas experiências nas décadas de 50 e 60, tais como o Movimento de Natal e a catequese popular na diocese de Barra do Piraí (RJ), que podem ser considerados antecedentes do que depois se convencionou denominar Comunidades Eclesiais de Base. Assim, o contexto de efervescência popular, a necessidade de renovação da estrutura paroquial, a insuficiência do número de padres e religiosos diante das demandas de evangelização, o incentivo do espírito pós Conciliar que pairava sobre a Igreja, dentre outros fatores, favoreceram a emergência da CEBs no Brasil.

As CEBs no Brasil nasceram no contexto da rica fermentação popular que marcou o início da década de 60. Neste período, o contexto sócio-cultural e eclesial nacional foi pontuado pela presença viva de movimentos como a Ação Católica (em especial a Juventude Universitária Católica, Juventude Estudantil Católica e Juventude Operária Católica) e o Movimento de Educação de Base (MEB). Tais movimentos lançaram as primeiras sementes de uma compreensão crítica do evangelho e da incidência da fé na história. Criaram as condições para a redefinição da atuação crítica dos cristãos no interior da igreja e da sociedade brasileira, apontando questões-chaves que prenunciaram e anteciparam os temas que emergiriam em seguida com a teologia da libertação e as comunidades eclesiais de base. O golpe militar de 1964 e seus desdobramentos posteriores bloqueou este processo, mas não impediu a dinâmica de rearticulação da pastoral popular na periferia das grandes cidades e no âmbito rural. As CEBs nascem nesta difícil conjuntura política, nas áreas sociais mais carentes, como pequena ‘flor sem defesa’, de forma simples e despojada, suscitando a afirmação da palavra dos pobres e excluídos a partir da reflexão bíblica. Da conjuntura eclesial mais ampla vinha a motivação decisiva.

Vivia-se o clima primaveril do pós-concílio, secundado em seguida pelos novos desafios da Conferência de Medellín (1968). (TEIXEIRA, s/d, p.2)

No que concerne às múltiplas interpretações do que são as CEBs, de forma simplificada, a concepção mais usual compreende as CEBs como o conjunto dos grupos de base¹⁸ inscritos em um território comum (BETTO,1985; TEIXEIRA,1988). Essa concepção, porém, pode ser enriquecida apoiada nas diferentes perspectivas apresentadas a seguir.

Em entrevista ao Programa Tribuna Independente, da Rede Vida de televisão, no ano de 2009, Dom Moacyr Grechi, então arcebispo de Porto Velho, afirma que o primeiro referencial das CEBs vem da experiência da igreja primitiva que se reunia em comunidades nas quais se vivia intensamente a prática do amor fraterno, da partilha e da escuta da Palavra. Para ele as CEBs surgem na América Latina a partir do documento de Medellín em 1968, e em sua opinião as CEBs:

São o aspecto menor, básico das paróquias, é ali onde é possível, é mais fácil a vivência do amor, da solidariedade, onde o Evangelho fica mais diretamente em contato com o povo, onde a comunidade pode se abrir à missão, pode se abrir a problemática ao seu redor. É a base, a menor estrutura da Igreja Católica. (GRECHI, 2009)

Dom Adriano Ciocca (2009), então bispo de Floresta, compartilhando da visão de Grechi, acrescenta que:

As CEBs são as células de Igreja onde graças à leitura da Palavra de Deus, a participação na medida do possível dos sacramentos e da ajuda mútua, e da ministerialidade, ou seja, do fato de que quem se integra numa comunidade não se sente mero expectador, mas se sente participante, envolvido na vida da comunidade, assumindo compromissos. Esta comunidade, então, se torna capaz de atuar, tanto do ponto de vista religioso, como do ponto de vista também social dentro do território no âmbito onde ela se encontra. É uma realidade, portanto que expressa de uma forma bem completa a própria vivência cristã e a expressa em todos os âmbitos da vida humana. (Ciocca, 2009)

É o que constatou o Sr. Joaquim a partir de sua experiência concreta:

É o que eu tô falando, que as CEBs, ela... ela não organiza só na parte religiosa não. Trabalha em tudo. É, como se diz, pega os quatro lados da situação né. É, pega os quatro lados. É, social, o econômico, o religioso, o outro, é, o político, tudo aí né.

¹⁸ Segundo Teixeira (1988) o grupo de base é a célula eclesial menor, que pode ser um Círculo Bíblico, um Clube de Mães ou um Grupo de Reflexão, por exemplo.

Ela trabalha isso tudo. É por isso que a gente conseguiu muita coisa. (Sr. Joaquim em entrevista concedida a mim em 2014)

Dessa forma, Dom Moacyr Grechi prossegue evidenciando que as CEBs são uma resposta à necessidade de renovação da estrutura paroquial para uma vivência em plenitude da fé cristã:

A inspiração mesmo vem da Bíblia, dos Atos dos Apóstolos e depois, eu creio que fruto da necessidade das nossas imensas paróquias. Ou imensas em território ou imensas em população, onde a paróquia não respondia mais a essa missão de evangelizar, de viver uma verdadeira fraternidade. Com milhares de pessoas, fraternidade é um modo de falar. E um pouco fechadas talvez no religioso. Nas pequenas comunidades sempre há a característica de ser profundamente eclesial, se abrir as necessidades. Num primeiro momento as necessidades mais simples, hospital, escola... Em um segundo momento, sindicato, e em um terceiro momento até a problemática política a partir da fé. (GRECHI, 2009)

Novamente, recordam-se as palavras do Sr. Joaquim que descreve:

Aí a gente começou os primeiros encontros, as plenárias... Começou a refletir, aí foi indo e chegou até onde a gente pode né. E... igual hoje ainda tem uma... A comunidade tá funcionando graças as CEBs. Porque... é... orientou muito as coisas, orientava a gente em muita coisa. (...) A gente não tinha telefone, não tinha água encanada, não tinha escola, é... que mais, não tinha luz, é... tem mais coisa... Igreja também não tinha. A gente conseguiu essas coisas tudo através do trabalho de base. Porque orientava muito a gente né. E tudo que a gente conseguiu aqui assim, não conseguiu através de vereador não. Quase que a gente ia pedir direto pros prefeito. (Sr. Joaquim em entrevista concedida a mim em 2014)

Do mesmo modo, a partir de sua vivência nas CEBs, Frei Betto conclui que:

A ação das comunidades eclesiais de base dá-se de modo intra-eclesial (celebração do culto, festas litúrgicas, novenas, catequese, preparação aos sacramentos, estudos de documentos da Igreja) e de modo extra-eclesial (vinculação às lutas populares, na cidade e no campo. (BETTO, 1985, p.10)

Neste sentido, o autor afirma que “nos últimos anos, as CEBs percorreram três etapas interligadas,” das quais é conveniente ressaltar as duas primeiras:

A primeira etapa é propriamente a comunidade em si, centrada em sua motivação religiosa, buscando no Evangelho as pistas para sua atividade social. A segunda etapa é a dos movimentos populares, surgidos com a participação dos membros das comunidades. Nesses movimentos, entram católicos, protestantes, espíritas, ateus, etc., todos os que se colocam ao lado dos oprimidos. A divisão não é mais entre quem tem e quem não tem fé. É entre quem está do lado dos interesses dos pobres e quem está a favor dos privilégios dos opressores. A partir da reflexão sobre os problemas do bairro, da família e do trabalho, elas ajudaram a criar ou recriar os

movimentos populares autônomos (clubes de mães, movimento custo-de-vida, loteamentos clandestinos, grupos de teatro, defesa dos posseiros e seringueiros, luta pela causa indígena, etc.). Da base popular, emergiu esse tecido de pequenas organizações nas quais o povo faz sua experiência de união, mobilização, pequenas vitórias em suas lutas locais e regionais. (...) As CEBs não se fecham em si mesmas. As questões levantadas nas reuniões semanais raramente deixam de ser questões sociais, ligadas à sobrevivência das classes populares. (...) Assim, a comunidade eclesial de base abre-se ao movimento popular, ajudando a criar ou a fortalecer formas de organização popular autônomas, desvinculadas do Estado e da Igreja. (BETTO, 1985, p.8)

Portanto, da experiência de base de São Sebastião da Boa Vista nasce, na década de 90, a Associação de Moradores e a Associação da Raça Negra e Afro-descendente Zumbi dos Palmares.

Em síntese, as Comunidades Eclesiais de Base:

(...) são *comunidades* pelo fato de reunir pessoas que comungam a mesma fé e que 'se unem por laços de solidariedade e de compromisso de vida'. Estas pessoas se reúnem, normalmente, em pequenos grupos, e de maneira geral pertencem a mesma vizinhança geográfica. São *eclesiais* porque constituídas de cristãos reunidos em razão de sua fé e em comunhão com toda a Igreja. É justamente este dado eclesial que confere pertinência e identidade às pequenas comunidades. São de *base* porque integradas por pessoas das camadas populares. (TEIXEIRA, 1988, p.305-306)

Por fim, no que se refere ao ambiente de onde brotam as CEBs, o documento 25 da CNBB esclarece que "desde seu início, as CEBs floresceram mais entre as populações simples e pobres". A periferia das grandes cidades e a zona rural são o lócus principal de seu desenvolvimento (CNBB, 1982; TEIXEIRA, 1988). De acordo com Betto (1985):

É na zona rural que as comunidades de base mais proliferam. O homem do campo – pequeno-agricultor, boia-fria, assalariado rural – encontra na Igreja seu principal referencial ideológico. Ao contrário do operário urbano, sua cultura está impregnada de religiosidade. (BETTO, 1985, p.9)

Mediante as reflexões apresentadas, é possível elencar alguns dos traços mais representativos que constituem a essência das Comunidades Eclesiais de Base:

- A organização da Igreja em pequenas comunidades;
- A existência de uma relação de proximidade entre os participantes de forma a permitir a partilha da vida;
- A integralidade das dimensões eclesial, política, econômica e social como norteadoras da práxis das comunidades;
- A valorização do leigo como protagonista;

- A opção preferencial da Igreja pelos pobres evidenciada na maior afinidade das CEBs entre as camadas populares;
- O despertar de uma consciência crítica nos participantes a partir da releitura da própria vida à luz da Bíblia;
- O incentivo e fomento à mobilização e organização das comunidades nas mais variadas instâncias;
- A aproximação com os movimentos populares e sociais.

3.3.2- As CEBs na Zona da Mata Mineira: o papel desempenhado pelo Movimento da Boa Nova

Em Betto (1985) encontra-se um esclarecimento sobre a metodologia utilizada nas CEBs. Segundo o autor, é utilizado o Método Ver-Julgar-Agir. Observa-se que não há um local definido para a realização das reuniões dos grupos de base. De acordo com Teixeira (1988, p.307), “normalmente , os grupos de base reúnem-se semanalmente” e “as reuniões podem acontecer na casa de um dos participantes, no salão da comunidade, ou mesmo ao ar livre”. Betto (1985) prossegue, acrescentando que:

Muitas comunidades utilizam, como subsídio metodológico, os círculos bíblicos, criados por Frei Carlos Mesters. São folhetos em linguagem popular –linguagem visual e não conceitual, concreta e não abstrata, como nas parábolas do Evangelho – onde os fatos da vida são comparados ao da Bíblia. Os círculos ajudam a mostrar que a Sagrada Escritura não é um livro de histórias do passado ou uma caixa de oráculos divinos: é a história de um povo, relida por esse mesmo povo, à luz da fé no Senhor da libertação. (BETTO, 1985, p.11)

Neste aspecto, em São Sebastião da Boa Vista foi de fundamental importância a atuação do Movimento da Boa Nova (MOBON):

Iniciado na Diocese de Caratinga, no final da década de 60, o Movimento da Boa Nova (MOBON), é um trabalho marcadamente bíblico. Através de cursos de base, desenvolve a reflexão da Palavra de Deus de uma maneira catequética e orante. Caminha em sintonia com a Igreja do Brasil oferecendo cursos da Campanha da Fraternidade e do Mês da Bíblia. Está ligado ao GREBICAT – Grupo de Reflexão e Estudos Bíblicos da CNBB. Sempre atuando na formação e animação de pequenas comunidades eclesiais, despertando lideranças naturais que aos poucos vão firmando-se nos grupos semanais de reflexão e nos cultos dominicais. Um dos pontos marcantes da Boa Nova é o uso da linguagem simbólica através de comparações que vão encontrando a porta de entrada na cultura do povo. Este tipo de linguagem deixa todos mais a vontade. Isto desinibe o leigo e leva a colaborar fortemente na evangelização. Assim, outro ponto marcante da Boa Nova é o leigo evangelizando leigo. Depois de uma preparação, organizam-se duplas para o repasse

do estudo. Isto fomenta a missionariedade no meio do povo, ajuda na recuperação da auto-estima dos leigos e vai gerando autonomia. A intimidade com a Palavra de Deus é trabalhada de forma a fazer despertar nos participantes para uma visão mais crítica da realidade. Busca-se uma interação e maior ligação entre Fé e Vida. No decorrer da história fatos significativos podem ser elencados como surgidos desse trabalho de base: Lideranças organizaram-se em grupos de compra e venda que depois se transformaram em pequenas cooperativas, cresceu a participação na organização sindical e houve um fortalecimento da consciência na participação socio-política. Vai surgindo uma maior valorização da luta pela vida e uma maior participação nos conselhos municipais. Esse compromisso social e político tem sempre como baliza a Palavra de Deus. Nesta caminhada de fé e vida as comunidades vão se comprometendo cada vez mais adquirindo também sua autonomia missionária e transformadora. Isto gera um dinamismo nos líderes e participantes de comunidades de tal modo que, para onde vão, levam este modo de lidar com a Palavra de Deus e esta inquietação pela transformação social. Uma grande preocupação é estar sempre sintonizado com a caminhada da Igreja, a doutrina social sendo traduzida em gestos concretos. Dois momentos fortes são o período da Campanha da Fraternidade, trabalhada de janeiro a março de cada ano e mês da Bíblia trabalhado de julho a setembro. Além disso vários cursos enfocando o momento eclesial são oferecidos segundo a necessidade das comunidades e a disponibilidade dos organizadores”. (<http://www.mobon.org.br/>)

Em Oliveira (2010) encontramos ainda uma contextualização das origens do movimento. De acordo com o autor, este seria sucessor do MAPE (Movimento de Apostolado dos Pioneiros do Evangelho), do qual participaram os missionários religiosos sacramentinos Alípio Jacinto da Costa e João da Silva Resende, que posteriormente fundaram o MOBON no final da década de 60. Em sua fundação o Mobon contou com o apoio de padres e do bispo da diocese de Caratinga.

Sua sede foi inaugurada em 1979 e continua em funcionamento, com capacidade para receber duzentos católicos leigos, que nela se hospedam por três dias para participarem dos cursos de evangelização. Esses cursos têm como títulos Preparação para Semana Santa; Curso de Natal; Religião e Política; Campanha da Fraternidade, dentre outros. (OLIVEIRA, 2010, p.)

Assim, de forma similar aos Círculos Bíblicos, em São Sebastião da Boa Vista, os livretos produzidos pelo MOBON eram utilizados pelos grupos de reflexão nas reuniões semanais e nos plenários, mensalmente. Estes subsídios utilizam “(...) uma linguagem contendo elementos simbólicos do universo rural, espaço onde o movimento mostrou-se bem sucedido” (OLIVEIRA, 2010, p.43). Oliveira também destaca a importância do movimento na formação de comunidades. Segundo o autor:

No curso Boa Nova ao Evangelho, ministrado em 1970 e que deu nome ao movimento, trabalhou-se com o seguinte conteúdo a respeito de comunidade:

- A vida comunitária é de importância capital;
- O homem não vive isolado;
- O cristianismo exige vida comunitária;

- Os convertidos precisam do apoio da comunidade;
 - A fé necessita de ambiente: de vida, de diálogo, de comunidade.
- Assim, alude-se à concepção de que a comunidade é um elemento fundamental para a vivência do cristianismo, um espaço de apoio para aqueles que se convertem. (OLIVEIRA, 2010, p.43)

Originário na diocese de Caratinga/MG, com sede no município de Dom Cavati, o movimento se expandiu pela Zona da Mata Mineira por intermédio do Padre Gwenael, que tendo tomado conhecimento do trabalho desenvolvido pelos missionários, interessou-se em realizar prática semelhante em sua paróquia no município de Eugenópolis /MG. Dessa forma, em 1969, um grupo de leigos foram enviados para efetuar o trabalho em Eugenópolis, tendo sido essa experiência o ponto de partida para a popularização do MOBON na região. Assim, “a Zona da Mata Mineira passou, dessa forma, por um processo de formação de lideranças e comunidades referenciadas pelas capelas, onde as pessoas se reuniam por motivos religiosos, mas também por conta de seus problemas comunitários” (OLIVEIRA, 2010, p.).

3.3.3 As CEBs na atualidade: novos desafios

O documento 92 da CNBB apresenta aos leitores um importante questionamento: como viver em comunidade numa sociedade marcada pela urbanização e globalização? Assim, são apontados os principais desafios das CEBs na contemporaneidade, sendo eles: a adaptação à realidade plural dos centros urbanos e a transmissão dos valores e experiências às novas gerações (CNBB, 2010).

O 7º Encontro Mineiro das CEBs, ocorrido em Unai em Setembro de 2015, teve como tema “CEBs e os desafios no mundo urbano: cidade e campo gerando vida?”.



Figura 15: Cartaz do 7º Encontro Mineiro das CEBs. Fonte: <http://www.cnbbeste2.org.br/>

Conclui-se portanto que a realidade urbana parece ser o centro das preocupações da Igreja no Brasil no que se refere à continuidade das CEBs na atualidade.

Na mesma perspectiva, em entrevista realizada com o Padre José de Anchieta, o sacerdote comenta uma série de características do mundo urbano, que se apresentam como desafios às CEBs. O primeiro aspecto destacado é a proliferação de novas denominações religiosas:

Uma coisa é a pessoa que tá ali na zona rural onde tem a capelinha, tem ali a celebração, as pessoas se encontram. Aí sai dali, cai no mundo urbano onde tem essa confusão de trânsito, de violência, um monte de igreja, ele já não tem mais a referência da Igreja Católica, depois ele se perde ali, e aí vem os evangélicos né, e começam aí a assediar e ele acaba indo para a igreja evangélica. (Padre José de Anchieta em entrevista concedida em 2016)

Outro elemento próprio do universo urbano é a prevalência de uma cultura individualista que é acirrada pelas disputas e desigualdades socioeconômicas, sufocando, assim, a prática da fraternidade. Em suas palavras:

(...) hoje o povo fica desesperado porque começa a vir inflação e reduzir emprego, cada um quer agarrar numa tábua de salvação e quer se salvar. Então fica muito difícil porque na zona rural quando as pessoas se encontram e ali, igual eu vi lá no Pará, as pessoas se encontram ali naturalmente, as comunidades, elas se reúnem espontaneamente, as pessoas tem necessidade de estar juntos. A cidade já oferece muito individualismo, muito consumismo e hoje as pessoas querem resolver suas coisas por sua própria conta sem ficar dependendo um do outro. (Padre José de Anchieta em entrevista concedida em 2016)

Assim, neste contexto adverso, ao contrário do que acontecia na zona rural onde a religião era o centro da vida familiar e social, na cidade ela já não exerce a mesma influência, nem consegue penetrar em todos os espaços. A ligação fé e vida se encontra fragilizada. Dessa forma, em muitos lugares se observa que:

A religião é o que se resume a uma liturgia, uma missa que a pessoa participa e acha que isso já é tudo. Portanto nós temos dificuldades de ter novas lideranças, novos catequistas, novos ministros porque as pessoas não querem se comprometer. Querem ter uma religião que não vai exigir muita coisa delas. Então eu acho que isso é um grande problema que nós temos. (Padre José de Anchieta em entrevista concedida em 2016)

Por outro lado, também no campo social e econômico, os desafios permanecem. Apesar do aparente crescimento da apatia e do descomprometimento entre os fiéis, uma vez

assumida a opção pelos pobres, a Igreja não pode se mostrar indiferente. Por isso, afirma Anchieta:

De outro lado tem esse cinturão de miséria também em volta das nossas comunidades, né, que é um grande desafio que fica para nós, como fazer, né? E a gente tem chamado, eu chamo de áreas missionárias. Nós temos três áreas missionárias aqui [bairro Benfica, Juiz de Fora], áreas de periferia onde a gente tá celebrando e tem trabalho missionário até da renovação carismática visitando, ajudando essas pessoas a se organizar, a se encontrar. Mas é difícil, é muito difícil. (Padre José de Anchieta em entrevista concedida em 2016)

O padre conclui sua análise abordando a questão da evolução tecnológica, entre outros elementos tão presentes nas mídias e grandes cidades e que dificultam a vivência comunitária e a prática religiosa.

Porque também o que a Igreja oferece, ela oferece um produto muito bom que é o Evangelho, mas há muitos outros atrativos, né. A mídia social também ela puxa muito, a internet, a televisão e outras coisas que fascinam o povo da cidade. Diferente do interior que a pessoa não tem o que fazer e acaba se encontrando, acaba conversando, né. Eu via muito lá no Pará as pessoas sempre debaixo das árvores, conversa horas e horas ali né, porque não tem internet, não tem televisão, a luz é a óleo, a luz só funciona de oito da noite a meia noite, então as pessoas se encontram né. Muito calor. É, favorece o encontro. O papa fala né, a cultura do encontro. Temos que trabalhar isso, um grande desafio. (Padre José de Anchieta em entrevista concedida em 2016)

Mesmo a zona rural também sofreu mudanças com o avanço tecnológico. Os moradores de São Sebastião da Boa Vista revelam que a simples chegada da energia elétrica no campo se configurou em um grande impacto na vida comunitária. Nas entrevistas, contam que havia maior participação das pessoas na época do Cruzeiro. A chegada da energia elétrica e da televisão são apontados como possíveis causadores do “acomodamento” das pessoas. Segundo eles, naquela época pela ausência da energia elétrica na comunidade, havia menos opção e o povo focava mais na religião. Nas palavras de um dos moradores, hoje há maior “mordomia”, e menor participação.

Em seus relatos, descrevem que antes eles utilizavam a cambona e mais tarde, o lampião, e que as pessoas vinham de longe para participar das reuniões na comunidade, mesmo tendo que enfrentar diversas dificuldades como caminhar a pé à noite (uma vez que as reuniões costumavam acontecer entre 18 e 21h) sem luz, com crianças, debaixo de chuva, tendo que atravessar rios e passar por cima de “pinguelas”. Foi dado o exemplo da família da D. Carmem, que ainda não morava na comunidade, e chegava a caminhar cerca de 3 km para

participar das reuniões. Assim, enfatizam que apesar dos poucos recursos, as pessoas da comunidade encontravam a disposição para ir a encontros, celebrações, aniversários em outras localidades sempre que eram convidados.

