

Cultura, política e os fazeres da Comissão Pastoral da Terra (CPT)

Fernanda Conceição de Souza Bastos

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO –
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA – CCH/ UENF
CAMPOS DOS GOYTACAZES

Maio de 2012

Cultura, política e os fazeres da Comissão Pastoral da Terra (CPT)

Fernanda Conceição de Souza Bastos

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense como requisito parcial para obtenção do grau de mestre.

Orientadora: Professora Dr.^a Márcia Leitão Pinheiro

CAMPOS DOS GOYTACAZES

MAIO DE 2012

Cultura, política e os fazeres da Comissão Pastoral da Terra (CPT)

Fernanda Conceição de Souza Bastos

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Estadual do Norte Fluminense como requisito parcial para obtenção do grau de mestre.

Aprovada em ____ / ____ / ____

Banca examinadora:

Prof.^a Dr.^a Márcia Leitão Pinheiro (Orientadora)

Doutora em Antropologia IFCS/UFRJ

Prof. Dr. Javier Alejandro Lifschitz (Examinador)

Doutor em Sociologia IUPERJ-Tec

Prof. Dr. Sérgio de Azevedo (Examinador)

Doutor em Sociologia / Université Catholique de Louvain

Prof.^a Dr.^a Maria Clareth Gonçalves Reis

Doutora em Educação– Universidade Federal Fluminense– UFF

Agradecimentos:

Agradeço primeiramente a Deus, por me dar forças e renová-las todas as vezes que percalços em meu caminho quiseram me fazer desistir.

A minha mãe, que em todas as horas esteve a meu lado me apoiando e incentivando. O amor de minha mãe é o combustível que me leva adiante.

A meu pai, por me dar todo o suporte financeiro e principalmente afetivo. Obrigada, pai, por me fazer acreditar que esse dia chegaria.

A Hugo, meu marido, meu amor, meu melhor amigo, que esteve comigo e compartilhou dos momentos bons e ruins nesse período, sendo muito paciente. Seu amor e amizade foram verdadeiros suportes que me ampararam sempre. Obrigada por me fazer rir sempre que uma lágrima queria rolar. Obrigada por fazer parte da minha vida.

A meu avô querido, que intercedeu por mim com suas orações e me ensinou lições preciosas de vida que vou levar sempre comigo.

A Gizele Henttyzy, a mais incrível amiga, que apesar da distância esteve a meu lado e fez os meus dias mais coloridos com seu bom humor e otimismo; esteve comigo na hora do desespero e me ajudou de forma que poucos ajudariam, abrindo, muitas vezes, mão de seu precioso tempo.

A minha orientadora, Dr^a. Márcia Leitão Pinheiro, que teve muita paciência com minhas demoras e para eu organizar minhas ideias. Agradeço por todas as valiosas discussões e contribuições acadêmicas ao longo do curso de Sociologia Política.

Ao professor Dr. Javier Alejandro Lifschitz, que me acompanhou desde a graduação no curso de Ciências Sociais, por seu apoio e por sempre me mostrar como a questão cultural é fascinante.

À banca de defesa do projeto, composta pelos doutores Javier Alejandro Lifschitz e Hamilton Garcia, que muito contribuíram com sugestões pertinentes e que foram elucidativas para a conclusão desse trabalho.

Ao Dr. Javier Alejandro Lifschitz, ao Dr. Sérgio de Azevedo e à Dr^a. Maria Clareth Gonçalves Reis, integrantes da banca de defesa da Dissertação, pela disponibilidade e atenção.

A Viviane Ramiro, que me ajudou muito nos contatos com a comunidade de Barrinha e também com a CPT. Sua ajuda foi fundamental para a realização de minha pesquisa de campo. Além disso, foram muito valiosos e produtivos nossos encontros para discutir sobre os temas de nossas dissertações.

A Névio, do Instituto de Estudos da Religião (ISER), que de muito boa vontade me atendeu, e enviou artigos sobre a Teologia da Libertação que muito ajudaram no andamento dessa pesquisa.

À comunidade de Barrinha, que me recebeu muito bem, confiou em mim e em meu trabalho, prontamente me permitindo participar de muitos aspectos de suas vidas e experiências, sobretudo do Jongo. Um agradecimento especial a Mônica (Quiquinha), Angélica (Teca) e Loca, por me receberem em suas casas, por sua amizade e por me levarem para participar dos encontros de Jongo fora da comunidade.

À CPT e a seus agentes, que dedicaram parte de seu tempo para responder a minhas perguntas, explicar sua metodologia e também por me permitirem participar de seus eventos.

À UENF/FAPERJ pela bolsa recebida, pois essa bolsa me permitiu custear as viagens, participações em congressos e os livros, além de minhas idas ao campo da pesquisa.

Enfim, a minha família e a todos que não foram citados aqui, mas que sempre torceram e rezaram por mim para que tudo sempre desse certo. Obrigada a todos os meus amigos, anjos que agiram em minha vida, mesmo sem que eu soubesse.

Resumo:

Este trabalho visa analisar qual é o papel da Comissão Pastoral da Terra (CPT) nas estratégias da comunidade de Barrinha para reconstruir uma identidade quilombola que corresponda às exigências do Estado, a fim de que comunidades remanescentes de quilombo tenham acesso às políticas de ação afirmativa. Considera-se que a partir da década de 1970 a etnia entrou no cenário político levando diversas instituições a atuarem em grupos étnicos, buscando construir uma identidade étnica e cultural capaz de negociar com o Estado o reconhecimento dos direitos e inclusão social a partir das diversidades. O que se verificou foi uma redefinição do lugar da cultura nos movimentos políticos e sociais, diante da emergência de novos sujeitos de direito, havendo uma politização da cultura.

Palavras-chaves: Movimentos sociais; religião; cultura e política.

Abstract:

The objective of the present dissertation was to analyze the actions of the Comissão Pastoral da Terra (CPT) in the strategies of the Barrinha community in order to build a quilombola identity that meets the requirements of state to get access to the affirmative action policies. Since the 70's, ethnicity has become part of the political scene leading institutions to act in various ethnic groups, seeking to build a cultural and ethnic identity, which could be able to negotiate with the state recognition of rights and social inclusion from diversity. The result was a redefinition of the culture place on political and social movements. It was caused by the emergence of the new actors on the social scene, generating a politicization of the culture.

Keywords: Social movements, religion, culture and politics.

Lista de siglas:

ABA – Associação Brasileira de Antropólogos
ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
CEBs – Comunidades Eclesiais de Base
CELAM – Conselho Episcopal Latino-Americano
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
CNBB – Conselho Nacional dos Bispos Brasileiros
CNPJ – Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica
CPN – Comissão Pastoral do Negro
CPT – Comissão Pastoral da Terra
FCP – Fundação Cultural Palmares
FETAG – Federação dos Trabalhadores da Agricultura
FNRA – Fórum Nacional pela Reforma Agrária e Justiça no Campo
IBAMA – Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e Recursos Renováveis
IDANNF – Instituto do Desenvolvimento Afro Norte Noroeste Fluminense
IECLB – Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil
INCRA – Instituto Nacional da Colonização e Reforma Agrária
PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MDA – Ministério de Desenvolvimento Agrário
MEB – Movimento de Educação de Base
MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
MMC – Movimento das Mulheres Camponesas
MPA – Movimento dos Pequenos Agricultores
NMS – Novos Movimentos Sociais
ONGs – Organizações não Governamentais
ONU – Organização das Nações Unidas
PJR – Pastoral da Juventude Rural
SEPPIR – Secretaria Especial para a Promoção da Igualdade Racial
TdL – Teologia da Libertação
TMP – Teoria da Mobilização Política
TMR – Teoria de Mobilização de Recursos

TNMS – Teoria dos Novos Movimentos Sociais

TPP – Teoria do Processo Político

UENF – Universidade Estadual do Norte Fluminense

UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro

UFRRJ – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura

Sumário:

Introdução	11
Afirmção das diferenças	18
A inserção no campo.....	24
Apontamento sobre o trabalho de campo na comunidade de Barrinha	29
Capítulo I	41
Questões pertinentes acerca dos movimentos sociais	41
Contexto histórico de ação dos movimentos sociais	44
Orientações teóricas a respeito dos movimentos sociais	48
Relações entre cultura e política nos movimentos sociais.....	56
A questão democrática.....	63
Capítulo II	67
Movimentos sociais Latino-americanos um novo olhar sobre velhos conceitos.....	67
Globalização e Multiculturalismo	72
O Multiculturalismo e as políticas culturais	77
Sobre os mediadores e as redes e teias de movimentos sociais.....	79
As redes e teias de movimentos sociais.....	82
As redes de movimentos sociais no campo	86
Capítulo III	91
Considerações sobre a Teologia da Libertação.....	91
O que é e em que contexto surgiu a Teologia da Libertação?	92
A importância das CEBs.....	98
O método da Teologia da Libertação.....	100
A teologia da Libertação nas Igrejas do Brasil	102
O marxismo como mediação analítica.....	107
As contribuições de Gramsci.....	111

Capítulo IV	121
A gênese da CPT	121
A missão da CPT	124
A Comissão Pastoral da Terra e sua metodologia.....	126
A metodologia de ação da CPT	128
Algumas considerações sobre a cultura na aplicação da metodologia da CPT	135
A trajetória da CPT em Campos dos Goytacazes e sua chega à comunidade de Barrinha	137
O papel da Comissão Pastoral da Terra nas estratégias da reconstrução identitária da comunidade de Barrinha.....	142
A categoria étnica e a identidade	143
Considerações Finais	146
Referências Bibliográficas:.....	151
Anexos	158

Introdução

Esta dissertação visa discutir a atuação de entidades laicas¹ no que tange à reconstrução² de identidade quilombola na sociedade brasileira, conforme as exigências estabelecidas pelo Estado para que comunidades negras, que desde a atual Constituição Federal têm sido (auto) referidas como remanescentes de quilombo e, então, vêm buscando acesso às políticas de ação afirmativa. Nesse sentido, o foco está na atividade da Comissão Pastoral da Terra (CPT) que, desde 2005, está presente na comunidade de Barrinha, localizada no norte do estado do Rio de Janeiro, e tem estabelecido a relação entre cultura e política. Desse modo, a CPT demarca a diretriz de sua presença e atividade. Portanto, o objetivo é compreender a relação entre política e cultura estabelecida por entidades laicas que atuam em comunidades rurais, especificamente com a finalidade reconstruir a identidade quilombola. Para tanto, busquei focalizar a CPT, que tem importante presença na comunidade quilombola de Barrinha, procurando refletir tal situação a partir da literatura sobre movimentos sociais.

Para responder a minha questão e esclarecer o contexto de atuação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) em Barrinha, em função de reconstruir a identidade quilombola,

¹ Para melhor esclarecer a cerca dos termos “laico” e “leigo” é válido recorrer ao monge Graziano em sua definição do ano 1000, Duo sunt genera christianorum, que tipifica duas categorias de cristãos: os clérigos que se ocupam das coisas da igreja (sagradas); e os leigos, que se ocupam das coisas do mundo. Assim, em sua visão, os fiéis leigos, apesar de ser parte de uma única igreja, não podem se ocupar das coisas “sagradas”. A partir do século XIX, surgiram alguns movimentos leigos de voluntariado; primeiramente através de iniciativas de caridade e posteriormente por iniciativas como a Ação católica¹. Essas ações eram qualificadas como a participação dos leigos na hierarquia eclesiástica. O apostolado era tido como prerrogativa do clero e aos leigos caberia a colaboração nos assuntos da Igreja, mas, através de “delegação” proveniente da hierarquia. De acordo com a doutrina da Igreja era necessário que houvesse, em seu interior, uma clara repartição de tarefas: de um lado o clero, que possuía toda autoridade e o poder sacramental; e de outro lado os fiéis praticantes, os leigos, a quem cabia a obediência. Sendo assim, da Igreja (sagrado) se ocupavam apenas os padres, enquanto a atividade dos leigos era relegada ao campo do “temporal” (sociedade, família, trabalho, comércio, etc.). Foi a partir dos anos de 1950 que teólogos passaram a intervir para que se reconhecesse o direito dos leigos de participar dos assuntos da igreja “em virtude de seu batismo” e não apenas pela “delegação” da hierarquia. Porém, somente com o Concílio Vaticano II foi possível a todos os batizados, participarem da vida e da missão de toda Igreja, independente da delegação da hierarquia. Em âmbito sócio-político, os termos: leigo, laico, laicismo passaram a ser usados para indicar a plena independência, no pensar e no agir, de autoridade eclesiástica. Sendo assim, pode-se definir como leigo, ou laico: alguém que pertence, ou está de alguma forma ligado à Igreja e que não é nem sacerdote nem religioso e que está empenhado nas coisas temporais.

Fonte: <https://sites.google.com/site/terradeimaculada/estudos-teologicos-2/laicato/material-laicato/leigoselaicidadaigrejaenomundo>

² O termo reconstrução é utilizado no texto no sentido de que a reconstrução é uma tentativa de se estabelecer o que era anteriormente. Esse processo também se revela uma nova construção, uma vez que é algo dinâmico, inacabado.

conforme as exigências do Estado, foi pertinente buscar a literatura que aborda a relação entre cultura e política: Maria da Glória Gohn (2008), Sônia Alvarez, Evelina Dagnino, Arturo Escobar (2000), Ângela Alonso, (2009); bem como religião e política: Michael Lowy (2000), Marco Antonio Mitidiero Junior (2008), Gramsci (2007) e Marx (1981).

Para tanto, inicialmente convém traçar o panorama de surgimento dos movimentos sociais que lutam por sociedades mais igualitárias e inclusivas. Os movimentos sociais diante do fenômeno das sociedades multiculturais ampliaram suas vias de ação diante da emergência de novos sujeitos sociais. Percebendo que estes também são portadores de direitos, os movimentos passam a lutar pela defesa e pelas demandas desses novos grupos (Dagnino: 2000). Sendo assim, há uma culturalização da política, a partir do momento que demandas de direitos políticos e culturais de grupos distintos se inserem na cena política e de atuação dos diversos movimentos sociais.

A religião, que à primeira vista não tem ligação com esses temas, aparece como importante vertente desse processo, uma vez que com o surgimento da corrente denominada Teologia da Libertação no interior da Igreja Católica (Machado, 2002), a questão política passa a permear também a cena religiosa. Os teólogos da libertação também passam a lutar pela libertação da situação de opressão dos excluídos nos aspectos político, social e econômico. Munidos de instrumentais de análise social, como o marxismo, esse grupo da Igreja percebe que os pobres devem ser sujeitos de sua libertação. Essa ideia está também presente nos ideais da CPT, que surge em meio à expansão da Teologia da Libertação (TdL) e é amplamente influenciada por suas ideias e metodologia (Wanderley, 2007).

A TdL, visando a conscientização e articulação daqueles denominados “pobres”, influencia a formação de Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)³ e de pastorais sociais, como a CPT, que muito contribuíram para a afirmação dos diversos movimentos sociais (Wanderley, 2007). É importante destacar que a ideia de pobre presente na Teologia da

³São comunidades ligadas principalmente à Igreja Católica que, incentivadas pelo Concílio Vaticano II, se espalharam principalmente nos anos 1970 e 80 no Brasil e na América Latina. Consistem em comunidades reunidas geralmente em função da proximidade territorial, compostas principalmente por membros das classes populares, vinculadas a uma igreja, cujo objetivo é a leitura bíblica em articulação com a vida. Através do *método ver-julgar-agir* buscam olhar a realidade em que vivem (VER), julgá-la com os olhos da fé (JULGAR) e encontrar caminhos de ação impulsionados por este mesmo juízo à luz da fé (AGIR). A ação encontra respostas variadas segundo as circunstâncias, transcendendo os limites das igrejas. Estas comunidades impulsionaram a criação, associações de moradores, inserção no movimento operário, e outras iniciativas que fortaleceram o movimento social (Frei Betto 1981).

Libertação, na CPT e também nos Novos Movimentos Sociais coincidem, pois, para estes, o “pobre” não é só o pobre da questão econômica, mas todos aqueles excluídos e oprimidos, ou seja, o negro, o indígena, a mulher, os desempregados, o camponês, as minorias étnicas etc. (*idem*).

Sendo assim, a CPT, influenciada pela ação dos movimentos sociais, sobretudo aqueles que lutam por demandas dos novos sujeitos de direito e pelas ideias da Teologia da Libertação, bem como por sua forma de conceber os “pobres”, passa a atuar junto às comunidades quilombolas, no caso em questão, a comunidade de Barrinha, localizada no município de São Francisco de Itapaboana, norte do estado do Rio de Janeiro. A CPT visa reconstruir sua identidade, através da recuperação da cultura popular e dos saberes tradicionais, a fim de que seja possível a esta comunidade ter acesso aos direitos constitucionais. Para esta entidade, a reconstrução da identidade quilombola é uma luta política e é por isso que o caso de Barrinha contribui para as discussões sobre cultura e política e sobre movimentos sociais.

A CPT, surgida em 1975, é um dos movimentos católicos laicos, sendo inspirado pelos ideais da Teologia da Libertação e se baseia em grande parte nas comunidades eclesiais de base. Retomarei esta questão mais adiante. O discurso da Comissão Pastoral da Terra (CPT) é de que ela é uma comissão convocada pela memória subversiva do Evangelho e inspirada pela teologia libertadora; sendo assim, seus ideais se pautam na afirmação do direito igual a todos os seres humanos de terem sua dignidade e seus direitos sociais respeitados e reconhecidos. Os aspectos teológico, eclesial e cristológico da CPT fizeram com que ela fosse uma entidade que tivesse sentido de pastoral, que encarasse os problemas do campo como uma questão de fé e justiça no seu aspecto social e bíblico (Mitidiero, 2008).

Segundo informações fornecidas por agentes da CPT e por seu coordenador Ulisses, atualmente a comissão também tem por objetivo apoiar as “comunidades remanescentes de quilombo” na exigência do reconhecimento e titulação dos territórios quilombolas do Brasil. Essa entidade também atua oferecendo infraestrutura, no sentido de auxiliar no resgate e preservação da cultura e “tradições” das populações negras. O discurso dessa entidade religiosa se baseia na defesa dos direitos humanos e do desenvolvimento sustentável através da agricultura familiar, sendo a terra considerada uma questão de justiça social.

A CPT está relacionada à Teologia da Libertação, que demarca parte da história da Igreja Católica no Brasil. Destaco que o interesse pela Comissão Pastoral da Terra (CPT) e pelas ações da Igreja Católica junto às minorias é fruto de pesquisas relacionadas a minha

monografia de conclusão do curso de graduação de Ciências Sociais, realizado na Universidade Estadual do Norte Fluminense. Trabalhei com a ação de missionários Capuchinhos objetivando mostrar o contato intercultural e suas resultantes entre índios e missionários no aldeamento de São Fidélis no final século XVIII. Meu trabalho situava os missionários como agentes do processo de mediação cultural, uma vez que estes promoviam a ressignificação da tradição indígena e sua adaptação a novos contextos de comunicação.

Sendo assim, quando se analisa o trabalho missionário como atividade mediadora, percebe-se que há um jogo de poder implícito nos processos de produção cultural. Há que se preocupar com a dimensão política dos processos de significação, em que determinadas práticas de mediação são escolhidas em vista das motivações e interesses próprios dos missionários. O interessante, nesse caso, é que a mediação é realizada analisando-se o âmbito das trocas, das definições do outro, e os processos de resistência e construção das identidades (Monteiro, 2007).

Investigando estas relações foi possível constatar que os espaços de mediação desempenham papel fundamental na História, pois neles aparecem e se desenvolvem novos modos de pensar e de transformar elementos característicos provenientes de culturas distintas (Gruzinski, 2001).

Esta pequena reflexão sobre a atividade mediadora foi realizada, pois foi a partir das análises integrantes em minha monografia que pude mergulhar mais fundo no universo da Igreja Católica e compreender que em seu interior há vários universos de ação, inclusive voltados para as minorias, e que essa instituição, hoje em dia, media suas relações com o Estado e setores da Sociedade Civil.

Temáticas como mediação e construção de identidades, ambas surgidos em minha pesquisa de conclusão do curso de graduação, despertaram meu interesse e embora em contextos diferentes, decidi prosseguir e aprofundar os estudos envolvendo esses conceitos.

Deixando um pouco de lado as missões junto aos indígenas, chego a um lado da Igreja Católica considerado por alguns teóricos e teólogos como um lado mais radical, que diverge muitas vezes da hierarquia eclesial (Boff, 1982). Em muitas de suas ações, a Igreja se revela mediadora entre os movimentos sociais e o Estado, buscando a garantia dos direitos fundamentais das classes subalternas. Este lado está ligado a uma corrente de pensamento que vê as minorias e os estratos sociais mais baixos como sujeitos de sua libertação da condição de opressão, imposta pela sociedade capitalista, e não mais como alvo da caridade da Igreja. A corrente de pensamento a qual me refiro pode ser chamada de Teologia da Libertação, e é

uma vertente do catolicismo que está baseada nos ideais da Conferência de Puebla (1979), ou seja, “a opção preferencial pelos pobres” que, para a nova teologia, são os agentes de sua própria libertação e sujeitos de sua própria história, diferentemente do pensamento tradicional da Igreja católica, que os via como objeto de atenção caridosa (Machado, 2002).

Segundo Lowy (2000), a Teologia da Libertação é reflexo de um grande movimento social surgido na América Latina no início da década de 60 e que envolveu setores significativos da Igreja (ordens religiosas, bispos e padres). Esse movimento tomou corpo e logo chegou aos movimentos católicos laicos, como as redes pastorais com base popular, Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), sindicatos de camponeses ou trabalhadores e organizações populares criadas por ativistas das CEBs. Esses movimentos católicos laicos eram a arena social na qual os cristãos se comprometeram com as lutas populares, reinterpretaram o evangelho à luz de sua prática e foram até atraídos pelas teorias marxistas. Também dentro da própria Igreja as ordens religiosas estavam na vanguarda das novas práticas sociais e do novo pensamento teológico; entre estas ordens estavam os Capuchinhos e os Jesuítas. As ordens religiosas eram as que mais participavam das pastorais sociais e que mais criavam Comunidades Eclesiais de Base. Isso se dava porque as ordens religiosas contavam com um alto nível de educação, gozavam de certa autonomia no interior da Igreja e eram menos sujeitas à hierarquia episcopal⁴ (Lowy, 2000).