Portanto, o padrão urbano, assim como o espaço da cidade, a primeira vista, parecem desfavoráveis à permanência e ao desenvolvimento de relações de cooperação e solidariedade, assim como à emergência de novas formas de engajamento e mobilização popular. Contudo, o padre prossegue sua reflexão apontando algumas alternativas e reafirmando a pertinência das CEBs:

Eu tenho insistido muito aqui, como transformar os grupos, os grupos de novena de Natal, por que não podem continuar como grupos de reflexão? Continuar refletindo, continuar mantendo. Então é um grande desafio. Dizer que elas acabaram não, senão teria acabado esses grandes encontros, eles continuam, tem muita coisa sendo produzida, muitos livros... Mas eu penso que as CEBs, elas passam realmente por um grande, um grande teste, né, de... resistência e de capacidade até de se inculturar na realidade urbana. (Padre José de Anchieta em entrevista concedida em 2016)

Ao final, o padre reafirma a continuidade das CEBs, esclarecendo que muitas vezes as pessoas ficam presas à sigla, mas que as CEBs podem se manifestar com outros nomes: grupos de reflexão, grupos de evangelização, comunidades cristãs de base, grupos de vida, grupos de evangelização de base. Em sua opinião, o nome não é o mais importante, “o que importa é que as pessoas tem que se encontrar, tem que buscar uma forma de sair do isolamento, buscar uma forma de ler o Evangelho ligar com a vida e traduzir em prática concreta”.

Diante do exposto, conclui-se que o êxito e repercussão das Comunidades Eclesiais de Base, especialmente no contexto brasileiro, deve-se a grande capacidade desse modelo de organização eclesial, social e política de integrar e sintetizar em seu interior uma vasta gama de experiências, tradições e influências advindas de distintas esferas sejam elas do campo social, cultural ou religioso. Deste modo, as CEBs resgataram os princípios fundamentais do cristianismo, atualizando a tradição apostólica das primeiras comunidades. Incorporaram os traços mais simples e sinceros da religiosidade popular, valorizando as devoções de um povo carente de pastores. Tornaram-se ainda mais dinâmicas e alegres agregando à sua práxis, as manifestações da cultura popular, seus cantos e suas festas. Porém, também tomaram sobre si as dores, necessidades e lutas dessa gente, despertando os cristãos para uma postura mais ativa perante as opressões e desafios da sociedade. Assumindo a opção preferencial pelos pobres, as CEBs anunciaram a Boa Nova empoderando os leigos através da leitura popular da

Bíblia; formando e organizando as comunidades, associações e movimentos populares, e gerando novos agentes de evangelização. Assim, através das CEBs a Igreja cumpriu o importante dever de estar no meio do povo, identificando-se com ele e vivenciando seus dilemas.

Hoje, com novos rostos e novas demandas, novos métodos e novos nomes, buscando alcançar outros espaços, as CEBs permanecem, com o desafio de continuar reinventando “um novo jeito de ser Igreja”.

3.4 – Dos estudos de comunidade às neocomunidades

Do mesmo modo como ocorreu com outros conceitos, como o de território¹⁹ e o de campesinato²⁰, por exemplo; o conceito de comunidade também sofreu o discurso do “fim”, da “transição” ou da “metamorfose”. Diferentes autores teceram hipóteses sobre os fatores que levariam à desagregação da comunidade tradicional, e os processos pelos quais passariam as comunidades na sua transição para a modernidade. Tendo como plano de fundo a dicotomia entre comunidade e sociedade pensada por Tönnies, a questão da teoria da mudança social foi amplamente discutida. Apresentando posições divergentes, considerava-se que essa mudança poderia ser tanto um processo endógeno quanto um processo exógeno, e com referência a este último, destacava-se o papel do “estrangeiro”, do “forasteiro”, do “agente externo”, em resumo, do “outro”, como elemento impulsionador da mudança (LIFSCHITZ, 2011).

A modernidade, a expansão do capitalismo e a globalização, dentre outros elementos, foram vistos como “ameaças” à vida comunitária. O cyberspaço, as redes e as realidades virtuais, traziam á tona o discurso da desterritorialização. Assim, ao final do século XX,

Queriam colocar em evidência que, na vida contemporânea, a mobilidade residencial, as relações sociais espacialmente dispersas e a existência de redes gratuitas de comunicação a distância como a Internet, constituíram novas

¹⁹ Para uma crítica sobre o fim dos territórios, ver: HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização – Do “Fim dos Territórios” à Multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

²⁰ Para uma reflexão e crítica sobre o fim do campesinato, consultar: FERNANDES, Bernardo Mançano. **Agricultura Camponesa e/ou Agricultura Familiar**. s/d. Disponível em: http://www.geografia.fflch.usp.br/graduacao/apoio/Apoio/Apoio_Valeria_flg0563/2s2012/FERNANDES.pdf

configurações sociais que tinham pouco a ver com a ideia de comunidade como um território em que aconteciam contatos face a face. (...) Neste sentido, sugeriam deslocar o conceito de comunidade da esfera territorial e local para o espaço das 'redes sociais' e das 'comunidades virtuais'(...) (LIFSCHITZ, 2011, p.89-90).

Contudo, apesar das profecias quanto ao seu desaparecimento, a comunidade sobreviveu enquanto realidade empírica e teórica, e como uma forma específica de sociabilidade desenvolvida no território. De acordo, com Lifschitz, hoje, as comunidades “são territórios, onde se atualizam questões como a ancestralidade, parentesco, cultura material e proximidade face a face, mas em contextos relacionais que reconfiguram a relação entre interior e exterior” (LIFSCHITZ, 2011, p.91).

A trajetória percorrida por Lifschitz (2011) sobre o conceito de comunidade pode ser sintetizada em três fases: emergência, declínio e retorno. No contexto da América Latina, Lifschitz busca construir uma “genealogia do comunitário”, e aponta os aldeamentos indígenas, estabelecidos pelas missões jesuítas, como um dos primeiros exemplos de experiência comunitária do período colonial. Logo após, o autor destaca que os quilombos também “(...) constituíram uma outra forma singular de organização comunitária” (LIFSCHITZ,2011,p.36).

Hoje, estaríamos vivenciando a terceira fase, o retorno da comunidade. Ressalta-se que a atual reafirmação do fenômeno comunitário é paralela à emergência de novas etnias (ou etnogênese) e ao retorno do território (SANTOS, 2008), de forma que os três fenômenos e conceitos se entrelaçam.

Entretanto, a comunidade já não deve ser compreendida nos mesmos moldes em que se pensavam as comunidades tradicionais de outrora. Paralelamente, é preciso pensar a comunidade inserida dentro de um contexto geográfico específico, indo além de uma visão romantizada das comunidades rurais européias de séculos passados. Distantes, portanto, no tempo e no espaço das comunidades brasileiras.

O paradigma da comunidade isolada, por exemplo, que vigorou, sobretudo entre as décadas de 40 e 50, e que correspondia à realidade encontrada no interior rural brasileiro, já não se aplica ao cenário atual. Porém, sublinhamos que isto não significa, para nós, que o termo tradicional seja inadequado ou muito menos, pejorativo. As comunidades que observamos hoje continuam sendo portadoras e transmissoras de tradições. Mas, para além disso, deve-se considerar a capacidade das comunidades de criar, transformar, se adaptar e de se reinventar. A(s) tradição (ões) permanece (m) presente (s) nas comunidades, mas de forma

viva e dinâmica. Essa realidade é válida tanto no contexto das comunidades quilombolas quanto no contexto das CEBs.

Assim, entendo que juntamente com a tradição, a comunidade (enquanto modo específico de desenvolvimento de relações sociais e de organização entre sujeitos em um dado território), não desapareceu. Contudo, a comunidade “contemporânea” está atenta e conectada com seu próprio tempo. Não sendo uma realidade atemporal ou a-histórica, já não se coloca em oposição à modernidade (como pensavam alguns autores que temeram e apontaram para o seu desaparecimento), mas em diálogo com a (pós) modernidade. Isto ocorre de modo geral, independente dos adjetivos que venham qualificar o conceito de comunidade (étnica, religiosa, política...).

Essa nova configuração da relação entre tradição e modernidade, assim como entre os “de fora” e os “de dentro”, é o centro do conceito de neocomunidades desenvolvido por Lifschitz:

Os ‘agentes modernos’ atuam precisamente na reconstrução das comunidades de lugar intervindo na infraestrutura material e simbólica dessas comunidades para atualizar suas ‘tradições’. Portanto, o exterior continua representando a mudança, mas agora em sentido contrário, já que estes ‘agentes modernos’ agem retroativamente com a expectativa de atualizar signos arcaicos. Buscam reinstalar o ‘corte’ e nesse sentido representam uma nova fase da relação interior-exterior. (LIFSCHITZ, 2011, p.92)

Ao contrário do paradigma da comunidade isolada, Lifschitz nota em suas pesquisas de campo, que há hoje nas comunidades um “excesso de presença” e intensa *interação* entre agentes considerados “modernos” e agentes “tradicionais”, apesar de em alguns momentos poder ocorrer inversão de papéis entre eles.

Notávamos que as comunidades que pesquisávamos estavam sendo frequentadas por agentes de ONGS, da mídia, de instituições culturais, turismo étnico, técnicos da Prefeitura e outros pesquisadores, situação que nos fez deparar com o fato de que estávamos muito distantes dos parâmetros metodológicos clássicos dos estudos de comunidade. Não havia possibilidade de nos reivindicar ‘descobridores’ da comunidade, nem de encontrar comunidades rurais negras ‘isoladas’, como sugeriam os ‘estudos de comunidade’. Incorporar essas *novas realidades da vida comunitária* reconhecendo esse excesso de presença, implica em redefinir o que até então os autores clássicos consideravam como o principal atributo da vida em comunidade: uma comunicação interna densa e contatos externos superficiais e transitórios. <*grifos nossos*> (LIFSCHITZ, 2011, p.88)

Sublinha-se que, no capítulo seguinte, ao discutir a ressemantização do conceito de quilombo, será aprofundada a questão do isolamento e da interação interétnica nas

comunidades quilombolas, entretanto, o conceito de neocomunidades diante do cenário descrito por Lifschitz, nos faz já recordar o pensamento de Barth (2011) e sua compreensão sobre o papel da interação:

“(…) as distinções étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário, frequentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes. A interação em um sistema social como este não leva a seu desaparecimento por mudança e aculturação; as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato interétnico e da interdependência dos grupos”. (BARTH, 2011 [1969], p. 188)

Por outro lado, pode-se questionar até que ponto o que Lifschitz (2011) está definindo como “novas realidades da vida comunitária” é realmente uma novidade. Adiante quando se efetuar a análise das realidades vivenciadas pelos quilombos, será possível constatar que essa interação entre diferentes agentes ou entre grupos étnicos distintos sempre existiu. Contudo, a real “novidade” para qual Lifschitz orienta sua atenção, parece estar não na existência de interação, mas na atual especificidade dos chamados agentes modernos, e sobretudo nos objetivos e funções destes no interior das comunidades, isto é, no fato do “moderno” buscar reconstruir o “tradicional”.

Mediante estas considerações, penso que o termo neocomunidades se encaixa adequadamente a contextos de projetos de pesquisa e extensão universitária em comunidades quilombolas, como ocorre na Comunidade São Sebastião da Boa Vista. Além de estudantes, professores e pesquisadores em geral, também podemos incluir integrantes e líderes do movimento negro urbano dentro da categoria dos ditos “agentes modernos”, visto que em muitos casos, eles se aproximam das comunidades negras rurais a fim de auxiliá-las nos processos de “reconstrução” de sua identidade étnica e de reconhecimento enquanto comunidade quilombola.

Deste modo Lifschitz, considera as neocomunidades,

(…) um fenômeno singular, em que ‘agentes modernos’ desenvolvem projetos voltados para a reconstrução de saberes e práticas tradicionais, que acontecem no próprio espaço da comunidade. Participam na recreação de identidades culturais no contexto das próprias comunidades. Por esta razão, nas neocomunidades, a identidade e a diferença se inscrevem no mesmo espaço de interação, constituindo uma modalidade de contato intercultural. Contudo, essa interação entre ‘agentes modernos’ e ‘tradicionais’ está longe de ser complementar ou harmônica, como sugerido na imagem do círculo. Como o que está em jogo em muitas neocomunidades é a alternativa de uma ‘nova’ identidade étnica ou cultural, a relação entre esses agentes está sujeita a tensões e conflitos. (LIFSCHITZ, 2011, p.29-30)

O surgimento do conceito de neocomunidades está igualmente associado ao contexto de reconhecimento estatal das comunidades quilombolas, e se articula com o debate a cerca da etnicidade (abordado no próximo capítulo), uma vez que as neocomunidades podem ser vistas como processos de “ativação’ de tradições do passado em contextos modernos” e ainda, enquanto “criação de tradições como estratégia política de legitimação e controle” (LIFSCHITZ, 2011, p.96).

Considerando o que já foi dito sobre o cenário das neocomunidades descrito por Lifschitz, e, sobretudo, a ênfase dada por ele à interação entre agentes “modernos” e “tradicionais”, a noção de “comunidades provisórias” proposta por Hoffmann (2010) parece se encaixar no mesmo contexto. Integrando atores locais e extra-locais, as comunidades provisórias seriam “compostas por membros reunidos transitoriamente na busca de objetivos apresentados como comuns” (HOFFMANN, 2010, p.61). Segundo a autora,

Seria este o caso, por exemplo, da união de índios, cientistas das áreas sociais e naturais, representantes de agências governamentais e de cooperação internacional, membros de setores da igreja, em favor da demarcação de terras indígenas, de zoneamentos etnoecológicos, da promoção de projetos de desenvolvimento local, etc., todos envolvendo técnicas de mapeamento participativo. Esse cenário nos coloca diante de uma união temporária de atores localizados dentro e fora do Estado, com diferentes perfis profissionais e ocupando diferentes posições sociais, visando a um determinado objetivo, e, para isso, compondo comunidades com maior ou menor estabilidade no tempo, a depender de acordos e alianças conjunturais. (HOFFMANN, 2010, p.61)

As reflexões colocadas pela autora citando o caso indígena poderiam ser igualmente tecidas dentro do contexto da questão quilombola.

Desse modo, se considerarmos estas novas interpretações a cerca do conceito de comunidade poderíamos vislumbrar uma tendência do sentido de “comunidade” se distanciar cada vez mais da “comunidade de vida” em direção à construção de “comunidades de destino”, segundo os termos de Bauman (2005). Ou, em outras palavras, retomando Tonnies, a comunidade fundada sob a égide da consanguinidade e da vizinhança estaria perdendo forças diante do fortalecimento da noção da “comunidade de espírito”, que já não necessariamente estaria vinculada as duas primeiras. Se partirmos desses pressupostos a formação de comunidades estaria também se aproximando de um sentido estratégico e político tal qual analisaremos a seguir, no caso dos grupos étnicos, a partir das vertentes instrumentalistas e mobilizacionistas das teorias da etnicidade. Contudo, mediante a realidade

empírica estudada, continuamos sustentando que no contexto das comunidades quilombolas há uma intersecção entre esses “tipos ideais” de comunidade e as interpretações mais contemporâneas do conceito. Como veremos os vínculos primordiais e a ação política não se excluem. De forma que São Sebastião da Boa Vista vem se consolidando tanto como comunidade de vida quanto de destino; na complementaridade entre sangue, lugar e espírito.

4. COMUNIDADES QUILOMBOLAS

“(...) vemos emergir novos paradigmas e junto com eles novos sujeitos que reivindicam um lugar no mundo. Ou, dito de outra forma, esses sujeitos que muitos chamam novos, embora não o sejam tanto, põem em debate outras questões, outras relações, ele (a)s que tiveram que se forjar em situações assimétricas de poder mas que nem por isso se anularam e, mais do que resistir, R-Existiram, se reinventaram na sua diferença (...)”

PORTO-GONÇALVES (2002)

Neste capítulo, comento o longo processo de discussão em torno do conceito de quilombo, passando da noção restritiva e arcaica de escravos fugidos, originada no período colonial e perpetuada durante longo tempo, até chegarmos a compreensão contemporânea de quilombo, mais abrangente e pautada no princípio da auto-atribuição. Nesse debate, sublinha-se a centralidade da Constituição de 1988, sobretudo em seu artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que traz à tona a questão fundiária e territorial.

Na sequência, discuto a importância do território e das territorialidades na luta das comunidades quilombolas por reconhecimento e garantia de seus direitos. Proponho ainda uma reflexão sobre o conceito de etnicidade, considerando as múltiplas interpretações sobre o conceito, e suas diferentes teorias. Depois busco empreender uma análise sobre as intersecções entre os conceitos de territorialidade e etnicidade, culminado na ideia de etnoterritorialidade. Com isso, pretendo contextualizar como as comunidades se apropriam do conceito de quilombo, ressignificando-o a partir de suas especificidades e culturas próprias, e apoderando-se dele como estratégia de resistência, embasadas em critérios políticos-organizativos ou acionando sua etnoterritorialidade.

Espalhadas pelo campo e pelas cidades, as comunidades quilombolas estão presentes em todo o território brasileiro. Segundo o INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), estima-se que existam em todo o país, mais de três mil²¹ comunidades

²¹ Ver: <http://www.incra.gov.br/estrutura-fundiaria/quilombolas>

quilombolas. Sendo que, de acordo com os dados da Fundação Cultural Palmares²², mais de 1500 comunidades estão certificadas pela instituição. Destas, até o ano de 2014, contabilizava-se 223 somente no estado de Minas Gerais. Contudo, Carneiro et al (2010) apresenta ainda outros dados produzidos a partir de levantamentos de diferentes instituições e autarquias, e enfatiza que há um “grande descompasso” entre eles. Assim, constata-se que:

O Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva - CEDEFES (2008) contabiliza, por exemplo, 439 comunidades quilombolas no Estado de Minas Gerais, estando 16 delas situadas na Zona da Mata mineira. O Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) fala em 109 comunidades contabilizadas em Minas Gerais, o Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA) – instituído da função de demarcar e titular as terras quilombolas desde o ano de 2003 - contabiliza 123 processos de demarcação de terras quilombolas abertos, ao passo que a Fundação Cultural Palmares expediu 126 certidões para comunidades quilombolas no Estado de Minas Gerais, até então. Na cartografia elaborada por Anjos (2006), o Estado de Minas Gerais aparece com o maior número de comunidades quilombolas (204) da Região Sudeste e em quarto lugar no Brasil – atrás dos Estados do Maranhão (734), da Bahia (469) e do Pará (403). (CARNEIRO et al, 2010, p.16-17)

Carneiro et al. (2010), prosseguem considerando que este descompasso

“(…) pode ser explicado, em parte, devido à falta de pessoal qualificado e à falta de recursos para efetuarem os Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTDI), indispensáveis à análise e certificação da Fundação Cultural Palmares, sem a qual não se pode dar entrada no pedido de demarcação e titulação elaborados pelo INCRA.” (CARNEIRO et al, 2010, p.17)

Todavia, “o número de comunidades quilombolas que têm obtido o reconhecimento da Fundação Cultural Palmares e ingressado com os pedidos de demarcação fundiária e titulação definitiva das terras junto ao INCRA, surpreende aos órgãos de planejamento estatal e a toda a sociedade brasileira” (CARNEIRO et al., 2010, p.16). O Estado se surpreende por talvez subestimar a capacidade de mobilização política das comunidades, já a “surpresa” por parte da sociedade provavelmente se deve ao desconhecimento de todo um longo processo de ressemantização do conceito de quilombo, sobrevivendo no imaginário da maioria da população as descrições de quilombos, baseadas em critérios coloniais, contidas nos livros de história.

²² Ver: http://www.palmares.gov.br/?page_id=88

4.1- A ressemantização do conceito de quilombo dentro da perspectiva da etnicidade

“O nosso deslocamento para as aldeias e os quilombos não pode se enquadrar na geografia imaginativa que busca o exótico, o isolado, o diferente absoluto, situado nos confins do país. Há aqui uma exigência engenhosa e sutil de construir um patamar de interação com o Outro, que nem sempre é o diferente, para poder representá-lo.”

RATTS (2003)

Ao longo de décadas, o conceito de quilombo tem sido reelaborado e ressignificado por diferentes atores sociais e esferas da sociedade: intelectuais, movimentos sociais, comunidades e instituições governamentais. A interpretação contemporânea do termo quilombo é decorrente de um longo processo de debates, pressões políticas, mudanças na legislação e nas interpretações jurídicas. Nessa trajetória tem destaque a pressão do movimento negro e o papel dos antropólogos, sobretudo por meio da ABA (Associação Brasileira de Antropologia). Contudo, nos últimos tempos, também outros profissionais têm se inserido nos debates e mobilizações a cerca da questão quilombola, sendo relevantes as contribuições de historiadores, assistentes sociais, pedagogos, geógrafos, biólogos, entre outros.

O desafio assumido pelos antropólogos neste embate era a busca da superação de uma visão colonial de quilombo. A definição estabelecida pelo Conselho Ultramarino em 1740²³ se estende do período colonial ao Império (com a abolição da escravatura, a figura jurídica do quilombo deixa de existir), tendo tido neste intervalo poucas variações (Almeida, 2002). Contudo, os principais elementos identificados por Almeida nesta definição (fuga, quantidade mínima de pessoas, isolamento geográfico, existência ou não de moradia habitual consolidada e autoconsumo) continuaram influenciando as interpretações sobre quilombo até recentemente. Por estas razões, Almeida (2002) diz que os elementos contidos na definição colonial precisam ser relativizados, rompendo com um conceito “frigorificado” de quilombo.

A imagem do quilombo permaneceu assim sendo passada por gerações, e oficialmente, como estreitamente associada, sobretudo com a questão da fuga e do

²³ “(...) toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele.” (ALMEIDA, 2002, p.47)

isolamento. Desconsiderava-se, portanto, as diversas possibilidades de origem dos quilombos e a pluralidade de realidades internas a estes. Anjos elenca uma série de “estruturas sócio-históricas de formação e origem das terras ocupadas pelos remanescentes de quilombos”:

1) ocupação de fazendas falidas e/ ou abandonadas; 2) compras de propriedade por escravos alforriados; 3) doações de terras para ex-escravos por proprietários; 4) pagamento por prestações de serviços em guerras oficiais; 5) terrenos de ordem religiosa deixadas para ex-escravos; 6) ocupações de terras sob o controle da Marinha do Brasil e 7) extensões de terrenos da união não devidamente cadastrados. (ANJOS, 2007, p.123)

Estes, dentre outros exemplos, deslegitimam a identificação reducionista de quilombolas como escravos fugidos:

(...) houve escravo que não fugiu, que permaneceu autônomo dentro da esfera da grande propriedade e com atribuições diversas; houve aquele que sonhou em fugir e não conseguiu fazê-lo; houve aquele que fugiu e foi recapturado; e houve esse que não pôde fugir porque ajudou os outros a fugirem e o seu papel era ficar. Todos eles, entretanto, se reportavam direta ou indiretamente aos quilombos. (ALMEIDA, 2002, p.60-61)

O isolamento cultural, racial e geográfico dos quilombos como fator distintivo obrigatório também é questionável. É possível pensar o quilombo em situações de interação entre diferentes grupos. Almeida, por exemplo, aborda o quilombo como uma unidade produtiva camponesa, dentro ou fora dos domínios da casa grande, estabelecida como uma organização familiar que produzia para o autoconsumo, mas que também realizava trocas comerciais, principalmente a partir do declínio das *plantations*. Há também vários trabalhos que mostram a proximidade entre comunidades indígenas e negras, que passaram a se identificar por meio de suas vivências de luta e resistência (FERREIRA, 2009). Segundo Anjos, nos territórios dos quilombos, “(...) se agrupavam, principalmente, os negros escravizados que se rebelavam contra o sistema escravista, mas também brancos europeus excluídos do sistema e indígenas” (ANJOS, 2007, p.122) Assim, ao invés de um espaço de isolamento, o quilombo pode ser pensado também como lugar de encontro, convivência e interação.

Apropriando-nos das teorias da etnicidade para pensar o quilombo enquanto um grupo étnico²⁴, Barth nos auxilia a questionar o isolamento, uma vez que para o autor a interação não se opõe à manutenção das fronteiras étnicas²⁵:

(...) as fronteiras persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Em outras palavras, as distinções de categorias étnicas não dependem de uma ausência de mobilidade, contato e informação. Mas acarretam processos sociais de exclusão e de incorporação pelos quais categorias discretas são mantidas, apesar das transformações na participação e na pertença no decorrer de histórias de vida individuais. (BARTH, 2011 [1969], p.188)

Ao contrário do imaginário social e das antigas concepções de quilombo, é evidente que as comunidades quilombolas, pensadas enquanto um grupo étnico, também não precisam ser ilhas e se manterem isoladas e imutáveis no tempo e no espaço para que possam ser reconhecidas como tal.

Diante do exposto, nota-se que a descrição contida na definição colonial é demasiada superficial, reducionista e simplista, fruto de um momento histórico e de uma demanda política do Estado e dos senhores de escravos para criminalizar os quilombos. Assim, tal definição oculta a pluralidade inerente aos quilombos. O enquadramento imposto pela definição de 1740 é claramente uma visão externa ao fenômeno, que busca classificar, categorizar, distinguir, punir e excluir.

Deste modo, a Constituição de 1988 se coloca como um marco no processo de ressemantização do conceito de quilombo. Após longo período de silenciamento, o artigo 68²⁶, ao prever direitos territoriais aos remanescentes das comunidades de quilombos, põe em debate as questões mencionadas acima a cerca da definição de quilombo. Afinal, sobre que concepção de quilombo se fundamentariam os processos de titulação das terras? Quem se enquadraria na figura jurídica de remanescentes contida no dispositivo legal²⁷? Que critérios

²⁴ Para Barth, o grupo étnico deve ser visto enquanto um tipo de organização social pautado sobre a auto-atribuição étnica. O INCRA, responsável pela demarcação e titulação dos territórios quilombolas, também as define enquanto grupos étnicos. (Ver: <http://www.incra.gov.br/estrutura-fundiaria/quilombolas>)

²⁵ Refere-se ao conjunto de critérios de pertença e características considerados significativos e escolhidos pelo próprio grupo como representativo de sua identidade, em contraste com os demais grupos em interação.

²⁶ “Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.” (BRASIL, 1988)

²⁷ Posteriormente, o Decreto 4887/2003 em seu artigo 2º definiu que: “consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de

seriam utilizados para identificar os portadores do direito? Estas, entre outras questões fomentaram o debate encampado pelos antropólogos nos anos 90, sob o apoio do movimento negro. Logo, repensar o quilombo era indispensável.

Os debates foram travados inclusive na esfera do Legislativo, com a formulação de anteprojeto de lei visando regulamentar a aplicação do artigo. Agências governamentais como a Fundação Cultural Palmares, do Ministério da Cultura, e o Incra criaram suas próprias diretrizes e procedimentos para o reconhecimento territorial das chamadas comunidades rurais quilombolas. (O DWYER, 2002, p.18)

A definição de 1740 sempre foi insuficiente e tornava-se ainda mais defasada diante das realidades atuais das comunidades. O papel da ressemantização, portanto, era o de romper com os resquícios da herança colonial, construindo um novo significado para o termo quilombo e alargando os horizontes do conceito. Deste modo, a concepção de quilombo contemporânea deveria permitir “designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil”, visto que “(...) qualquer invocação do passado deve corresponder a uma forma atual de existência capaz de realizar-se a partir de outros sistemas de relações que marcam seu lugar num universo social determinado” (O DWYER, 2002, p. 14 e 18).

Dessa forma, para que a inserção do artigo 68 do ADCT (Ato das Disposições Constitucionais Transitórias) na Constituição de 1988, efetivamente pudesse fazer jus à luta e à população quilombola garantindo seus direitos, era necessário inverter a lógica colonial, colocando no centro as vozes dos quilombos contemporâneos, a fim de entendê-los a partir de dentro. Para este fim foi preciso repensar o próprio papel do antropólogo, a partir do princípio da auto-atribuição, que devolvia aos membros das comunidades quilombolas o direito de eles mesmos dizerem quem são. Este princípio também já havia sido proposto por Barth em relação aos grupos étnicos ao enfatizar a importância de que “(...) os grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores” (BARTH, 2011 [1969], p.189).

Além disso, como referência jurídica internacional, temos a Convenção nº 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) sobre povos indígenas e tribais²⁸ de 1989, ratificada

ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (<http://www.incra.gov.br/estrutura-fundiaria/quilombolas>).

²⁸ Sob o termo genérico de povos tribais, a Convenção 169 se refere a: “povos tribais em países independentes cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros segmentos da comunidade nacional e cuja

pelo Brasil em Julho de 2002 e cujas determinações foram incorporadas à legislação brasileira pelo Decreto Legislativo 143/2002 e Decreto Nº 5.051/2004. Em seu artigo primeiro, parágrafo segundo, a convenção estabelece que “a autoidentificação como indígena ou tribal deverá ser considerada um critério fundamental para a definição dos grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção” (OIT, 2011 [1989], p.15). Em sua introdução, o documento ainda enfatiza que:

A autoidentidade indígena ou tribal é uma inovação do instrumento, ao instituí-la como critério subjetivo, mas fundamental, para a definição dos povos sujeito da Convenção, isto é, nenhum Estado ou grupo social tem o direito de negar a identidade a um povo indígena ou tribal que como tal ele próprio se reconheça. (OIT, 2011,p.8)

Este documento também prevê a consulta, participação e consentimento desses povos no que tange a decisões que os afetem diretamente:

Os conceitos básicos que norteiam a interpretação das disposições da Convenção são a consulta e a participação dos povos interessados e o direito desses povos de definir suas próprias prioridades de desenvolvimento na medida em que afetem suas vidas, crenças, instituições, valores espirituais e a própria terra que ocupam ou utilizam. (OIT, 2011, p.8)

Assim, tendo em vista estas referências, o processo de identificação se descentraliza e se desvincula da imagem de um observador externo com autoridade de classificar, e se torna cada vez mais dialógico, caminhando em direção ao reconhecimento do protagonismo dos membros das comunidades quilombolas.

Em consonância com estas posições, Ferreira (2005) argumenta que:

Nesse sentido, considera-se que os quilombos nem sempre possam ter surgido de movimentos insurrecionais (resistência política), e também que nem sempre tenham conseguido resguardar algo da África entre nós (resistência cultural), ou então, que ainda tenham conseguido manter algum padrão eugenista de homogeneidade da raça (resistência racial), o que é muito menos provável. Como hoje os parâmetros de definição de quilombo não se baseiam nesses critérios, mas na auto-definição dos grupos étnicos - mesmo que não tenham vivido o quilombo ao ‘pé da letra’, mas um léxico próprio de expressões consolida a sua existência – no uso comum, na etnicidade, na auto-atribuição. Esses grupos, enquanto tais, possuem situações históricas específicas e resguardam a memória de um passado comum, reconhecendo a ancestralidade de seus familiares na ocupação tradicional do território, e hoje exigem do Estado esse reconhecimento. (FERREIRA, 2005, p.33)

situação seja regida, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por uma legislação ou regulações especiais.” (OIT, 2011 [1989], p.15).

Na mesma perspectiva, O'Dwyer (2008) apresenta as conclusões do Grupo de Trabalho da ABA sobre Terra de Quilombo. Em 1994, este concluiu em documento que:

Contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. A identidade desses grupos também não se define pelo tamanho e número de seus membros, mas pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade enquanto grupo. (O'DWYER, 2008, p.10)

Mediante essas considerações, sublinhamos que as comunidades quilombolas seguem hoje processo de redescoberta e contínua construção de suas identidades. Cada comunidade é chamada a reler sua história - sua origem e seu presente – identificando, em cada caso, aquilo que lhe é mais significativo e reconhecido pelo grupo como representativo de uma identidade coletiva: uma história de ancestralidade comum, o parentesco, a religiosidade, o território, o trabalho, brincadeiras, danças, festas, culinária... Enfim, estes e tantos outros inúmeros elementos possíveis, muitas vezes são acrescidos de novo valor ao serem incorporados à identidade quilombola, seja como elementos de diferenciação étnica, ou como símbolos de resistência, ou ainda como estratégias dentro da luta por direitos²⁹. Assim, em parceria principalmente com o movimento negro e com alguns setores da academia, as comunidades quilombolas vêm se afirmando cada vez mais no cenário nacional, organizando-se em associações, articulando-se em redes e outras entidades a nível local, regional e nacional, e delineando os contornos de um movimento quilombola, enquanto movimento social.

4.2 A importância da perspectiva territorial

Apesar de, como visto, o artigo 68 se referir à ocupação e propriedade das terras e não do território, a dimensão territorial ganha espaço dentro do contexto descrito acima. Muitas comunidades vivem em situações de conflito, disputa e pressão diante das investidas e

²⁹ Um bom exemplo é tratado por Jan French (2003) ao descrever e analisar a “instrumentalização” do samba de coco pelos moradores de Mocambo na luta pelo reconhecimento como quilombola e pela posse das terras.

ameaças do capital, representado no campo, sobretudo pelo agronegócio. Outras comunidades sofrem com as demarcações de unidades de conservação pelo Estado (parques nacionais, estaduais e municipais, reservas biológicas e outros), que muitas vezes colocam em oposição homem e natureza, desconsiderando as outras matrizes de racionalidade (PORTO-GONÇALVES, 2002) sobre as quais se fundamentam as relações dessas populações com o meio ambiente. Essas realidades tornam urgente a necessidade de demarcação e titulação de suas terras. Neste cenário de luta e resistência, o conceito de território é reconhecido como central pelos estudiosos e militantes, pois acrescenta outros elementos à discussão da questão fundiária³⁰.

Para Porto-Gonçalves (2002)

O território é uma categoria *espessa* que pressupõe um espaço geográfico que é apropriado e esse processo de apropriação –territorialização– enseja identidades – territorialidades– que estão inscritas em processos sendo, portanto, dinâmicas e mutáveis, materializando em cada momento uma determinada ordem, uma determinada configuração territorial, uma topologia social (Bourdieu, 1989). Estamos longe, pois, de um espaço-substância e, sim, diante de uma tríade relacional território-territorialidade-territorialização. A sociedade se territorializa sendo o território sua condição de existência material. É preciso recuperar essa dimensão material sobretudo nesse momento como o que vivemos em que se dá cada vez mais importância à dimensão simbólica, quase sempre de modo unilateral, como se o simbólico se opusesse ao material. <Grifo do autor> (PORTO-GONÇALVES, 2002,p.230)

Assim, visto como um híbrido entre o mundo material e ideal ou entre natureza e sociedade (HAESBAERT, 2011), o território abrange a totalidade das dimensões da vida cotidiana das comunidades (política, simbólico-cultural, econômica e natural³¹), além de tradicionalmente carregar uma forte conotação política, sendo concebido a partir de múltiplas relações de poder (HAESBAERT, 2011). Nesse sentido, os territórios quilombolas, devidamente reconhecidos e demarcados, devem garantir às comunidades o conjunto de seus direitos, os quais não se resumem à posse da terra, mas também dizem respeito às formas de uso e apropriação do território, em síntese, à vivência segundo os seus costumes e tradições.

Concordo, portanto com SILVA (2007) e seu entendimento do território como:

³⁰ Para reflexão sobre a distinção entre demanda por terra e demanda territorial, ver: ACSELRAD, Henri. Mapeamentos, identidades e territórios. In: ACSELRAD, Henri (org.). **Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010.

³¹ A dimensão natural do território é aqui compreendida referindo-se a relação sociedade-natureza.

(...) aquele que o associa à apropriação social do espaço e às dimensões aí implicadas:

a. a **dimensão simbólica**, que confere ao espaço-território um sentido, o caráter de lugar, a noção de pertencimento e, conseqüentemente, a capacidade de forjar identidades;

b. a **dimensão material**, que se refere aos meios materiais de existência, portanto, ao uso do espaço-território;

c. a **dimensão do poder**, que se relaciona com o acesso e com o domínio do espaço-território, os quais podem garantir ao grupo social que procura se apropriar de um determinado espaço a vivência plena das duas dimensões anteriores. <grifos do autor> (SILVA, 2007, p.52)

Mediante essas razões, os limites do território quilombola a ser demarcado devem levar em consideração, para além das questões de sustentabilidade econômica e demográfica, os diferentes usos que a comunidade faz do território, assim como os significados e símbolos inscritos no mesmo. De acordo com Ratts (2003), “a relação com a natureza, o modo de habitar, as migrações, os laços de parentesco e as articulações políticas tornam complexa a delimitação do território étnico” (RATTS, 2003, p.10).

Opto, então, por compreender os territórios quilombolas a partir de uma perspectiva integradora, a qual pensa o território de forma multidimensional (HAESBAERT, 2011). Assim esta perspectiva une e sintetiza as variadas dimensões do território, buscando um equilíbrio entre as principais vertentes a partir das quais o conceito normalmente é abordado:

-política (referida às relações espaço-poder em geral) ou jurídico-política (relativa também a todas as relações espaço-poder institucionalizadas): a mais difundida, onde o território é visto como um espaço delimitado e controlado através do qual se exerce um determinado poder, na maioria das vezes - *mas não exclusivamente* – relacionado ao poder político do Estado.

-cultural (muitas vezes culturalista) ou simbólico-cultural: prioriza a dimensão simbólica e mais subjetiva, em que o território é visto, sobretudo, como o produto da apropriação / valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido.

- econômica (muitas vezes economicista): menos difundida, enfatiza a dimensão espacial das relações econômicas, o território como fonte de recursos e/ou incorporado no embate entre classes sociais e na relação capital-trabalho, como produto da divisão ‘territorial’ do trabalho, por exemplo. (...) uma concepção natural (ista) (...) se utiliza de uma noção de território com base nas relações entre sociedade e natureza, especialmente no que se refere ao comportamento ‘natural’ dos homens em relação ao seu ambiente físico. <grifos nossos> (HAESBAERT, 2011, p.40)

Todavia, alerta que, sem abrir mão da perspectiva integradora, essa pesquisa tende a dar maior ênfase às dimensões política e simbólico-cultural devido ao caráter da temática escolhida. Além da multidimensionalidade, Haesbaert afirma que o território possui um caráter dinâmico, relacional e multiescalar.

Outra questão que o autor traz à reflexão, em oposição à ideia do fim dos territórios e da desterritorialização, é a experiência de uma multiterritorialidade ou de processos de

multiterritorialização. Há várias possibilidades de interpretação e construção do que vem a ser essa perspectiva multiterritorial. Se for considerada a ideia da vivência simultânea de múltiplos territórios e da possibilidade de acionar diferentes territorialidades, ou ainda de um fenômeno de multipertencimento (HAESBAERT, 2011), então esta visão pode ser relevante nessa pesquisa.

Deste modo, a existência do que estamos denominando multiterritorialidade, pelo menos no sentido de experimentar vários territórios ao mesmo tempo e de, a partir daí, formular uma territorialização efetivamente múltipla, não é exatamente uma novidade, pelo simples fato de que, se o processo de territorialização parte do nível individual ou de pequenos grupos, toda relação social implica uma interação territorial, um entrecruzamento de diferentes territórios. Em certo sentido, teríamos vivido sempre uma 'multiterritorialidade'. (HAESBAERT, 2011, p.344)

É exatamente este entrecruzamento de territorialidades e territorializações que se torna pertinente ao discutir a confluência da territorialidade das CEBs com a territorialidade quilombola em São Sebastião da Boa Vista. Essas intercessões e fusões resultam na construção de uma territorialidade específica, quiçá, única, que se materializa no território de São Sebastião da Boa Vista. Sendo este simultaneamente um território étnico/quilombola e um território da religião, das CEBs ou da Igreja Católica, ou ainda, território da Paróquia de Nossa Senhora das Dores, entre outras possibilidades. Sob esta ótica, estabelece-se um diálogo com Haesbaert quando este afirma que:

Mais do que de 'território' unitário como estado ou condição clara e estaticamente definida, devemos priorizar assim a dinâmica combinada de múltiplos territórios ou 'multiterritorialidade'(...) Essas dinâmicas se desdobram num *continuum* que vai do caráter mais concreto ao mais simbólico, sem que um esteja dicotomicamente separado do outro. No caso de um indivíduo e/ou grupo social mais coeso, podemos dizer que eles constroem seus (multi) territórios integrando, de alguma forma, num mesmo conjunto, sua experiência cultural, econômica e política em relação ao espaço. (HAESBAERT,2011,p.341)

Entretanto, ressalto que esta visão da multiterritorialidade se distingue de uma concepção pós- moderna que envolve outros elementos como os territórios-rede e uma dimensão tecnológica, relacionado ao ciberespaço. Esta concepção de multiterritorialidade em sentido mais estrito não se aplica a esta pesquisa.

4.2.1 – Entre territorialidades e etnicidades: a construção da identidade quilombola

Inspirado pela Geografia Cultural de Paul Claval, Ratts (2003) afirma que as etnogeografias são “dirigidas para grupos étnicos e sua relação com o espaço em variadas escalas de abrangência (local, regional, nacional ou internacional) (RATTS, 2003, p.10)”. Segundo Claval (1999) embora há tempos existam estudos geográficos abordando grupos étnicos e suas perspectivas, o termo é recente, tendo sido utilizado pela primeira vez em 1972, mas somente passa a ser conhecido em 1981 com Taillard.

Duas séries de razões nos provocam maior interesse pelo tema das etnogeografias: 1- O mundo que nós estudamos é moldado pela ação dos homens e se encontra marcado por seus saberes, seus desejos e suas aspirações; 2- A geografia que praticamos e que acreditamos científica, ou seja, independente de qualquer valor particular e de toda referência étnica, não é tão universal quanto nós imaginamos. (CLAVAL,1999,p.70)

Busco empreender neste ponto, esforço paralelo ao de Ratts em seus trabalhos sobre a emergência política do índio e do negro, ou dos quilombos e aldeias no Nordeste brasileiro, onde o autor tece correlações entre território e grupos étnicos ou entre territorialidades e etnicidades. Em minha etnogeografia particular, estarei caminhando entre a Geografia Cultural e a Geografia Política, e em certa medida recorrendo às fontes da Antropologia. É sobre estas bases que tentarei compreender a emergência de uma etnoterritorialidade quilombola ou de identidades etno-territoriais enquanto estratégias dentro de um cenário político.

Mediante revisão bibliográfica sobre o tema, percebe-se que etnicidade e territorialidade se encontram e se complementam em muitos pontos e contextos teóricos e empíricos. Ambos são termos derivados de outros conceitos e que herdaram destes um caráter polissêmico, permitindo diversas correntes de interpretação.

A concepção de etnicidade aqui abordada parte da contribuição de Arruti (2014) que ao estudar a etimologia do termo, encontra nele um sentido de ação, de atitude e comportamento:

Etnicidade é um substantivo que, tendo raiz grega, é transformado em sua função gramatical por um sufixo latino (-dade). Os substantivos formados por esta classe de sufixos (Classe ESS, “nomina qualitatis”) têm duas características que nos são

relevantes aqui: 1) eles têm origem em adjetivos, gerando substantivos deadjetivais; 2) eles têm sua “significação predicativa” original convertida em uma “significação atitudinal”. (SIMÕES, 2009, p. 55-81) Assim, “etnicidade” não deriva diretamente do substantivo *ethné* (etni-), mas do adjetivo *ethnikos* (etnici-), ao qual se agrega um sentido de ação. Mesmo do ponto de vista estritamente semântico e filológico, portanto, as passagens de etnia, para étnico e deste para etnicidade nos indicam as transformações da coisa em qualidade e, nesta, do predicado em comportamento. (ARRUTI,2014,p.199)

Por analogia, pode-se supor que o termo territorialidade, tendo o mesmo sufixo latino (-dade), teria passado pelo mesmo processo de construção, e, portanto carregando igualmente uma “significação atitudinal”.

Para Raffestin (1993),

(...) a territorialidade adquire um valor bem particular, pois reflete a multidimensionalidade do "vivido" territorial pelos membros de uma coletividade, pelas sociedades em geral. Os homens "vivem", ao mesmo tempo, o processo territorial e o produto territorial por intermédio de um sistema de relações existenciais e/ou produtivistas. (RAFFESTIN,1993,p.14)

Na visão de Sack (2013), a territorialidade é uma estratégia que pode ser ativada e desativada quando necessário e pelo tempo necessário. Por meio da territorialidade seria possível estabelecer restrições de acesso ou níveis de acesso, a fim de controlar pessoas e recursos pelo controle da área. Assim, Sack afirma que “a territorialidade é uma expressão geográfica primária do poder social” (SACK, 2013, p.63). Em um esforço de análise, é possível pensar: Que critérios seriam utilizados para definir aqueles que teriam livre acesso à área? Ou a quem são dirigidas as restrições de acesso e por qual motivo? A perspectiva étnica se apresenta como uma possibilidade de resposta. Ao definir restrições de acesso, um grupo poderia estar marcando territorialmente os limites³² entre o “nós” e os “outros”, evidenciando assim sua contrastividade em relação a outros grupos. Nas palavras de Souza (2011):

Aqui, o território será um *campo de forças*, uma *teia* ou *rede de relações sociais* que, a par de sua complexidade interna, define, ao mesmo tempo, um *limite*, uma *alteridade*: a diferença entre ‘nós’ (o grupo, os membros de uma coletividade ou ‘comunidade’, os *insiders*) e os ‘outros’ (os de fora, os estranhos, os *outsiders*). <grifos do autor> (SOUZA, 2011, p.86)

Nesse sentido, pode-se pensar em critérios de pertença ou em fronteiras étnicas, retomando Barth, para definir aqueles que têm livre acesso à área (“nós”) e aqueles para quem

³² Lembramos aqui de Porto-Gonçalves (2002) que em diversos momentos enfatiza que limites é a própria natureza da política ou que a política é a arte de definir os limites.

as restrições foram criadas (“os outros”). Souza (2011) afirma que a questão central em relação ao território é compreender: “Quem domina ou influencia e como domina ou influencia esse espaço? (...) quem domina ou influencia quem nesse espaço, e como?” (SOUZA, 2011, p.63)” Assim, resta ainda compreender as motivações de um dado grupo étnico para acionar sua territorialidade, ou seria sua etnicidade?