Muitas CEBs estabeleciam conexões regulares com agentes pastorais, muitos pertencentes às ordens religiosas, fossem eles padres ou irmãs. Esses agentes organizavam um grupo de fiéis mais ativos e praticantes que pertencem às camadas mais pobres; feito isso, pouco a pouco as discussões e atividades da comunidade se expandem, com essa ajuda do clero, e começam a incluir tarefas sociais, como as lutas pela terra e pelo campo e por moradia. Assim, conclui-se que as CEBs contribuem amplamente e intermediam no desenvolvimento de movimentos sociais (*idem*).

A CPT surgiu em junho de 1975, durante o Encontro de Pastoral da Amazônia, convocado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e realizado em Goiânia. Sua ligação com a Igreja Católica foi estabelecida porque a repressão estava atingindo os agentes pastorais e as lideranças populares, e também pelo fato de que a Igreja possuía certa influência política e cultural. Fundada em plena ditadura militar, como resposta à grave

⁴ Segundo o Catecismo da Igreja Católica (2000), a Hierarquia da Igreja refere-se a seus membros que têm a função de governar nas questões da fé e fornecer diretrizes nos assuntos morais e de vida cristã dos fiéis católicos.

situação dos trabalhadores rurais, posseiros e peões, a CPT desenvolveu junto aos trabalhadores e trabalhadoras da terra um serviço pastoral (Mitidiero, 2008).

No período da ditadura, o reconhecimento do vínculo com a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) ajudou a CPT a realizar seu trabalho e se manter. Entretanto, já nos primeiros anos, a entidade adquiriu um caráter ecumênico, tanto no sentido dos trabalhadores que eram apoiados, quanto na incorporação de agentes de outras igrejas cristãs, destacadamente da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil – IECLB (*ibid.*).

No contexto do surgimento da CPT a sociedade estava marcada pela desigualdade social, consequência do desenvolvimento capitalista e da ditadura. Esse também foi um espaço de abertura da Igreja católica, que se caracterizou por variadas e diferentes instituições que atuavam junto às classes menos favorecidas. A Comissão Pastoral da Terra (CPT) surge como uma fonte de apoio aos trabalhadores do campo brasileiro. Inicialmente o alvo da CPT eram os atingidos pelos grandes projetos de barragens e, mais tarde, com os sem-terra. No ano de 2005, a entidade voltou sua atenção para as “comunidades remanescentes de quilombo”, uma vez que essa categoria só ganhou visibilidade através da promulgação da atual Constituição Federal, que demarca o estatuto jurídico dessas comunidades através do artigo 68, no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias⁵.

Segundo o pronunciamento de bispos e pastores sinodais sobre a terra (2006), a Agricultura Familiar mereceu um destaque especial no trabalho da entidade, tanto na organização da produção quanto da comercialização. A CPT também atua junto aos trabalhadores assalariados e os boias-frias, que enfrentam dificuldade de organização e articulação; além destes, há ainda os muitos outros trabalhadores submetidos, muitas vezes, a condições análogas às da escravidão (Siqueira, 2002).

Quando a CPT surgiu, havia um conjunto de circunstâncias sociais e eclesiais: no âmbito social havia a realidade de submissão do povo do campo; já a realidade eclesial era marcada por um momento de remodelação da missão da Igreja Católica, que era proveniente do Concílio Vaticano II, das Conferências de Medellín e Puebla e do aparecimento da Teologia da Libertação⁶, além da visão do texto sagrado como sendo atemporal, ou seja, os

⁵ <http://www.cptnac.com.br/?system=news&eid=26>

⁶ A Teologia da Libertação é uma vertente do catolicismo que está baseada nos ideais da Conferência de Puebla (1979), ou seja, “a opção pelos pobres” que, para a nova teologia, são os agentes de sua própria libertação e sujeitos de sua própria história, diferentemente do pensamento tradicional da Igreja Católica, que os via como objeto de atenção caridosa.

ensinamentos e mandamentos bíblicos eram considerados universais e atemporais (Lowy: 2000).

Sobre a atuação de mediadores em comunidades negras ou quilombolas, Barreto (2008), destaca a Comissão Pastoral da Terra e a Prefeitura do município de Quissamã, que têm atuado nas comunidades de Barrinha, localizada no município de São Francisco do Itabapoana, e Machadinha, no município de Quissamã, norte do estado do Rio de Janeiro. De acordo com a autora, cada mediador direciona suas ações para um tipo de reconstrução étnica, uma vez que são esses mediadores que traduzem o texto jurídico para os quilombolas. Sendo assim, a interpretação da legislação é feita de acordo com as especificidades e objetivos de cada comunidade.

Barreto constata que, com a ajuda de mediadores, diversas comunidades (entre elas Barrinha e Machadinha) estão contatando a Fundação Cultural Palmares e o INCRA, a fim de obter o reconhecimento de seus direitos identitários e territoriais. Por fim, a autora constata que muitas agências estatais como o IBAMA e o INCRA, e até mesmo civis, como as ONGs, Pastorais e o MST, entram em um campo permeado de conflitos objetivando mediar tensões, além de disputarem entre si a legitimidade do discurso e da interpretação jurídica sobre o que é ser quilombola.

Como um dos leitores dos textos jurídicos, é apontada a CPT, que dirige suas ações segundo sua concepção político-ideológica, interpretando a questão do acesso à terra e a reprodução comunitária como um direito sagrado, ícone do modelo celestial na Terra. Barreto aponta que o eixo de ação da CPT na comunidade está na conquista da autonomia, por parte dos moradores locais, e posteriormente a conquista da titulação das terras. Isso ocorre porque a ideologia da CPT é de o direito à terra ser uma questão de justiça social, em que os historicamente oprimidos, no caso, os quilombolas, devem lutar politicamente. Sendo assim, as ações da CPT identificadas pela pesquisadora na comunidade são a reconstrução da identidade étnica voltada para a defesa dos direitos, a autonomia e o *empoderamento* político dessas comunidades, fundamentado no artigo 68 da Constituição Federal (Barreto, 2008).

As reflexões feitas até agora remetem ao que Jesús Martin-Barbero (2003) constata sobre a mediação na América Latina. Ele pontua que a mediação possui acento político e a destaca como um instrumental adequado para lidar com os novos modos de interpelação dos sujeitos e de representação dos vínculos que dão coesão social. Mediação, para esse autor,

refere-se à ação política delineada por apropriações e ressignificações, sendo realizadas por sujeitos envolvidos num processo de interação comunicativa.

Se a ação de mediadores em comunidades quilombolas sustenta investigação acerca das leituras e traduções da Constituição e a transmissão dessas para tornar comunidades rurais em comunidades quilombolas, conforme destaca Barreto, entendo ser viável, ao contemplar a atuação da CPT na comunidade de Barrinha, abordar a (re) definição do lugar da cultura nos movimentos políticos e sociais, seguindo a proposição de haver uma politização da cultura diante do projeto de reconhecimento de comunidades.

Afirmação das diferenças

A questão proposta pode ser tratada ao considerar as políticas de ação afirmativa com relação às comunidades étnicas, sobretudo quilombolas, que têm vigência no Estado brasileiro contemporâneo. É válido relembrar que no período pós-abolição as comunidades negras foram relegadas ao esquecimento, portanto a questão da identidade étnica não era motivo de assunto. Porém, alguns aspectos peculiares, tais como as relações territoriais e os traços culturais marcavam a identidade étnica das comunidades negras. Tudo isso permitiu que, a partir da década de 1970, a questão da etnia entrasse no cenário político (Guimarães, 2006). Recentemente instituições como ONGs, pastorais etc. passaram a atuar em grupos étnicos, buscando reconstruir sua identidade étnica e cultural de forma a negociar com o Estado políticas de ação afirmativa em prol desses grupos. (Barreto, 2008)

Foi da década de 1970 em diante que a defesa dos direitos coletivos e a inclusão social a partir do reconhecimento das diversidades passaram a ser objeto de reivindicação na agenda política. Dessa forma, em um mundo cada vez mais globalizado, no qual se fala em multiculturas, as diferenças étnicas são constantemente reafirmadas e incluídas nas discussões políticas (D'Adesky, 1998).

Nesse contexto, a Comissão Pastoral da Terra (CPT) atua nas comunidades negras rurais, visando construir uma identidade para negociar com as exigências do Estado, no que diz respeito aos direitos garantidos aos grupos étnicos, a fim de que as comunidades tradicionais tenham acesso aos direitos garantidos pela Constituição. Portanto, o trabalho de reconstrução identitária realizado pela CPT é feito com base no que o Estado define como o que é ser quilombola. Essa pastoral, baseada em sua ideologia de que os pobres têm o direito garantido por Deus à terra, pauta suas ações nas comunidades negras rurais de forma a

conscientizar os moradores sobre a importância de se mobilizar para lutar pelo o que é deles por direito.

Com o objetivo de articular a população local e incentivar sua autonomia, a CPT, baseada em sua metodologia, traça uma linha de ação nas comunidades que perpassa o resgate da história local, as práticas culturais e a execução de projetos que incentivem os moradores a se organizarem para a busca de seus direitos e a se tornarem autônomos para lutar por suas demandas e alcançar visibilidade social. Desse modo, as ações da CPT, no sentido de construir uma identidade quilombola, estão voltadas para a reconstrução de uma identidade voltada para o que o Estado define como ser quilombola. São estratégias de negociação pautadas no objetivo de garantia dos direitos.

As contribuições empíricas e teóricas aqui apresentadas me possibilitaram elaborar uma discussão acerca do fazer da CPT na arena de conquistas de direitos, que não se distancia da reconstrução identitária, considerando uma comunidade quilombola. A fim de desenvolver o que é proposto, explícito que, além de expor as questões pertinentes à pesquisa qualitativa, no final desta seção, este trabalho está dividido em quatro capítulos.

O primeiro capítulo explora as contribuições teóricas que me possibilitaram elaborar uma discussão acerca da relação entre cultura e política nos movimentos sociais. Foi importante trazer à luz alguns aspectos da participação e mobilização coletiva da sociedade civil, que passou a lutar por sociedades mais inclusivas, no contexto de exclusão e pobreza da América Latina.

Os movimentos sociais se tornaram cada vez mais importantes, sobretudo no processo de formação e afirmação de novas identidades, como os quilombolas, indígenas e outros grupos; esses movimentos foram imprescindíveis na produção social da diversidade. Não se pode negar que muitas foram as conquistas e transformações geradas pela ação desses movimentos. A temática dos movimentos sociais oferece uma multiplicidade de concepções de diversos autores que se propuseram a discuti-la.

No capítulo I serão de grande importância, entre outros autores, as contribuições teóricas de autores como Maria da Glória Gohn (2008), Sônia Alvarez, Evelina Dagnino, Arturo Escobar (2000) que se propuseram a discutir as relações entre cultura e política no seio dos movimentos sociais. Ângela Alonso (2009) também foi de grande importância ao realizar uma síntese teórica das principais teorias sobre esses movimentos, que tiveram diferentes abordagens, desde a denominada “Era Clássica” das teorias dos movimentos sociais até as teorias contemporâneas, que ajudarão a compreender melhor a fase que diversos teóricos

denominam Novos Movimentos Sociais (NMS). Esta é a fase que me interessa neste trabalho, para a elucidação acerca da temática das relações entre cultura e política.

A importância dos Novos Movimentos Sociais (NMS) ganha centralidade neste capítulo, pois, segundo alguns de seus teóricos, como Gohn, estes teriam como principal característica a ênfase na cultura, que é sempre dinâmica e está em constante transformação; os atores sociais são percebidos através de suas ações e de sua identidade, um elemento sempre presente nos NMS, uma vez que esses movimentos muitas vezes atuam em defesa dessa identidade.

Essas considerações são pertinentes, pois auxiliam na compreensão do contexto de surgimento da Comissão Pastoral da Terra (CPT), que apesar de não ser um movimento social, surge em meio a estes, influenciada por teorias de justiça social, inclusão e respeito às diferenças, presentes nas concepções da Teologia da Libertação, que efervescia na América Latina desde a década de 1970.

A CPT busca garantir o acesso desses povos às políticas sociais através da via cultural, o que inclui trabalhar categorias como raça e identidade étnica. O objetivo principal é articular os sujeitos para acessar os direitos garantidos aos “remanescentes de quilombo”. O que se vê aqui é uma afirmação positiva da diferença, uma politização da cultura.

No segundo capítulo continuarei a falar das relações entre cultura e política nos Novos Movimentos Sociais (NMS), mas, dessa vez, mencionando questões sobre a releitura de conceitos como democracia e cidadania; sobre globalização, multiculturalismo e ação dos mediadores junto aos grupos sociais que demandam reconhecimento de seus direitos culturais, políticos e sociais. Também será importante fazer algumas considerações sobre as redes e teias de movimentos sociais em suas articulações mais amplas.

Gohn (2008) também contribui para as discussões ao conceber os movimentos sociais como um novo projeto pelo qual perpassa o processo de democratização, uma vez que a ideia de redefinição da democracia faz parte de suas lutas. Esses movimentos demandam interesses heterogêneos, em virtude de as sociedades atuais serem cada vez mais multiculturais. Para essa autora, é a participação político-social geradora de consciência crítica o caminho para uma cultura política nova.

A defesa da democracia participativa⁷ a partir dos movimentos sociais se torna um canal de legitimação das manifestações dos setores excluídos.

Trabalhar o conceito de cidadania também foi crucial para a luta pela democratização. Para Dagnino (2000), é possível encontrar a origem da redefinição do conceito de cidadania na experiência dos movimentos sociais no final dos anos de 1970 e 1980, em que ocorreu a elaboração de novas identidades, de sujeitos portadores de direitos, de cidadãos iguais

Nesse contexto de surgimento de novos sujeitos sociais, não poderíamos deixar de mencionar a questão da globalização e do multiculturalismo. É fundamental esclarecer que a globalização abrange dimensões econômicas, sociais, políticas e culturais, e que dentre os vários problemas decorrentes desse fenômeno estão os referentes à diversidade cultural e às desigualdades sociais que atingem as minorias. Neste contexto surge a preocupação com a preservação das culturas; daí o fato de vários teóricos começarem a se voltar para o multiculturalismo.

No contexto de garantia dos direitos multiculturais e da preservação e garantia da diversidade cultural, autores como Canclini (2003); Jesús Martín-Barbero (2003) e Lifschitz (2006) elucidam que no campo do resgate da cultura popular e das tradições, agentes externos assumem um importante papel no processo de mediação, atuando na reconstrução das práticas simbólicas e na revalorização dos territórios, integrando o cenário político e cultural.

Outro ponto de discussão neste capítulo se refere à ação coletiva nos movimentos sociais, em que é possível identificar o surgimento de “teias” ou redes, indicando a articulação de movimentos sociais de vários tipos com outros setores e organizações, como partidos políticos e organizações de esquerda, a Igreja Católica, ONGs etc. Feitas essas considerações, podemos dizer que essas articulações são ótimos exemplos capazes de ilustrar ações da

⁷Segundo Lüchmann (2002) democracia participativa denota um regime onde se buscam mecanismos de controle da sociedade civil sob a administração pública, sendo que o voto não deve resumir o papel democrático. A democracia deve se expandir para a esfera social. Segundo a autora a democracia participativa é um modelo ideal do exercício do poder político, ancorado no debate entre coletivos sociais em condições de igual participação.

Para essa autora a legitimidade das decisões é resultante de processos de discussão que norteados pelos princípios de igualdade participativa, inclusão e justiça social propiciam um reordenamento na lógica do poder político tradicional.

A democracia participativa é segundo Lüchmann um processo de deliberação política que tem como característica pressupostos que incorporam a participação da sociedade na organização da vida coletiva. Esse conceito se fundamenta na ideia de que a legitimidade das decisões e ações políticas é resultante de um debate entre sujeitos coletivos livres e iguais. Para a autora, esse conceito é uma alternativa às teorias da democracia que enfatizam o caráter privado da política.

Comissão Pastoral da Terra, que está frequentemente se articulando com igrejas e universidades, ONGs, prefeituras, entre outros órgãos, buscando apoio para realizações de projetos junto às comunidades rurais e para o reconhecimento dos direitos das populações excluídas.

No terceiro capítulo, será feita uma abordagem da Teologia da Libertação enquanto um movimento interno da Igreja Católica, que voltou sua atenção para as massas excluídas cultural, social e politicamente. Esse movimento está amplamente influenciado pelas teorias marxistas, que são usadas com um instrumental para a análise social. Porém, veremos também que o uso do marxismo gerou contestações e supressões por parte da hierarquia da Igreja.

Michael Lowy é um autor relevante para entendermos a Teologia da Libertação; em seu livro *A Guerra dos Deuses* (2000), o autor traça um panorama muito elucidativo sobre o surgimento dessa corrente, seu desenvolvimento no interior da Igreja brasileira, suas contradições, bem como as influências das ciências sociais e do marxismo nas análises dessa teologia.

Em sua tese de doutoramento, posteriormente publicada no livro intitulado *Ação Territorial de uma Igreja Radical: Teologia da Libertação, Luta pela Terra e Atuação da Comissão Pastoral da Terra no Estado da Paraíba* (2008), Marco Antonio Mitidiero Junior também contribui com reflexões sobre a Teologia da Libertação e lutas sociais organizadas por camponeses. Esse autor, entre outras temáticas, analisa o surgimento dos movimentos sociais apoiados por parte da Igreja Católica, influenciados pela Teologia da Libertação e a maneira que os excluídos, no contexto de seu livro, os camponeses, se tornam sujeitos sociais portadores de sua própria história, organizando lutas por transformações de suas condições de vida.

A Teologia da Libertação teve seu momento de efervescência na América Latina a partir da década de 1960. Esse contexto foi o mesmo em que muitos movimentos sociais passaram a lutar por uma sociedade mais igualitária, e pela ampliação dos direitos dos excluídos. Nesse contexto é possível concluir que a Teologia da Libertação possui uma forte conexão com os movimentos sociais e que a afirmação desses movimentos faz mais sentido se levarmos em conta as ideias “libertadoras” que se espalharam pela América Latina a partir da década de 1960.

Lowy (2000) sugere que a Teologia da Libertação é uma prática que aproxima religião, política, ciência e marxismo, e que através de um discurso político-religioso objetiva intervir nas realidades econômica, social e política.

Recursos como “educação popular”, e CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) se revelam de grande importância para a afirmação e articulação de grupos, pois nestes ambientes, teólogos e leigos compartilham da realidade social das pessoas a quem se dirigem e trabalham entre elas, como os “intelectuais orgânicos”, definidos por Gramsci (1978).

Lowy também demonstra que as Comunidades Eclesiais de Base tiveram significativa participação na afirmação dos movimentos sociais e políticos. Para Teixeira (2006), as CEBs são geradoras de práticas de transformação social, pois é em seu âmbito que emerge o espaço de uma nova cultura e prática das camadas populares.

Muitos leigos, clérigos e agentes pastorais passaram a atuar junto às massas, formando um serviço pastoral ligado à Igreja. Surgem assim, vários grupos, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a Comissão Pastoral do Negro (CPN), as Comunidades Eclesiais de Bases (CEBs), o Movimento de Educação de Base (MEB) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT). A importância desses grupos estava na formação de militantes, que posteriormente passaram a fazer parte de partidos políticos ou a atuar em diversos movimentos sociais.

No contexto de influências de teorias à Teologia da Libertação não há como deixar de citar o marxismo. Pedro Ribeiro de Oliveira (1987) elucida que esse é utilizado como uma ferramenta, mas que sofre alterações quando necessário para se adaptar às práticas cristãs.

No capítulo IV destacarei o surgimento da CPT para, posteriormente, mencionar teorias que norteiam suas ações. Em seguida, será importante explicar sua metodologia e como se trabalha na formação dos agentes pastorais. Essas considerações são de grande importância para que se compreendam as ações da CPT na comunidade de Barrinha. O que se deseja mostrar neste capítulo é que as ações desta entidade objetivam a reconstrução da identidade quilombola, de modo que essa comunidade tenha acesso aos direitos constitucionais garantidos a comunidades remanescentes de quilombos.

Será também abordada mais detalhadamente neste capítulo a forma com que a CPT lança mão de seus instrumentos e metodologia para a reconstrução da identidade quilombola.

Diante do exposto, para que se compreenda melhor a reconstrução da identidade motivada pela CPT, a abordagem de conceitos como etnicidade e identidade é um procedimento favorável ao entendimento da questão da identificação desses grupos. Para contribuir a essa discussão, autores como Frederik Barth (1969), que discute a definição de grupo étnico para descrever o processo de atribuição e de identificação desses grupos são muito elucidativos. Também Weber (2000) faz importantes considerações sobre os grupos

étnicos ao afirmar que nesta categoria há referência a um movimento no sentido da constituição de uma unidade política.

Já no que diz respeito à identidade, Stuart Hall (2000) mostra que as identidades estão em constante processo de mudança e transformação, nunca se completam e sofrem transformações constantes. Agier (2001), por sua vez, afirma que a dimensão étnica está presente nos processos identitários, pois é o exemplo da conexão entre cultura e a integração aos novos contextos sociais; para esse autor, a questão cultural está envolta pela identidade.

Essas discussões são úteis, pois ao citar a identidade étnica quilombola, há de se lembrar que esta esteve fora da questão política por muito tempo. Apesar desta “invisibilidade”, as comunidades preservaram aspectos culturais, como suas tradições e símbolos, que foram de grande importância para que os agentes externos, como as ONGs, pastorais sociais, o movimento negro, universidades e as redes de movimentos sociais pudessem realizar a reconstrução da identidade étnica desses grupos. Sendo assim, os mediadores assumem um papel importante na conscientização do que é “ser quilombola” e quais são direitos destes indivíduos. Esse processo inclui ações que vão desde o resgate da história local, perpassando pela exposição de seus direitos garantidos pela Constituição até a valorização de sua identidade e autoestima, como aconteceu em Barrinha.

A inserção no campo

Para a efetivação desta pesquisa, que ocorreu durante o ano de 2009 e foi finalizada em 2010, realizei 12 visitas à comunidade feitas uma vez por semana – além do levantamento e análise bibliográfica pertinente aos temas de movimentos sociais, cultura, política e religião, foram realizadas a observação empírica, entrevistas e a abordagem da literatura relacionada à CPT, que possibilita investigar as ações públicas e as ideias que orientam a entidade.

No que diz respeito às entrevistas, é importante informar que inicialmente utilizei um questionário, mas percebi que no caso da comunidade de Barrinha, as pessoas ficavam pouco à vontade diante deste instrumento, então decidi conduzir a situação deixando o questionário de lado e através de conversa mais informal – mas com as questões que desejava saber em mente – consegui as informações necessárias à realização da pesquisa. Entendi que quando a conversa tomava o rumo de uma entrevista, as pessoas não falavam muito ou repetiam o que já haviam dito, sendo evasivas; as conversas informais foram mais esclarecedoras. Dentre os entrevistados da comunidade de Barrinha, três pessoas me davam mais informações. Sendo

assim, a fala dessas pessoas é mais frequente neste trabalho. As falas dos demais entrevistados aparecem, porém com menos frequência. Busquei preservar as identidades dos interlocutores, optando, para tanto, por utilizar nomes fictícios, a fim de distinguir as falas.

Quanto aos membros da CPT, dentre os entrevistados tive mais contato com o coordenador da CPT Ulisses. Suas falas são usadas para ilustrar a metodologia e a ação da CPT em Barrinha. Dentre as falas dos agentes, foram selecionadas as de três agentes, inclusive, a que esteve presente no primeiro contato da CPT com Barrinha. Pelas posições que estes agentes ocupam na CPT. Foram realizadas cerca de dez entrevistas, sendo quatro com componentes da CPT e seis com integrantes da comunidade de Barrinha.

As declarações selecionadas incluem falas dos moradores da comunidade de Barrinha e de membros da CPT.

Os moradores de Barrinha entrevistados foram: Alzira (34 anos, negra, estudante, católica); Seu Amaral (98 anos, negro, aposentado, católico); Dona Nilza (64 anos, negra, aposentada, católica); Marlene (24 anos, negra, educadora popular, católica); Lindomar (52 anos, negro, agricultor, católico); Luísa (46 anos, negra, dona de casa, católica).

Dentre os agentes da CPT, os entrevistados foram: Ulisses, o coordenador da CPT (proveniente do estado de Minas Gerais, 50 anos, branco, católico (ex-seminarista), graduado em Sociologia); Carmem (natural de Campos dos Goytacazes, 42 anos, branca, assistente social, sem religião definida); Vilma. (46 anos, branca, professora, agente da CPT, católica, ex-religiosa) e Sueli. (32 anos, negra, superior completo, católica).

Durante a realização do trabalho de campo, percebi que dentre os moradores, há um grupo que está mais próximo da CPT e outro que está mais distante. Dentre as pessoas que estão mais próximas da CPT, percebo que no que diz respeito a mobilização e articulação para alcançar determinado objetivo há um consenso em esperar até que o grupo, coletivamente, decida sobre algo. Já no grupo que se distancia mais da CPT, percebi que quando há um objetivo a ser alcançado e não há um consenso, algumas pessoas tomam a frente da situação, buscando resolvê-la, individualmente.

Sobre a observação de campo, a pesquisa empírica, bem como a abordagem da literatura produzida pela CPT, há que se destacar a “descrição densa”, que conforme Geertz (1989) é aquela que tem êxito em diferenciar as ações que superficialmente parecem iguais e que, todavia, possuem significados diferentes. Sendo assim, o esforço de descortinar os significados envolve a compreensão das estruturas conceituais, que informam as práticas

humanas. Desse modo, o trabalho do pesquisador consiste numa atenta leitura das ações, práticas, sendo entendidas como textos.

As entrevistas contribuíram para compor o quadro de compreensão o qual destaca Geertz, pois falas de integrantes da CPT e de moradores da comunidade de Barrinha foram aqui contempladas. Para Giumbelli (2002), a entrevista em profundidade ressalta a voz do investigado, sua elaboração acerca das coisas e do vivido. A entrevista parte da prática investigativa e consiste em buscar a tradução de comportamentos em palavras. Ao considerar a entrevista e o trabalho de campo como significativos para o pesquisador, porque viabilizam o acesso ao que é formulado mental e discursivamente pelo investigado. Além das entrevistas, Giumbelli destaca também as “fontes textuais.” Estas, para o autor, como outros meios que registram a voz do pesquisado, devem ser inseridas no âmbito da investigação. Nesse caso, as fontes textuais também veiculam as ideias e as falas de alguém, porém em outro tempo e forma, pois, se na observação participante, o pesquisador deve deixar seus “nativos” falarem, no uso de fontes textuais ele deve lidar com o que já foi dito (Giumbelli, 2002:102). Portanto, as fontes textuais não devem ser ignoradas, porque explicitam as concepções e as ações dos indivíduos pouco visíveis durante o trabalho de campo ou entrevista.

Como já mencionado, a pesquisa que objetiva compreender as ações da CPT (Comissão Pastoral da Terra) no sentido de reconstrução da identidade quilombola foi realizada na comunidade de Barrinha, que conta com processo de titulação de comunidade quilombola no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)⁸.

Ainda sobre a observação de campo, uma das perspectivas adotadas será a perspectiva compreensiva que, conforme discute Geertz (1989), a observação e a descrição exigem do pesquisador a leitura de algo, de falas e atos, “muitas vezes, instáveis, pouco coerentes, fragmentados e implícitos”. Assim, a etnografia é um exercício, uma construção que tem por recurso o procedimento de coleta de informações e de observação de práticas culturais. Esse fazer é adequado à análise dos diferentes discursos, favorece a percepção dos significados elaborados pelos atores envolvidos e das relações no cotidiano da comunidade.

Minha inserção no campo de pesquisa se deu através do contato com Sueli, aluna do Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, do qual também integro o corpo discente. Através de Sueli, que já possuía relações com os agentes da CPT, tive meu primeiro

⁸ O INCRA é uma autarquia federal que tem por objetivo realizar a reforma agrária, manter o cadastro nacional de imóveis rurais e administrar as terras públicas da União.

contato com a comunidade de Barrinha e com seus moradores. A mediação de Sueli foi muito importante para que se estabelecesse uma relação de confiança entre mim e os integrantes da comunidade, que me receberam muito bem na primeira visita.

Com o tempo pude perceber que os pesquisadores que chegavam à comunidade tinham certa dificuldade em estabelecer um relacionamento baseado na confiança, uma vez que, como relatam os integrantes da comunidade, já houve muito desapontamento com pesquisadores e entidades que chegavam à comunidade, recolhiam informações e não voltavam para mostrar resultados ou sequer dar notícias sobre o que já havia sido publicado a respeito de Barrinha.

O contato por intermédio de Sueli foi fundamental para que os moradores da comunidade me aceitassem bem, pois ela já tinha um contato prévio com a comunidade em virtude de seu trabalho com a Pastoral da Terra na implantação da escola de agroecologia, além de se relacionar com os agentes da CPT, pessoas nas quais os moradores locais pareciam confiar muito. A partir da observação e de depoimentos, pude entender que os moradores da comunidade confiam na CPT, pois essa pastoral muito realizou na comunidade; desde o resgate cultural do jongo, da história local, até a melhoria do plantio, com a introdução das práticas de agroecologia.

Em uma primeira conversa tive acesso a informações sobre a comunidade e também sobre as ações da CPT. Uma vez estabelecida a relação com os moradores, passei a fazer visitas semanais a Barrinha, a fim de acompanhar o trabalho da CPT, bem como saber quais eram as demandas locais. A comunidade de Barrinha está localizada ao norte do município de São Francisco de Itapaboana, a 10 km da sede do município, às margens da rodovia estadual RJ-204, que divide a área da comunidade. Ao sul, Barrinha tem como limites uma fazenda de grande porte, o antigo porto de Manguinhos e a vila de Guaxindiba; a leste, limita-se com o mar; a oeste faz fronteira com a fazenda São Pedro; ao norte ficam as vilas de Buena e Coréia (Siqueira, 2009). A localização geográfica de Barrinha permite o acesso de seus moradores às várias comunidades, vilas e municípios existentes na região, favorecendo, sobretudo, a manutenção de uma ampla rede de contatos.

A comunidade conta com aproximadamente 250 habitantes, distribuídos em 50 famílias, cujas residências são próximas, porém cortadas pela rodovia RJ-204. Em relação às atividades econômicas desenvolvidas em Barrinha destaca-se o cultivo de produtos como cana-de-açúcar, abacaxi, aipim e feijão, que são cultivados principalmente para comercialização. A cana-de-açúcar, plantada em porções de terra mais extensas do que as de

outros produtos, gera mais renda para os produtores. Os principais compradores desse produto são usinas localizadas nos municípios de São Francisco de Itabapoana e Campos dos Goytacazes. No que diz respeito à venda desses gêneros, alguns moradores ressaltam a dificuldade de se alcançar preços justos para seus produtos. Para os moradores, quem realmente lucra com as transações estabelecidas para a venda desses produtos são os atravessadores – termo utilizado para se referir ao agente que compra o que é produzido na comunidade diretamente de seus produtores e o transporta até a sede do município onde será novamente negociado. Além das atividades agrícolas na comunidade, havia até o ano de 2008 o desenvolvimento da coleta de mariscos, que era realizada pelas mulheres da comunidade. O principal produto era a ostra, retirada de viveiros naturais formados por cadeias de pedras de grande porte. Segundo informações das moradoras, uma parte do produto coletado era destinada à venda para efeito de complementação da renda familiar (Siqueira, 2009).

A localidade ainda não possui escola, postos de trabalho, muito menos posto de saúde. Pelos relatos dos moradores locais e de acordo com o laudo antropológico da comunidade, o grupo de moradores é composto, em sua maioria, por negros descendentes dos escravos que trabalhavam nas fazendas da região. Os moradores relatam que as terras eram de seus antepassados e que os fazendeiros foram chegando e expulsando os negros. A localidade ocupada por eles atualmente foi obtida por seus antepassados através da negociação dos escravos com o fazendeiro da fazenda São Pedro, que cercou um pedaço de terra e permitiu que os escravos morassem e trabalhassem nela.

Como meios para a reconstrução da identidade quilombola na comunidade de Barrinha, a CPT busca resgatar e preservar os saberes tradicionais como, por exemplo, a medicina popular e o jongo. A entidade religiosa, ao definir acompanhar as comunidades quilombolas, em 2005, tem desenvolvido um trabalho de organização da Comunidade de Barrinha. Para tanto, promove atividades e articula sua integração com as experiências de outras comunidades. Dentre as atividades mais conhecidas está a Roda de Jongo Raiz e a Festa da Cultura, que ocorrem na quarta semana do mês de novembro, pela ocasião do dia da Consciência Negra. Sendo assim, além do objetivo de obtenção da titulação de terras, ocorre a valorização do patrimônio histórico e cultural das comunidades rurais negras. Para tanto, ganham importância elementos que assumem papel central na reivindicação do título de “remanescente de quilombo”.

No que diz respeito à titulação das terras, há uma divergência entre o principal objetivo da CPT, que é a titulação e as demandas da comunidade. Quando entrevistei

Marlene, esta afirmou que o objetivo da comunidade não é obter a titulação das terras, uma vez que há demandas mais urgentes, como por exemplo, um posto de saúde, escola e transporte. Além do mais, Marlene deixou claro que os moradores da comunidade temem entrar em conflito com o proprietário das terras onde a comunidade se localiza.

Outro fator, atribuído por Marlene, ao fato de os moradores não objetivarem a posse da terra é que uma vez que a titulação é conseguida, a posse das terras sairia em nome da associação de moradores. Como alguns dos membros da comunidade são proprietários de suas casas, eles não desejariam abrir mão de sua posse em favor da coletividade; pois se o fizessem, estariam proibidos de vender⁹, arrendar ou fazer o que lhes aprouver com suas propriedades. Foi então, que em virtude da resistência da comunidade em lutar pela titulação das terras que a CPT, buscou sua inserção em Barrinha, através do resgate da história e da cultura local; conscientizando os membros dessa comunidade sobre o que é ser quilombola e quais os direitos lhes são garantidos pela Constituição Federal.

Essas informações foram obtidas através de minhas conversas com os moradores da comunidade de Barrinha e também são fruto de minhas entrevistas com os agentes da CPT. Ao participar de alguns eventos organizados pela CPT, com a ajuda de Sueli conheci o coordenador da CPT de Campos dos Goytacazes, o senhor Ulisses Rocha, que é proveniente da região de Minas Gerais, tem aproximadamente 50 anos, é de cor branca, pertence à religião católica (ex-seminarista) e é graduado em Sociologia. Em entrevista, ele me contou sobre a metodologia da CPT, seu eixo de ação e me explicou sua ideologia, e como toda a ação da CPT está baseada na luta pela garantia dos direitos fundamentais do homem, sobretudo, a terra e a água.

Apontamento sobre o trabalho de campo na comunidade de Barrinha

As descrições a seguir são fruto do trabalho de campo, desenvolvido na comunidade de Barrinha, que teve início no mês de maio do ano de 2009. As informações foram obtidas através de conversas com moradores locais, com os membros da CPT, bem como através de material produzido sobre a comunidade e a região em que se encontra.

⁹ Uma vez que a titulação da terra é concedida a uma comunidade quilombola, é proibida sua venda, pois o título sai em nome da associação de moradores.

Segundo as informações obtidas em conversas com Marlene, moradora da comunidade, *o primeiro contato da CPT com Barrinha foi através da pessoa que se intitula presidente da Associação de Comunidades Quilombolas de São Francisco do Itabapoana*. O que se seguiu a esse contato foi uma visita da CPT à comunidade e um encontro no qual duas das agentes conversaram com alguns moradores locais explicitando as características das comunidades “quilombolas”. À medida que havia essa caracterização, os moradores foram se identificando nessa categoria e reconhecendo em seu passado muitos aspectos em comum – sobretudo os culturais – com comunidades que pleiteavam o reconhecimento e titulação de suas terras. A moradora Alzira conta que:

Os mais jovens estavam presentes nestes primeiros encontros e depois que houve essa primeira identificação é que se foi falando para os mais velhos sobre a questão quilombola. Assim é que foi ocorrendo a conscientização dos mais velhos acerca de sua “identidade”.

O coordenador da CPT, Ulisses, relata que em seu primeiro contato com a comunidade de Barrinha a pastoral pensou alto, julgando ser fácil a auto-identificação dos moradores desta comunidade enquanto “quilombolas”. Segundo ele, a dificuldade dos moradores de se reconhecerem como tal está ligada ao escravagismo; Ulisses diz que: *ninguém quer falar em escravo, não se quer lembrar essa história dolorida, mas é preciso relembra-la para que se crie resistência.*

A CPT teve acesso a esse passado através do resgate das histórias dos tempos da escravidão em conversas e entrevistas com os moradores mais antigos da comunidade. O morador mais antigo, seu Amaral, conta que se recorda muito bem de seus avós contarem sobre a vida difícil que tinham.

Outra barreira enfrentada foi a desconfiança com relação a qualquer instituição que chegasse à comunidade; isso se deve ao fato de que muitas instituições já foram até Barrinha, por exemplo, e levaram projetos que não se concretizaram, fizeram promessas não cumpridas e produziram conhecimentos acerca da comunidade que não chegam a seus moradores. Diante desse quadro, a CPT foi vista com desconfiança em sua primeira abordagem em Barrinha, afirma o coordenador da CPT.

De acordo com a agente da pastoral, Carmem, outra dificuldade a ser enfrentada pela CPT em suas ações na comunidade foi retomar a experiência de atividades coletivas, já que eram comuns experiências individualizadas. Exemplo dessas iniciativas se deu na primeira festa da cultura popular, ocorrida em Barrinha no ano de 2007. Na ocasião, a CPT teve que tomar toda a iniciativa de preparação da festa. Carmem, sua integrante, conta que o

envolvimento de Barrinha na produção do evento foi tímido, pois a comunidade ainda tinha receio em “confiar” nas instituições que chegavam lá propondo projetos e eventos.

Diante da dificuldade em assumir a identidade “quilombola”, a CPT percebeu que para se aproximar da comunidade era necessário realizar um trabalho de conscientização e de recuperação da cultura e dos costumes desse povo através do resgate da história e da cultura local, incentivando a prática de danças, como o jongo. Sobre isso, diz Ulisses:

Era necessário criar “intimidade”, ganhar a confiança das pessoas de Barrinha. Era preciso buscar a recuperação da vida comunitária, uma vez que os moradores estavam acostumados a fazer tudo individualmente.

Segundo o coordenador da CPT em Campos dos Goytacazes, não só em Barrinha, mas também nas outras comunidades negras rurais, uma das primeiras prioridades foi fazer um levantamento das necessidades básicas dos moradores: transporte, escolas, estradas etc. O que se seguiu a esse levantamento foi a realização de um trabalho junto ao Ministério Público, principalmente em relação às escolas, que eram muito precárias (muitos sequer tinham acesso a escola). É relevante destacar que há um alto índice de analfabetismo entre as comunidades negras rurais.

O coordenador da CPT relata que:

Outra iniciativa que marcou o período de cinco anos em que a CPT vem acompanhando as comunidades “quilombolas” foi a recuperação cultural a partir das expressões culturais e da religiosidade. Em 2007 houve um processo de identificação dessas comunidades junto ao INCRA e como resultado, a comunidade de Barrinha já tem seu laudo antropológico. No final de 2008 e início de 2009 se deu a última etapa deste trabalho, que foi a criação de uma articulação entre as comunidades identificadas pela CPT como “quilombolas”.

Como mencionado anteriormente, foi em 2007 que começou haver a festa camponesa das comunidades quilombolas. Esta festa se realiza ainda hoje em Barrinha e ocorre na quarta semana de novembro (em referência ao dia da Consciência Negra); há a participação de várias comunidades que se encontram pelo intermédio da CPT. É importante ressaltar que também comparecem a esta festa comunidades que a CPT não acompanha, pois a festa é aberta a todos. Desse evento também participam universidades, movimentos e ONGs, que vão criando um relacionamento com essas comunidades, o que acaba proporcionando uma maior visibilidade de Barrinha.

O coordenador relata que, após as ações da CPT na vida comunitária, já no evento de 2008, houve total integração dos moradores de Barrinha, que além de preparar, organizar e se

articular com moradores de outras comunidades também participaram de todos os momentos, inclusive na dança do jongo¹⁰. A moradora Nilza relata que:

Até mesmo os evangélicos participaram. Apesar de não dançarem, ajudaram na preparação da comida e arrumação do local.

Ulisses diz que num primeiro momento foi preciso ir contra a metodologia da entidade (não é “fazer para”, mas “fazer com”), assim ele relata:

Porém, para obter êxito no futuro o “fazer para” foi muito importante. Esse trabalho indica que a comunidade unida teria possibilidade de ter condições básicas para reconstruir o “território quilombola”, ou seja, viver coletivamente para que se preserve a cultura “quilombola”, contrariando a ideia que os moradores tinham antes da chegada da CPT: tudo aquilo a acabar, só iriam ficar os velhos e que os saberes morreriam com eles. Os jovens já estavam saindo para buscar melhores condições em outros lugares.

Hoje em dia, relata o coordenador:

Os que saíram e moram em outras cidades retornam para visitar seus familiares e para participar das festividades e momentos coletivos. Houve casos de famílias que, após sair, retornam a Barrinha.

A literatura produzida pela CPT explora a metodologia do “fazer com...”, ou seja, todo trabalho realizado deve ser feito em conjunto, as pessoas devem agir em coletividade e pensando na coletividade. Não se deve fazer nada sozinho ou pensando em individualidades, muito menos ser alvo passivo de um projeto ou de uma iniciativa. A CPT não toma iniciativas pelos camponeses, ou quilombolas, como no caso em questão. Mas é objetivo metodológico agir em conjunto incentivando as pessoas a trabalharem juntas em prol de um objetivo comum. Essa metodologia é importante, do ponto de vista da CPT, para que as pessoas saibam lidar com as diferenças, trocar experiências e buscar juntas os objetivos a serem alcançados.

Ulisses relata que:

No trabalho realizado pela CPT, unir pessoas é fazer com que elas possam refletir criticamente sobre a realidade, o que levará a uma construção coletiva dos saberes aliando teoria e prática. (Por isso os agentes da CPT seguem a metodologia do “fazer com...”). Nesse caso,

¹⁰ “O jongo foi tombado em dezembro de 2005 como patrimônio histórico-cultural imaterial do Brasil pelo governo federal, contemplando as comunidades “jongueiras” que lutam pela preservação e reconhecimento da cultura.” Informação disponível em: <http://pirpim.org/pinheiral/saiba-mais-sobre-o-ponto-de-cultura-jongo-de-pinheiral-jongo-de-pinheiral/>

reunir pessoas com diferentes experiências leva a uma reconstrução coletiva da experiência, produção de novo conhecimento e ação. Por isso que a metodologia da CPT parte de uma prática participativa.

Nesse caso, a prática da CPT é construída sobre a prática dos participantes, buscando compreender a percepção que eles têm da ação que realizam. Isso gera a ação de observar/ser observado criticamente pelos participantes envolvidos no processo.