Entre as várias possibilidades de abordagem do termo, a etnicidade igualmente pode ser compreendida enquanto uma estratégia. Com o intuito de explorar esse caráter estratégico, me aproximarei, dentre as teorias da etnicidade (POUTIGNAT e STREIFF-FENART,2011), das teorias instrumentalistas e mobilizacionistas. Não tenho por objetivo adotá-las ou as assumir em sua totalidade nesse trabalho, mas apenas extrair destas algumas noções que são importantes no contexto deste trabalho.

Poutignat e Streiff-Fenart subdividem as referidas teorias em três: as teorias do grupo de interesse, as teorias da “escolha racional” e a teoria do colonialismo interno. Na perspectiva das teorias do grupo de interesse, a etnicidade é vista como “base para a ação política” sendo “(...) uma solidariedade de grupo emergente em situações conflituais entre indivíduos que possuem interesses materiais em comum” (p.97). De acordo com os autores, “as teorias mobilizacionistas (pelo menos algumas delas) não se opõem, então, de maneira tão radical quanto se diz, ao primordialismo. Atestando o caráter especial dos vínculos étnicos, elas não se interessam, contudo, em aprofundar seu sentido, mas em estudar-lhe a utilização estratégica” (POUTIGNAT e STREIFF-FENART,2011,p.98). Dessa forma, “o que torna a etnicidade eficiente, como base de mobilização política, é que ela permite combinar interesses e vínculos afetivos (ou, poderíamos dizer, combinar funções instrumentais e expressivas)” (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 2011, p.97).

Já para a teoria do colonialismo interno, seguindo a visão de Hechter, observa-se “a etnicidade como uma forma de solidariedade que emerge em resposta à discriminação e à desigualdade e manifesta uma grande consciência política por parte dos grupos que buscam reverter uma lógica de dominação” (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 2011, p.103). Segundo esta vertente, a etnicidade poderia ser vista como uma das formas de reação da periferia, onde “(...) o grupo prejudicado armando-se das diferenças culturais para fazer disso a base de suas reivindicações políticas”. No mesmo viés, outros autores a consideram “(...) uma resposta ao racismo e à exclusão social.” (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 2011, p.137)

Arruti (2014) apresentando a visão de Banton, descreve a etnicidade como:

(...) um sentimento, um discurso e uma tomada de posição política produzida pela positivação do estigma da raça. Dessa forma, um grupo até então distinto por características ditas raciais, tornar-se-ia um grupo étnico a partir do momento em que, aceitando a distinção que lhe é imposta pela maioria, passa a utilizar-se politicamente dela na formação de agrupamentos autônomos ou com interesses e reivindicações comuns. A etnicidade seria, segundo Banton, justamente esta atitude política positiva, que teria um sentido de solidariedade e identificação. Este uso da noção de etnicidade é, portanto, inseparável da de etnogênese, no sentido em que também institui um grupo étnico, mas que é, em primeiro lugar, 'imaginado', no sentido em que ele tem por base não uma estrutura de relações, mas uma experiência genérica de desrespeito. (ARRUTI, 2014,p.208)

No interior de sua reflexão a cerca dos quilombos, Almeida (2002), insere-os dentro da proposta das “novas etnias”, definidas como:

(...) tendência de grupos a se investirem, num sentido profundo, de uma identidade cultural com o objetivo de articular interesses e reivindicar medidas, fazendo valer seus direitos em face dos aparatos de estado. O critério político-organizativo ajuda a relativizar o peso de uma identidade definida pela comunidade de língua, pelo território, pelo fator racial ou por uma origem comum. (ALMEIDA,2002,p.73)

Contudo, ressalto que essa relativização dos chamados vínculos étnicos primordiais não significa ignorá-los ou desvalorizá-los, visto que como já citado, até mesmo entre algumas correntes das teorias instrumentalistas e mobilizacionistas, estes continuam sendo considerados. De acordo com O'Dwyer (2002), “(...) a afiliação étnica é tanto uma questão de origem quanto de orientação das ações coletivas no sentido de destinos compartilhados” (O'DWYER, 2002, p.16). Essa relativização, então, talvez possa ser compreendida como uma tendência de valorizar cada vez mais a etnicidade em seu sentido relacional e dinâmico.

Este aspecto relacional é fundamental nas teorias interacionistas, mas é também fortemente afirmado nas abordagens mobilizacionistas em razão da importância central que elas atribuem à competição e ao conflito étnico: a etnicidade não se manifesta nas condições de isolamento, é, ao contrário, a intensificação das interações características do mundo moderno e do universo urbano que torna salientes as identidades étnicas. Logo não é a diferença cultural que está na origem da etnicidade, mas a comunicação cultural que permite estabelecer fronteiras entre os grupos por meio dos símbolos simultaneamente compreensíveis pelos *insiders* e pelos *outsiders*. (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 2011,p.124)

Deste modo, ocorre um distanciamento da simples busca de uma essência biológica ou de uma essência cultural para classificar e categorizar os grupos étnicos de acordo com critérios substantivos e nitidamente observáveis por ator externo ao grupo. À vista disso, tal tendência vai ao encontro da ressemantização do conceito de quilombo.

Este caráter relacional e intencional destacado por algumas teorias da etnicidade, também está presente, segundo Raffestin, na concepção de território, para o qual “o espaço é um lugar ou um campo de possibilidades” (RAFFESTIN,1993, p.148), e a partir dele o ator constrói a imagem do território por meio de suas escolhas de acordo com suas intenções e objetivos. Deste modo, “(...) poderíamos inscrever tantas ‘imagens territoriais’ quantos objetivos intencionais diferentes houver” (RAFFESTIN,1993, p.148).

Reafirmo que assim como o território, a etnicidade também é polissêmica. As abordagens instrumentalistas/ mobilizacionistas enfatizam seu caráter político, mas há outras possibilidades como as teorias neoculturalistas e as interacionistas, por exemplo. Alguns autores colocam em oposição as interpretações da etnicidade enquanto fenômeno político versus etnicidade como processo simbólico; embora, outros tentem “(...) ultrapassar esta oposição, articulando em um mesmo modelo de análise os aspectos simbólicos e instrumentais da etnicidade” (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 2011,p.126). Mais uma vez uma perspectiva integradora, parece a melhor opção.

A atual emergência das comunidades quilombolas enquanto sujeitos históricos e políticos no cenário nacional e suas trajetórias em busca de reconhecimento e demarcação de seus territórios, podem ser explicados pelo viés da etnicidade.

Concluo, portanto que: mediante a ressemantização do conceito de quilombo e a interpretação de etnicidade aqui proposta, os quilombos, vistos enquanto tipo de organização social (Barth, 2011 [1969]) ou unidade social, podem ser compreendidos como grupos étnicos (O'DWYER, 2002). Seus membros redescobrem e se apropriam de sua etnicidade, utilizando-a como instrumento de organização e mobilização para a aquisição e manutenção de direitos, acesso a políticas públicas, e acima de tudo como defesa de seus territórios. Estes, por sua vez, ganham uma nova dimensão, a étnica, a qual sendo transversal à dimensão política e simbólico-cultural, integra-se perfeitamente às anteriores aqui descritas. Por outro lado, os grupos étnicos ao se relacionarem com o espaço, territorializam suas etnicidades. Da mesma forma, as relações que os grupos tecem com e no território, em outras palavras, suas territorialidades, podem ser um dos elementos constitutivos de suas próprias etnicidades. E assim como podemos falar de territórios étnicos, nada mais coerente, do que pensarmos a partir de etnoterritorialidades quilombolas.

**A CONSTRUÇÃO DA COMUNIDADE DE
SÃO SEBASTIÃO DA BOA VISTA:**

**INTERAÇÕES ENTRE OS PROCESSOS
TERRITORIAIS DAS CEBS E DOS
QUILOMBOS**

5. DE CORUJAS A COMUNIDADE SÃO SEBASTIÃO DA BOA VISTA: O POVOADO, A COMUNIDADE E O QUILOMBO

Esta seção do trabalho será composta principalmente dos dados colhidos empiricamente. Portanto o que se segue são relatos produzidos, sobretudo, a partir do diário do campo realizado entre Julho a Agosto de 2015 em SSBV, e da transcrição das entrevistas gravadas. Une-se a essas observações dados oriundos de outros tipos de levantamentos como consultas a documentos e a arquivos pessoais dos atores envolvidos.

Convém destacar que entender a trajetória da comunidade estudada inclui um passeio por algumas das diversas faces do catolicismo brasileiro. Assim, para fins desta pesquisa, a trajetória da atual comunidade de São Sebastião da Boa Vista pode ser subdivida em três períodos conforme sintetizado na tabela abaixo.

Tabela 2: Trajetória da Comunidade São Sebastião da Boa Vista. Fonte: Thaís Dantas (2016)

TRAJETÓRIA DA COMUNIDADE SSBV				
FASE 1	Antes de 1983	Catolicismo Popular	Povoado (Corujas)	Novenas, procissões, festas, terços, ladainhas, relações de parentesco e vizinhança.
FASE 2	Década de 80 e 90	Catolicismo Popular + Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)	Comunidade (SSBV)	Trabalho de base; construção da capela; criação da associação de moradores; chegada da luz, telefone e escola; surgimento de ministérios e pastorais
FASE 3	Década de 90 e Anos 2000	Catolicismo Popular + Pastoral Afro-Brasileira (PAB)	Quilombo (SSBV)	Pastoral do Negro; Realização dos Encontros da Consciência Negra; Fundação da Associação Zumbi dos Palmares Reconhecimento de SSBV pela Fundação Palmares

É importante salientar que essa divisão foi elaborada meramente como um recurso didático no intuito de localizar os principais acontecimentos e práticas da comunidade dentro de uma sequencia cronológica. Contudo, deve-se considerar que as fases aqui apresentadas, apesar de distintas, se entrelaçam e se complementam, de forma que não há rupturas entre um momento e outro, e sim, acréscimos e releituras de práticas já inerentes à comunidade.

5.1- Fase 1: O povo de Deus a caminho: entre procissões, novenas, festas e leilões...

Ao analisar a história do catolicismo brasileiro desde o Brasil colonial, Teixeira (1988) indica o “caráter predominantemente leigo que este catolicismo assumiu desde o início” e a devoção e culto aos santos como suas principais características. Segundo o autor:

Grande parte das iniciativas religiosas eram leigas. Na introdução de certas devoções na construção de oratórios e ermidas para o culto da imagem venerada, como na organização das confrarias e irmandades, tiveram os leigos um papel singular. A parte devocional representava um campo relativamente autônomo, sob a responsabilidade e promoção dos leigos. (TEIXEIRA, 1988, p.17)

Segundo a tradição e o que contam os moradores da comunidade, São Sebastião protege o povo contra a fome, a peste e a guerra; e, além disso, é protetor do gado, livrando-o das pragas. Tendo em vista que a principal fonte de renda da região é a pecuária leiteira, isso parece explicar o fato do santo ser tão lembrado ao longo de todo o ano nas procissões e festividades em diversas comunidades da região, conforme pude constatar ouvindo a programação das festas divulgadas na rádio de Santos Dumont. Mesmo quando a comunidade tem por padroeiro outro santo, São Sebastião costuma ser lembrado nas procissões, conforme já acontecia também desde a paróquia da Velha Dores, conforme vídeo apresentado na comemoração dos 52 anos de sacerdócio do frei Justino.

Diversas fontes indicam São Sebastião como protetor do gado e da agricultura. Consta ainda que “a devoção a São Sebastião é muito difundida no Brasil” sendo “o santo com maior número de paróquias em todo o território nacional, além disso, são milhares de capelas e comunidades a ele dedicadas”³³.

Assim, a tradição da comunidade vai ao encontro da seguinte explicação: “São Sebastião é o santo mais festeiro de Minas Gerais, que, segundo a crença é o protetor da pecuária, daí sua forte tradição na zona rural. Por isso os produtores, fazendeiros ou sitiantes, sempre oferecem animais vivos para os leilões e a renda é revertida para obras sociais da igreja.”³⁴.

Deste modo, é comum nas festividades de São Sebastião se realizar procissões e cavalgadas levando a imagem ou ícone do santo, bênção dos animais, leilões de prendas e de

³³ Fonte: <http://paroquiasaosebastiaodeingai.blogspot.com.br/p/principais-festas.html>).

³⁴ Fonte: <http://cmd.mg.gov.br/manifestacoes-culturais-e-religiosas/festa-de-sao-sebastiao>).

gado, como acontece na comunidade. Além destes, há também o costume da benção do sal (não realizado em SSBV) onde os fazendeiros levam o sal, que depois de abençoado, é misturado no alimento do gado, pedindo proteção a todo rebanho.



Figura 16: Andor de São Sebastião. Fonte: Arquivo pessoal.



Figura 17: Fiéis carregando andor de S. Sebastião em procissão. Fonte: Arquivo pessoal.

Teixeira prossegue ressaltando que “na zona rural, em locais onde o raio de ação das matrizes não se fez sentir, o povo criou e estruturou ritos coletivos, organizou suas novenas, procissões, ladainhas, cânticos de forma bem peculiar”.

Existiam também grupos de pessoas que se associavam com fins culturais sem, entretanto, apresentarem uma organização formal. Eram as chamadas ‘companhias’ e ‘folias’, que se encarregavam da realização das festas religiosas, como a Festa do Divino, A Folia dos Reis, Congadas, etc. (TEIXEIRA, 1988, p.19)

As entrevistas e o tempo passado na comunidade, deixam claro que essa era predominantemente a religião vivenciada pelos habitantes do então povoado de Corujas.

Esta religião se enraíza longe da matriz, em torno das capelas, pequenas igrejas e cruzeiros, mui raramente servidas por um padre. Na maioria das vezes foram construídas pelo povo, mesmo sem pedir licença ao padre ou ao bispo.(...) Ampla é a área em frente da capela, lugar de reunião do povo da festa. O espaço externo é extensão do espaço interno da capela e no dia da festa o mastro do santo levantado fora da capela exprime simbolicamente a apropriação deste espaço pelo santo padroeiro. (BEOZZO apud TEIXEIRA,1988,p.21-22)

Em São Sebastião da Boa Vista, um belo cruzeiro é avistado na entrada da comunidade e simbolicamente já anuncia um pouco de sua história: a porta de entrada da comunidade é “a porta da fé” (At 14,27). Sempre muito bem cuidado e protegido pelos moradores, nunca negligenciado nas festividades, é passagem e parada obrigatória nos momentos fortes de oração. O cruzeiro não só é a porta da fé como também a via de acesso às memórias da comunidade. Sendo seu principal referencial, é a partir dele que as histórias são contadas.



Figura 18:Contemplação da Via Sacra em torno do cruzeiro. Fonte: Rede social da comunidade.

O primeiro cruzeiro era feito de madeira e situava-se fora dos limites da comunidade, no local onde hoje está o campo de futebol. O terreno que o abrigava pertencia a moradores antigos de uma fazenda próxima chamada Boa Vista.

Ali é o lugar onde começou a, o pessoal a reunir, a rezar, tudo, né. Sempre era naquele cruzeiro. É, era uma cruz, é. A gente mantinha cercado, num quadrado. A gente cercava pra num, pra criação não estragar, né. Aí a gente fez o barraco. (Sr. Joaquim em entrevista concedida em 2012)

Posteriormente os moradores construíram, no dizer local, um “barraco” no mesmo terreno do cruzeiro, e ali passaram a realizar os encontros e celebrações:

Nós tinha um cruzeiro, ali do lado ali... A gente reunia lá. Depois a gente fez um... No lugar do cruzeiro a gente fez uma varanda de capim pra cobrir pra poder rezar terço. Aí a gente reuniu lá. Depois a gente fez um barraco. Fez um barraco de... de...bambu. Fez um barraco grande lá e... cobriu com sapé e... e...e foi, cercou ele todo em volta com bambu. A gente passou a celebrar lá. (Sr. Joaquim em entrevista concedida em 2014)



Figura 19: Primeira sede das reuniões da comunidade. Fonte: Arquivo coletado em campo (2015)

Tempos depois o terreno do cruzeiro foi comprado e o cruzeiro antigo ficou no chão. Mas, disseram que ele não poderia ficar no chão, pois era como se a comunidade também estivesse no chão. Então, ao reerguer o cruzeiro, a comunidade estava novamente de pé. Assim, construíram um novo cruzeiro, para o qual quebraram pedras na Comunidade de São Bento, e depois de alguns dias pronto, o trouxeram para SSBV, onde ele está até hoje.



Figura 20: Cruzeiro enfeitado para a festa em Agosto de 2015. Fonte: Arquivo pessoal.

Ainda com base nas heranças do catolicismo do período colonial, Teixeira (1988) salienta que “uma atenção particular deve ser dada ao papel das festas religiosas”, uma vez que:

(...) no catolicismo tradicional (popular) a ideia religiosa estava presente em todas as manifestações da vida pública. No período colonial, sobretudo, em razão do profundo isolamento da vida rural, eram poucas as expressões de vida social. Desta forma, as festas religiosas ganhavam grande importância, como forma típica de reunião social. (TEIXEIRA, 1988, p.41-42)

Ao longo do ano, a comunidade de São Sebastião da Boa Vista possui quatro momentos festivos:

- Em Janeiro acontece a Folia de Reis em honra a São Sebastião visitando as casas da comunidade e percorrendo também as comunidades vizinhas;
- Em Agosto acontece a tradicional festa em honra a São Sebastião e Nossa Senhora com programação religiosa e social, antecedida da novena preparatória entre Julho e Agosto;
- Em Novembro há um encontro na comunidade celebrando o dia da consciência negra, sendo encerrado com a missa afro;
- E em Dezembro, é realizada a novena de natal nas casas, e a confraternização de fim de ano no salão comunitário. Esta ocorre no dia de Natal ou na véspera, quando a comunidade se reúne para um almoço ou jantar feito coletivamente e para a troca de presentes através da brincadeira do amigo-oculto.

O costume de se realizar festas, novenas e também leilões sempre esteve presente entre os moradores de SSBV. A festa e leilões começaram ainda no cruzeiro, porém naquela época, não havia baile. Assim, antes mesmo da localidade se transformar em uma CEB, já se realizava novenas e leilões a fim de ajudar famílias carentes na construção de casas e também para o amparo dos enfermos (o que hoje continua sendo feito através das doações arrecadadas pela folia de reis). Há registros também da realização de uma novena destinada a contribuir para a reforma da paróquia de Nossa Senhora das Dores, a pedido do frei Justino. Esta novena esteve sob a responsabilidade do Sr. Joaquim e de toda a comunidade, tendo ocorrido no período da noite nas comunidades vizinhas: São Bento, Baliza, Cachoeirinha, Espírito Santo, Fazenda da Barra e Fazenda da Colônia. Ressalta-se ainda que antigamente costumava-se realizar a novena nas casas. Assim, os moradores conduziam a imagem do santo, o qual permanecia na casa que o acolhia até o dia seguinte, e junto dele levavam também um cofre.

O próprio encerramento de um período de novena já era transformado em momento festivo, conforme relatou o senhor Joaquim:

Terminava. É, era aqueles nove dias, terminava, e quando chegava... sempre dava num final de semana, sábado, domingo, né... Aí, a gente, no sábado e no domingo a gente fazia o leilão. O leilão que vem mantendo aí... o mais forte mesmo... (Sr. Joaquim em entrevista concedida em 2012.)



Figura 21:Leilão de gado em festa da comunidade (2014). Fonte: Arquivo pessoal.



Figura 22:Leilão de prendas em festa da comunidade (2014). Fonte: Arquivo pessoal.

A festa que a comunidade realiza tradicionalmente todos os anos em Agosto é o seu principal evento, mobilizando toda a paróquia. Acompanhei a festa realizada no ano de 2015.

Os preparativos para a festa começaram com a pintura da fachada da igreja no dia 14 de Julho, e com a arrecadação de donativos através da caderneta. A fim de arrecadar fundos para custear a festa, normalmente uma pessoa de cada comunidade da paróquia fica responsável pela caderneta da festa. Nesta, todos aqueles que contribuem para o evento assinam e colocam o valor a ser doado. Além de quantias em dinheiro, também são pedidos bezerros para o leilão de gado, e que são doados pelos produtores de leite da região. Na primeira página da caderneta há uma mensagem assinada pelo frei Justino autorizando nominalmente o responsável para angariar fundos para a festa. Em São Sebastião da Boa Vista, a responsável pela caderneta foi a Dona Luiza. No ano anterior ela arrecadou em torno de R\$ 600,00 para a caderneta. A fim de conseguir contribuições para a caderneta, a Dona Luiza também visitou comunidades vizinhas e outras residências nos arredores como Cachoeirinha, Espírito Santo, Barreiro e Corujinha. Aqueles que assinaram na caderneta, tem até 30 dias de prazo após a festa para pagar.

A comunidade também solicitou o auxílio da prefeitura para o empréstimo de banheiros químicos, para a instalação de iluminação temporária no local da festa e o apoio da polícia.

O cartaz contendo a programação da festa ficou pronto no dia 15 de Julho, e foi distribuído nas comunidades e afixado no ônibus. A programação também foi enviada para a Rádio Cultura de Santos Dumont para divulgação.

Festa em
São Sebastião da Boa Vista
15 e 16 de Agosto de 2015

CELEBRAÇÕES RELIGIOSAS:
SÁBADO - 15 DE AGOSTO:
18 horas - Celebração da Palavra.
Responsáveis: José Abel Mendes, Marilene Aparecida Mendes e Maria do Carmo Silva.
Animadores: Lucas Paulo da Silva e Jéssica Maria Mendes.
DOMINGO - 16 DE AGOSTO:
13 horas - Procissão reverenciando os nossos Santos São Sebastião e Nossa Senhora Aparecida.
Em seguida, Solene Celebração Eucarística presidida pelo Frei Justino.
Animador: Nésio Roberto.