Vilma acredita que:

O “fazer com” facilita a comunicação entre as pessoas e cria laços de confiança. Assim, todos sabem com quem se está lidando e com quem se conta para a realização de determinada tarefa. Compartilhar situações vividas cria solidariedade e fortalece o grupo.

Ao fazer um balanço dos resultados, o coordenador da pastoral conclui que as iniciativas permitem viver o dia a dia, de uma forma coletiva, a cultura, a espiritualidade e os saberes da comunidade. É importante ressaltar que a vivência e práticas comunitárias fazem parte do método da CPT. Também faz parte desse método fazer com que os próprios moradores das comunidades possam se articular e buscar a garantia de seus direitos.

Porém, uma declaração da moradora Marlene a respeito dessa autonomia mostra controvérsias na efetividade desse método. A moradora em questão declarou que:

A CPT se desligou da comunidade de forma repentina e sem deixar uma orientação para a gente conseguir as garantias dos nossos direitos. ‘Nos sentimos’ desamparados, principalmente na parte jurídica.

Em resposta, a pastoral deixa claro, sobretudo no material que essa entidade produz sobre ela mesma, que é metodologia e objetivo da CPT a promoção da articulação de coletividades. Isso inclui nortear os primeiros passos, rumo à auto identificação e reconhecimento enquanto “remanescente de quilombos”.

Baseado no que julga ser o êxito dessa metodologia, o coordenador da CPT afirma que há alguns jovens na comunidade de Barrinha que estão indo cursar o Ensino Superior em Educação no Campo na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Ulisses declara ainda que isso só foi possível acontecer mediante o trabalho de motivação, reconhecimento e articulação promovido pela pastoral. A CPT considera esse fato uma conquista, uma vez que as condições para a educação no campo no Brasil têm se revelado muito críticas, dado que na prática da educação rural existem problemas, como o

distanciamento da realidade da vida e também do trabalho do campo; desvalorização da cultura do camponês, além da falta de infraestrutura e poucas condições materiais.

Após essas iniciativas, como a festa da cultura popular, a agente da CPT Sueli relatou que:

a entidade começou um acompanhamento na comunidade de Barrinha fazendo a integração desta no projeto da agroecologia, onde os moradores locais passaram a trocar experiências sobre plantas medicinais com outras comunidades (não só as que buscavam o reconhecimento como quilombola, mas também com pequenas comunidades rurais, compostas por assentados do MST e pequenos produtores rurais).

A CPT organiza uma escola de agroecologia na qual pessoas ligadas à comissão, ao MST ou até mesmo a professores contratados, ensinam técnicas para melhorar o plantio, evitar o uso de agrotóxicos, preparar remédios caseiros, preservar o meio ambiente, entre outras. Ao final de cada ciclo desse aprendizado são realizados encontros que reúnem os participantes das comunidades de cada estado. Esses encontros são chamados de “Partilhas”.

Ao início de cada evento há a participação de padres da Igreja Católica, agentes da CPT e pessoas envolvidas com outras entidades (MST, ONGs etc.). Seguindo a metodologia da CPT, há um momento – que geralmente envolve cânticos – de exaltação a Deus e aos elementos da natureza, sobretudo à água e à terra. Em seguida, criam-se grupos nos quais ocorre a partilha de experiências relacionadas aos saberes das plantas medicinais e técnicas de aplicação desses saberes¹¹. O que se segue são palestras que envolvem diversos temas ligados à importância da preservação ambiental, da manutenção e propagação dos saberes tradicionais e o reconhecimento desses saberes pelos organismos de saúde. O fim do encontro se dá após a oração do Pai Nosso, momento no qual todos estão com as mãos unidas¹². É importante ressaltar que há um grande incentivo para que as pessoas se articulem a fim de lutar pela garantia de seus direitos. As ações coletivas são muito incentivadas pela CPT e fazem parte de sua metodologia. Em todos os momentos a Pastoral deixa claro que o êxito de seu método é tomar as iniciativas coletivamente e não individualmente (“fazer com...”, e não “fazer para...”).

¹¹ Os bens produzidos a partir desse conhecimento são também comercializados a preços muito acessíveis, o que representa uma alternativa bastante viável aos medicamentos de laboratórios.

¹² Todos os momentos de oração são realizados da forma mais ecumênica possível. Apesar de a CPT ser uma pastoral nascida no seio da Igreja Católica, ela prega o ecumenismo e participam dela e dos encontros pessoas de todos os credos.

Além da escola de agroecologia e da participação nos eventos da “Partilha”, a CPT incentivou, em Barrinha, o resgate cultural do Jongo (a partir da realização das festas camponesas da cultura popular). O morador Lindomar relata que a CPT arcou com a confecção de um tambor que foi doado à comunidade. Esse morador informou que os tambores que eles possuíam foram retirados da comunidade pela polícia, na década de 1970, e nunca mais retornaram a Barrinha. Segundo esse mesmo morador, o fato se deu porque:

a vizinhança reclamava da batucada. Após a denúncia, os policiais pediram dinheiro para que deixassem o tambor, mas a gente não quis dar dinheiro e então ficamos sem o jongo até o dia que o pessoal da CPT mandou fazer um tambor para Barrinha.

Já de posse do instrumento, o senhor que bate o tambor no jongo de Barrinha (com a técnica que aprendeu de seu pai, que também tocava o tambor) confeccionou mais um e os encontros começaram a ser marcados, primeiramente com o incentivo da CPT e posteriormente, por conta dos moradores locais. Nesses encontros, a CPT incentivava a articulação da comunidade com outras comunidades próximas; quando esses eventos ocorriam fora de Barrinha, as agentes pastorais conseguiam algum veículo que pudesse transportar as pessoas até a localidade onde aconteceria o jongo.

Foi a partir da realização desses encontros que a Pastoral pensou em realizar a Festa Camponesa das Comunidades Quilombolas, que acontece desde 2007, na quarta semana de novembro (em comemoração ao dia da Consciência Negra). Ao que parece, a CPT percebe o jongo como principal aspecto cultural que caracteriza e agrega a comunidade para que as ações sejam realizadas de forma coletiva. Os incentivos à realização do jongo têm se mostrado eficiente no que se refere à articulação de Barrinha com experiências de outras comunidades; isso pode ser comprovado através da participação de Barrinha em eventos como o IV Encontro do projeto de Etnodesenvolvimento Quilombola, realizado em Cabo Frio, no Rio de Janeiro, onde houve a reunião de diversas comunidades quilombolas que se reuniram com o objetivo de fomentar uma rede de sustentabilidade quilombola, que seja capaz de promover maior interação e apoio mútuo, fortalecendo ainda mais a noção de identidade quilombola¹³.

Durante a realização da primeira festa em 2007, o coordenador da CPT relatou que houve maior iniciativa da CPT durante os preparativos, uma vez que a comunidade ainda era

¹³ Fonte: www.koinonia.org.br

“tímida” para tomar as iniciativas necessárias para a realização do evento. Após a continuidade dos encontros de jongo, no decorrer do ano que se seguiu, e a presença mais marcante da CPT na vida comunitária, pode-se perceber maior autonomia dos moradores para marcar esses encontros, o que resultou, já na festa de 2008, uma total colaboração das pessoas em todos os detalhes da festa. Isso incluiu a preparação dos alimentos, passando pela organização do local, até o contato com as outras comunidades para combinar o evento, que dessa vez teve maior expressividade, pois ocorreu na data do aniversário do patriarca de Barrinha, que faria 98 anos.

Além da presença das comunidades rurais, participaram também outras entidades, como algumas universidades, que documentavam todo o evento; grupos de dança da cidade de Campos dos Goytacazes; ONGs; turistas etc. Houve também a apresentação de um grupo de jongo da cidade de Campos dos Goytacazes; esse grupo foi levado pelo Secretário de Cultura de Campos, a convite da agente da CPT Carolina de Cássia. O objetivo da agente era promover uma integração entre o grupo de dança de jongo e os moradores da comunidade, que também dançariam na festa, seguindo a metodologia da CPT da troca de experiências.

Porém, ao menos para os moradores de Barrinha, essa festa teve um lado negativo, como me foi relatado pelo informante Lindomar. Segundo ele, a CPT havia convidado um grupo de jongo que tinha ligações com a Faculdade de Filosofia de Campos, e no evento aconteceu certa *invasão* da privacidade, ao passo que houve filmagem sem autorização dos moradores, divulgação de um material que não chegou às mãos da comunidade e até mesmo certa falta de *respeito* do grupo de dança, que foi fazer uma apresentação de jongo em que suas integrantes se despiram. Segundo a mesma informante, esse grupo acabou tomando lugar *principal* na festa, deixando o jongo de Barrinha em plano mais secundário, gerando uma situação de conflito, e ficando essa situação evidente na produção do material de vídeo que foi divulgado. Sendo assim, especificamente nas situações mencionadas, a integração entre a comunidade e a entidade que promoveu a filmagem, divulgação do evento e realização da dança foram tensas. Ainda outros membros da comunidade fizeram relatos muito semelhantes ao do morador Lindomar. A moradora Luísa afirmou que:

o jongo que a comunidade dança é diferente. A gente se diverte dançando, a gente não que só aparecer, todos são amigos, ou conhecidos, não nos achamos melhor que os outros só porque dançamos jongo. Há mais respeito.

Entretanto, a realização de eventos como estes é uma iniciativa que marca a atuação da CPT na vida local e parece ter centralidade na articulação voltada à reivindicação e à obtenção do título de “comunidade quilombola”. Ao que tudo indica, essa manifestação cultural é concebida e trabalhada por membros da CPT como *um suporte da própria identidade étnica* (Siqueira, 2009:40).

Os recorrentes eventos que envolvem a prática do jongo revelam que o processo de conexões entre essa dança e o ser “remanescente de quilombo” foi algo realizado através da mediação da CPT, que protagonizou o resgate das tradições culturais e da memória local. É importante lembrar que esse processo não é uma condição inerente à Comunidade de Barrinha. Segundo Arruti (2006:22), a Comunidade de Mocambo passou a se projetar como “sujeito político” e “sujeito de direito” não apenas por iniciativa e vontade dos membros da comunidade, mas principalmente pela ação dos agentes externos ou mediadores. Sendo assim, diante do exposto, é pertinente ressaltar o impacto dos mediadores – no caso a CPT – na (re)elaboração da identificação étnica na Comunidade de Barrinha.

Tal é a centralidade do Jongo na vida comunitária de Barrinha que as pessoas viram nessa manifestação uma porta de entrada para alcançar o reconhecimento de seus direitos, uma vez que essa dança representa o principal aspecto cultural que articula os moradores para reivindicar a obtenção do reconhecimento como “quilombola”. O jongo pode ser apresentado por membros da CPT como o suporte da identidade étnica de grupo. A moradora Marlene declara que:

A gente não quer, de forma alguma, mercantilizar o jongo para ganhar dinheiro com isso. O que mais se valoriza nos momentos onde a dança é realizada é a união, a partilha e o respeito. Se houver uma mercantilização do jongo, ele perderia a espontaneidade.

Quando perguntei à moradora Alzira se a comunidade buscava o apoio ou se tinha alguma relação com a Prefeitura do Município de São Francisco do Itabapoana, fui informada que está havendo uma tentativa de aproximação; busca-se marcar uma reunião com o prefeito para apresentar as demandas comunitárias, mas essa reunião ainda não ocorreu. Essa tentativa revela a busca por uma maior autonomia na realização de projetos, sobretudo o jongo. Alzira relata que:

Queremos que as pessoas possam ter mais acesso à comunidade para conhecer o jongo; a gente quer tirar a visão de que a comunidade é muito fechada e “desconfiada”. Mas tudo isso sem “mercantilizar” o jongo.

Esse apontamento sobre o jongo e a relação com a prefeitura local viabiliza colocar questões acerca da proximidade de Barrinha com outras entidades e a diminuição da frequência de visitas da CPT na comunidade.

No que diz respeito ao contato com outras entidades, além dos contatos com as universidades houve contatos com diversas organizações de incentivo à cultura, pesquisadores, prefeitura e escolas. Os contatos geralmente ocorrem em função do jongo, ou dos saberes e práticas tradicionais. São realizadas oficinas, eventos nos quais se dança o jongo em locais fora da comunidade etc. Também foi citado o projeto das marisqueiras, que foi desenvolvido com o apoio da CPT e em parceria com a UENF e a UFRJ. O objetivo era incentivar a produção de ostras através do saber local das marisqueiras agregado ao conhecimento científico produzido nas universidades. Inicialmente houve a implantação de uma “fazenda” de ostras, que até chegou a dar os primeiros frutos, mas que não pode ir à frente, em virtude de um desastre ambiental em que houve o derramamento de produtos tóxicos, que atingiram as praias da região.

No que diz respeito à diminuição da frequência da CPT na comunidade de Barrinha, podemos dizer que a comunidade se sentiu “desamparada”. Os relatos foram de que a diminuição das visitas foi prematura, pois a comunidade ainda não se considerava autônoma o suficiente para lutar por si só pelo acesso a seus direitos, uma vez que não possui conhecimentos ou apoio jurídico para lidar com questões relacionadas a suas demandas.

Sobre a distância estabelecida pela CPT e as tentativas de atuação da comunidade, as declarações que Alzira me passou foram as seguintes:

A comunidade vem buscando autonomia para a realização dos eventos, principalmente do jongo, que é uma forma de animar e mostrar o valor da cultura local. Mas ainda não estão preparados para essa autonomia, pois se sentem desamparados. A CPT se “desgarra”, e o “desgarrar” deles foi muito rápido. Antes as coisas costumavam ser mais fáceis, porque os demais moradores, principalmente os mais velhos, ouviam e confiavam mais no pessoal da CPT. Para que eles me ouçam é mais difícil, é aquela velha história: “Santo de casa não faz milagres”. Sem a CPT estar à frente dos eventos e principalmente dos projetos é muito mais difícil uma mobilização de todos, sendo assim é difícil conseguir as coisas. Também há o fato de que quando a CPT estava sempre em Barrinha havia mais informações sobre tais eventos e projetos. “O povo é acomodado”.

A moradora Marlene afirma:

Primeiramente é preciso que uns poucos¹⁴ tomem as iniciativas para mostrar os resultados, só então é que há alguma mobilização. É preciso ver primeiro até que haja uma articulação comunitária para dar início às ações e projetos referentes a Barrinha. A comunidade não acompanhou o ritmo da CPT; eles agem tudo de forma muito rápida, com eles à frente é mais certo mobilizar o pessoal todo.

Apesar das iniciativas da CPT na comunidade de Barrinha, percebe-se que há ainda dificuldade de mobilização comunitária para a realização de tais iniciativas, uma vez que sem a presença mais marcante da CPT tudo parece mais difícil, como foi relatado pelos moradores. Apesar da autonomia para a realização dos eventos de Jongo, e de, através da iniciativa da CPT, a comunidade já possuir laudo antropológico, houve certa morosidade no que diz respeito à articulação para a busca pelos demais direitos. Porém, a comunidade de Barrinha tenta se articular com as universidades, fundações culturais, prefeitura etc. e já começa a colher os frutos dessas articulações. Como foi o caso de seu contato com o Instituto do Desenvolvimento Afro Norte Noroeste Fluminense (IDANNF)¹⁵, que auxiliou a comunidade a registrar a associação de moradores e a pleitear sua carta de autorreconhecimento como comunidade quilombola. Lembro-me de que o registro da Associação de Moradores é de fundamental importância para a obtenção da carta de reconhecimento da Fundação Cultural Palmares, pois sem uma associação de moradores registrada não é possível acessar a (FCP) para pleitear sua identificação como comunidade quilombola e, assim, ter acesso aos direitos garantidos pelo artigo 68 da Constituição Federal.

Por outro lado, é objetivo e metodologia da CPT atuar para que a comunidade se torne autônoma, podendo avaliar por si só suas necessidades, buscando recursos para suprir suas demandas, além de ganhar visibilidade perante outras instituições e entidades, como ONGs, universidades ou associações, sendo capaz de buscar de forma autônoma seus direitos, garantidos na Constituição. O que se pode dizer é que com o passar do tempo e com a realização das festas da cultura popular camponesa e manutenção do jongo, a comunidade foi ganhando maior visibilidade, o que lhes permitiu o contato com outros mediadores.

¹⁴ Nesse momento, a informante se referia a si mesma e a outra moradora, que resolvem as situações referentes à comunidade. É como se estivessem à frente da associação de moradores.

¹⁵ O IDANNF é uma entidade sem fins lucrativos, fundada em 2008 e que abrange toda a Região Norte e Noroeste Fluminense, estabelecendo sua Sede em Campos dos Goytacazes. Essa entidade possui outros Núcleos em Municípios da Região do Estado do Rio de Janeiro, como São Francisco do Itabapoana, Cardoso Moreira e Cambuci. O IDANNF objetiva pesquisar, estudar e levantar os problemas que atingem a população descendente de Indígenas, Afrodescendentes, Quilombolas e outros povos excluídos, de modo geral, nos campos social, econômico, educacional e cultural, buscando agir para a diminuição da desigualdade. Fonte: <http://idannf-idannf.blogspot.com.br/>

Se, por um lado, a CPT não está mais presente na comunidade como no início, não se pode deixar de dizer que até certo ponto ela vem cumprindo seu objetivo, apesar das dificuldades enfrentadas pela comunidade. Isso pode ser comprovado pela relativa autonomia para marcar os eventos do jongo, com a busca por um apoio da prefeitura de São Francisco do Itabapoana, o contato com o animador cultural do município, a busca por informações e realizações de projetos e eventos, e a articulação com o IDANNF, além do contato constante com pesquisadores e universidades.

Segundo o coordenador da CPT, pode-se dizer que mesmo em meio aos problemas enfrentados, a comunidade de Barrinha:

tenta caminhar com suas próprias pernas, apesar de passos tímidos. Não se pode dizer que ela está estagnada. Ao menos em parte, a pastoral cumpriu seu objetivo primeiro, que era a conscientização da comunidade quanto a sua identidade quilombola e iniciar a articulação das pessoas para que as coisas comunitárias pudessem ser resolvidas em coletivamente.

Inspirada numa nova forma de conceber as relações entre cultura e política, presentes nos novos movimentos sociais, a CPT desenvolveu sua metodologia nas comunidades camponesas (no caso em questão, uma comunidade rural negra), buscando valorizar e resgatar os saberes tradicionais, com vistas a dar visibilidade perante outros mediadores e aos governos. Essa visibilidade se tornou possível graças a articulações mais amplas, possíveis através das redes e teias de mobilização social, em que vários mediadores estiveram em constante contato em níveis local e extralocal. É através de recursos como estes que a CPT prossegue com suas ações, visando ao protagonismo e à autonomia dos atores. Assim, será possível a comunidade se articular e buscar por si mesma seus direitos constitucionais.

Para esclarecer melhor a relação da comunidade de Barrinha com os agentes da CPT, bem como entender as ações da pastoral, voltadas para a reconstrução de uma identidade quilombola que atenda às exigências do Estado para se ter acesso às políticas de ação afirmativa, nos capítulos seguintes utilizarei material obtido com as entrevistas e aqueles disponíveis na literatura da CPT, a fim de desenvolver os temas propostos.

Capítulo I

Questões pertinentes acerca dos Movimentos sociais

Diante do objetivo apresentado, investigar relação entre política e cultura estabelecida por de entidades laicas que atuam em comunidades rurais, especificamente com a finalidade reconstruir a identidade quilombola, no presente capítulo, pretendo apresentar uma introdução à temática dos movimentos sociais.

Em se tratando de movimentos sociais, é importante resgatar alguns aspectos da participação da sociedade civil e dos seus diversos atores sociais empenhados na construção de sociedades mais justas, inclusivas e menos excludentes, sobretudo no contexto da América Latina, que foi palco de ações coletivas que se transformaram em movimentos sociais. Foram lutas contra o poder hegemônico que contribuíram para o desgaste das práticas autoritárias provenientes tanto na sociedade civil como do Estado (Quevedo, 2007: 26).

Falar dos movimentos sociais na América Latina é falar da história dos excluídos e despossuídos que constituem a maioria das populações. As diversas lutas sociais ocorridas na América Latina no decorrer do século XX deram espaço a uma maior atuação política das classes menos favorecidas e para a emergência dos atuais regimes democráticos. Foi na teia do descontentamento gerado pelas desigualdades étnico-raciais, sociais, religiosas, ideológicas e de gênero que se formou a identidade Latino Americana que abarca integrantes dos mais diversos grupos sociais, permeados por um forte sentimento de pertencimento. As lutas contra as desigualdades se tornam ações coletivas, gerando processos identitários, tanto individuais como coletivos (*idem p.27*).

Gohn (2005:31), ao discutir o protagonismo da sociedade civil, relaciona a identidade como um dos elementos constitutivos dos movimentos sociais, pois é a identidade que dá sentido às ações coletivas.

Quevedo (2007:29), completa que as lutas sociais empreendidas no processo histórico latino-americano podem ser compreendidas como ações coletivas de participação em prol da dignidade do ser humano. Foi ao longo do processo constitutivo de conformação e afirmação das novas identidades (quilombola, sem terra, mulher, indígena, etc.) que coube aos movimentos sociais a produção social da diferença, da diversidade, da alteridade. Desse modo, o movimento social aparece como um fenômeno coletivo com uma finalidade específica: a de reunir aqueles que queiram e possam decidir mudar coletivamente uma

situação de vivenciada como de injustiça social a fim de construir uma sociedade mais igualitária. Os grupos sociais buscam reordenar o cotidiano transformando-o.

Diante dessas afirmações, ao se fazer uma análise do processo histórico-latino Americano, ao se perceber suas diversidades culturais, étnico-raciais e sociais, é necessário reconhecer que muitas reivindicações, conquistas e transformações almejadas e alcançadas estão na origem dos diferentes movimentos sociais. Esse fator é comprovável se analisarmos a ação grupal dos diversos atores sociais, os quais almejam os mesmos objetivos expressos num projeto de inclusão social, nas suas configurações ideológicas e identitárias (Quevedo, 2007:29).