PROGRAMAÇÃO SOCIAL:
SÁBADO - 15 DE AGOSTO:
15 horas - Cavalgada com cavaleiros e amazonas visitando a comunidade de Cachoeirinha. Depois da celebração leilão de prendas oferecidas pelas juizas das comunidades.
22 horas - animado Forró com Pretinho dos Teclados.
DOMINGO - 16 DE AGOSTO:
Após a Santa Missa será realizado o grande leilão de gados, oferecidos pelos produtores da região, em seguida leilão de prendas oferecidas pelas juizas.

Aluguel de Barracas mediante uma taxa de R\$80,00 (oitenta Reais)
Contato: (32) 9966-6072 ou (32) 9906-8210

Procuradores: Alberto do Nascimento, Luiza Maria da Silva, Maria José Lourenço de Oliveira, Sergio Henrique da Costa e Sebastião Jorge Barreto.
Leiloeiros: Divino Carlos e Ivair Leopoldino de Meireles.
Apoio: Policiamento 63ª Companhia de Polícia de Santos Dumont.

HORÁRIO DE ÔNIBUS:
SÁBADO: Saindo da Rodoviária para São Sebastião da Boa Vista às 16 horas.
DOMINGO: Saindo da Rodoviária às 8:30 horas. Retorno 18 horas e às 21 horas.
Saindo de Dores para São Bento às 11:30 horas
20 horas para Baile de Sábado de Dores para S.S.B.V.

"Que Deus abençoe vossa generosidade!"
Frei Justino e comunidade de São Sebastião da Boa Vista

Figura 23: Programa da Festa de 2015. Fonte: Arquivo pessoal

A festa ocorreu entre os dias 15 e 16 de Agosto (sábado e domingo). No sábado à tarde, ocorreu a cavalgada acompanhando as imagens de São Sebastião e Nossa Senhora Aparecida (que iam a frente em carro aberto). A cavalgada fez o percurso entre a comunidade de SSBV e a comunidade de Cachoeirinha. No retorno a comunidade de SSBV, encerrou-se este momento com a benção dos animais.



Figura 24:Condução das imagens de N. S. Aparecida e S. Sebastião durante a cavalgada (2015). Fonte: Arquivo pessoal.

Figura 25: Benção dos animais em SSBV após cavalgada (2015). Fonte:Arquivo pessoal.

À noite, o baile de sábado, realizado no salão comunitário, foi animado pela banda “Pretinho dos teclados”. A participação no baile era garantida através da compra de ingressos, no valor de R\$ 15,00 para os homens, e R\$10,00, as mulheres. Como forma de controle, usualmente as pessoas recebem um carimbo na mão que os permite a circulação durante o baile, tendo em vista que as barracas continuam funcionando do lado de fora do salão. Porém, é proibido o porte e consumo de qualquer produto no interior do salão no dia do baile. Este teve início às 22h, terminando somente no dia seguinte pela manhã.

O domingo à tarde é reservado para a missa solene e a tradicional procissão carregando as imagens de São Sebastião e Nossa Senhora. Após a missa a festa continua com a venda nas barracas e a realização dos leilões.



Figura 26: Tradição das procissões na comunidade. Fonte: Arquivo coletado em campo.

Figura 27:Procissão em dia de festa (2014). Fonte: Arquivo pessoal.

Entre os custos para a realização da festa está a contratação de seguranças particulares e da atração musical do baile de sábado, que este ano ficou em torno de R\$2.500,00. Além disso, nos dias da festa alguém da comunidade fica responsável pelo jantar de sábado para os seguranças e banda; e o café da manhã e almoço dos seguranças no domingo, uma vez que estes dormem no local. Este ano, a responsável foi a D. Luiza, tendo sido cobrado por ela R\$ 7,00 por refeição. Tudo isto é combinado através da associação. Também acontece, às vezes, de alguns dos barraqueiros de fora, que também dormem no local, aproveitarem e pagarem pela refeição.

As barracas pagam uma taxa única de R\$80,00 para utilizarem o espaço da comunidade nos dois dias de festa, de forma que o lucro das vendas fica inteiramente com os barraqueiros. Normalmente, as barracas são colocadas por pessoas de fora da comunidade, com exceção da Regina. Este ano, além da Regina, também a Eliane (esposa do “Vadin”) montou barraca.

A arrecadação da comunidade com a festa se faz através das doações da caderneta, da taxa das barracas, da venda dos ingressos do baile, e do leilão de prendas e de gado. Sendo as despesas e o lucro dividido entre a igreja e a associação de moradores, sendo que a associação fica com o dinheiro do baile e das barracas, e a igreja com o dinheiro do leilão. Os festeiros e as juízas contribuem com as prendas para a festa (leilão).



Figura 28: Festa da comunidade em Agosto de 2014. Fonte: Arquivo pessoal.



Figura 29: Festa da comunidade em Agosto de 2015. Fonte: Arquivo pessoal.

Essas práticas do catolicismo popular, porém não foram perdidas com a transformação do povoado em comunidade. Ao contrário, foram incorporadas à práxis das CEBs e permanecem até os dias de hoje. Segundo Teixeira (1988):

Alguns autores tendem a identificar na experiência atual das Comunidades Eclesiais de Base um ressurgimento do 'ethos' que marcou a prática do catolicismo tradicional. O dinamismo presente nas CEBs, na opinião destes autores, é decorrência da prática de organizar Igreja durante toda a longa experiência que antecedeu a romanização. (...) Resumindo, pode-se dizer que as comunidades eclesiais de base possibilitam a nova emergência de um catolicismo de base leiga (TEIXEIRA,1988, p.31)

O autor ainda acrescenta que:

O que caracteriza o catolicismo popular é o fato de ser uma prática religiosa autoproduzida por seus praticantes. Não há interferência de sacerdotes ou agentes religiosos institucionalmente definidos. O que faz de um leigo um agente religioso no catolicismo popular é a sua qualificação pessoal (...) O que importa é o agente ser reconhecido como sendo alguém que tem conhecimento e competência para o exercício de sua função religiosa. Não é o poder que define a qualificação do agente mas o seu saber. Não é porque foi investido na autoridade de rezar que o agente leigo é rezador, mas pelo fato de saber rezar. (TEIXEIRA, 1988, p.31-32)

Concluindo, o autor evidencia o traço de continuidade existente entre o catolicismo popular e o catolicismo das comunidades eclesiais de base:

Nas comunidades eclesiais de base a figura do rezador, do festeiro, do beato, do profeta, reaparece com o animador dos grupos de base. (...) O animador dos grupos de base passa a ser reconhecido como portador de eclesialidade e agente de evangelização (...) Com o advento das CEBs aquela realidade presente no período que antecede à romanização (com a progressiva destituição religiosa do leigo) é recuperada e enriquecida pela presença de um novo fator, que é o acesso do povo ao Evangelho. O Evangelho representa nas CEBs o dado que dá propriamente a pertinência eclesial às comunidades. Significa também a possibilidade de o catolicismo popular assumir a função libertadora na medida em que exerce um papel de forte mobilização popular (ligação fé e vida). Um outro elemento que favorece o traço de continuidade entre o catolicismo anterior à romanização e o catolicismo das CEBs é o fato de muitas das comunidades eclesiais de base terem nascido num contexto de forte herança de religiosidade, onde as estruturas eclesiásticas não conseguiram exercer um maior controle sobre a organização da prática religiosa leiga. Muitos dos relatórios que descrevem a origem das CEBs fazem menção à presença desta religiosidade. (TEIXEIRA, 1988, p.32-33)

Isto explica a facilidade que teve o então povoado de Corujas de se abrir à proposta da CEBs, aceitando o convite para a realização do curso de Pré Boa Nova na localidade e na sequência dando continuidade aos trabalhos. Sublinha-se que o convite é feito não por uma

autoridade eclesiástica, mas por outro leigo de uma comunidade vizinha, bem nos moldes dos princípios do MOBON, “leigo evangelizando leigo”.

5.2 Fase 2 - A Boa Nova: primeiros encontros e anúncios

Tive acesso a um livro de ata escrito em sua maioria pelo Sr. Joaquim que conta um pouco da história da comunidade e faz o registro dos plenários de 1983 até 1994, comprovando assim 10 anos de trabalho de base ininterruptos em São Sebastião da Boa Vista. A ata agora se encontra aos cuidados do Abel, coordenador da igreja, através do qual consegui uma cópia da mesma.

Conforme consta em ata , o primeiro encontro realizado no local, ocorreu no dia **03 de Julho de 1983**, no pátio do cruzeiro. Este encontro foi proposto pelo Sr. Geraldo Cândido Dias da comunidade de Samambaia. No ano seguinte, entre os dias **30 de Maio e 03 de Junho de 1984**, foi realizado o primeiro curso de base no local, orientado pelos evangelizadores Benjamim José Pereira e Geraldo Cândido Dias, contando com a participação de 35 pessoas. No mês seguinte, no dia **03 de Julho de 1984**, foi realizado o 1º plenário na comunidade, no pátio do cruzeiro. Este contou com a participação de quatro grupos de reflexão (cada um com 8 pessoas), sendo conduzido pelo Sr. Geraldo Cândido Dias.

5.2.1 Organização, estrutura e dinâmica dos encontros

Inicialmente existiam na comunidade quatro grupos de reflexão, compostos cada um por oito pessoas. Os grupos eram identificados pelo nome dos seus respectivos santos padroeiros, a saber: São José Operário, Santa Marta, Nossa Senhora Aparecida e São Sebastião.

Posteriormente, mais dois grupos de reflexão foram formados pelos jovens da comunidade. Estes grupos foram fundados recebendo os nomes de Nossa Senhora das Dores e Santo Antônio. De forma que durante um tempo a comunidade chegou a possuir seis grupos de reflexão.

Cada grupo era organizado por um coordenador e um secretário (responsável por anotar as perguntas e respostas para levar ao plenário). Os encontros dos grupos de reflexão aconteciam nas casas de seus integrantes. Mensalmente todos os grupos se reuniam em

plenário no cruzeiro (depois no “barraco”) para compartilhar suas reflexões sobre o tema estudado. Cada plenário era composto por 3 a 4 perguntas respondidas por todos os grupos, de acordo com o roteiro dos livros que serviam de subsídio para os grupos de reflexão. Estes livros eram produzidos pelo MOBON- Movimento da Boa Nova, com sede em Dom Cavati /MG (pertencente à diocese de Caratinga) e impressos pela editora “O lutador”.



Figura 30:Capas de livros utilizados pelos grupos de reflexão. Fonte:Arquivo de Joaquim José da Silva.

Os plenários eram normalmente divididos em três momentos:

1. Abertura: oração inicial, leitura e reflexão do Evangelho.
2. Reflexão: apresentação das perguntas propostas e compartilhamento das respostas de cada grupo. Neste momento cada grupo era convidado a escrever suas respostas no quadro, e era incentivada a expressão de opiniões a respeito, de forma a favorecer a reflexão. Um grupo também poderia “cobrar” do outro uma explicação dos motivos que o levou a chegar àquela resposta.

3. Encerramento: agendamento da data do próximo plenário, agradecimento pela participação da comunidade, oração final seguida do Pai Nosso. Às vezes era acrescentada também a Ave Maria à oração final. Há registros também de que alguns plenários eram encerrados com o “culto” (celebração da Palavra ou missa).

Os plenários sempre eram conduzidos por um evangelizador. Durante o período inicial da comunidade, este papel foi assumido pelo senhor Geraldo Cândido Dias, da comunidade de Samambaia. Posteriormente, diversos evangelizadores se revezaram nesta função. Estes atendiam várias comunidades da região, levando cursos, promovendo encontros e dirigindo os plenários. Neste período, 17 evangelizadores³⁵ passaram pela comunidade de São Sebastião da Boa Vista com a principal função de dirigir os plenários. Estes evangelizadores eram provenientes de outras comunidades e paróquias de diversos bairros do município de Santos Dumont como: bairro Santo Antônio, bairro de Fátima, Vila Esperança, comunidade das Graças, comunidade São Bento, e principalmente, de Córrego do Ouro. Também o senhor Joaquim, morador da comunidade, fazia parte do grupo dos evangelizadores, tendo conduzido diversos plenários em São Sebastião da Boa Vista.

A cada mês participavam do plenário, em média, 30 pessoas. Tendo sido o maior número de participantes registrado em um plenário, o recorde de 65 pessoas. Sublinha-se que em algumas ocasiões, a comunidade de SSBV recebia visitantes de outras comunidades da paróquia de N.S.Dores para participarem do plenário, tendo chegado a reunir na comunidade até 7 grupos de reflexão em um mesmo plenário. Ressalta-se ainda que, a comunidade de São Bento, durante o tempo em que esta ainda não havia recebido o curso de base, participava dos plenários na comunidade de São Sebastião da Boa Vista.

Nesta época, além dos plenários, que ocorriam mensalmente, eram realizados também os cursos de preparação para o Natal e para a Semana Santa. Ambos tinham duração de 3 a 4 dias, sendo ministrados também pelos evangelizadores, anualmente. Em geral os temas desenvolvidos nestes cursos se desdobravam nos meses seguintes nos plenários. Nos cursos

³⁵ São eles: Almerinda Aparecida dos Santos (São Bento), Antônio Lourenço, Benjamim José Pereira (conhecido como “Beija”), Ester (Córrego do Ouro), Geraldo Cândido Dias (Samambaia), Geraldo Braz, Glória Maria (Comunidade das Graças / Santos Dumont), Ivone Mattos de Paulo (Paróquia São Sebastião/ Vila Esperança), Ivanir (bairro Santo Antônio/ Santos Dumont), Joaquim José da Silva (São Sebastião da Boa Vista), José Adalto dos Santos (bairro Santo Antônio/ Santos Dumont), Maria Trindade de Matos (conhecida como “Santa”, do bairro de Fátima/ Santos Dumont), Maria da Glória Ribeiro, Márcia (Córrego do Ouro), Ondina Maria Brígido (Córrego do Ouro), Sebastião Vigilato (Córrego do Ouro), Sebastião Dias da Silva (conhecido como “Tião Viana”).

de Natal e Semana Santa, em geral, havia maior participação, com uma média de 40 pessoas a cada curso.

Dentre os diversos temas abordados em plenário, destaca-se a questão da mulher devido à frequência em que o tema constava nas atas. Mediante consulta aos registros em ata, esta temática apareceu em 11 plenários e em 2 cursos de Natal³⁶, no período entre 1983 a 1994. Buscava-se refletir e questionar sobre a discriminação e marginalização da mulher na sociedade, na comunidade e na família, além de refletir sobre a participação da mulher na igreja, através de perguntas como:

- *“Falar que a mulher é igual provoca briga em casa? Por quê?”*
- *“Quem coordena melhor uma comunidade os homens ou as mulheres? Por quê?”*
- *“Pais e maridos ajudam ou atrapalham as mulheres na Evangelização? Por quê?”*
- *“Quem tem a maior culpa das injustiças contra a mulher? Por quê?”*
- *“Hoje, são as mulheres que não querem ou os homens que atrapalham? Por quê?”*
- *“O papel da mulher na comunidade já é aceito ou continua rejeitado? Por quê?”*
- *“Onde a mulher é mais oprimida: na família ou na política? Por quê?”*

A temática do negro só aparece explicitamente em 2 plenários, nos anos de 1988 e 1989. Vale sublinhar o fato de que no ano de 1988, foi realizada pela Igreja Católica, uma Campanha da Fraternidade³⁷ com o tema do negro, sob o lema “Ouvi o clamor do meu povo”. Contudo, o questionamento sobre o preconceito racial discutido na comunidade no ano de 1988 é apresentado ainda dentro do contexto da marginalização da mulher. As perguntas a

³⁶ “Nasceu da mulher” em 1984 e “Maria marginalizada” em 1988.

³⁷ A Campanha da Fraternidade surgiu durante o desenvolvimento do Concílio Vaticano II (1962-1965). A cada ano, desde 1964, a Igreja no Brasil propõe a todos os cristãos, a Campanha da Fraternidade (CF). Essa campanha desenvolveu-se mais intensamente durante a Quaresma, mas aos poucos, seu tema foi sendo refletido e engajado dentro da vida da Igreja durante todo o ano. É sempre um tema bem concreto através do qual, os fiéis são convidados a reconsiderar, sobretudo, atitudes para com o próximo, dando dimensão concreta à conversão pessoal e à das comunidades de Igreja. A CF atinge, cada ano, um problema determinado e urgente que precisa do esforço de ação pastoral conjunta no país, desafios sociais, econômicos, políticos, culturais e religiosos da realidade brasileira. Inicialmente, a Igreja buscou rever sua parte interna, tanto que as primeiras campanhas tinham por objetivo principal reaproximar os leigos das atividades comunitárias e pastorais, além de reforçar a vivência na paróquia e na comunidade. Dessa forma, os primeiros temas da Campanha da Fraternidade contemplaram mais a vida interna da Igreja. A partir dos anos de 1970 essa postura muda e a Igreja passa preocupar-se com a realidade social da população, denunciando o pecado social e promovendo a justiça. Fonte: <http://www.catequisar.com.br/texto/colunas/juberto/14.htm>

seguir se encontram no roteiro do curso de Natal “Maria Marginalizada”, cuja reflexão proposta dividia-se em três partes: “Maria de Deus”, “Maria do Povo” e “Maria Preta”.

-“*Existe racismo em nossa comunidade? Por quê?*”

-“*Preto e branco são iguais para nós? Por quê?*”

-“*Nossas romarias a Aparecida tem dado frutos? Como?*”

De acordo com as entrevistas realizadas com o Sr. Joaquim, foi a partir dessas reuniões que ocorre a passagem do povoado de Corujas para a Comunidade São Sebastião da Boa Vista:

Aí a gente fez o barraco. Aí quando foi em... em, lá nesse barraco, nas reuniões lá, foi que surgiu o nome da comunidade São Sebastião da Boa Vista. Porque antes chamava Corujas né. Aí o pessoal, ah, vamo mudar o nome, vamo mudar o nome. (...)E... aí a gente, como que vai chamar então o nome da comunidade? A fazenda já chamava Boa Vista, né, que era a fazenda Boa Vista... (...) E, esse, o senhor Ademar, ele era até muito devoto de Sebastião, né. Qual nome então que a gente deve colocar na comunidade? Qual padroeiro? Aí ele falou: São Sebastião. Aí ficou São Sebastião da Boa Vista (...) O Ademar, ele era meu primo, morava aqui, morava aqui, já muito, já morava aqui. A ideia foi dele. Todo mundo aceitou. Todo mundo aceitou e aí virou São Sebastião da Boa Vista. Aí, quando foi... aí, a partir daquelas reuniões lá, a gente falou é... vamo ver se a gente constrói uma capela. Aí foi fazendo festa, foi fazendo festa... (Sr. Joaquim, entrevista concedida em 2012)

É importante notar como o espaço vai sendo transformado a partir da prática religiosa. À medida que cresce nos moradores a dimensão comunitária, a religião vai ampliando o seu território, inicialmente restrito ao nível familiar e ao espaço doméstico. Como já foi dito, a casa era o espaço da prática religiosa, seja ela individual ou coletiva. Totalmente inseridos dentro da concepção do catolicismo popular, os moradores contam que desde o princípio, havia celebração nas casas ou rezava-se um terço quando tinha um aniversário ou quando era dia de um santo de devoção, por exemplo. Assim, todo o espaço da casa ainda hoje é preenchido por uma atmosfera religiosa, expressa em uma profusão de imagens, quadros e todo o tipo de objeto de devoção, que unidos aos retratos de família, compõe a decoração do lar.

Sem perder esse sentido da igreja doméstica, a religião que já se manifestava no espaço da vizinhança através do cortejo da Folia de Reis, porém apenas como fluxo, passa a demandar também seus fixos a partir das reuniões em torno do cruzeiro. Dessa forma, a religião começa a se territorializar.

O cruzeiro em torno do qual os moradores da até então localidade de Corujas se reuniam, o barraco de bambu e sapé construído para os encontros e posteriormente a capela de São Sebastião da Boa Vista são geossímbolos, expressões do sagrado no espaço. “É por intermédio de seus geossímbolos que a religião de um grupo imprime marcas que identificam e delimitam um dado território religioso” (ROSENDAHL, 2005). É nessa perspectiva que se compreende a Geografia da Religião como:

o estudo da ação desempenhada pela motivação religiosa do homem em sua criação e sucessivas transformações espaciais. Supõe-se a existência de um impulso religioso no homem que o leva a agir sobre seu ambiente, qualificando-o com formas espaciais que estão diretamente relacionadas com as suas necessidades. São marcas simbólicas que respondem aos desejos do devoto em suas práticas espaciais. (ROSENDAHL, 2012, p.25)

Ressalta-se, portanto que a construção da capela, isto é, o espaço físico da igreja, surge de uma demanda da comunidade que já havia se consolidado através do trabalho de base das CEBs. Em um primeiro momento, os moradores do povoado de Corujas se deslocavam a pé até a matriz (a Velha Dores) em busca dos sacramentos e da religião institucionalizada, mas é a partir deles também que a religião se institucionaliza em seu próprio território a partir da construção da capela, a qual passa a integrar o território da Paróquia de Nossa Senhora das Dores.

A igreja já foi, depois de lá do barraco lá, a gente foi celebrando lá e foi fazendo festa. Foi fazendo as festinha, comprando o material, nós conseguimos construir a igreja. Com a ajuda do povo de fora também né. É, o pessoal aqui vinha arrematava gado no leilão e tudo. Ajudava muito. A igreja, a gente começou a construção da igreja em 80 e ... em 90 e ... 1990. Inaugurou em 95. Em cinco anos a gente deu um jeito e conseguiu. É. Mas aqui a gente comprava o material, entregava o dinheiro que a gente arrecadava na festa, a gente não colocava na poupança não. A poupança... o... A mercadoria, a inflação tava muito mais alta que a poupança. Você comprava, cê colocava na poupança, os juros não dava pra você comprar nada pra frente, aí nós pegava e comprava o material e guardava. Só não comprou o cimento porque o cimento estragava, mas as outras coisa a gente foi comprando. Tijolo, tudo, foi comprando. Aí a gente conseguiu porque se fosse pra gente guardar o dinheiro, nós não tinha conseguido não. Às vezes até hoje não tinha igreja. Mas, fizemo, não vamos... é... não vamo pegar o dinheiro e colocar na poupança não porque senão a inflação acabava com ele. (Sr. Joaquim em entrevista concedida em 2014).

No dia 19 de Julho de 1987, foi feita a primeira reunião para tratar da questão da construção da igreja (capela). No dia 26 de Abril de 1989, teve início à confecção da planta da igreja e, em 26 de Maio de 1990, teve um mutirão para dar início à construção da igreja.