A temática dos movimentos sociais oferece uma multiplicidade de concepções de diversos autores que se propuseram a discuti-la. As considerações feitas neste capítulo visam contribuir para melhor elucidar o contexto de surgimento da Comissão Pastoral da Terra (CPT), que apesar de não ser um movimento social, nasce no seio dos mesmos. Influenciada pelas teorias da Teologia da Libertação, que tomou corpo na América Latina, desde a década de 1970, bem como nos diversos movimentos sociais reivindicatórios por melhores condições de vida e participação política, a CPT vem atuando juntos aos grupos de excluídos da sociedade civil, principalmente os camponeses, na busca por políticas sociais e na promoção de seu desenvolvimento econômico e social.

Para tanto, suas ações são direcionadas à valorização do camponês, de sua cultura e do seu saber. Toda a sua metodologia envolve a afirmação da identidade do homem e da mulher do campo- dentro desta categoria estão também as comunidades rurais negras, que ganharam visibilidade com a promulgação da atual Constituição Federal, em 1988, em cujo texto constitucional, artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), apresenta as “comunidades remanescentes de quilombo” como categoria de acesso a direitos.

A Constituição Federal, de 1988, ao enfatizar a categoria “remanescente de quilombo”, expressa à vigência da era de direitos multiculturais, sendo demarcada por acesso a direitos e reconhecimento da diferença às populações indígenas e negras ou afro-brasileiras. Pode-se dizer que foi a partir desse “reconhecimento” que termos como etnicidade e identidade passam a marcar mais veementemente as iniciativas por construção das identidades e conquista de direitos, envolvendo povos indígenas e aqueles que passam a reivindicar o pertencimento indígena, assim como das comunidades negras, influenciando em sua visibilidade no cenário nacional. (Arruti, 2006)

Após um longo período de invisibilidade (consequência da crença de que se vivia num país onde não havia discriminação racial e que tanto negros quanto brancos gozavam de direitos e oportunidades iguais) as comunidades negras passaram a se tornar alvo da atenção de políticas afirmativas e reparadoras, que buscam reconhecer e garantir o acesso aos direitos por essas populações. Isso inclui o reconhecimento das manifestações culturais, das tradições e a garantia dos direitos, sobretudo, os direitos territoriais, constituindo o que seriam os direitos multiculturais, como assinala (Guimarães, 2006).

Nesse contexto, a CPT, a partir do ano de 1995, agindo como uma entidade mediadora volta sua atenção para as “comunidades quilombolas”. Apoiada em sua metodologia, a CPT faz todo um trabalho de reconstrução de identidade das comunidades rurais negras, também identificadas como “quilombolas”, bem como a busca pelo reconhecimento dos direitos dessas comunidades (Barreto: 2008).

Pode-se dizer que a CPT busca garantir o acesso desses povos às políticas sociais através de uma politização da cultura, ou seja, pela via cultural e por categorias como raça e identidade étnica, procura-se acessar os direitos constitucionais garantidos aos “remanescentes de quilombo”. O que se vê aqui é uma afirmação positiva da diferença. Tal fato também é presente nos movimentos sociais dos tempos presentes, é marco do multiculturalismo, que trás à tona uma política de reconhecimento onde a diferença e a especificidade assumem um espaço de afirmação, onde o Estado deve preservar e garantir a diversidade linguística e cultural de seus cidadãos (Silva Filho: 2005, Guimarães: 2009).

Foi dentro desta perspectiva que o movimento social negro introduziu na pauta de debate a questão do “direito à diferença” dos grupos culturais e das etnias que se julgam ameaçadas pela uniformização; o movimento também busca um tratamento diferencial na forma de reparações ou privilégios legais destinadas a compensar a discriminação de que são vítimas os grupos e comunidades.

O contexto de “uniformização” a que grupos culturais distintos estão expostos está diretamente ligado ao fenômeno da globalização. Atualmente, as sociedades globais conferem novos significados aos indivíduos, à sociedade, aos modos de vida, às formas culturais, às etnias e, sobretudo, às minorias, ou seja, tudo pode ser analisado de um modo diferente quando visto sob a perspectiva de um mundo globalizado. (Groff, 2009) A globalização, por meio de uma ideologia capitalista, tende objetivar sempre o lucro e as consequências desse processo, são, muitas vezes, catastróficas sob uma análise cultural. (daí a necessidade de se aprofundar no fenômeno do multiculturalismo) Pode-se dizer que o termo multiculturalismo

está intrinsecamente ligado à globalização, pois, foi a partir de seu surgimento que houve maior preocupação com a preservação das culturas que se viram ameaçadas por este fenômeno (*idem*).

Contexto histórico de ação dos Movimentos sociais

Quevedo (2007) argumenta que quando se fala na luta pela dignidade, bem como as possibilidades de convivência étnico-racial, cultural, religiosas, deve-se considerar que a base colonial Ibérica é um traço comum; a herança colonial excludente e hierarquizada e que privilegiava uma minoria se tornou responsável pelos diversos conflitos que estão na raiz dos movimentos sociais. Mesmo quando ocorreram nas primeiras décadas do século XIX os processos de emancipação política na América Latina, o surgimento de novas nações, havia um peso forte da tradição colonial: exclusão, discriminação e racismo. Apesar das constituições que iam sendo elaboradas, havia grande disputa e conflitos pelo poder entre as elites políticas locais, implicando diretamente sobre a massa de camponeses.

Boaventura de Souza Santos (2003) afirma que o colonialismo do séc. XVI torna-se contemporâneo à medida que as formas de dominação que se estabeleceram àquela época passam a estar mais presentes nas sociedades contemporâneas. Elas estariam mais demarcadas do que eram em outras épocas, em que tudo podia ser explicado, através do contexto histórico específico em que elas ocorreram. Esses fatores mostram que os acontecimentos estão relacionados e que o processo de globalização, que atinge as sociedades de hoje, não é algo novo. Segundo Souza Santos, globalização, nas suas versões hegemônicas (plano econômico) existentes, desde os séculos XV e XVI, está relacionada às formas de expansão europeia e surgimento do capitalismo e tem se expandindo cada vez mais ao redor do mundo, incorporando cada vez mais pessoas e sujeitando à lei do mercado e à lei de valor um número cada vez maior de atividades, produtos e serviços. O autor diz ainda que o encurtamento dos espaços e também do tempo ajuda a revelar certas contradições e conflitos que sempre fizeram parte do contato entre globalizadores e os globalizados. Ao longo de todo o período histórico, sempre existiu uma grande assimetria de poder que se deu no domínio econômico, político e cultural.

Nesse contexto de globalização e predominância da forma hegemônica de globalização, Quevedo (2007) traça o perfil do quadro latino-americano no início do século XIX da seguinte forma. Os novos países da América Latina mantiveram a economia

dependente do capital externo, agroexportadora e dependente de nações industrializadas, como EUA e Inglaterra. A terra e a renda continuavam concentradas nas mãos de uma minoria branca enquanto grande parte da população, principalmente os camponeses viviam de forma miserável. O Estado autoritário só acentuava essas distinções privilegiando as minorias brancas. Esses fatores em conjunto alimentaram muitas tensões e conflitos sociais.

Pode-se dizer que há, no cenário latino-americano, uma grande influência da cultura política europeia e norte-americana, sendo que a influência de princípios como o individualismo se combinou com formas de garantir a exclusão social e política. Durante o século XIX as elites latino-americanas asseguraram um poder político cada vez mais excludente, onde a linha entre os poderes político, pessoal e social era muito tênue, não havendo uma distinção entre o público e o privado. Essa situação foi um terreno fértil para práticas de políticas clientelistas, além de favorecer o mito da democracia racial que mascarou a desigualdade e exclusão. Nesse cenário, as classes subalternas não viam possibilidade de ação política e viam a política como assunto das elites dominantes. (Alvarez, Dagnino e Escobar, 2000:27).

Já em meados do século XIX houve mudanças na estrutura social dos países latino-americanos. A principal foi o aumento populacional ocasionado pela imigração, que impulsionou a modernização e fez surgir novas relações de trabalho e capital. Porém esses imigrantes eram excluídos do processo político o que levou a sindicalização desses trabalhadores e a diversas formas de lutas políticas por direitos, bem como melhores condições de vida (Quevedo, 2007:31).

No início de século XX, começaram a ocorrer os grandes movimentos sociais de caráter revolucionários na América Latina e que a consequência desses movimentos foi a reação das classes dominantes que instauraram regimes ditatoriais como um meio de manter o poder político e econômico e excluir ainda mais o acesso dos pobres aos meios de produção. Foi no final da década de 20, com a crise de 1929 (crise do modo de produção capitalista), que as ondas de movimentos sociais se estenderam sobre o continente latino-americano acentuando a desestabilização socioeconômica. Essa realidade revelou a concentração fundiária, a exploração das classes trabalhadoras sem direitos trabalhistas, e êxodo rural e o crescente fluxo migratório para as áreas urbanas. (*idem* p.32)

Scherer-Warren (2008) cita que pela metade do século XX um caráter mais político marca as contestações populares. Os movimentos sociais, que ganham cada vez mais espaço na América Latina, exercem pressões políticas visando transformações na estrutura social.

Como exemplo dessas mobilizações coletivas, a autora lembra das ligas camponesas e dos movimentos comunitários ligados à Teologia da Libertação.

De acordo com Quevedo (2007), cabe ressaltar que os principais fatores que acentuaram a desestabilização foram a redução de importações, a queda de preços e a descapitalização do mercado mundial. Esses fatores agregados geraram o aumento do número de desempregados, o declínio das classes médias urbanas e também das elites; além da crescente urbanização ocasionada pelo êxodo rural (e com o aumento das populações urbanas vêm os problemas ocasionados pelo rápido crescimento das cidades tais como: moradias precárias, falta de saneamento, problemas de saúde, alimentação, não acesso aos direitos trabalhistas, etc.). Com essa situação de instabilidade o sindicalismo se tornou porta voz das camadas populares e ideologias como o marxismo foi base ideológica para diversos movimentos sociais.

Os setores das classes dominantes se adiantaram em oferecer à população uma saída eficiente para o caos social, o que motivou novas formas de política nos países latino-americanos a partir da década de 30. E assim os governos populistas começam a substituir gradativamente os governos oligárquicos. Como foi o caso do Brasil com a ascensão de Getúlio Vargas ao poder. Os líderes populistas tinham um forte apelo popular expressos em seus discursos cheios carisma. Esses Estados se apropriavam de símbolos como a Nação e o povo. As aspirações populares eram manipuladas de forma a atender aos interesses das classes dominantes e numa tentativa de manter o controle social esses governos legalizaram aos operários o direito à sindicalização e a uma legislação trabalhista. Entretanto os sindicatos eram atrelados ao governo e qualquer oposição era reprimida, sendo assim, a participação dos trabalhadores era na verdade muito limitada (Quevedo, 2007:35).

Esse arranjo estrutural na cena política foi perpetuado no contexto de industrialização, onde as massas eram incorporadas, surgindo assim o populismo. Uma vez obrigada a dividir o espaço político com as massas, as elites buscaram uma solução para integrar politicamente, de forma subordinada, as massas. Sendo assim, a inclusão política das classes subalternas era caracterizada pelo controle e tutela dos líderes políticos. (Schmidt, 2007)

Dagnino, Alvarez e Escobar (2000) afirmam que uma redefinição do papel do Estado foi um elemento fundamental nas culturas políticas da América Latina. Essa “redefinição” teve suas ligações com os novos mecanismos de representação política e com reformas econômicas que visavam a modernização. O Estado passou a ser visto como aquele que promove mudanças a partir de cima, como um agente da transformação social. Assim, a

criação de um Estado forte e intervencionista começou a surgir em culturas populistas, nacionalistas e desenvolvimentistas. Os mesmos autores dizem ainda que a definição do que era político tinha uma nova referência, o que aumentou as dificuldades para o surgimento de novos sujeitos politicamente autônomos.

Nas décadas de 1960 e 1970 começam a despontar os regimes autoritários, os militares. Esse autoritarismo fez com que as possibilidades de inclusão política das classes subalternas acabasse de vez, por meio de uma forte repressão estatal e da violência (Konrad, 2007)

Posteriormente, já na década 1970, onde muitos países da América Latina eram dominados por militares, os governos ditatoriais trataram de investir nas atividades econômicas nacionais, o que garantiu o crescimento econômico (*idem*).

Schmidt (2007) relembra que muitas das mudanças observadas na América Latina se inseriram no conjunto de transformações econômicas e políticas mundiais observadas a partir do final da década de 1970 com a Radicalização do capitalismo¹⁶. A radicalização do capitalismo se somou ao declínio dos regimes autoritários, e no final dos anos 1980 e início dos anos de 1990, a queda do muro de Berlim e de quase todos os regimes socialistas o que iniciou um período histórico denominado “nova ordem mundial”. Com o fracasso do socialismo se iniciou um processo de mundialização do capitalismo, que tinha por princípio uma ideologia neoliberal que influenciou o surgimento da democracia liberal e da economia de mercado como formas universais de organização social (Schmidt, 2007:53).

Esse fator não diminuiu o número de pobres na América Latina, muito pelo contrário, os trabalhadores rurais migravam para as cidades buscando condições para sobreviver que nem sempre eram alcançadas; isso gerava um aumento significativo da pobreza e o crescimento do número de favelas. A renda ficou cada vez mais concentrada nas mãos de uma minoria privilegiada, em detrimento de um grande número de excluídos dos direitos a terra, ao trabalho, e a condições mínimas de sobrevivência.

¹⁶Schmidt (2007) recorre a Atílio Boron para mencionar a pretexto de saída para crise do capitalismo nos anos de 1970 os países centrais protagonizaram o início de um processo de implementação de cinco mudanças que afetaram radicalmente as condições de funcionamento do sistema financeiro internacional: 1) as inovações tecnológicas; 2) o aumento do tamanho dos mercados financeiros mundiais; 3) a radical transformação dos bancos de intermediador para ,investidos de auto risco; 4) o aparecimento do Japão, da China, da Coreia e dos demais tigres asiáticos; 5) o abandono dos bancos centrais, às suas funções de monitoramento e substituição pela regulação automática a cargo das forças do mercado. (p.53)

Quevedo (2007) ainda descreve que outro momento significativo ocorreu na década de 80. As sociedades latino-americanas passaram por um período de transição de regimes políticos autoritários para práticas democráticas, o que lhes possibilitou escolher novos governantes. Prossegue o autor, que concomitante a isso, as economias se tornavam de livre mercado, o que proporcionou, em algumas regiões, um maior desenvolvimento econômico. Porém, essa recuperação das economias não garantiu uma melhor distribuição da renda, mas teve como consequência um aumento da exclusão social, da desigualdade e da violência, tanto no meio urbano, quanto no rural. Com tantos pobres espalhados pela América Latina, movimentos sociais eclodiram em busca da cidadania e da garantia ao acesso a direitos.

Diante da exposição desses fatos é perceptível o papel dos novos e diversos movimentos sociais na transformação da América Latina. A palavra “mobilização” trás a ideia de passar de um estado de inércia para um estado ativo; e essa é a intenção das mobilizações populares, que através de sua organização ganham visibilidade perante a população, ao Estado, aos governantes. (Quevedo, 2007: 46)

Orientações teóricas a respeito dos Movimentos sociais

Antes de entrar mais detalhadamente na questão do multiculturalismo e dos movimentos sociais na América Latina, penso ser válido fazer algumas considerações acerca das principais teorias a respeito dos movimentos para depois elucidar questões relativas aos movimentos na América Latina.

É importante expor brevemente as principais ideias que nortearam os autores da era clássica das teorias dos movimentos sociais, para, em seguida, abordar as teorias contemporâneas Norte-Americanas, que ajudarão a compreender melhor a fase que os autores denominam Novos Movimentos Sociais (NMS). Esta é a fase que interessa para compor este trabalho, visando a elucidação acerca da relação entre cultura e política. Não é objetivo aprofundar ou enunciar o conjunto de teorias e abordagens sobre os movimentos sociais. O que me proponho é, em termos breves, mencionar os principais eixos teóricos em que se pautam as caracterizações dos movimentos sociais (clássicos e novos) e que são pertinentes às questões vistas neste trabalho.

Situo as abordagens clássicas a respeito dos movimentos sociais até os anos de 1960. Essas teorias não eram homogêneas e tinham diferentes ênfases, mas, pode-se dizer, segundo Gohn (2008), que estas teorias tinham como características comuns à teoria da ação social e a

busca de compreensão dos comportamentos coletivos que eram analisados através de um enfoque sociopsicológico. Para os autores clássicos a adesão aos movimentos seriam respostas cegas e irracionais de indivíduos desorientados pelo processo de mudança que a sociedade industrial gerava. Nessas abordagens, dava-se grande importância à reação psicológica dos indivíduos diante das mudanças, reação considerada como comportamento irracional (Gohn, 2008: 23).

Alonso (2009), para apresentar um balanço dos debates sobre os movimentos sociais, cita autores como Adorno, por exemplo, que lançavam mão de teorias da desmobilização política, cuja explicação estava na cultura, em correlações entre estrutura da personalidade e estrutura da sociedade. O argumento usado era que o individualismo exacerbado da sociedade moderna teria produzido personalidades que ignoravam a política e se voltavam para a autossatisfação. Em função do caráter da dominação no capitalismo tardio ou na sociedade de massa, movida pelo consumo e em consonância com o padrão dominante de individualização, a mobilização coletiva aconteceria apenas como uma explosão reativa de frustrações individuais, que as instituições acabariam por não canalizar. A explicação tinha pilares psicossociais, amparando-se em emoções coletivas.

Ainda de acordo com Alonso (2009), nos anos 1960, a tese da desmobilização sofreu mudanças devido ao cenário. Tanto na Europa, quanto nos Estados Unidos ressurgiram mobilizações bem peculiares, elas não se baseavam em classe, mas, sobretudo, em etnia (movimento pelos direitos civis), gênero e estilo de vida. Essas mobilizações não visavam à revolução política, no sentido de tomar o poder do Estado; nem eram reações irracionais. Eram movimentos concatenados e ordeiros de milhares de pessoas.

Esses movimentos eram ações ordenadas e não tinham por ator principal o proletariado, mas outros grupos, como, por exemplo, os jovens e as mulheres, que levantavam outras bandeiras como a qualidade de vida e a afirmação da diversidade. Essas demandas se completavam pela opção por formas diretas de ação política e se pautavam em mudanças na sociabilidade e na cultura a serem alcançadas pela persuasão. (Alonso, 2009:51).

Diante deste cenário, nos anos de 1970, três correntes teóricas dos movimentos se apresentam: a Teoria de Mobilização de Recursos (TMR), a Teoria do Processo Político (TPP) ou Teoria da Mobilização Política (TMP) e a Teoria dos Novos Movimentos Sociais (TNMS). Essas são as Teorias contemporâneas da ação coletiva e dos movimentos sociais.

Sobre a Teoria de Mobilização de Recursos (TMR), Gohn (2008) explica que foram as transformações políticas ocorridas na sociedade Norte-Americana nos anos 60 que levaram ao

surgimento dessa nova corrente interpretativa sobre os movimentos sociais. Essa teoria começou por rejeitar a ênfase que o paradigma tradicional dava aos sentimentos e ressentimentos dos grupos coletivos. A psicologia foi rejeitada como foco explicativo básico das ações coletivas, assim como todas as análises centradas no comportamento coletivo dos grupos sociais e a visão dos movimentos sociais como grupos de quebra das normas daqueles grupos. Foram rejeitados o papel das crenças compartilhadas e o da identidade pessoal, foram ignorados por que eram analisados sob a ótica do comportamento irracional das massas.

A TMR adveio da fragilidade do paradigma tradicional de dar conta dos movimentos sociais, da década de 60, dos direitos civis, os do feminismo, etc. Para os criadores da TMR, as teorias clássicas das tensões estruturais, privações e descontentamentos eram incapazes de explicar os novos movimentos. A TMR agregou ações coletivas em explicações comportamentalistas organizacionais e rejeitou a ênfase dada pelo paradigma clássico aos sentimentos, descontentamentos e quebra de normas, todos de origem pessoal (Gohn, 2008:52).

Conforme Alonso (2009), a ação coletiva, nos moldes da TMR, só seria possível, diante do uso de infraestrutura, recursos financeiros, humanos e de organização, resumindo: através da coordenação entre os indivíduos. A criação dessas estruturas é o que daria a base organizacional para os movimentos sociais. A racionalização plena da atividade política fica clara no argumento da burocratização dos movimentos sociais, que gradualmente criariam normas, hierarquia interna e dividiriam o trabalho, especializando membros. Os movimentos durariam tanto fosse a sua capacidade de vencer a concorrência. Vários movimentos poderiam se formar em torno de uma mesma temática, isso gerará cooperação, mas também competição em torno de recursos materiais e humanos a serem conquistados num mercado de consumidores de bens políticos ((Alonso, 2009) (Gohn, 2008)).

Pode-se concluir então que a TMR coloca os movimentos sociais num mesmo patamar dos fenômenos sociais, pois têm as mesmas características que os partidos políticos. Para Alonso (2009), essa explicação privilegia a racionalidade e a organização e nega destaques às ideologias e valores na formação das mobilizações políticas.

Para Alonso, a TMR recebeu críticas, sobretudo da esquerda, pois comparou movimentos com empresas e ainda, segundo Alonso, talvez esse fato explique sua inexpressividade na América Latina. Contra as teorias culturalistas a TMR partiu para o lado oposto, pois trouxe à tona a faceta racional e estratégica da ação coletiva. À cultura restou apenas um lugar residual. Não há conceito para descrevê-la o que se supõe, é apenas a

presença de crenças e processos cognitivos na formação da ação coletiva. Outro ponto de crítica é que a TMR pressupõe apenas um ator individual sem levar em conta o problema da firmação de uma identidade coletiva.

Gohn (2008) argumenta que a principal crítica a TMR não foi feita a ela em si, mas sim à teoria que lhe deu origem e sustentação: a das escolhas racionais. Isso acontece pois a teoria das escolhas racionais, por ser ancorada as ciências naturais, trata os indivíduos como seres abstratos, universalizando a experiência de um tipo de ser humano: branco, as camadas médias da população, em países do capitalismo desenvolvido do ocidente. Já os grupos sociais subordinados, suas lutas, seus princípios, sua cultura, normas e objetivos são ignorados. Ainda de acordo com Gohn, as críticas direcionadas à TMR apontavam a exclusão de valores, normas, ideologias, projetos, cultura e identidade dos grupos sociais estudados. Também foi apontado que aqueles envolvidos nas mobilizações populares não eram desorganizados, mas integram grupos baseados na solidariedade.

Na década de 1970, a partir das críticas dirigidas a TMR, apontada como possuidora de perfil econômico, deu-se a busca por novos elementos conceituais. Para Alonso (2009), o surgimento da Teoria da Mobilização Política (TMP) ocorre contra as explicações de cunho determinista e economicista da ação coletiva e contra a ideia de um sujeito histórico universal. O que se faz é colocar distância da economia como chave de explicação e ainda relacionar política e cultura para a construção de explicação.

O campo da cultura foi trazido à tona e voltaram-se os olhos para a interpretação das ações coletivas, buscou-se enfatizar a estrutura do processo político, o grau de organização dos grupos, e a se aplicar uma análise cultural na interpretação dos atores dos movimentos. A linguagem, as ideologias, as práticas de resistência cultural passaram a ser vistos como componentes dos conflitos, numa análise mais voltada para os símbolos e ideias presentes nos discursos (Gohn, 2008:70).

Além do mais, os tipos de movimentos analisados nessa fase tiveram releituras com um enfoque voltado para a cultura e a política, enquanto outros movimentos surgiram e passaram a ser alvo de estudo, por exemplo, os movimentos religiosos.

Gohn (2008) evidencia que a ênfase na mobilização de recursos como eixo articulador da teoria, continuou, mas a nova etapa não considera apenas os recursos econômicos e a lógica instrumental racionalista, que deixou de ser o eixo condutor das análises.

Outro ponto importante a se citar é que a TMP reintroduziu a psicologia social como instrumento para a compreensão dos comportamentos coletivos dos grupos sociais. Os

descontentamentos, valores e ideologias foram resgatados por intermédio de um olhar que busca o entendimento da identidade coletiva dos grupos e a interação com sua cultura. Nesse ponto, a TMP se aproxima muito das correntes europeias denominadas “Novos Movimentos Sociais” (NMS); contudo, a TMP investe em teorias de mobilização política, enquanto a TNMS se alicerça numa teoria de mudança cultural (Gohn, 2008:73).

Além da psicologia social, paradigmas de outras teorias foram adicionados a TMP, numa tentativa de articular explicações de nível macro (com ênfase nos processos políticos) e explicações específicas (com ênfase na cultura e na política dos grupos e movimentos). A política é vista associada à cultura dos grupos organizados que criam espaços próprios, por meio de práticas culturais, incorporando suas ideologias e suas crenças, afirma Gohn, citando Fantasia e Hirsch (1995). A autora explica que a Teoria da Mobilização Política (TMP) busca referências em diferentes paradigmas analíticos das ações dos movimentos sociais, e que isso a faz se constituir numa teoria diferenciada dentro do paradigma Norte-Americano. Porém, a denominação “mobilização política” é utilizada por Gohn, pois faz uma análise restrita em termos políticos, não captando de fato a política como um todo, como um processo que envolve a sociedade política e a sociedade civil, fixando-se mais nas oportunidades políticas da sociedade política e não vendo dinamismo na sociedade civil. É importante destacar que essa abordagem atribui grande importância à mobilização e se preocupa em entender seus motivos.

Gohn (2008) ainda afirma que as condições estruturais (percebidas como oportunidades políticas) são compreendidas pela TMP de forma despolitizada. Outro fator apontado pela autora é o fato de que a TMP, ao resgatar algumas ideias do paradigma da ação coletiva e alguns conceitos de análises marxistas, agregou a esses resgates a abordagem dos novos movimentos sociais, formulando novas explicações a cerca de como os atores de um movimento social se percebem, a forma como trocam experiências e as reinterpretem em sua interação. Essa nova teoria não deixou de lado várias premissas da TMR, entre elas a prioridade de uma análise estrutural. As oportunidades políticas, construídas no decorrer do processo mobilizatório são vistos como recursos num ambiente onde se têm oportunidades e constrangimentos. A questão da lógica na racionalidade dos atores na ação social não foi abandonada, mas inserida num campo de disputas com outras variáveis além da pura racionalidade econômica enfatizada pela TMR (Gohn, 2008:78).

No que concerne aos movimentos sociais, persistiu a importância conferida à análise das instituições, e ao papel desempenhado por estas e pelas organizações; porém mais como

redes de articulações que criam estruturas de oportunidades e menos como organizações de movimentos. Sendo assim, a nova teoria acabou por estabelecer que os movimentos sociais tomam forma através de conjuntos de oportunidades e constrangimentos políticos externos existentes no contexto político em que estão inseridos (*idem*).

Em Tarrow, outro importante nome da TMP, o conceito de “estrutura de oportunidade” (EOP) fornece o viés político. O que se argumenta é que quando as estruturas de oportunidade sofrem mudanças nas dimensões formais e informais do ambiente político, se criam espaços para reivindicações de outros grupos sociais. Isto seria possível devido ao fato de as instituições políticas e administrativas estarem mais abertas às reivindicações da sociedade civil, que são provocadas por mudanças na interação política entre o Estado e a sociedade, pela redução da repressão a protestos; e pela presença de possíveis aliados (Kriesi:1995 *apud* Alonso, 2009:55)

A TMP insere o elemento cultural em suas análises. No entanto, para essa teoria os atores coletivos não são algo já formado; eles se organizam, por contraste, no decorrer do processo de articulação. Supõe-se que a coordenação dentre os potenciais ativistas é de suma importância na formação do ator coletivo. A coordenação está diretamente ligada ao fator da solidariedade, ou seja, depende da intensidade do vínculo entre os atores e ao fato destes se sentirem impelidos a pertencer a uma mesma categoria (Tilly: 1978 *apud* Alonso: 2009).

No entanto, não se pode dizer que a solidariedade por si só gera algum tipo de ação: Segundo Alonso (2009) é necessário:

(...) contar com “estruturas de mobilização”: recursos formais como as organizações civis e informais, como as redes sociais que favorecem a organização. A mobilização é, então, o processo pelo qual um grupo cria solidariedade e adquire controle coletivo sobre os recursos necessários para sua ação (Alonso, 2009:55).

Mas há que se lembrar que o movimento social só será possível diante de oportunidades políticas favoráveis. A diferença entre a TMR e a TMP reside no fato de que enquanto a TMR prioriza a disponibilidade de recursos materiais disponíveis para os ativistas, a TMP prioriza a estrutura de incentivos e/ou constrangimentos políticos, que influirá nas escolhas dos agentes entre cursos de ação (Alonso, 2009).

A mobilização política tem como característica o fato de ser um conflito entre partes que podem ser definidas como o Estado e a sociedade. Porém essas posições são fluidas e há um intercâmbio de atores. Diante dessa situação se faz necessário que as análises possam ir além do reducionismo que percebe o “Estado” e “sociedade” como entidades coesas. O que a

TMP faz é opor aqueles que detêm o poder e os que os desafiam com o objetivo de obter influência sobre o governo e acesso aos recursos. Recorrendo a Tilly, Alonso (2009) define um movimento social como “(...) *uma interação contenciosa, que envolve demandas mútuas entre desafiantes e detentores do poder (Tilly:1993 apud Alonso, 2009:56)*. Os movimentos sociais poderiam ser abordados a partir de dimensões como cultura, ideologia e lutas sociais.

Os Novos Movimentos Sociais (NMS), segundo Gohn (2008), teria como principal característica, a construção de uma teoria que pudesse estar baseada na cultura. Esta, para os teóricos dos NMS, não seria vista como algo fixo, regido por normas e valores herdados há muito.

O conceito marxista de ideologia teve significativa importância para os teóricos dos Novos Movimentos Sociais, porém com referências ao campo da cultura. Gohn pontua que a categoria da cultura além de apropriada foi transformada no decorrer de sua utilização pelo paradigma dos NMS.

A autora ressalta que outra característica dos NMS seria a negação do marxismo como teoria para explicar a ação dos indivíduos e a ação coletiva, haja vista tratar a ação coletiva apenas no nível da ação das classes. Para os teóricos dos NMS, ele não daria conta de explicar as ações provenientes de outros campos, como o campo cultural. No marxismo esses campos acabam sendo relegados ao domínio econômico, sufocando qualquer tentativa de inovação: a possibilidade de mudanças a partir da ação do indivíduo independente dos condicionamentos das estruturas (Gohn, 2008:122).

Gohn menciona que o novo sujeito, presente no paradigma dos NMS é:

(...) *um coletivo, não hierarquizado em luta contra as discriminações de acesso aos bens da modernidade e, ao mesmo tempo, crítico dos efeitos nocivos desta. Portanto, a nova abordagem elimina a centralidade de um sujeito específico e vê os participantes das ações coletivas como atores sociais (Gohn, 2008:122).*

Outro ponto citado pela autora é que a política ganha uma redefinição e toma lugar central nas análises, passando a incorporar todas as práticas sociais, ela ganha *status* de dimensão da vida social ao invés de se resumir a um nível numa escala determinada. Por fim, os teóricos dos NMS analisam os atores sociais através de suas ações e identidade, considerando estas como criações coletivas. Nesse caso, é ressaltado que “*O que se faz é enfatizar a identidade coletiva criada por grupos e não a identidade social criada por*

estruturas sociais que preconfiguram certas características dos indivíduos” (Gohn, 2008:123).

Sobre os NMS, Gohn (2008) observa que eles se comprometem em assegurar os direitos sociais. Eles recorrem às mídia e as atividades de protesto para mobilizar a opinião pública a seu favor, como forma de pressão sobre os órgãos e políticas estatais. Com ações diretas, objetivam mudanças nos valores dominantes para inverter situações de discriminação.

Para Alonso (2009), a especificidade dos NMS seria construir uma interpretação cultural, sendo caracterizada por “uma politização da vida privada. Os movimentos de classe dariam lugar a novos movimentos expressivos, simbólicos e identitários” (Alonso, 2009:67).

Vilaça (1993) menciona que para Touraine, as atuais tendências estão ligadas ao desenvolvimento de culturas diferentes e identidades específicas. Assim sendo, os NMS se orientam no sentido de se voltar mais para a cultura, os hábitos e costumes, e mudanças éticas. Recorrendo às ideias de Habermas, a autora demonstra que os protagonistas dos NMS não são mais os partidos e sindicatos, que outrora eram interlocutores da classe operária nos movimentos tradicionais.

Vilaça afirma que:

Por um lado, existe internamente uma fusão de papéis públicos e privados e uma fraca diferenciação que leva ao estabelecimento de fronteiras tênues tanto entre membros e não membros como entre dirigentes e restantes associados. Por outro lado, suas ações se baseiam na adoção de táticas que envolvam grande número de pessoas (como no caso das longas marchas pacifista) e sensibilizem a opinião pública. Além do mais não é caráter dos NMS assumir uma postura negociadora em relação aos seus opositores uma vez que tudo se faz em termos de “tudo ou nada” (...). Esses movimentos não dispõem de uma contrapartida para oferecer aos seus opositores. (diferente do caso dos sindicatos) (Vilaça, 1993:67).

Ainda para essa autora, a heterogeneidade assume um traço característico da base social desses movimentos sociais. Os NMS esboçam uma nova política onde a cultura se torna cada vez mais importante.

Conforme Alonso (2009):

Os NMS seriam, então, antes grupos ou minorias que grandes coletivos. Suas demandas seriam simbólicas, girando em torno do reconhecimento de identidades ou estilos de vida. Recorreriam à ação direta, pacífica, baseada numa organização fluída, não hierárquica, descentralizada, desburocratizada. Não se dirigiriam prioritariamente ao Estado, mas à sociedade civil, almejando mudanças culturais no longo prazo. (p.67)

Ainda na opinião de Alonso, os teóricos dos NMS entendem que a ênfase cultural é uma característica distintiva das novas mobilizações. “A sobrevalorização da cultura na análise se deveria, então, a um imperativo do objeto e não a uma escolha do analista” (Alonso, 2009:68).

Assim sendo, nas mobilizações que surgiam os atores não eram mais definidos por uma atividade ou ramo de trabalho, mas sim por estilos de vida. Os novos sujeitos seriam grupos marginais em relação aos padrões de normalidade sociocultural, podendo vir de todas as minorias excluídas e não mais as classes, como antes. Os objetivos do NMS não girariam em torno de uma conquista do Estado, mas estariam direcionados no sentido de pressioná-lo recorrendo a formas de ação direta no nível dos problemas sociais. Seriam agentes de pressão visando persuadir a sociedade civil. Os movimentos sociais nasceriam na sociedade civil, tendendo mudar as orientações valorativas dessa sociedade. Esses movimentos apareceriam como um novo “ator coletivo”, possuindo um novo projeto cultural que demandaria uma democratização social. (Alonso, 2009:62)

Diante desse quadro é que foram se configurando os Novos Movimentos Sociais, não mais motivados pelas questões de redistribuição, mas sim “empenhados numa luta simbólica em torno de definições de boa vida. Os novos movimentos seriam formas de resistência à colonização do mundo da vida, reações à padronização e à racionalização das interações sociais em favor da manutenção ou expansão de estruturas comunicativas, demandando qualidade de vida, equidade, realização pessoal, participação, direitos humanos, etc.” (Habermas, 1981:33 *apud* Alonso, 2009:62)

Relações entre cultura e política nos movimentos sociais

Uma vez delineadas algumas das teorias acerca dos movimentos sociais é importante expor a temática das relações entre cultura e política desses movimentos na América Latina a fim de se compreender melhor sua conjuntura atual. Pasquino (1998:787) define os movimentos sociais como formas que constituem (...) *tentativas, fundadas num conjunto de valores comuns, destinada a definir as formas de ação social e a influir nos seus resultados.*

O movimento social aparece como um fenômeno coletivo de organização que tem como finalidade unir pessoas que querem mudar uma situação de injustiça social; são pessoas que propõem uma sociedade mais justa e mais inclusiva. São ações grupais de atores sociais que comportam diversas configurações ideológicas e identitárias. (Pasquino, 1998)

Na temática dos movimentos sociais, não podemos deixar de mencionar a importante relação entre cultura e política. Antes, no entanto, de aprofundar nesta relação é importante falar um pouco a cerca dos conceitos de cultura e política.

Um autor que contribui para a elucidação do conceito de cultura é Edward Tylor, que em 1871, foi um dos primeiros a formular o conceito de cultura. Sua definição se tornou muito importante quando conceituou que a cultura abrange o todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade. Sendo assim, a partir do momento em que é possível estudar a cultura seguindo alguns princípios gerais, esta se revela um tema propício para o estudo de leis do pensamento e da ação humana. Destarte, a uniformidade presente na civilização pode ser atribuída, de um lado, à ação uniforme de causas uniformes e de outro lado, seus vários graus podem ser vistos como estágios de desenvolvimento ou evolução.

Porém a ideia de cultura ancorada num pressuposto evolucionista, logo foi refutada por Franz Boas, no final do século XIX, que propôs que a cultura deixa de ser uma única cultura para se tornar um modo de vida. Boas buscou compreender a natureza da cultura partindo da origem dos traços culturais e da perpetuação destes traços de uma sociedade para outra. Para esse autor, os diversos elementos de diferentes culturas se inter-relacionavam com o passar dos tempos. As culturas eram autônomas e cada uma delas possuía uma singularidade, que se manifestava nos costumes de cada povo.

Franz Boas fez críticas ao evolucionismo cultural, que propunha leis gerais que guiavam toda a humanidade concebendo uma mesma evolução a todas as sociedades. Boas apontava que cada cultura é integração de unidades, resultado de um desenvolvimento histórico único. Para ele, os fenômenos culturais eram independentes e é a interação dos indivíduos e a sociedade que proporcionariam a dinamicidade da cultura. Fenômenos semelhantes poderiam ser frutos de diferentes caminhos ou mesmo ter diferentes sentidos em cada cultura. É por isso que as causas dos fenômenos deveriam ser investigadas a fundo. Para Boas cada cultura sofre mudanças com o passar do tempo e cada uma tem sua própria história

Sobre este conceito Geertz também mostra que:

O conceito de cultura (...) é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teia de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência

experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa à procura do significado. (Geertz, 1978:15)

Para Geertz “o homem é um animal amarrado em teias de significados que ele mesmo teceu”; “a cultura é pública, porque o significado o é.” (Geertz, 1989:22). Segundo este autor, a cultura é inerente à existência dos seres humanos, é resultado de suas ações, fruto de um processo contínuo, através do qual, os indivíduos dão sentido à suas ações. A cultura, segundo Geertz, se dá na mediação das relações dos indivíduos entre si, na produção de sentidos e significados.

No que diz respeito ao conceito de política Norberto Bobbio (1998) contribui significativamente para sua compreensão. Segundo este autor, no sentido clássico, **política** ou politikós- em grego, está relacionada às coisas da cidade- polis. Porém, o termo sofre mudanças e passa a estar relacionado com as ações do governo ou da administração do Estado ou mesmo à forma com que a sociedade civil se relaciona com o Estado.

Para Bobbio, a política enquanto prática humana leva necessariamente a se pensar no conceito de poder. Segundo ele, o poder se relaciona diretamente à ideia de posse dos meios para se ter vantagem (de um homem sobre o outro). Sendo assim, o poder político pode se exprimir na relação entre governante e governados. Neste caso a relação de poder se efetiva quando um sujeito impõe sua vontade ao outro ditando seu comportamento. O objetivo é obter alguma vantagem. Segundo Bobbio existem várias formas de poder de um homem sobre o outro e o poder político é apenas uma delas.

Ao se falar do poder político é preciso falar de sua legitimação, que pode ocorrer, segundo Bobbio, pela tradição (poder paternalista), pelo despotismo (autoritarismo) ou através do consenso- esse é o modelo de governo mais esperado, como é o caso da democracia.

Weber (1982) por sua vez, tipifica em sua definição de política, que esta pode ser entendida como “qualquer tipo de liderança independente em ação”. Sendo assim, política seria liderança de um tipo de uma associação específica; a liderança do Estado; que, por sua vez, é visto por Weber como “uma comunidade humana que pretende o monopólio do uso legítimo da força física dentro de determinado território”. Para Weber a política significa a participação no poder, ou mesmo a luta para influenciar na distribuição do poder. Os participantes ativos da política lutam pelo poder, que servirá de meio para alcançar determinados objetivos.

De posse dessas definições, Weber enuncia a natureza dos elementos constituintes do Estado chegando ao conceito de autoridade e de legitimidade. Para Weber, a condição de existência de um Estado é a obediência de um conjunto de indivíduos à autoridade dos detentores do poder. E para que os dominados obedeçam é preciso que os detentores do poder possuam uma autoridade reconhecida como legítima.

Em Bobbio (1998) outro ponto importante a se ressaltar a cerca da definição de política é o fato de que sua finalidade não deve se resumir apenas em um aspecto, pois “(...) os fins da política são tantos quantas forem as metas a que um grupo organizado se propõe, segundo os tempos e as circunstâncias”.

A compreensão desses conceitos ajuda a entender que, na sociedade atual, estas categorias estão imbricadas e carregam consigo uma nova visão sobre temas como democracia, cidadania e dos próprios movimentos sociais. Novos sujeitos entram na cena social para reivindicar seus direitos. São atores provenientes de grupos sociais outrora excluídos da cena política. Novas reivindicações entram na pauta dos diversos movimentos sociais e os conflitos que antes eram relegados à luta de classes e aos sindicatos ganham novas camadas da sociedade (Dagnino, 2000). Teorias relacionadas a ideia de democracia foram ampliadas e mobilizações em torno de projetos alternativos a esta estão em andamento na América Latina. E nesse ponto podemos citar a importância dos movimentos sociais (*idem*).

Juntamente com a revisão da ideia de democracia, conceitos usados na abordagem Marxista clássica são reavaliados permitindo outro olhar sobre a temática da política e sua relação com a cultura. Dagnino (2000:62) cita as principais diretrizes teóricas do marxismo que serviam de explicação para os fenômenos políticos e para a análise da cultura:

(...) a linearidade das leis que regem o desenvolvimento histórico, o determinismo econômico, a concepção de classe operária como sujeito privilegiado da história, o papel da vanguarda e suas relações com a massa, a noção de revolução e o papel do Estado e sociedade civil

Dagnino cita que o conceito de ideologia era predominante das análises das relações sobre política e cultura. Como no marxismo clássico a cultura popular estava relegada ao terreno da alienação, da falsa consciência, o reino da ideologia, a consequência dessa visão sobre a tema da ideologia teve como principal impacto marcar o domínio da cultura de forma negativa. Para a autora, a negatividade veio do determinismo econômico, que negou à cultura qualquer possibilidade de dinâmica própria, relegando-a a uma mera expressão da “essência

econômica”. Outro lado da negatividade atribuída ao conceito de cultura foi o sentido de que as ideias e a própria cultura, era vistas como entrave às transformações sociais que deveriam ser extirpados das massas e substituídos pelo verdadeiro conhecimento, ou seja, “pela consciência de classe”.

Outro problema sugerido pela autora foi o fato de que o reducionismo conceitual de “classe” transformou em categorias analíticas dicotomias que opõem como dois blocos monolíticos externos um ao outro, culturas dominantes e dominadas, ideologia burguesa e cultura operária, e assim por diante (Dagnino, 2000:64).