O terreno para a construção da igreja foi doado pelo pai do Sr. Joaquim, Sr. José Teodoro, conhecido como “Sodé”. A igreja foi feita em mutirão, sendo reforçado que todos os moradores ajudaram e que, como dizem, tem um tijolinho de cada um lá. Outro dado importante é que parte do material utilizado para a construção da igreja veio da Velha Dores, e que tanto homens quanto mulheres iam até lá para buscá-lo.

A atual capela foi inaugurada no ano de 1995.



Figura 31: Capela da comunidade (2015). Fonte: Arquivo pessoal.

Por sua vez, Clodovis Boff (1988, p.7) define as CEBs como “filhas da união da Igreja com o povo”. Enfatiza o caráter indissolúvel deste encontro entre “o tempo histórico e a fé cristã”, advertindo que as CEBs “nem são filhas apenas do povo” como “entidades meramente sociológicas”, mas “também não são puramente filhas da Igreja institucional – fenômeno puramente religioso”. O Documento de Puebla (nº96) as define como “centros de evangelização e motores de libertação”, e Boff endossa que “negar um desses componentes essenciais é negar-lhes a identidade originária, entendendo-se sempre que o primeiro é a raiz, sendo o segundo o fruto”.

É sob esta perspectiva que a trajetória da Comunidade de São Sebastião da Boa Vista é aqui analisada. O objetivo central é de fato este, apresentar a raiz e seus frutos. Aliás, esta é

uma alegoria bastante presente nos subsídios das CEBs. As capas dos livretos de cântico e dos roteiros de reflexão são repletas de elementos que sempre me despertam grande interesse, pois são ricas de significados. Em geral, nestas ilustrações vemos representado o povo - do campo e da cidade, operários e camponeses, homens e mulheres, negros e índios – unidos nas CEBs em torno da Palavra de Deus; e das CEBs brotando diversas pastorais, grupos e iniciativas.

Assim, as ilustrações abaixo exemplificam a leitura das CEBs feita por Boff.

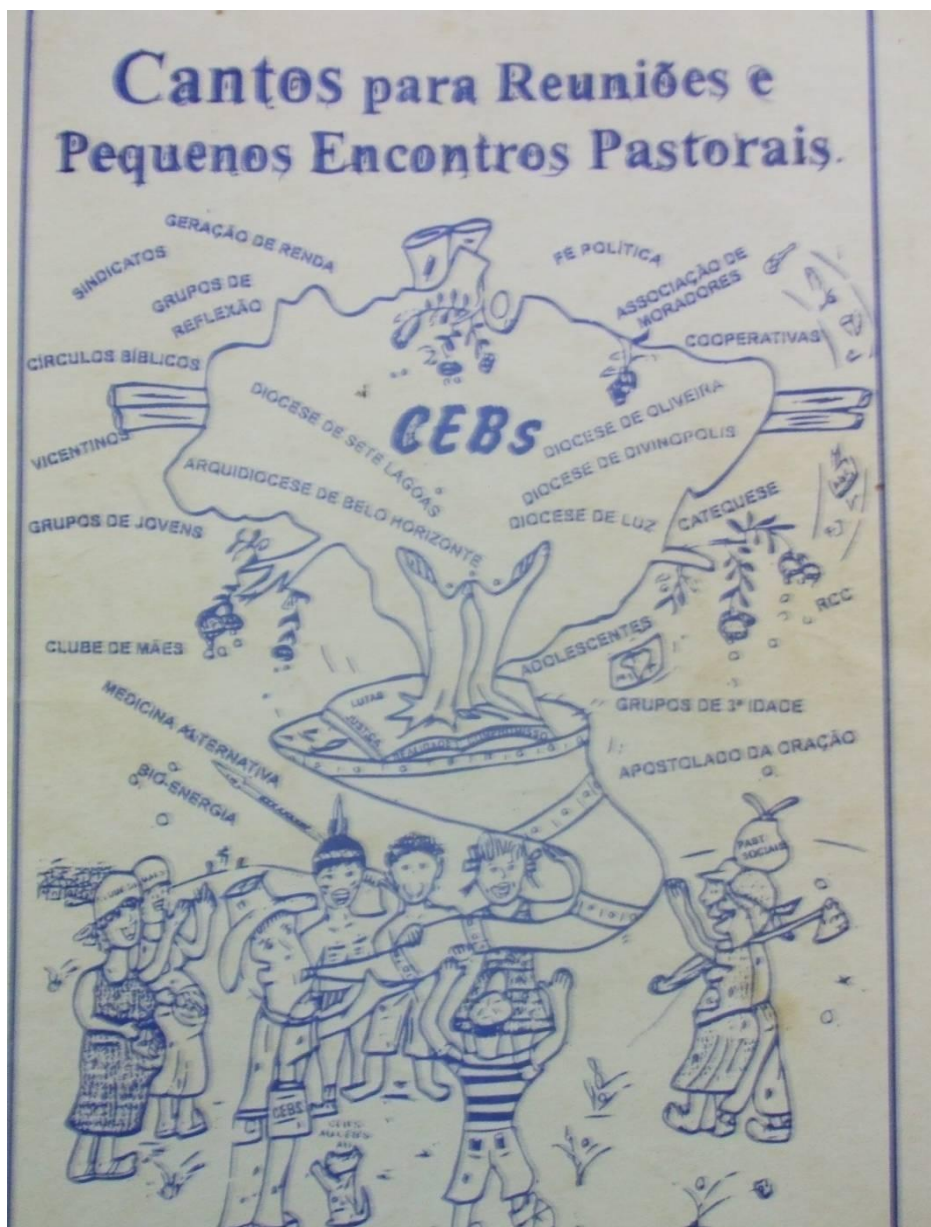


Figura 32: Capa de livreto de cântico das CEBs. Fonte: Arquivo de Nésio Roberto.

Cabe aqui uma breve descrição desta imagem emblemática da união do povo com a Igreja, de onde brotam as CEBs enraizadas na Palavra de Deus. Aí está representado o povo

brasileiro em sua diversidade: o negro, o índio, o peão sertanejo, a dona de casa, o agricultor... Vindos de diversos cantos, este povo anuncia a Boa Nova, a Palavra de Deus. O anúncio, inculturado nas tradições e costumes populares, vêm através da força do povo que sopra um enorme berrante.

Da Bíblia, Palavra anunciada pelo povo, nasce um tronco forte (a cruz) de uma grande árvore cuja copa representa o Brasil, abrigando as CEBs em suas várias dioceses. E ao redor da árvore das CEBs, estão os seus diversos frutos: pastoral carcerária, pastoral operária, pastoral dos sem casa, pastoral da criança, pastoral dos imigrantes, pastoral do negro, pastoral do menor de rua, pastoral dos enfermos, pastoral da juventude, catequese, CPT- Comissão Pastoral da Terra, associação de moradores, medicina alternativa, COMIDI – Conselho Missionário Diocesano, COMIPA – Conselho Missionário Paroquial, grupos de 3ª idade, grupos de adolescentes, RCC- Renovação Carismática Católica, apostolado da oração, clube de mães, grupos de jovens, vicentinos, círculos bíblicos, grupos de reflexão, sindicatos, cooperativas, grupos de fé e política; entre tantos outros.

Já na segunda imagem (abaixo), vemos a Bíblia ao centro e logo abaixo o povo (crianças, jovens, mulheres, operários, trabalhadores, padre) abraçado com Jesus e de mãos estendidas, de onde brotam folhas indicando também os mais variados grupos que surgem das CEBs. Em síntese, “Da reflexão da Palavra de Deus, vai surgindo as diversas pastorais nas comunidades”, conforme está inscrito nesta imagem.



Figura 33: Livreto das CEBs. Fonte: Arquivo de Nésio Roberto.

São Sebastião da Boa Vista seguiu igualmente o mesmo percurso, vivenciando o que afirmou o Documento de Puebla (1979, p.81): “A vitalidade das CEBs começa a dar seus frutos; é uma das fontes de onde brotam os ministérios confiados aos leigos: animação de comunidades, catequese, missão”.

Durante o tempo de trabalho de campo e também nas entrevistas agendadas, colhi diversos relatos e histórias de vida de diferentes pessoas que convergem em apontar as CEBs como a “raiz” de seu engajamento político, seja ele dentro ou fora da Igreja (ou na maioria das vezes, simultaneamente e imbricadamente em ambas as esferas). Alguns floresceram dentro da própria comunidade de fé, de vizinhança e de sangue, assumindo ministérios na comunidade eclesial, coordenando a igreja local e participando ativamente da associação de moradores, como o Abel, morador de São Sebastião da Boa Vista. Outros se encontraram dentro do movimento negro, direcionando seus esforços no campo e na cidade, na luta pela igualdade racial, à exemplo da Sandra. Mas, na realidade, todas essas histórias tem um mesmo ponto de partida, e caminham em busca de um mesmo destino e ideal. Sendo moradores ou não de São Sebastião da Boa Vista, fazem parte de uma mesma comunidade de espírito, e celebram suas convergências em todas as oportunidades de encontro: nas missas, nas festas comunitárias, nas reuniões, e outros eventos.

Os frutos das CEBs em São Sebastião da Boa Vista foram além da realidade estritamente eclesial. Fiel à originalidade das CEBs, ao unir “fé e vida”, a comunidade encontrou na questão negra e no reconhecimento como comunidade quilombola, um novo jeito de lutar por dignidade e vencer as opressões. Ou em outras palavras, “um novo jeito de ser Igreja”.

5.3 Fase 3 - Construindo “novos” caminhos: o permear das identidades e a questão quilombola

Neste ponto é preciso novamente reafirmar a importância da metodologia da história oral na construção dessa pesquisa. Sendo assim, é a partir de uma teia de histórias de vida que foi possível reconstruir esse momento da história da Comunidade São Sebastião da Boa Vista. As entrevistas selecionadas para contar essa história foram a de Sandra da Silva, Claudiréia Cristina e Padre José de Anchieta, pessoas que direta ou indiretamente estiveram nas origens

deste processo. Deste modo, serão reproduzidos aqui alguns dos trechos mais relevantes dessas entrevistas.

Ao ser perguntada sobre sua história de vida, Sandra inicia dizendo que o trabalho começou com as CEBs, provavelmente na década de 80, através do padre Anchieta. Ela participava da Paróquia São Sebastião³⁸, mas as CEBs também existiam em outras localidades do município, principalmente em Córrego do Ouro. O grupo começou a visitar os distritos e foi conhecendo as comunidades rurais, e foi através deste trabalho que conheceram os moradores de São Sebastião da Boa Vista, São Bento e Cachoeirinha.

Na visão de Sandra, as pastorais na Paróquia São Sebastião em Santos Dumont, dentre elas a Pastoral do Negro foram criadas a partir do Padre Anchieta. Assim, as pessoas que já estavam nas CEBs começaram a se engajar também na questão negra através da pastoral. Inicialmente os encontros eram feitos em Cataguases porque em Santos Dumont ainda não existia essa pastoral. O grupo então teve forte influência do movimento que já existia em Cataguases e que os ajudou a formar a pastoral do Negro em Santos Dumont através de um intercâmbio entre os integrantes, os quais eram convidados tanto para participar dos encontros em Cataguases, como também alguns membros de lá vinham até Santos Dumont realizar palestras. A partir da Pastoral do Negro começaram as visitas às comunidades para conhecer os moradores.

Sandra relata ainda que eles começaram a fazer encontros da Pastoral do Negro e do dia 20 de Novembro nas paróquias todos os anos. Inclusive, a Claudireia se lembra de um encontro que ocorreu ainda na igreja da Antiga Dores e que reuniu um grande número de pessoas.

Sobre a continuidade do trabalho da pastoral, a Sandra relatou que a pastoral acabou após a saída do padre Anchieta (que está atualmente em Juiz de Fora). Houve um comentário de que, na realidade, todas as pastorais populares acabaram, tendo a Igreja em Santos Dumont se voltado mais para um caráter carismático, que anteriormente não era tão forte. Claudireia reconheceu que há um conflito em relação a isso. Sandra comentou que em sua opinião a renovação carismática se preocupa apenas com o louvor, enquanto que, segundo a Claudireia, a pastoral vai até a comunidade. Além disso, comentaram o fato da mudança a nível

³⁸ É importante esclarecer que durante o tempo em que estive em Santos Dumont, Padre Anchieta esteve a frente da Paróquia São Sebastião, localizada na área central do município, cujo território de abrangência é distinto do território da Paróquia de Nossa Senhora das Dores, a qual pertence a Comunidade de São Sebastião da Boa Vista. Todavia, a divisão territorial das paróquias nunca foi empecilho para que ocorressem contatos e intercâmbios entre seus membros, como permanece ocorrendo até os dias atuais.

arquidiocesano, enfatizando o fato de que naquela época o bispo era franciscano, Dom Clóvis³⁹, e que depois entrou o Dom Eurico (2002-2009), que era mais tradicional. A partir disso comentamos também a forte participação dos franciscanos nessa temática e as missas afro realizadas pelo Frei João, em São Sebastião da Boa Vista atualmente. Comentaram sobre a vontade que elas tem que a missa afro voltasse a acontecer em mais comunidades e com maior frequência.

Sandra prossegue relatando a origem do movimento negro. Em suas palavras, a criação do movimento negro ocorreu em conjunto com as comunidades de São Bento e São Sebastião da Boa Vista. Já a comunidade de Cachoeirinha não era tão envolvida. O grupo formado passou a se chamar Zumbi dos Palmares. Então, no final da década de 90, foi fundada a Associação da Raça Negra e Afro-descendente Zumbi dos Palmares no dia 27 de Novembro de 1998. Segundo a ata de sua fundação, a mencionada associação identifica-se como “um grupo que se interessa para as causas da raça negra e dos afro-descendentes de nosso município e região tendo como objetivo de divulgar a cultura, a diversidade e a integração destes cidadãos e cidadãs da raça negra e dos afrodescendentes na sociedade”.

Da comunidade de SSBV os que eram mais ativos no movimento eram o Sr. Joaquim, a Deise e o Nésio. A partir do acervo pessoal de Nésio Roberto, morador de SSBV, pode-se constatar que há registros de que este grupo realizou anualmente encontros da consciência negra com duração de dois a três dias, nos moldes de um seminário, de 1998 a 2004. No entanto, há poucas informações sobre suas atividades atuais. Destaca-se que alguns desses encontros aconteceram em instituições religiosas como o Seminário Seráfico Santo Antônio⁴⁰ e a Paróquia São Sebastião, ambos em Santos Dumont. Há também o registro de um “mini encontro da consciência negra”, organizado pela Associação Zumbi dos Palmares e realizado

³⁹ Dom Frei Clóvis Frainer estudou nos Seminários Capuchinhos de Veranópolis e Vila Ipê, ingressando depois no Noviciado em Flores da Cunha, onde emitiu seus primeiros votos religiosos. Assumiu a Arquidiocese de Juiz de Fora em 15 de agosto de 1991, permanecendo como arcebispo até 2001. Dom Clóvis se destacou por ser um bispo pastoralista, sempre voltado ao povo. Se destacou também, pelo Mutirão Evangelizador, em preparação para o Ano Jubilar de 2000. Visitou toda a Arquidiocese, animando para as Assembléias Arquidiocesanas e para o Mutirão Evangelizador do ano 2000. (<http://www.arquidiocesejuizdefora.org.br/index.php/2014-08-05-16-56-19/dom-frei-clovis-frainer-1991-2001>)

⁴⁰ Fundado pelos freis franciscanos da Ordem dos Frades Menores – OFM, vindos da Holanda e seguidores dos ensinamentos e da doutrina de São Francisco de Assis.

conjuntamente nas comunidades de SSBV e São Bento. Tive acesso ao material utilizado durante este encontro e cabem aqui algumas reflexões a respeito.

O “mini encontro da consciência negra” foi realizado em 2001, entre os dias 9 e 11 de Fevereiro nas comunidades de SSBV e São Bento. Tal encontro teve como foco das reflexões o tema “Bíblia e Negritude: uma atitude ecumênica”. O encontro tinha por objetivo capacitar Agentes da Pastoral do Negro, coordenadores e participantes dos Grupos de Consciência Negra. A assessoria do curso foi prestada pelo senhor Patrick de Oliveira.

No relatório do encontro, observa-se o questionamento da forma como a Bíblia foi utilizada por determinados grupos ao longo da história. A crítica é feita ao uso da Bíblia para legitimar a escravidão e como instrumento de repressão dos negros. Nesse sentido, a Bíblia e o cristianismo são colocados, respectivamente, como “o livro e a religião dos brancos e europeus”. Assim, há uma associação da religião com o colonizador e o sistema de dominação imposto por ele. Nesta perspectiva, a Bíblia é apresentada como tendo “a cara do senhor” (de escravos); “a cara do leitor” (o branco colonizador) fazendo alusão ao fato de que “nos quilombos a maioria era analfabeta”; “cara de homem” (denunciando o machismo da cultura europeia e a desvalorização da mulher); “cara de inquisidor” (“usada para legitimar a religião do branco e para demonizar a cultura negra”). No mesmo material, observa-se também uma abertura às religiões afro brasileiras, fazendo em alguns momentos referência aos terreiros.

Contudo, apesar das duras críticas feitas ao “mau uso” da Bíblia (*“A Bíblia posta como discriminação não é fonte de Deus”*), nota-se que ela não é rejeitada. Pelo contrário, é reconhecido o seu valor conforme se pode ver através das seguintes frases:

“A Bíblia é um prato cheio”.

“Devemos sempre escutar a voz de Deus no meio do povo, acima de tudo sermos obedientes ao texto”.

“A Bíblia é o livro que nos anima na fé”.

“A Palavra de Deus é um recado para nós”.

Em oposição à leitura da Bíblia feita pelos brancos, vista como “sinal de discriminação”, o relatório incentiva uma reapropriação da Bíblia pelo negro, através das seguintes expressões:

- Ler a Bíblia com olhos negros
- Leitura afro americana da Bíblia
- Leitura ecumênica da Bíblia

- Leitura pé no chão
- Leitura popular da Bíblia
- Leitura “afro-latíndia” da Bíblia

Nesta perspectiva, é realçado a importância de “trazer para a realidade”; “rever a Bíblia a partir de nossa realidade cultural”; “ler a Bíblia conforme o ambiente que vivemos”; uma vez que “Deus é um Deus que se aproxima da realidade humana. Deus só age na realidade da vida”.

Sobre este aspecto, em sua entrevista Padre Anchieta comentou sobre as músicas cantadas nos encontros e nos grupos de reflexão, ressaltando que sempre havia músicas ligadas ao negro, e ainda que nos encontros de CEBs sempre nas missas, principalmente no ofertório, as pessoas costumam entrar com atabaques, vestes diferenciadas, peneira, etc. Inclusive entre os materiais que compõem o acervo da Associação Zumbi dos Palmares, encontra-se alguns livretos que trazem sugestões de cânticos abordando a questão negra para toda a sequência do ritual da missa:

Ao Deus libertador!

Oferecerei, esta raça, esta cor.

Oferecerei cada negro que luta.

Oferecerei pelo fim do racismo;

Meu sangue em batismo oferecerei.

(...)

Oferecerei quilombolas guerreiros.

Oferecerei na cidade e na roça.

Esta força que é nossa, oferecerei.

(...)

Oferecerei um clamor de justiça.

Oferecerei arte, samba, vitória.

Nas mãos da história, oferecerei.

(Ao Deus libertador- Cântico de Ofertório)



Figura 34: Ofertório de uma missa afro na capela de SSBV. Fonte: Arquivo de Nésio Roberto.



Figura 35: Ofertório da missa afro no salão comunitário de SSBV (2015). Fonte: Rede social da comunidade.

Sobre a temática, Padre Anchieta cita o Documento de Santo Domingos (1992) e também o documento de Puebla no México (1979), retomando a noção de inculturação. Assim, para ele, a inculturação seria fazer com que o Evangelho seja encarnado na cultura própria de cada povo. Admite que há uma discussão em relação a este tema e até mesmo algumas incompreensões de algumas lideranças da Igreja, o que pode gerar até alguns conflitos e questionamentos em certos momentos, quando, por exemplo, nos encontros de CEBs, se coloca uma mãe de santo do lado de um bispo. Em síntese, a inculturação propõe um respeito à cultura na qual a fé se insere, mas o padre adverte que às vezes falta bom senso e ocorre alguns exageros.

Penso que as CEBs, ela é realmente um fermento... Um caldeirão que fermenta realmente todas as experiências culturais mais diversas, né. Aí, por exemplo, vai em um encontro nacional das CEBs, né, vai os índios, vai os negros, vai os imigrantes... Todos tem as suas apresentações, né. Às vezes fica meio no folclore, né. Aí o risco que se corre é de ficar só no folclore. Fazem aquela apresentação, mas e aí? E o dia-a-dia? Como é que se lida com aquela questão da negritude, com a questão indígena, com a questão imigrante? Quer dizer, aí como fazer encarnar o Evangelho na realidade do dia-a-dia e fazer com que o dia-a-dia nosso seja um dia-a-dia que a religião não seja um compartimento, né, como se fosse uma gaveta. Aqui a gaveta da missa, aqui da liturgia, aqui desses momentos... (Padre José de Anchieta, entrevista concedida em 2015)

Retomando os primeiros anos de atividade do movimento negro, Claudireia explica que nessas primeiras reuniões do movimento negro, as comunidades ainda não eram consideradas quilombolas, depois a partir da criação do Conselho de Promoção da Igualdade

Racial⁴¹, é que começaram a providenciar a documentação para o reconhecimento como comunidade quilombola.

Sandra e Claudireia lembram que o Senhor Joaquim sempre foi muito participativo e sempre esteve envolvido com o movimento desde o início. Elas contam que ele sempre conscientizou a juventude da comunidade, formando-os desde pequenos, de forma que os jovens da época eram bastante envolvidos nos eventos e estavam à frente nas apresentações nas missas e nos encontros. É por essa razão que elas acreditam que foi mais fácil para a comunidade de São Sebastião da Boa Vista acolher a discussão a respeito da questão quilombola.

Questionados sobre o porquê de São Sebastião ter sido reconhecida antes de São Bento como comunidade quilombola, a Sandra explica que as duas comunidades sempre caminharam juntas. Mas que quando resolveram buscar o reconhecimento e que foi preciso entregar a documentação, os documentos de São Sebastião chegaram primeiro devido a maior

⁴¹ Sandra e Claudireia contaram, que, depois quando entraram na prefeitura, foi criado o Conselho de Promoção da Igualdade Racial, através da iniciativa de Luiz (“Papa”) na época vereador, que enviou o projeto de criação do Conselho para aprovação. O Conselho foi criado no início dos anos 2000. A Claudireia explica como foi o processo de criação do Conselho de Promoção da Igualdade Racial e as primeiras atividades como a organização das conferências, a tentativa de implantar o feriado do dia 20 de Novembro no município de Santos Dumont, e a busca de parceria com as escolas. Sandra lembrou que no primeiro ano do Conselho, quando eles começaram a ir nas escolas, foram poucas que aderiram. A Claudireia completou afirmando que após a dificuldade do primeiro ano, no segundo ano as escolas começaram a procurá-los. Através do Conselho, foram realizadas algumas atividades com as crianças como o concurso de Beleza Negra Mirim, onde as escolas realizam desfiles para escolher o rei e a rainha, e os finalistas eram encaminhados para o Conselho que realizava no dia 20 de Novembro, o desfile nas ruas para a escolha do casal vencedor. Porém, depois com a mudança de governo na prefeitura, o Conselho ficou sem estrutura para dar continuidade a essas iniciativas, mas as escolas continuaram realizando atividades no dia 20 de Novembro, e convidando o Conselho para participar com palestras. O Conselho de Promoção da Igualdade Racial, conforme lembra Claudireia, também trabalhava em conjunto com o Conselho de Segurança Alimentar, trabalhando iniciativas como o fornecimento de merenda escolar através da compra antecipada de produtos dos agricultores da região. Porém, a comunidade de São Sebastião não participou com produtores desse projeto, mas a escola da comunidade recebia a merenda. Por fim, a Claudireia comentou a necessidade de se investir mais nos Conselhos a nível regional ao invés de gastar maiores verbas com as grandes conferências, para as quais nem todos viajam com o mesmo interesse e comprometimento quanto à participação. Ela também citou a falta de apoio da regional de Juiz de Fora a qual pertence o Conselho. Sobre a atuação do conselho atualmente, elas disseram que está parado, pois ao contrário do que ocorreu com outras instâncias, o atual prefeito ainda não fez alterações no Conselho de Promoção da Igualdade Racial. Houve até algumas tentativas, mas que recuaram mediante a reação de seus membros. Sobre o feriado do dia 20 de Novembro, a Sandra relatou que desde o início encontraram resistência, principalmente da presidência da Associação Comercial, apesar de muitos comerciantes terem aderido ao movimento. Ela conta que teve um ano que todo o comércio fechou, em outro, uns abriram, outros não, mas que os comerciantes perceberam que não dava certo porque a população ia para Juiz de Fora fazer compras. A Claudireia comentou que isso pode mudar no próximo ano (2016) uma vez que Juiz de Fora aderiu ao feriado. Outra justificativa que foi dada para cancelar o feriado em Santos Dumont foi a de que havia muitos feriados municipais. Assim, a luta do Conselho é para retomar o feriado do dia 20 de Novembro no município.

agilidade do Sr. Joaquim, e que, além disso, o Conselho tinha um prazo a cumprir devido aos projetos.

Reafirmaram que as duas comunidades sempre caminharam juntas, só Cachoeirinha é que sempre foi mais independente. Inclusive, a Claudireia lembra que uma das Conferências do Conselho, preparatória a Conferência em Belo Horizonte, foi realizada em São Bento, contando com grande participação dos moradores de São Sebastião.

Sobre a participação da comunidade de São Sebastião nesse processo, ambas confirmaram que os moradores da comunidade sempre foram bem receptivos e ativos, participando dos eventos tanto nas comunidades como em Santos Dumont. A Sandra comentou que acredita que isso seja em decorrência deles já terem uma tradição de festas, missas e músicas. Já a Claudiréia, reafirmou que em sua opinião isso é fruto do trabalho realizado pelo Sr. Joaquim formando crianças e jovens nesse processo de conscientização. A Sandra comentou ainda que foi muito mais fácil os moradores da comunidade de São Sebastião assumirem a negritude do que na cidade, e lembrou das dificuldades encontradas no primeiro ano do Conselho.

Sobre a atual realidade da comunidade de São Sebastião da Boa Vista em relação à questão quilombola foi comentado o interesse da comunidade na busca de projetos e da presidência da associação em aprender mais sobre o assunto. Comentou-se também sobre o fechamento da escola na comunidade, a Sandra disse que quando as crianças foram transferidas para Cachoeirinha, prometeram que teria uma sala para cada classe, mas que há duas classes numa mesma sala.

Já em entrevista com o Padre José de Anchieta, ele esclarece melhor essa relação entre a Igreja e o Movimento Negro na região. O padre relata que o movimento negro em Santos Dumont estava muito ligado ao resquício da Campanha da Fraternidade de 88 que abordava o tema do negro.



Figura 36: Cartaz da Campanha da Fraternidade de 1988 Fonte: <https://baixadaevangelizada.wordpress.com>

Sua chegada ao município ocorreu 5 anos depois dessa campanha, e a partir de então contribuiu com a causa dando fundamental apoio a Pastoral do Negro. Ele comentou que havia as missas afro e que em 1994 houve uma ordenação de um seminarista negro, Benedito, que foi feita integralmente com elementos da cultura afro, em que as pessoas entravam cantando e dançando. O padre citou a realização das celebrações e da comemoração do dia 20 de Novembro, afirmando que foi criado de fato um movimento negro bem forte no município, mas que infelizmente hoje está enfraquecido.

Ele comenta que a Sandra também participou de alguns encontros de CEBs em Matias Barbosa⁴², junto com mais algumas pessoas, e que ela chegou a ser eleita coordenadora da pastoral em São Sebastião da Boa Vista, e depois partiu mais para o campo político e partidário. Menciona também a Dona Ivone que era muito atuante nas CEBs e também uma forte liderança negra e que depois passou para a Assembléia de Deus.

Sublinha ainda que, coincidência ou não, durante seu período em Santos Dumont, passaram pela paróquia vários seminaristas negros (Benedito, Cláudio, José Custódio, Márcio) que ajudavam na formação e que também influenciaram de certa forma este processo.

Ele resume esse período da seguinte forma:

Foi uma experiência muito bonita e dentro do ambiente de Igreja, né, não um movimento separado, mas ligado mesmo como uma pastoral mesmo. (...) Do próprio ambiente de CEBs já havia essa tendência de valorizar o movimento negro. (...) Eu penso que a questão do negro aí, ela entra um pouco nesse sentido, do próprio negro nas CEBs, né. As CEBs também que... Todo encontro de CEBs tem os grupos que se formam lá: grupo da Pastoral do Negro, do Índio, da Mulher, não é. Então aquelas pessoas escolhem ali aquelas oficinas e entram e acabam aprendendo a refletir e escutar outras histórias, outras causas também, né. (Padre José de Anchieta, entrevista concedida em 2016)

O padre vê esse envolvimento na causa negra como algo muito natural que nasce a partir do próprio fato dos leigos serem negros, e estarem ali participando. É o que afirmou também Sandra da Silva em seu depoimento sobre o assunto:

⁴² Padre Anchieta recorda que em Matias Barbosa, onde morava o Padre Antônio era o lugar central, o lugar mais forte dessa experiência de grupos de reflexão, e, segundo ele, ali já começou o envolvimento mais político, mais social, já não ficava só no nível religioso de rezar com a Bíblia, mas a partir dali passou a ter outros avanços e havia grandes discussões. O padre recorda que foi nessa época também a primeira eleição do Lula (1989), quando o PT começou a disputa pelo poder, e que então aí já havia também um envolvimento partidário nesse período entre 89 e 90.

As pessoas que estavam envolvidas nas CEBs é que começaram a participar da Pastoral do Negro porque geralmente *a maioria era negro, pobre, era o pessoal dos cantos, o pessoal que era mais envolvido* (...) Aí começou a pastoral, depois criou o movimento negro, daí que vem o Conselho [de Promoção da Igualdade Racial de Santos Dumont]. < grifos nossos> (Sandra da Silva, entrevista concedida em 2015)

No depoimento de Sandra da Silva, há um dado importante que diz respeito às características dos participantes das CEBs e das pastorais sociais que nascem em seu interior, essa descrição vai ao encontro do que afirma Teixeira (1988) ao concluir que:

(...) em geral as Comunidades Eclesiais de Base tendem a se desenvolver nas *áreas sociais* carentes. Grande parte das experiências situam-se na zona rural (em maior número) e nas periferias das grandes cidades. Justamente nas áreas sociais onde vivem os pobres, o que ratifica a ideia de que as Comunidades Eclesiais de Base identificam-se com as camadas populares (...) As CEBs são integradas por pobres e marginalizados sob todos os aspectos (econômico, político e cultural). Na zona rural, seus participantes são, geralmente, trabalhadores agrícolas, posseiros, peões, pescadores, pequenos proprietários e seus familiares. <grifos do autor> (TEIXEIRA,1988, p.306)

Por outro lado é preciso destacar que:

Os empobrecidos têm muitos rostos. Nos fins dos anos 60 enfatizou-se o pobre econômico-político; nos anos 70 o pobre cultural, como os índios, negros e minorias discriminadas; nos anos 80 deu-se ênfase à questão de gênero, especialmente a subjugação secular da mulher; os anos 90 começou-se a ouvir o grito da Terra, também empobrecida porque injustamente agredida e, de forma sistemática, explorada. Para cada opressão concreta procurou-se desenvolver uma correspondente estratégia e pedagogia de libertação. Nunca a teologia da libertação foi vítima de um conceito pauperista dos pobres. Sempre procurou aprofundar a complexa realidade da pobreza injustamente infligida. (BOFF,s/d)

Essa mudança de paradigma da Teologia da Libertação, com o deslocamento do olhar do pobre econômico-político para o pobre cultural, auxilia a compreensão do processo ocorrido em São Sebastião da Boa Vista (embora haja um relativo descompasso temporal se compararmos a realidade estudada com as datas elencadas por Boff), a partir do momento em que do interior das CEBs, a questão negra passa assumir maior relevância, construindo outras esferas de luta política. Estas sem romper com a raiz religiosa, tendem a se aproximar cada vez mais do campo secular, como o movimento negro, culminando com o reconhecimento de SSBV como comunidade quilombola.

Em outras palavras, é o que afirma Teixeira (s/d):

A partir do final dos anos 80, novos horizontes e desafios foram despontando e ampliando o campo de interesse das comunidades, como os temas da cultura, etnia,

gênero, subjetividade, ecologia, espiritualidade, ecumenismo, diálogo inter-religioso etc. São temas complexos que vão ampliando sua visão, exigindo nova reflexão e disponibilidade, mas que se inserem dialeticamente, sem ruptura, na dinâmica das opções irrenunciáveis que traduzem o universo das CEBs. A ampliação de horizontes não significou uma perda de vitalidade das comunidades, estas continuam ‘vivas e a caminho’. A dureza e a conflitividade que acompanham o avanço neoliberal, bem como a retração eclesiástica, podem provocar aqui ou ali uma certa ‘desaceleração’, mas isto não significa uma perda de vitalidade da experiência. Os diversos encontros regionais das CEBs e os relatos divulgados pelos animadores de todo o Brasil manifestam a presença de um dinamismo real, só captado por aqueles que acompanham de perto a experiência e que acreditam na força de sua espiritualidade. (TEIXEIRA, s/d, p.4)

Recentemente, conforme a reportagem de Tida Grillo⁴³, publicada no Jornal do Povo de 10 de maio de 2015, tem sido realizados encontros envolvendo as comunidades quilombolas de São Sebastião da Boa Vista, São Bento e Cachoeirinha. Estes encontros são realizados no mês de Novembro nas sedes das escolas municipais com o tema da consciência negra. Foram realizados encontros nos anos de 2013, 2014 e em 2015 ocorreu o III Encontro das Comunidades Quilombolas de São Sebastião da Boa Vista, São Bento e Cachoeirinha. Nos anos anteriores os encontros contaram com a participação do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial, da AMA-SD (Ação em Movimentos Artísticos), do Grupo de capoeira Berimbau de Ouro e do PSF de Dores do Paraibuna. A reportagem não faz nenhuma menção a Associação Zumbi dos Palmares que começou os encontros da consciência negra no final da década de 90. Conclui-se que são dois momentos diferentes e também promovidos por atores diferentes, da questão quilombola na região. Os encontros dos últimos três anos fazem parte do Projeto de Educação Patrimonial desenvolvido pela Divisão de Arquivo Público e Patrimônio Cultural com o apoio da Secretaria Municipal de Educação e Cultura. Portanto, o principal agente responsável por estes encontros seria a prefeitura e não grupos autônomos do movimento negro ou das CEBs, como era o caso dos encontros da Associação Zumbi dos Palmares, a qual conta com membros que participaram ativamente do trabalho de base das CEBs. A reportagem informa ainda que “essas iniciativas surgiram da realização da Jornada Mineira do Patrimônio Cultural que teve como tema ‘Griôs: a jornada dos mestres de nossa cultura’”.

Segundo os moradores, nos últimos encontros, há a participação das escolas com a apresentação de atividades preparadas com as crianças como, por exemplo, teatros. Conforme

⁴³ Ver reportagem na íntegra: <http://www.santosdumont.mg.gov.br/menu-noticias/gerenciar-noticias/41-projeto-patrimonio-cultural>

consta na reportagem, “Atividades educacionais estão sendo preparadas também pelas professoras e supervisoras visando trabalhar o tema nas salas de aula”.



Figura 37: Encontro da Consciência Negra em SSBV. Fonte: <http://www.santosdumont.mg.gov.br/>

Encerrando estes encontros, permanece o costume da celebração da missa afro, atualmente presidida pelo Frei João Ricardo Teodoro⁴⁴. Segundo os moradores locais, é uma missa muito festiva onde são utilizados vestes e objetos típicos, tais como cestas e cuias; e, no ofertório, as pessoas entram descalço apresentando os frutos da terra.

⁴⁴ Sublinha-se que para presidir as missas afro costuma-se convidar outro padre, mas, o Frei Justino também costumava estar sempre presente.



Figura 38: Frei João em missa afro celebrada no salão comunitário em 2015. Fonte: Rede social da comunidade
Figura 39: Altar da missa afro celebrada em 2015. Fonte: Arquivo pessoal.

Por fim, a Universidade Federal de Juiz de Fora, através de seus professores e alunos, também deve ser considerado um terceiro ator influente na comunidade com relação a questão quilombola e aos encontros que tangenciam a questão da consciência negra. Destaca-se, portanto, a participação de moradores da comunidade de SSBV e de São Bento no I e II Kizomba NaMata, realizados respectivamente nos anos de 2012 e 2014 na UFJF, reunindo várias comunidades quilombolas da Zona da Mata Mineira.



Figura 40: Mesa redonda com membros de comunidades quilombolas no evento Kizomba NaMata. Fonte: Arquivo pessoal.

Ao término deste capítulo reafirmo que não existem rupturas entre as fases percorridas pela Comunidade São Sebastião da Boa Vista. A tradição do catolicismo popular criou o ambiente propício ao desenvolvimento da comunidade eclesial de base; do interior das CEBs emerge naturalmente a questão do negro que ganha forma na criação da Pastoral do Negro. Assim, a partir destas experiências vai se consolidando o movimento negro em Santos Dumont. O reconhecimento de São Sebastião da Boa Vista como comunidade quilombola é de fato apenas mais uma etapa deste processo.

Por fim, ao final desta pesquisa, compreendo que tudo aquilo que diz respeito à vida da comunidade faz parte da Comunidade Eclesial de Base. Assim, a associação de moradores, a Folia de Reis, o coral, o movimento negro, a catequese, as celebrações dominicais, a “hora santa” nas quintas feiras, os encontros da consciência negra, os terços, as procissões, a festa, o leilão, a reivindicação de melhorias no transporte... Entre tantos outros elementos que dão vida e identidade a São Sebastião da Boa Vista, todos eles são partes integrantes da comunidade eclesial de base. As CEBs não se restringem à metodologia dos círculos bíblicos ou dos grupos de reflexão. Estes indubitavelmente são de suma importância como momentos de formação e discussão da comunidade, e desempenharam papel fundamental na fase inicial de organização da comunidade. Assim, a utilização destes modelos de encontro, podem ou não ser reincorporados à rotina dos moradores. Contudo, constata-se que a própria comunidade vem encontrando novas formas de se reunir, de partilhar a vida e de discutir seus problemas. Portanto, sob esta ótica, percebe-se que a Comunidade São Sebastião da Boa Vista, apesar de todas as adversidades e mudanças, mantém aquilo que é o essencial: a cultura do encontro. Pois é exatamente isto que traduz o sentido de comunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

6. Reflexões sobre o processo da pesquisa e perspectivas futuras

O processo desta pesquisa me impôs a superação de diversos desafios, dificuldades e também alguns imprevistos.

Primeiramente, uma questão que se apresentou desde a concepção desta pesquisa e que permaneceu ao longo de todo o seu desenvolvimento: a necessidade de gerenciar a interdisciplinaridade que o próprio campo e a temática escolhida exigiam. Por isso, além de recorrer a uma literatura que me amparasse nestes outros campos do saber, usei adotar metodologias oriundas de outras ciências, opção que se mostrou até o final extremamente enriquecedora.

Ao longo da pesquisa também precisei enfrentar duas tristes perdas. No início do ano de 2015, faleceu o senhor Joaquim, principal liderança e referência de toda a comunidade. Posteriormente, faleceu o Frei Justino, pároco de Nossa Senhora da Dores, o qual infelizmente não tive a oportunidade de entrevistar.

A morte do Senhor Joaquim teve um forte impacto na continuidade deste trabalho. Até então o Senhor Joaquim representava a única ponte existente entre mim e São Sebastião da Boa Vista. Foi inspirada em suas falas que concebi esta pesquisa. Além de um amigo e grande exemplo de fé e vida, o senhor Joaquim era a minha principal fonte de informações sobre as CEBs e a história da comunidade.

Minha experiência mais longa em campo ocorreu já após a sua morte. Apesar de esta não ter sido a minha primeira visita à comunidade, ao chegar a São Sebastião da Boa Vista em Julho de 2015, eu era ainda uma total desconhecida da maioria dos moradores. O primeiro passo, portanto, foi iniciar um processo de aproximação, visitando as casas, tendo breves conversas com os moradores, compartilhando com eles os momentos de celebração da comunidade. Outra dificuldade do campo foi o de aceitar o tempo lento que parecia reger o desenrolar da pesquisa. Na ânsia por obter informações, em muitos momentos, a pesquisa parecia não progredir. Assim, me deparei com a angústia de ver os dias passarem, sem conseguir nenhum dado concreto. A espera se tornou a palavra de ordem. Esperar o final de semana, para conseguir realizar uma entrevista. Esperar para ter acesso a um determinado documento. Esperar para fazer uma visita em uma comunidade vizinha. Esperar a data do início da novena, adiada mais de uma vez. Esperar o dia do ônibus. Esperar o dia da missa.

Esperar o dia da festa. E assim compreender o próprio ritmo diferenciado de uma comunidade rural.

Deste modo, estes mais de 30 dias consecutivos de permanência na comunidade entre os meses de Julho e Agosto de 2015, foram uma das experiências mais significativas desse processo de pesquisa. Pois o campo é de fato este espaço repleto de surpresas, que acabam por nos fazer repensar os próprios objetivos da pesquisa, trazendo à tona novos elementos até então desconhecidos ou negligenciados e, sobretudo, demandando novas investigações. Assim, também a metodologia da história oral foi me conduzindo a buscar outras personagens para além do território da comunidade. Assim nasceram três entrevistas, dentre tantas outras que poderiam ter sido realizadas.

Outro ponto importante a ser considerado é que somente a prática, com seus acertos e erros, conduzem ao efetivo aprendizado da metodologia e das técnicas utilizadas. Assim, ao trabalhar com a história oral verifiquei a necessidade de possuir um amplo repertório de abordagens diferenciadas, de forma que no momento da entrevista seja possível perceber que abordagem melhor se encaixa com o perfil do entrevistado. Em alguns casos, a técnica de se partir da história de vida das pessoas, produz relatos extraordinários. Em outros, esta abordagem já não tem o mesmo efeito. A experiência mostra que com alguns entrevistados, faz-se necessário um modelo de entrevista mais formal seguindo uma sequência de perguntas pré-definidas que possam servir de auxílio para o mesmo. Em outros momentos, basta um roteiro mais simples, típico de uma entrevista semi-estruturada. Todavia, estas percepções só se tornam mais claras após um período de distanciamento do processo de levantamento de dados.

Isto posto, estou ciente de que tendo como pano de fundo a história da Comunidade São Sebastião da Boa Vista, e especialmente, em decorrência da escolha das CEBs como fio condutor desta pesquisa, este trabalho perpassou vários temas instigantes e dignos de investigação. Isto se deve ao próprio caráter das comunidades eclesiais de base de abarcar a integralidade da vida humana, em suas múltiplas dimensões, religiosa, social, econômica e política, o que confirma a natureza interdisciplinar desta pesquisa. Contudo, reconheço que muito destes temas não foram devidamente aprofundados nesta oportunidade em razão de minhas próprias limitações e do recorte deste estudo.

No campo da Antropologia e da Ciência da Religião, destaco a temática da inculturação da fé, do sincretismo e do diálogo inter-religioso nas CEBs expressos em São Sebastião da Boa Vista através da tradição da celebração da missa afro.

A própria questão quilombola e o acesso da comunidade às políticas públicas destinadas a essa população, se configuram em outro possível desdobramento desta dissertação. Na mesma perspectiva, focalizar os rumos e estratégias da associação de moradores, principalmente após a morte do Senhor Joaquim, é de extrema importância para compreender os diferentes espaços que a comunidade utiliza a fim de obter os seus direitos e atender às suas demandas, das mais simples como a questão do transporte até as mais complexas, envolvendo os direitos territoriais da comunidade.

Também no campo da educação, é relevante investigar e continuar acompanhando o impasse envolvendo a questão do fechamento da escola na comunidade, evidenciando os principais atores (comunidade e prefeitura) envolvidos, as justificativas e as intencionalidades por trás desta decisão. Ademais, tendo em vista a “recente resolução nº8, de 20 de novembro de 2012, que define diretrizes curriculares nacionais para a educação escolar quilombola na educação básica” (RODRIGUES, G.G; SOUZA, A.M, 2014, p.5), uma série de questionamentos e considerações podem ser feitos a respeito da aplicação desta resolução no contexto da comunidade. Ressalta-se ainda que a resolução define como campo de aplicação da educação escolar quilombola tanto as escolas localizadas nas comunidades quilombolas quanto àquelas fora do território quilombola mas que recebem estudantes oriundos dessas comunidades (RODRIGUES, G.G; SOUZA, A.M, 2014). Sendo assim, há neste ponto um amplo campo de pesquisa uma vez que atualmente os estudantes de São Sebastião da Boa Vista (crianças, adolescentes e adultos) estão distribuídos em escolas de três localidades diferentes: Cachoeirinha, Nova Dores e Santos Dumont.

O enfraquecimento e estagnação da Associação da Raça Negra Zumbi dos Palmares, ou o deslocamento de suas pautas e reivindicações para outras entidades como o Conselho de Promoção da Igualdade Racial, e seu papel junto a comunidade, agora reconhecida como quilombola, também são outros elementos importantes dentro desta trama.