Se as relações entre cultura e política foram abordadas predominantemente pelo conceito de ideologia, a política passou a ser identificada através do conceito de Estado que foi concebido como “*o locus específico da dominação na sociedade (...) uma arena decisiva das relações de poder (...) lugar e alvo dominante da luta política* (Dagnino,2000:64).

Dentro do contexto de uso do marxismo clássico como chave explicativa para a dominação e para as contradições latino-americanas, surge uma nova chave explicativa, uma alternativa ao marxismo clássico, sua reinterpretação à luz do cenário político-cultural da América Vilaça (1993). Vários grupos passaram a reorientar suas análises através das ideias de Antônio Gramsci, que passaram a integrar um novo conjunto teórico-político. A obra de Gramsci revela importantes alternativas ao marxismo tradicional e contribui significativamente para melhor compreensão das relações entre cultura e política. Através da crítica ao reducionismo econômico, tão presente nas análises marxistas clássicas, Gramsci aponta para a intrínseca relação entre esses campos (Dagnino, Alvarez e Escobar, 2000).

Dagnino (2000) afirma que na concepção gramsciana “*(...) uma imbricação profunda entre política, cultura e economia estabelecem uma equivalência entre as forças materiais e elementos culturais dentro de uma visão integrada da sociedade como um todo* (Dagnino,2000:66),

O primeiro conceito a ser reexaminado é o conceito de hegemonia, que ganha diferentes contornos num processo que articula diferentes interesses em torno de um projeto de transformação social. Assim sendo,

(...) a dimensão da cultura é crucial para o processo hegemônico, (...) primeiro ela requer (...) uma reforma intelectual e moral. Em segundo lugar (...) é no terreno da cultura que o consentimento ativo, o modo específico de operação da hegemonia, que define o conceito e o distingue da dominação é produzido ou não. (Dagnino, 2000:66)

A autora demonstra que através do conceito de hegemonia, Gramsci produz uma nova maneira de ser nas relações entre cultura e política, onde a cultura se torna um importante elemento que constitui a política. (Dagnino, 2000:67)

Outro conceito que a autora cita e que é revisitado por Gramsci é o de *transformação social*, nessa reformulação:

(...) a revolução não aparece mais como uma tomada do poder do Estado, mas como um processo, no qual a reforma intelectual e moral é parte integral em vez de simplesmente consequência uma possível. (...) à medida que a revolução é vista como um processo de construção de uma nova hegemonia, que implica uma nova concepção de mundo, o papel das ideias e da cultura assume um caráter positivo. (ibid).

Algumas formulações constituem a base da transformação social: uma delas é a questão da noção de poder, concebida por Gramsci, não como “uma coisa a ser tomada”, mas como uma relação de forças que deve ser transformada; outra seria o caráter da construção histórica da transformação social, que assume um processo predeterminado. Um terceiro aspecto seria a ênfase dada por Gramsci à sociedade civil, como um terreno de luta política. Essa ênfase implica não somente um novo olhar sobre o papel até então atribuído ao Estado, mas também uma ampliação do terreno político e da pluralidade de relações de poder. Segundo Dagnino, essa “expansão do político estabelece novos parâmetros para a reflexão sobre as relações entre cultura e política” (Dagnino: 200:67)

Essas categorias foram submetidas a debates. Ocorre que a renovação político-teórica que atingiu a esquerda latino-americana levou ao surgimento de novas formas de pensar a cultura e a política e trouxe mudanças conceituais no campo da análise cultural. A crescente heterogeneidade e complexidade das sociedades latino-americanas impulsionadas por uma modernidade cada vez mais definida por conexões globais leva a uma gama variada de novos temas culturais. Outro fator importante para se mencionar é que o desgaste gradual dos Estados autoritários e a transição para a democracia tornaram possível que capacidade de iniciativa e invenção dos grupos sociais na sociedade civil revelasse a dinâmica múltipla das relações entre cultura e política (Dagnino: 2000).

Alvarez, Dagnino e Escobar (2000) argumentam que o grau de imbricação das relações entre cultura e política pode ser explorado quando se pensa a natureza das políticas culturais postas em prática pelos movimentos sociais e se examina o potencial dessa política cultural para promover mudanças.

Os autores mostram que a expressão política cultural usualmente exprime ações institucionais ou do Estado com relação à cultura como um campo separado da política e frequentemente reduzido à produção e consumo de bens culturais. No entanto o termo “política cultural” possui um significado muito mais amplo, pois aponta para a profundidade das relações entre cultura e política. Essa ligação significa que a cultura, como concepção de mundo, como conjunto de significados que integra práticas sociais, não pode ser entendida adequadamente se não se leva em conta as relações de poder incutidas nestas práticas. E, por outro lado, sem que se compreenda como as relações de poder se configuram, não é possível reconhecer seu caráter cultural, na medida em que expressam, produzem significados. O termo “política cultural” revela o que ocorre no processo onde o cultural se torna político. Pode-se dizer, então, que foram os movimentos sociais que impulsionaram esse processo de renovação conceitual (Dagnino, 2000:17).

Alvarez, Escobar e Dagnino (2000:76) pontuam que:

(...) o novo estatuto teórico conferido as relações culturais e seu papel na definição da política e da transformação social teve várias consequências para o campo da análise cultural. Primeiro houve uma mudança significativa na abordagem própria cultura popular. A negatividade implícita na análise marxista tradicional foi substituída por uma visão positiva que enfatizava a autonomia criativa, a capacidade de reelaboração simbólica e a negociação, com traços das práticas culturais dos setores subalternos.

A temática da cultura e política nos novos movimentos sociais aparece em vários setores da sociedade em suas lutas contra os projetos das classes dominantes. O cenário latino-americano revela que os altos níveis de pobreza, exclusão, discriminação e violência são resultado de uma democracia que não corresponde aos ideais de igualdade e justiça social. Nesse cenário é que os atores começam a se mobilizar independente de seus diferentes tipos de demandas. Porém, há que se ressaltar que por mais heterogêneos que sejam os grupos envolvidos nos diferentes movimentos sociais, a questão da luta por direitos (sejam eles diretos à igualdade, ao acesso a recursos ou afirmação das diferenças) está presente em todos eles. O que se busca é uma nova forma de fazer política (Vilaça, 1993)

Dagnino, Alvarez e Escobar (2000) concebem a política cultural como um processo em curso onde os atores sociais, frutos de diferentes significados e práticas culturais, entram em conflito com seus opositores. Essa definição supõe que significados e práticas, sobretudo, aquelas vistas como minoritárias e em desacordo a uma ordem cultural dominante, podem ser a fonte de processos que devem ser aceitos como políticos. Para esses autores a cultura é

política porque os significados fazem parte de processos que objetivam a redefinição do poder social propondo concepções alternativas (de mulher, de raça, de democracia ou cidadania) que mexem com os significados culturais dominantes. A política cultural surge como o resultado de articulações que se originam em práticas culturais existentes (sempre híbridas), mostrando contrastes significativos às culturas dominantes.

Esses autores concebem que as políticas culturais dos movimentos sociais tentam abalar os alicerces das culturas políticas dominantes. Isso ocorre a partir do momento em que suas políticas culturais realizam contestações culturais e pressupõem diferenças culturais; quando chegam num ponto em que os objetivos desses movimentos vão além de ganhos materiais e institucionais e afetam as fronteiras de representação política, cultural e a prática social.

Ainda de acordo com Dagnino, Alvarez e Escobar, os movimentos sociais enfrentam, necessariamente, a questão da cultura política. Uma vez que querem a transformação da cultura política dominante, buscam modificar o poder social e a cultura política que também abrange campos institucionalizados para negociar o poder. (em muitos casos os movimentos não exigem apenas a inclusão, mas antes, buscam alterar a cultura política dominante). Quevedo (2007) afirma que os movimentos sociais foram e são “imprescindíveis à construção, aprofundamento e maturação da democracia”. A partir da década de 80 diversos grupos sociais pressionaram os grupos que exerciam o poder político nos processos de abertura democrática e os espaços de sociabilidade passaram a ser revestidos pela luta política.

A questão democrática

Antes de entrar nas discussões que cercam a questão democrática se faz necessário, explicitar algumas observações que Dagnino, Alvarez e Escobar (2000) fazem a respeito da sociedade civil. Esses autores comentaram sobre a redefinição teórica a cerca da sociedade civil e argumentam que tal como noção de cultura política a noção de sociedade civil testemunhou um renascimento conceitual. Esses autores mencionam Andrew Arato que atribui o ressurgimento desse conceito ao fato de que:

Expressava as novas estratégias dualistas, radicais, reformistas ou revolucionárias de transformação das ditaduras (...) para as quais proporcionou uma nova compreensão teórica. Essas estratégias se baseavam na organização autônoma da sociedade e na construção dos laços

sociais fora do Estado autoritário e a conceituação de uma esfera pública independente e separada de todas as formas de comunicação oficial, controladas pelo Estado ou pelos partidos. (1995:19)

Os autores mencionam ainda que a maioria dos conceitos formulados a respeito da sociedade civil incluem os movimentos sociais entre seus componentes centrais. Muitos teóricos mencionam com afincamento o papel democratizador da sociedade civil. A sociedade civil construiria a mais importante esfera disponível para organizar a manifestação cultural e política. Seria um terreno de luta, permeado por relações de poder nem sempre democráticas e por problemas constantes tais como racismo e outras formas de exclusão. Schild, Yúdice, Lins ribeiro e Alvarez (2000) destacam que a sociedade civil é um terreno marcado por relações desiguais de poder onde alguns têm maior acesso que outros a recursos materiais, culturais e políticos. Uma vez que a democratização das relações culturais e sociais é objetivo dos movimentos sociais, a sociedade civil deve ser vista como “o seu “terreno” e um dos seus alvos privilegiados”. É nesse contexto que se vê a ligação entre a importância das lutas empreendidas pela democratização na sociedade civil e a política cultural dos movimentos sociais.

Schmidt (2007) afirma que um maior investimento no processo democrático, através da inclusão dos cidadãos, permitindo sua participação política, seria um dos caminhos possíveis para que esse processo seja mais igualitário e seja um contraponto aos efeitos negativos do processo de globalização, socialmente excludente.

Para esse autor, é necessária a criação de um espaço público que responder as demandas, levando a sociedade civil a participar do processo decisório. Esse espaço será democrático, porque será garantida a sociedade sua realização plena, através da igualdade de oportunidades e respeito às diferenças. Somente assim a integração disporá de mecanismos políticos que tenham poder suficiente para lidar com problemas que a globalização do mercado global gera para as sociedades relegando-as a uma esfera de atuação que tem como única perspectivas a adaptação às tendências externas.

Isso tudo significa que o novo “poder” deve emanar da sociedade civil e passar pelo sistema político. O processo democrático deve ser resultado de uma conquista onde a sociedade civil assume seu protagonismo, através de sua participação e poder decisório (Schmidt, 2007:62).

E foi nesse âmbito da luta pela democratização que a influência do pensamento de Gramsci contribuiu para a compreensão dos novos processos políticos e seus desafios. A

abrangente visão de hegemonia favoreceu o tratamento de problemas sociais. A relação com as massas, a caracterização dos sujeitos políticos, o papel do Estado e a concepção de política foram objeto de revisão. Dagnino (2000) menciona que foi nesse ambiente que surgiu uma forte ênfase na possibilidade da hegemonia como transformação social. Para essa autora a democracia teria servido como um conceito unificador - depois da luta armada e a resistência contra os regimes autoritários – pelo qual princípios teóricos e formas de lutas foram redefinidos. Assim, no debate político e intelectual a ideia de democracia veio a substituir a ideia de revolução. Dagnino afirma que o papel da sociedade civil na construção da hegemonia foi de grande importância para que esta se tornasse um marco conceitual apropriado para a luta pela democracia, assim ela afirma:

A caracterização da sociedade civil como arena da política e como alvo dos esforços hegemônicos, bem como um terreno privilegiado da reforma intelectual e moral e da construção da vontade coletiva, forneceu ferramentas analíticas e orientações políticas para lidar com um elemento emergente que não se encaixava nos velhos modelos (Dagnino, 2000:71).

A autora demonstra que a influência do pensamento de Gramsci sublinha a confluência entre essas principais tendências: “a crítica renovadora do marxismo tradicional, a ênfase na construção da democracia e o fortalecimento da sociedade civil e uma nova abordagem da relação entre cultura e política” (Dagnino,2000:71).

Dagnino demonstra que a ênfase da teoria da hegemonia na sociedade civil como arena política revela uma continuidade entre esta e o Estado. A seu ver, a sociedade civil, com sua natureza contraditória e heterogênea, deve se percebida como arena e alvo da luta política pela hegemonia. O conceito de hegemonia fez mais do que conceber uma relação entre Estado e sociedade civil, ela contribuiu para apreender e ajudar na compreensão desta sociedade. O surgimento dos movimentos sociais, expressando a heterogeneidade na conformação de suas demandas e as complexidades das sociedades latino-americanas aprofundaram a questão da caracterização dos sujeitos políticos. Afirma que:

A hegemonia enquanto um processo que articula os diferentes interesses necessários para se construir uma “vontade coletiva” e alcançar um consentimento ativo, é ela mesmo um processo de constituição de sujeitos. Esse processo ocorre em um campo que não é definido estritamente por forças econômicas estruturais, mas por um processo mais amplo de reforma moral e intelectual (Dagnino, 2000:73).

A autora destaca que a crítica de Gramsci dirigida ao reducionismo das análises econômicas e à visão predominante da hegemonia como um terreno para a constituição dos sujeitos políticos, favoreceu a base para abordar os novos movimentos sociais que possuem característica heterogênea, bem como diversas contradições. Também não podemos ignorar que na conformidade desses movimentos há múltiplas formas de conhecimento específico oriundas do senso comum. Essas características, que marcam os movimentos sociais reafirmam o caráter plural e complexo do processo de formação dos sujeitos sociais contra todas as formas reducionistas (Dagnino, 2000:76).

Capítulo II

Movimentos Sociais Latino-americanos um novo olhar sobre velhos conceitos

Ainda no que concerne aos movimentos sociais, passo a discutir neste capítulo a questão do multiculturalismo e da afirmação positiva das diferenças, onde o reconhecimento da diversidade integra uma reivindicação política. Essa discussão é importante uma vez que a CPT percebe a cultura das comunidades tradicionais como um elemento para a luta política, sendo assim, as diferenças étnicas são valorizadas e incluídas na agenda política.

Pretendo discutir neste capítulo a maneira que, em suas lutas por redemocratização, os movimentos sociais Latino-Americanos contribuíram para que se lançasse um novo olhar sobre conceitos tradicionais de cidadania e democracia, bem como sua forma de se conceber as relações entre cultura e política. Inserida nesse contexto, é importante mencionar a questão do multiculturalismo, que emerge no cenário social como um movimento social (Groff: 2009). Também será importante tecer algumas considerações sobre as redes e teias de movimentos sociais em suas articulações mais amplas na luta pelos direitos sociais e políticos. Para tanto, é importante um aprofundamento na noção de um “campo ético-político dos movimentos sociais” (Dagnino, 2000).

Devemos pensar os movimentos sociais como um modo de democracia participativa, uma vez que os movimentos muito contribuem para mudanças políticas e emancipação social dos sujeitos. Os movimentos brasileiros da década de 80, por exemplo, influíram significativamente para que se pensasse a mudança da constituição da esfera pública, onde as relações de poder são marcadas por uma verticalização e as discussões acerca dos problemas sociais são relegadas somente aos partidos políticos e às elites dominantes. Esse cenário é modificado quando os movimentos sociais entram em cena e começam a mudar a lógica do poder político e das elites dominantes. É nesse momento que os anseios das classes sociais subalternas começam a ganhar, através de suas manifestações, visibilidade e espaço de discussão na esfera pública (Hamel, 2010).

Dagnino chama atenção para o fato de que:

(...) os movimentos sociais desenvolveram uma concepção de democracia que vai além dos limites tanto das instituições políticas, enquanto tradicionalmente concebidas, como do modelo das “democracias realmente existentes”. O caráter distintivo dessa noção que aponta para uma extensão e aprofundamento da democracia é o fato de que sua referencia básica está na democratização da sociedade, incluindo as

práticas culturais constituintes das relações sociais de exclusão e desigualdade. (2000:80)

Habermas trata a questão democrática por um viés participativo e social, onde todos os cidadãos têm direito de expressão e participação. Lançando mão do conceito de razão comunicativa¹⁷, Habermas aponta para a necessidade que os sujeitos têm de se comunicar e participar, buscando a legitimidade do processo legislativo. É a partir do momento em que cidadãos passam a ser integrantes da democracia, e não apenas espectadores das questões jurídico-políticas, que o processo legislativo passa, então, a ser espaço de *integração social*, pois, segundo Habermas, é “uma vontade legítima, que resulta de uma autolegislação presumivelmente racional de cidadãos politicamente autônomos” (2003, v. I, p. 54 *apud* Hamel, 2010). O processo legislativo é concebido por Habermas como forma de *integração*, uma vez que o espaço a todos os cidadãos é garantido, para que, com direito à *participação política*, se tornem autônomos, podendo discutir politicamente seus problemas e necessidades na esfera pública. Habermas (2010) propõe que as normas do Estado Democrático de Direito sejam percebidas como resultado da deliberação, iniciada pelos cidadãos.

Em uma análise dos movimentos sociais, não se pode deixar de enfatizar as implicações culturais, que levam ao reconhecimento da capacidade de os movimentos sociais conceberem outras visões sobre a sociedade democrática, ao passo que identificam a ordem social como limitadora e excludente com relação a seus valores e interesses. As contestações culturais, mesmo que contraditórias e fragmentadas, devem ser percebidas como parte integrante das lutas dos movimentos sociais para redefinir o significado de política. O importante nesse ponto é que “para os setores excluídos da sociedade, a percepção da relevância política dos significados culturais embutidos nas práticas sociais faz parte de sua vida cotidiana” (Dagnino, 2000:80).

¹⁷ O conceito de razão comunicativa trata-se da razão a ser implementada socialmente no processo de diálogo entre atores em uma mesma situação. Na ação comunicativa, cada sujeito tem uma pretensão de validade quando fala de fatos, normas e vivências. Existe uma expectativa de que o outro sujeito possa contestar essa pretensão de validade, com argumentos. A racionalidade de Habermas consiste em um processo argumentativo em que dois ou mais sujeitos se põem de acordo sobre questões relacionadas com a verdade e justiça. Tanto no diálogo como no discurso, as verdades consideradas válidas podem ser questionadas. Para Habermas, as relações sociais são vistas como resultantes de uma negociação cujo objetivo é o consenso. A razão comunicativa está relacionada a um conceito de que o questionamento e a crítica são elementos presentes. Ele aponta para o diálogo, em situações sociais, onde a verdade surge através da lógica do melhor argumento.

Fonte: FREITAG, B. A teoria crítica ontem e hoje. 4ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1993. 186p. Pp. 59-60

No caso da sociedade brasileira, é possível verificar grandes níveis de pobreza acarretados pela desigualdade econômica. Esses níveis resultam em uma organização social desigual e marcada por uma hierarquização das relações sociais. Essas diferenças de gênero, classe e raça formam a base de uma classificação social que marcou a cultura brasileira, integrando diferentes categorias de pessoas dispostas em “seus lugares sociais”. Foi a necessidade de mudanças culturais o principal elemento no processo de democratização. Grande parte da luta política centra-se no objetivo de confrontar essa cultura autoritária (Dagnino, 2000).

Nesse contexto, podemos considerar que os movimentos sociais são um canal necessário para tais reivindicações. A abordagem de Habermas de que a esfera pública é o espaço de todos os cidadãos – mulheres, negros, minorias raciais, trabalhadores – defende que, através dos direitos de *comunicação* e *participação política*, esses cidadãos se tornem politicamente autônomos, podendo discutir publicamente seus problemas e suas necessidades (Hamel, 2010).

De acordo com Gohn (2003: 18), os movimentos sociais envolvem um novo projeto emancipatório e civilizatório, que tem como horizonte uma sociedade democrática sem injustiças sociais. Não se pode ignorar o fato de que o processo de democratização perpassa pelo desempenho dos movimentos sociais, uma vez que a ideia de redefinição da democracia adveio de suas lutas. Na pauta de reivindicações desses movimentos, é possível identificar uma gama variada de interesses, fator tão marcante nas sociedades atuais, cada vez mais heterogêneas e multiculturais.

É através da participação política que a autonomia passa a estar mais ao alcance dos cidadãos, fator importante para sua emancipação social. Segundo Gohn (2003: 30), a participação político-social é um processo que dá sentido e significado a um movimento social, gerando uma consciência crítica e tornando possível uma cultura política nova. A defesa da democracia participativa, a partir da prática dos movimentos sociais, funciona como um canal de legitimação da democracia e das manifestações dos setores excluídos, cuja satisfação deve ser prerrogativa do Estado Democrático de Direito.

Para Gohn (2008), foi a partir dos movimentos sociais que a sociedade civil começou a experimentar a emergência de um novo cenário, onde o espaço público passa a ser palco da ação de atores que antes não tinham espaço e nem mesmo o direito de reivindicar ante o Estado, que a partir deste momento passa a ser visto como canal de expressão e atendimento das demandas sociais populares.

Os movimentos populares alcançaram a compreensão da intrínseca relação entre política e cultura, quando os cidadãos perceberam que não tinham de lutar apenas por direitos sociais (saúde, educação, moradia, etc.), mas também pelo “direito a ter direitos”. Dentro da lógica social brasileira, já mencionada, pobre não é apenas aquele que não possui dinheiro, é também o ser que está submetido às regras culturais que resultam na falta de reconhecimento como sujeitos portadores de direitos. A situação de pobreza relega ao sujeito a perda da capacidade de exercer seus direitos, e essa privação acaba se expressando na supressão da dignidade humana. Daí, advém todo o cenário constituinte da privação material e exclusão política. Diante desse quadro da luta por direitos, constatou-se que a luta a ser travada era uma luta política contra a cultura da hierarquia social, estabelecendo as bases para que os movimentos populares garantissem uma conexão entre cultura e política (Dagnino, 2000:82).