Por fim, sublinho ainda a possibilidade de ampliar esta pesquisa de forma abranger também as comunidades do entorno de São Sebastião da Boa Vista, visto que estas passaram por processos semelhantes, tendo em vista que há ao menos mais duas comunidades quilombolas na vizinhança. Além disso, existe uma forte integração e intercâmbio entre as comunidades que compõem o território da Paróquia de Dores do Paraibuna, e se nota que as histórias dessas comunidades estão entrelaçadas.

Assim, percebe-se que a história de São Sebastião da Boa Vista é apenas um exemplo dentre muitas outras histórias que podem ser contadas sobre os processos identitários e

políticos desencadeados pela ação das Comunidades Eclesiais de Base no Brasil e em toda a América Latina, visto que os encontros intereclesiais das CEBs revelam que estas continuam atentas e próximas às comunidades quilombolas e demais populações tradicionais.

Portanto, penso ter cumprido o papel de descortinar os horizontes deste fértil campo de pesquisa, a Comunidade São Sebastião da Boa Vista, a fim de que novas pesquisas possam brotar a partir desta dissertação. Sendo assim, espero que essa sirva de estímulo para que outros pesquisadores, inclusive de outras áreas da ciência, tais como as Ciências Sociais, a Antropologia e a Ciência da Religião, se debrucem sobre este rico objeto de estudo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. “Os quilombos e as novas etnias”. In: O´DWYER, Eliane Cantarino (org.) **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

ANJOS, Rafael Sanzio A. dos. “Territórios étnicos: o espaço dos quilombos no Brasil”. In: SANTOS, Renato Emerson dos (org.) **Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: O negro na geografia do Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

ARRUTI, José Maurício. Etnicidade. In: SANSONE Livio; FURTADO C. A. **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa**. Salvador: EDUFBA, 2014. Disponível em: www.abant.org.br/file?id=1347 Acessado em: 29 de Dezembro de 2014.

BARTH, Fredrik. “Grupos étnicos e suas fronteiras” [1969]. In: POUTIGNAT, Philippe; Streiff-fenart, Jocelyne. **Teorias da etnicidade** - Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2005.

BEOZZO, José Oscar. **As CEBs e seus desafios hoje: um olhar sobre a conjuntura e a história (I)**. In: Adital- Notícias da América Latina e Caribe, 14 de Maio de 2010. Disponível em: <http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=47770> Acesso em: 23 de Julho de 2016.

_____. **As CEBs e seus desafios hoje: um olhar sobre a conjuntura e a história (II)**. In: Adital- Notícias da América Latina e Caribe, 14 de Maio de 2010. Disponível em : <http://site.adital.com.br/site/noticia.php?lang=PT&cod=47771> Acesso em: 23 de Julho de 2016.

BESSE, Jean-Marc. “A fisionomia da Paisagem, de Alexander Von Humboldt a Paul Vidal de La Blache”. In: **Ver a terra: seis ensaios sobre a paisagem e a geografia**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

BETTO, Frei. **O que é Comunidades Eclesiais de Base**. São Paulo: Brasiliense, 1985. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/freibetto/livro_betto_o_que_e_cebs.pdf Acessado em: 10 de Outubro de 2014.

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**. Edição pastoral. São Paulo: Paulus, 1991.

BOFF, Clodovis. Apresentação. In: TEIXEIRA, Faustino. **A gênese das CEBs no Brasil: elementos explicativos**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1988.

BOFF, Leonardo. **Como enriquecer a teologia da libertação**. Disponível em: <http://www.leonardoboff.com/site/vista/outros/como-enriquecer.htm>. Acesso em: 26 de Novembro de 2015.

BRANCALEONE, Cassio. Comunidade, Sociedade e Sociabilidade: Revisitando Ferdinand Tönnies. In: **Revista de Ciências Sociais**, v. 39 n. 1 2008. Disponível em: http://www.rcs.ufc.br/edicoes/v39n2/rcs_v39n2a7.pdf Acesso em: 19 de Fevereiro de 2015.

BRASIL. Constituição Federal de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm Acessado em: 01 de Fevereiro de 2015.

CARNEIRO, Leonardo de Oliveira. Primórdios conceituais e ideológicos: os lugares sagrados afro-brasileiros – A busca da liberdade. In: **A Metrópole Sagrada: Geograficidades de um Rio de Janeiro afrobrasileiro**. Tese de doutorado. PPGeo, UFF, 2009. Disponível em: <http://www.ufjf.br/nugea/files/2010/09/Vers%C3%A3o-na-integral.pdf> Acesso em: 15 de Fevereiro de 2015.

CARNEIRO, L.O; ITABORAHY, N.Z; GABRIEL, R.A. Territorialidades e etnografia: Avanços metodológicos da análise geográfica de comunidades tradicionais. **Ateliê Geográfico** Goiânia-GO v. 7, n. 1 Abril/2013 p.81-101. Disponível em: www.revistas.ufg.br/index.php/atelie/article/download/19824/13917 Acesso em: 12 de Fevereiro de 2015.

CARNEIRO, L.O et al. **Da diversidade cultural à diversidade produtiva: construindo saberes necessários à transição agroecológica**. Projeto de extensão universitária. Juiz de Fora, 2010.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Edição típica vaticana. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

CLAVAL, Paul. Etnogeografias – conclusão. **Espaço e Cultura**, UERJ, RJ, n7, p.69-74, Jan/Jun de 1999. Disponível em: www.e-publicacoes.uerj.br. Acessado em: 05 de Fevereiro de 2015

COMERFORD, John Cunha. (2003), **Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural**. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO (CELAM). Conclusões da Conferência de Medellín – A Igreja na Atual transformação da América Latina à Luz do Concílio. 8º ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

Conclusões da Conferência de Puebla. 4º ed. São Paulo: Paulinas, 1982.

Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe. Brasília: Edições CNBB; São Paulo: Paulus: Paulinas, 2007.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Comunidade de Comunidades: uma nova paróquia**. Edições CNBB. 2013. (Estudos da CNBB, 104) Disponível em: www.cnbb.org.br/.../1774-estudo-104-comunidades-de-comunidade-um...
Acesso em: 30 de Agosto de 2013.

COSTA, Rita de C. P. da. “Comunidade, num sentido social e da evangelização”. In: “**Como uma Comunidade**”: formas associativas em Santo Antonio /PA – imbricações entre parentesco, gênero e identidade. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará. Belém, 2008. Disponível em: www.ppgcs.ufpa.br/arquivos/.../dissertacaoTurma2006-RitaCosta.pdf Acesso em: 18 de Dezembro de 2014.

DA MATTA, Roberto. Carnavais, paradas e procissões: reflexões sobre o mundo dos ritos. In: **Religião e Sociedade** n° 1,1977, pp.03-30.

FERREIRA, S.R.B. *et alli*. 2005. **Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial da Comunidade Quilombola de Linharinho – Conceição da Barra-ES**. Conceição da Barra, 2005.

FERREIRA, Simone Raquel Batista. Em movimento: Identidade em construção. In: “**Donos do lugar**”: a territorialidade quilombola do Sapê do Norte. Tese de doutorado. Niterói, 2009.

FRENCH, Jan Hoffman. Os quilombos e seus direitos hoje: entre a construção das identidades e a história. **Revista de História** 149 (2º- 2003), p.45-68.

GEERTZ, Clifford. “Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura”. In: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GORAYEB, Adryane; MEIRELES, Jeovah. Cartografia social vem se consolidando com instrumento de defesa de direitos. **Rede Mobilizadores**, entrevista. 09 fev. 2014 Disponível em: <http://www.mobilizadores.org.br/entrevistas/cartografia-social-vem-se-consolidando-com-instrumento-de-defesa-de-direitos/> Acesso em: 31 de Março de 2014.

GOROSTIAGA, J. Cartografia social. In: OLIVEIRA, D.A.; DUARTE, A.M.C.; VIEIRA, L.M.F. **DICIONÁRIO: trabalho, profissão e condição docente**. Belo Horizonte: UFMG/Faculdade de Educação, 2010. CDROM

GRILLO, Tida. Projeto patrimônio cultural. Prefeitura Municipal de Santos Dumont. Maio de 2015. Disponível em: <http://www.santosdumont.mg.gov.br/menu-noticias/gerenciar-noticias/41-projeto-patrimonio-cultural> Acesso em: 22 de Junho de 2015.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização – Do “Fim dos Territórios” à Multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

HENRIQUES, Rosali Maria Nunes. **Metodologia de história oral – a experiência do Museu da Pessoa**. Apostila utilizada em curso ministrado pela autora. Juiz de Fora, 2014.

HOFFMANN, Maria Barroso. “Mapeamentos participativos e atores transnacionais: a formação de identidades políticas para além do Estado e dos grupos étnicos”. In: ACSELRAD, Henri (org.). **Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010.

- LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- LIBÂNIO, João Batista. **Cenários da Igreja** – Num mundo plural e fragmentado. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- LIFSCHITZ, Javier Alejandro. **Comunidades tradicionais e neocomunidades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.
- LIMA, J.A.M. Depoimento. Entrevista concedida a Thaís da Silva Dantas. 2016.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. Introdução. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.) **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.
- _____. **Terras de quilombo no Brasil: direitos territoriais em construção**. Ariús, Campina Grande, v. 14, n. 1/2, p. 9–16, jan./dez. 2008. Disponível em: http://www.ch.ufcg.edu.br/arius/01_revistas/v14n1-2/01_arius_v14_n1-2_autora_convitada_terras_de_quilombo_no_brasil.pdf Acessado em: 02 de Fevereiro de 2015
- OIT. **Convenção n° 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT** / Organização Internacional do Trabalho. - Brasília: OIT, 2011. Disponível em: portal.iphan.gov.br/baixaFcdAnexo.do?id=3764 Acessado em: 02 de Fevereiro de 2015.
- OLIVEIRA, Fabrício Roberto Costa. O Concílio Vaticano II, o MOBON e as Comunidades Rurais: um estudo sobre a práxis comunicativa entre missionários e grupos católicos leigos. In: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 30(2): 38-58, 2010. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872010000200003 Acessado em: 13 de Setembro de 2015.
- OLIVEIRA, R.D et al. “Pesquisa social e ação educativa: conhecer a realidade para poder transformá-la”. p.17-33 In: BRANDÃO, Carlos R (org.) **Pesquisa Participante**. Brasiliense, 1982.
- PAIVA, Raquel. **O espírito comum: comunidade, mídia e globalismo**. Rio de Janeiro: MAUAD, 2003.
- PALMARES, Fundação Cultural. Quadro Geral de Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs). Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/crq/quadro-geral-por-estado-ate-27-11-2014.pdf> Acessado em: 08 de Fevereiro de 2015
- PERUZZO, C. M. K; VOLPATO, M. O. **Conceitos de comunidade, local e região: inter-relações e diferenças**. II Colóquio Binacional Brasil-México de Ciências da Comunicação. São Paulo, 2009. Disponível em: <https://www.espm.br/ConhecaAESPM/Mestrado/Documents/COLOQUIO%20BXM/S1/cecilia%20krohling%20e%20marcelo%20volpato.pdf> Acesso em: 20 de Fevereiro de 2015.
- PORTELLA, Rodrigo. Antropologia e Pesquisa Etnográfica em Religião: uma contribuição teórica ao método. **Revista Sacrilegens**, v. 3, n.1, 2006, do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião/UFJF - www.sacrilegens.ufjf.br

PORTO-GONÇALVES, C.W. “Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades” In: Ceceña, A. E; Sader, Emir (org.). **La guerra infinita - Hegemonía y terror mundial**. Buenos Aires: CLACSO, 2002. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cecena/cecena.html> Acesso em: 01 de Março de 2015.

RAFFESTIN, Claude. “O que é o território?” In: **Por uma Geografia do Poder**. Capítulo I – Terceira parte – O território e o poder. São Paulo: Ática, 1993.

RATTS, Alecsandro JP. (Re) “Conhecer quilombos no território brasileiro – Estudos e mobilizações”. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.) **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

_____. “A geografia entre as aldeias e os quilombos: territórios etnicamente diferenciados”. In: ALMEIDA, Maria Geralda de & RATTS, Alecsandro JP. (Orgs.). **Geografia: Leituras Culturais**. Goiânia, 2003, v. 1, p. 29-48 Disponível em: www.academia.edu/6142386/A_geografia_entre_as_aldeias Acessado em: 03 de Fevereiro de 2015.

REDE VIDA DE TELEVISÃO. CEBs – Tribuna Independente (28 de Abril de 2009). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=n6X6TZPxWco&list=PL91B572EECF747B40> Acesso em: 10 de Janeiro de 2015.

RODRIGUES, G.G; SOUZA, A.M. **Educação Quilombola: Reflexões e desafios na comunidade de Colônia do Paiol – MG**. Anais do VII CBG. Disponível em: http://www.cbg2014.agb.org.br/resources/anais/1/1404040382_ARQUIVO_CBG-EducacaoQuilombola.pdf Acesso em: 23 de Julho de 2016.

ROSENDAHL, Zeny. **Território e territorialidade: Uma perspectiva geográfica para o estudo da religião**. Com Ciências, 2005. Disponível em: <http://www.comciencia.br/reportagens/2005/05/12.shtml> Acesso em: 20 de Setembro de 2013.

_____. **História, teoria e método em Geografia da Religião**. ESPAÇO E CULTURA, UERJ, RJ, N. 31, P.24-39, JAN./JUN. DE 2012. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura>. Acesso em: 20 de Setembro de 2013.

SABOURIN, Eric. “Comunidades camponesas e Organização Social da Produção”. In: SABOURIN, Eric. **Camponeses do Brasil: entre a troca mercantil e a reciprocidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

SACK, Robert David. “O significado da territorialidade”. In: DIAS, Leila Christina et alli (org.) **Territorialidades humanas e redes sociais**. Florianópolis: Insular, 2013.

SANTOS, Milton. A força do lugar. In: **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. São Paulo: Edusp, 2006.

_____. “O retorno do território”. In: **Da Totalidade ao Lugar**. São Paulo: Edusp, 2008.

SILVA, Bárbara G. R. S. da. Estudo sociológico da amizade duradoura e de sua função social na sociedade contemporânea. **Revista Científica Vozes dos Vales**. Nº 06 – Ano III – 10/2014. UFVJM – MG – Brasil – QUALIS/CAPES – LATINDEX – Disponível em: <http://site.ufvjm.edu.br/revistamultidisciplinar/files/2014/10/Estudo-sociol%C3%B3gico-da-amizade-duradoura-e-de-sua-fun%C3%A7%C3%A3o-social-na-sociedade-contempor%C3%A2nea.pdf> Acesso em: 19 de Fevereiro de 2014

SILVA, Carlos Eduardo Mazzetto. **Modo de apropriação da natureza e territorialidade camponesa**: revisitando e ressignificando o conceito de campesinato. *Revista Geografias* Vol.3, Nº1. Belo Horizonte: UFMG, Departamento de Geografia, 2007, p. 46 a 63.

SILVA, J. J. Depoimento. Entrevista concedida a Thaís da Silva Dantas. 2012 e 2014.

_____. Depoimento. Mesa-redonda no I Encontro de Comunidades Quilombolas da Zona da Mata - Kizomba Namata. Universidade Federal de Juiz de Fora, 2012.

SILVA, S. Depoimento. Entrevista concedida a Thaís da Silva Dantas. 2015.

SIQUEIRA, Aline Moreira de. **Etnofarmacologia na Comunidade Quilombola São Sebastião da Boa Vista**, município de Santos Dumont/MG. Dissertação de mestrado. Juiz de Fora, 2012.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. “O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento”. p.77- 99. In: CASTRO, Iná Elias de. et alli (org.) **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

TEIXEIRA, Faustino. **A gênese das CEBs no Brasil**: elementos explicativos. São Paulo: Ed.Paulinas,1988.

_____. **Comunidades Eclesiais de Base no Brasil**. Disponível em: www.iserassessoria.org.br/novo/arqupload/89.DOC Acessado em: 27 de Janeiro de 2015.

TÖNNIES, Ferdinand. “Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais” [1944]. In: FERNANDES, Florestan (org.). **Comunidade e Sociedade** – Leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, s/d.

_____. Comunidade de sangue, lugar, espírito, parentesco, vizinhança, amizade. In: MIRANDA, Orlando de (org.). **Para ler Ferdinand Tönnies**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

TURNER, Victor. O processo ritual. Petrópolis: Vozes, 1974.

APÊNDICE A – ROTEIRO DE ENTREVISTA SOBRE AS CEBs

1. Quando foi a 1ª vez que você ouviu falar das CEBs? Você sabia o que era?
2. Como você se envolveu com as CEBs? E por quê?
3. Quem estava envolvido com as CEBs na região? Quais comunidades? Havia grupos também em Santos Dumont?
4. De modo geral quem apoiava o trabalho das CEBs? (nomes, setores da sociedade, setores da Igreja...)
5. Na Comunidade São Sebastião da Boa Vista, quem estava envolvido com as CEBs? Ainda moram na comunidade?
6. Qual era o objetivo do trabalho de base?
7. Como eram escolhidas as lideranças?
8. Onde aconteciam as reuniões? E com que frequência?
9. Como eram as reuniões? (qual era a sequência/ estrutura delas?)
10. Quantas pessoas costumavam participar?
11. O trabalho das CEBs mudou alguma coisa na comunidade? O quê?
12. Há alguma relação do trabalho das CEBs com a construção da capela?
13. Quando o trabalho das CEBs acabou? E por quê?
14. Qual o papel da Igreja na comunidade hoje?
15. Quem é o padre hoje?
16. Com que frequência ele vem à comunidade? Como é o relacionamento dele com a comunidade?

**APÊNDICE B – MODELO DE DECLARAÇÃO DE AUTORIZAÇÃO DA
DIVULGAÇÃO DAS ENTREVISTAS E IMAGENS**

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E DEPOIMENTOS

Eu _____, CPF _____
_____, RG _____, depois de conhecer e entender os objetivos,
procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como de estar ciente
da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento, AUTORIZO, através do
presente termo, os pesquisadores Thaís da Silva Dantas e Leonardo de Oliveira Carneiro a
realizar as fotos que se façam necessárias e/ou a colher meu depoimento sem quaisquer
ônus financeiros a nenhuma das partes.

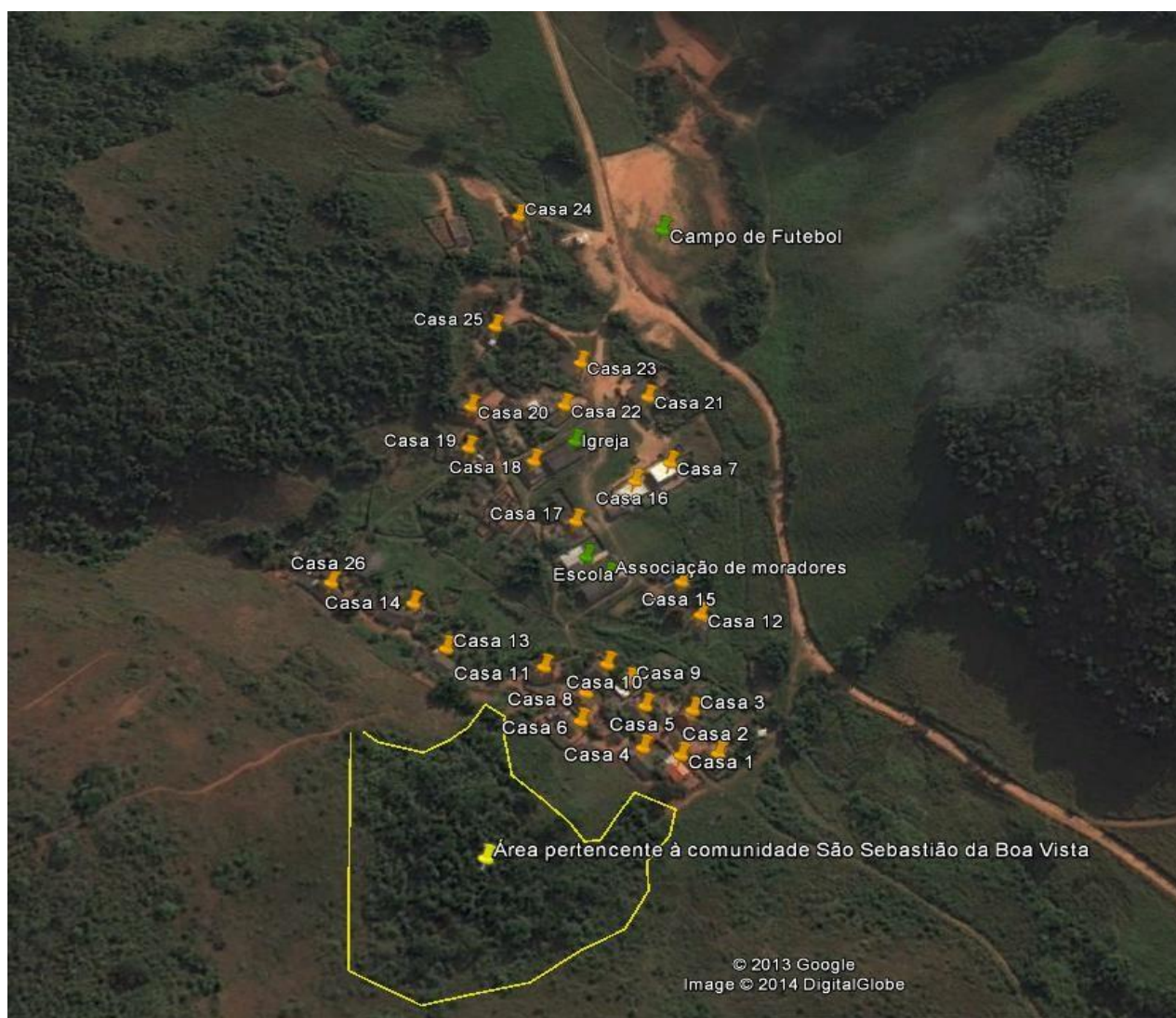
Ao mesmo tempo, libero a utilização destas fotos (seus respectivos negativos) e/ou
depoimentos para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides e transparências), em
favor dos pesquisadores da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está
previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da
Criança e do Adolescente – ECA, Lei N.º 8.069/ 1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei
N.º 10.741/2003) e das pessoas com deficiência (Decreto N.º 3.298/1999, alterado pelo
Decreto N.º 5.296/2004).

_____, _____ de _____ de 20____

Pesquisador responsável pelo projeto

Sujeito da Pesquisa

**ANEXO A - VISTA AÉREA DA COMUNIDADE SÃO SEBASTIÃO DA BOA VISTA
COM BASE NO GOOGLE EARTH**



Fonte: SIQUEIRA (2012)