Dagnino (2000) ainda menciona que a apropriação do conceito de cidadania se revelou um importante cabedal referencial na luta pela democratização. Para essa autora, podemos encontrar a origem da redefinição do conceito de cidadania na experiência dos movimentos sociais do final dos anos 1970 e 1980. Grande parte dessa experiência se constrói pela elaboração de novas identidades de sujeitos portadores de direitos, de cidadãos iguais. A autora afirma que, a partir dos anos de 1990, o termo cidadania ganhou maior destaque na sociedade brasileira; essa difusão se ampliou e hoje assume um sentido bem diferente.

O objetivo dessa “nova cidadania” é buscar uma estratégia de construção democrática, que compõe um laço constitutivo entre cultura e política, trazendo consigo características de sociedades contemporâneas, tais como o surgimento de sujeitos sociais de um novo tipo, novos tipos de direitos e a ampliação do espaço da política. É essa a estratégia que reconhece o caráter da transformação cultural no que diz respeito à construção da democracia. A “nova cidadania” visa atingir construções culturais como as que são características da hierarquização e do autoritarismo social, como alvos políticos da democratização. Abordar a cidadania como estratégia política implica compreender que seus conteúdos e significados não são previamente dados, mas constituem uma resposta à dinâmica dos conflitos vividos na luta política (Dagnino, 2000:85).

Essa autora concebe, ainda, alguns pontos que envolvem a noção da “nova cidadania”: primeiramente se deve pensar que a nova cidadania assume uma redefinição da ideia de direitos. O que se busca é o “direito a ter direitos”, que não diz respeito apenas a direitos previamente definidos, mas também à criação de novos direitos resultantes de lutas específicas. Essa redefinição abarca o direito à igualdade e à diferença. A nova cidadania

requer a constituição de sujeitos sociais que sejam ativos, capazes de definir o que consideram serem seus direitos e lutando para o reconhecimento dos mesmos. A busca efetiva é pelo direito a participar da definição do sistema político, para que seja possível redefinir a sociedade através da transformação profunda de suas estruturas de poder. A nova cidadania é projeto de um formato mais igualitário de relações sociais em todos os níveis.

A cidadania deve ser estabelecida no interior de cada sociedade, sem estar mais restrita ao âmbito das relações com o Estado ou entre Estado e indivíduo. Seu processo de construção, afirmação e reconhecimento de direitos é um processo de transformação de práticas sociais arraigadas. Essa estratégia política requer um processo de reformulação e construção de novos tipos de relações sociais que só serão possíveis através da formação de cidadãos que sejam sujeitos sociais ativos (Dagnino, 2000:89).

Dagnino, Alvarez e Escobar (2000) argumentam que as redefinições de conceitos como democracia e cidadania revelam alternativas que confrontam a cultura autoritária, através de um novo significado das noções de direito, espaços público e privado, formas de sociabilidade, ética, diferença, igualdade, etc. São esses processos de resignificação que revelam o que se torna político. Para esses autores, ao explorar o político nos movimentos sociais, deve-se perceber a política como um terreno permeado de lutas de poder que ocorrem em diferentes espaços culturalmente definidos como privados, culturais e sociais, etc.

A política cultural que os movimentos sociais põem em prática, ao contestar e lançar um novo olhar sobre o que realmente vale como político e sobre quem define as regras desse jogo, pode ser de fundamental importância para promover culturas políticas alternativas e ampliar a democracia na América Latina. Esses autores demonstram que:

(...) As rígidas hierarquias que regem as relações sociais nas sociedades latino-americanas impedem que a maioria dos cidadãos reivindique publicamente a prerrogativa de ter direitos. Os movimentos sociais foram instrumentais na construção de uma nova concepção de cidadania democrática, que reivindica direitos sociais e que contesta as rígidas hierarquias que ditam lugares fixos para os cidadãos com base em critérios de classe, raça e gênero (2000, p.31-32).

Para que o desenvolvimento do processo democrático faça parte dos cenários nacional e internacional, a questão da democracia deve estar vinculada a um projeto de integração que possa responder aos anseios dos atores coletivos, além de ser capaz de diminuir as desigualdades socioeconômicas (Schmidt, 2007:61). As relações entre os atores coletivos são complexas em suas práticas política, social e econômica, bem como a relação destes com a

atuação do Estado e outros atores. Isso indica variadas perspectivas de análise que devem ter em conta uma teoria e uma prática da democracia. Toda ação ou participação política deve dispor de um conceito amplo de cidadania e uma concepção radical de democracia, capaz de fortalecer a sociedade civil e de impedir que a participação seja suprimida devido a sua cooptação por setores hegemônicos que visam limitar o espectro de ação das políticas públicas. A luta pela democracia é um novo movimento social, na medida em que a ampliação do político, a luta contra as práticas dominantes, a ressignificação do conceito de cidadania e a inclusão política de atores sociais excluídos são denominadores comuns de todas as lutas pela emancipação social (*idem*).

Globalização e multiculturalismo

No âmbito de um “mundo globalizado”, os movimentos sociais estão contextualizados em meio a transformações econômicas, que envolvem a expansão de mercados. Para uma compreensão adequada desses movimentos, é importante fazer uma breve análise das condições atuais em que o capital se reproduz a partir de sua influência nas ordens econômica, social e política na sociedade. Sendo assim, é interessante que se traga luz a alguns elementos da globalização. Segundo Antunes (2001:15), as sociedades modernas vêm experimentando

(...) profundas transformações, tanto nas formas de materialidade quanto na esfera da subjetividade, dadas as complexas relações entre essas formas de ser e existir da sociabilidade humana. A crise experimentada pelo capital, bem como suas respostas, das quais o neoliberalismo e a reestruturação produtiva da era da acumulação flexível são expressões, têm acarretado, entre tantas consequências, profundas mutações no interior do mundo do trabalho. Dentre elas podemos inicialmente mencionar o enorme desemprego estrutural, um crescente contingente de trabalhadores em condições precarizadas, além de uma degradação que se amplia, na relação metabólica entre o homem e a natureza, conduzida pela lógica societal voltada prioritariamente para a produção de mercadorias e para a valorização do capital.

Para falar de globalização, é importante que se deixe claro que esse fenômeno abarca inúmeras áreas e não somente a econômica; ele abrange dimensões econômicas sociais, políticas e culturais. Souza Santos (2003) afirma a existência de inúmeras globalizações: para esse autor o que habitualmente chamamos de globalização são conjuntos diferenciados de relações sociais que dão origem a diferentes fenômenos de globalização. Dentre as “globalizações”, a que prevalece é aquela cuja ênfase é econômica, ou seja, a chamada “globalização hegemônica”.

Schmidt (2007) menciona que os processos de integração regional representa uma classe de fenômenos típica do século XX, particularmente em sua segunda metade, quando se identificam os primeiros traços da “globalização”. A maioria dos processos de integração surge sob o aspecto predominantemente econômico, o que leva o projeto capitalista a se expandir cada vez mais através da cooptação das elites dos países da periferia do sistema. Schmidt argumenta que o advento da “nova ordem mundial” está relacionado, de um modo complexo e interdependente “com conjunto de fenômenos cujos desdobramentos têm tido fundamental relevância no caso da América do Sul, do processo democrático, da integração regional e a atuação da sociedade civil” (Schmidt, 2007:54).

Esse autor pontua que o declínio das ditaduras militares na América Latina permitiu constatar a inevitável ligação entre a democracia e os processos de integração econômica. A gravidade da situação econômica regional desde os anos 80 e suas consequências sociais encontram paralelo em um desempenho ineficiente da democracia. Essa questão se fundamenta no fato de que, nas democracias pós-ditatoriais da América Latina, a adoção da democracia político-formal vem sendo insuficiente na promoção do desenvolvimento econômico social necessário à melhoria das condições de vida da população latino-americana (o que pode ser confirmado através do relatório do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento – PNUD – intitulado “O desenvolvimento da democracia na América Latina”). As constatações dessa pesquisa mostram que a desigualdade, o desemprego e a informalidade do trabalho aumentaram significativamente; além da descrença e decepção da maioria da população com o desempenho da democracia latino-americana (2007: 55).

Os dados revelados nessa pesquisa demonstram que, diferente do êxito que obteve nos países desenvolvidos, a democracia liberal não corresponde às necessidades de desenvolvimento e justiça social de sociedades política, econômica e culturalmente distintas dos países desenvolvidos (*idem* p.56).

Siqueira (2002) afirma que no âmbito econômico internacional o termo “global” acabou se expandindo ao redor do mundo. Desde o início da década de 1980, esse termo vem sendo trabalhado dentro da economia de mercado e principalmente em nível de grandes grupos internacionais. A globalização tem sido associada também ao progresso técnico e, através de fatos, tem se justificado o discurso de que a globalização é benéfica para todos os cidadãos. Por esse motivo, os países desenvolvidos ou em desenvolvimento deveriam submeter-se às regras do capital internacional e adaptar-se à dinâmica global. Com essas transformações, não há mais um mundo dividido em dois blocos (socialismo X capitalismo),

como no período da Guerra Fria. A adaptação dos países às forças econômicas deve ser feita levando a cabo a liberalização e desregulamentação, para que as empresas possam ter a liberdade de ação e movimento em todos os setores da vida humana.

A autora menciona que, apesar da crescente taxa de desemprego nos países subdesenvolvidos, do atraso da economia e da crise social, os organismos internacionais reconhecem esses fenômenos como contingências pelas quais devem passar os Estados para gozar os benefícios da globalização.

Siqueira (2002) também afirma que, como elemento da globalização, estaria a tendência à formação de blocos internacionais de poder, a fim de regulamentarem as relações econômicas e aumentar a circulação de bens, capitais e serviços. Os provedores dessas condições deveriam ser os Estados, que proporcionariam padrões para as novas relações econômicas. Munidos dessas mudanças, teoricamente, as condições de vida e consumo das populações melhorariam. Porém o que se vê, sobretudo em países subdesenvolvidos, é um aumento cada vez maior de todos os tipos de desigualdades.

A globalização hegemônica acaba por promover uma fragmentação cultural. Souza Santos (2003) afirma que o capitalismo destrói a propriedade comunal e ao fazer isso acaba com os laços que mantêm a comunidade unida, introduzindo novos valores que desenraizam os modos tradicionais de pensar e agir.

Souza Santos (2003) já define a globalização como um processo através do qual determinadas condições se estendem, por meio de fronteiras do planeta, podendo tornar local outra condição social. Analisa ainda a globalização, tratando de seu impacto nas sociedades multiculturais e abordando as políticas multiculturais como forma de combate à globalização hegemônica. Como consequência das relações sociais desiguais, resultantes da globalização, há conflitos resultando em povos vencedores e vencidos. Entra, então, a questão do multiculturalismo que objetiva defender as minorias discriminadas.

Dentre os vários problemas decorrentes do fenômeno da globalização estão os problemas referentes à diversidade cultural e às desigualdades sociais que atingem as minorias. Esses reflexos se fazem sentir, sobretudo, no trabalho e nas relações sociais. A forma de globalização hegemônica que espalhou pelo mundo a ideologia capitalista, que visa a fusão mundial dos mercados. Essa ideologia gera conflitos entre culturas diferentes, que acabam se homogeneizando. É típico das sociedades capitalistas a existência de hierarquias no sistema político, a competição e a desigualdade na busca pelas vantagens do mercado. Assim, podemos dizer que capitalismo, globalização e multiculturalismo estão intrinsecamente

ligados, visto que com o capitalismo vem a globalização, que traz consigo o multiculturalismo e a busca por políticas multiculturais, visando assegurar os direitos das minorias e amenizar as desigualdades sociais (Silva e Brandim, 2008).

Groff (2009) afirma que foi a partir da globalização que se passou a ter uma maior preocupação com a preservação das culturas que se viam ameaçadas por esse fenômeno. Foi então que as atenções de vários teóricos começaram a se voltar para o multiculturalismo. Ao analisar a identidade cultural na pós-modernidade, Stuart Hall (2000) considera que uma das consequências da globalização é o reforço das identidades locais e destaca a importância das migrações do pós-guerra. Houve um grande contingente de pessoas se redirecionando das periferias para o centro, em uma migração ocasionada pela pobreza, subdesenvolvimento, guerras, mudanças de regimes políticos, etc. Essas migrações ocorreram nos Estados Unidos, na Europa e em toda parte, do campo para as cidades, levando a uma pluralização de culturas e de identidades nacionais.

Groff (2009) nota que a pluralidade de culturas não é algo moderno e que não é consequência da globalização. Através das navegações e o colonialismo do século XVI, o comércio se expandiu, deixando em contato diferentes culturas que, no anseio desenfreado por ampliar o capital, deram início à escravização de povos (é imprescindível citar como exemplo os afrodescendentes escravizados na América Latina). Pode-se dizer que há uma estreita relação entre o fenômeno pós-colonial e o surgimento da questão multicultural. São característicos do período colonial os problemas de dependência, subdesenvolvimento e marginalidade que se perpetuaram no pós-colonial (Hall, 2006:54).

Groff (2009) ainda relembra que os países que tinham identidades culturais definidas se difundiram como grupos culturais distintos, tanto por seus costumes quanto por diferenças biológicas. O Brasil é um grande exemplo quando se fala em diversidade e expansão cultural, dada à miscigenação entre grupos culturais distintos e os portugueses, que iniciaram a colonização em território brasileiro. Como consequência, verifica-se o surgimento de identidades distintas e um grande número de minorias discriminadas. Segundo Groff, para entender o multiculturalismo no Brasil, devemos lembrar que o país surgiu do contato entre diferentes culturas, no qual predominava a de origem europeia. O hibridismo e o multiculturalismo foram negados por muito tempo e só recentemente começaram a ser mais bem pensados e discutidos.

Além disso, o multiculturalismo, como um movimento social ou mesmo como política cultural, não era reconhecido, pois havia a predominância da cultura hegemônica, branca, que

pregava a ideologia das classes nobres e dominantes. Essa ideologia objetivava obter lucros por meio de grupos explorados, sem reconhecê-los. Foi nesse contexto que o multiculturalismo como um movimento social começou a emergir. Groff (2009) diz que, a partir dos anos 1980 e 1990, o multiculturalismo, com enfoque histórico, adquiriu forma mais vigorosa.

Ainda sobre esse tema, Hall (2006) argumenta que, após a segunda guerra mundial, o multiculturalismo tem se intensificado e se tornado cada vez mais evidente, reclamando um lugar cada vez mais central no campo da contestação política. Esses fatores são produto de uma reconfiguração estratégica das relações sociais ao redor do mundo.

Hall (2006) faz uma importante distinção entre multicultural, multiculturalismo e os tipos de multiculturalismo. Essas discussões são de grande valia para a compreensão de como as teorias multiculturalistas se disseminam nas sociedades e no discurso político.

Sendo assim, Hall classifica como multicultural tudo aquilo que descreve as características sociais e os problemas apresentados pelas sociedades, no que tangem à governabilidade. O termo remete a diferentes grupos culturais que convivem e tentam ter uma vida em comum ao mesmo tempo em que mantém algo de sua identidade original. Já o multiculturalismo refere-se às estratégias e políticas de que lançam mão para ser possível a governabilidade ou para administrar problemas relacionados à diversidade cultural. De posse dessa distinção, Hall afirma que esses termos se tornaram tão interdependentes que não seria possível separar um do outro, uma vez que se encontram intrinsecamente ligados. Para o autor, o multiculturalismo não é apenas uma doutrina, nem uma estratégia política e muito menos é um estado de coisas já acabado; ele remete a uma série de processos e estratégias políticas sempre inacabadas. Sendo assim, como as sociedades multiculturais são distintas, também são distintos os “multiculturalismos”.

Charles Taylor (1993) defende que o contexto multicultural deve estar associado a uma política de reconhecimento das diferenças, por parte das instituições públicas. Só assim seria possível justificar a perpetuação das comunidades culturais nas sociedades multiculturais, pelo fato de estarem ligadas à formação das identidades humanas, e a garantia de direitos especiais a grupos culturais distintos. É nesse contexto que surge uma noção de cidadania capaz de garantir o bem-estar de diversos grupos sociais, seus direitos fundamentais e o respeito de suas particularidades. Tudo isso sendo exercido dentro dos limites territoriais e ideológicos do Estado. Para Taylor, as políticas públicas devem ser incentivadas de forma que

busquem o reconhecimento das diferenças existentes no seio dos grupos sociais minoritários. Assim, a igualdade passa a estar vinculada ao reconhecimento das diferenças.

O Multiculturalismo e as políticas culturais

É sabido que vários países da América Latina passaram por reformas constitucionais na década de 80, ocorrendo, nesse período de redemocratização, a mudança de dois importantes paradigmas: o de nação e o de direitos civis. Se já era dominante o modelo de construção nacional do século XIX, segundo o qual as nações eram comunidades de pertença cultural, linguística e racial homogêneas, passam agora a prevalecer o multirracismo e o multiculturalismo, pelos quais o Estado deve preservar e garantir a diversidade linguística e cultural de seus cidadãos. Na atualidade, a ideia de direitos coletivos e da existência de grupos sociais e coletividades que devem ter garantida a igualdade de oportunidade é aceita internacionalmente. Países como o Brasil passaram a reconhecer direitos coletivos ou a adotar formas de discriminação positiva para minorias negras (Guimarães: 1999).

Guimarães (1999) ressalta que as características assumidas pelos movimentos negros que lutaram por reconhecimento étnico ou racial dependem principalmente das tradições locais mobilizadas e das características dos seus contextos políticos. No Brasil, por exemplo, a mobilização política teve como objetivo a luta contra desigualdades raciais, enquanto que em todos os outros países da América Latina as mobilizações tiveram como alvo principal o reconhecimento da diversidade cultural dos negros. No caso dos negros brasileiros, a prática duradoura de incorporação de tradições africanas às culturas nacionais inibiu historicamente mobilizações de origem étnico-cultural e favoreceu aquelas puramente raciais, ou seja, aquelas que se pautavam pelo combate às consequências sociais do preconceito e da discriminação racial.

Ainda Guimarães nos mostra que o maior ou menor reconhecimento obtido pelas minorias étnicas latino-americanas no período de redemocratização dependeu, principalmente, das condições internas de cada país e as condições internacionais. Os regimes que entram em crise na América Latina, nos anos de 70 e 80, eram, em grande parte, Estados autoritários que resolveram sua crise de legitimidade fortalecendo a identidade de nações mestiças e de democracias raciais. Na conjuntura de redemocratização dos anos 80, buscou-se para a democracia um significado mais igualitário em termos de redistribuição de riquezas e de oportunidades de vida. O multiculturalismo e as políticas de identidade eram práticas

ideológicas que estavam disponíveis no mercado internacional de ideias no mesmo momento em que as novas democracias latino-americanas escreviam suas constituições.

Como já mencionado, após um longo período de invisibilidade, políticas afirmativas são elaboradas visando às comunidades negras. Essas políticas de cunho “reparador” buscam garantir o acesso aos direitos por essas populações. Assim, o objetivo seria a garantia de seus territórios e o reconhecimento de manifestações culturais e tradições, constituindo o que Guimarães (2006) chama de direitos multiculturais.

D`Adesky (1998) argumenta que, longe de superar as clivagens raciais, a miscigenação surge como sistema ideológico que induz ao branqueamento. A miscigenação, percebida como um antirracismo, revela na realidade o racismo em relação ao negro, uma vez que pressupõe a concepção evolucionista de uma caminhada necessária da humanidade em direção ao melhor, isto é, em direção a uma população branca pelo menos na aparência.

Para esse autor, essa negação racial por parte do negro vem acompanhada de uma negação de caráter cultural. O negro não somente é negado na sua raça, mas também língua, arte, cultura etc. Essa negação desvaloriza o negro em suas heranças históricas e culturais. Percebe-se, assim, a negação radical da identidade do grupo e de seu valor.

Somente a partir do final da década de 80, durante o movimento de redemocratização, que a imagem da “democracia racial” foi contestada. A aspiração ao seu reconhecimento e à garantia de seus direitos levou os negros a desejarem a libertação do estado de inferioridade a que foram submetidos. Compreender a importância desse desejo de reconhecimento permite entender que o ativista negro reclama o reconhecimento não apenas de sua dignidade, mas também do *status* do seu grupo étnico ou cultural¹⁸.

A constituição de 1988 aparece como resultante das lutas sociais em um contexto de redemocratização, sendo um “divisor de águas” quando traz, em seu conteúdo, direitos coletivos de minorias étnicas, reconhecendo que o Brasil é um Estado pluriétnico e multicultural (Souza, 2008; Chagas, 2001 *apud*. Barreto, 2009).

No entanto, o artigo 68 da Carta Magna só passa a ser aplicado no ano de 1995 (Arruti, 2006). A primeira normatização dos procedimentos para regularização da categoria

18MARX Anthony. *A construção da raça no Brasil*. 2001.

de terras partiu da Portaria 307 do INCRA, que determinava que as comunidades quilombolas tivessem suas áreas demarcadas e tituladas (Barreto: 2009).

Sem deixar de considerar a resistência de muitas comunidades ou a luta do movimento negro para sua emancipação e articulação do artigo 68 da Constituição, não se pode negar que a reconstrução da identidade étnica ganhou nova dimensão, muito mais abrangente, a partir do momento em que o Estado criou um texto jurídico que garantia a permanência das terras comunais negras e valorizava a identidade étnica e o patrimônio material e imaterial de seus habitantes. A legislação brasileira, além da regularização fundiária, garante nos artigos 215 e 216 o exercício dos direitos culturais. Apoiar e incentivar a valorização e a difusão das manifestações culturais afro-brasileiras e preservar o patrimônio material e imaterial através do IPHAN, da Fundação Cultural Palmares do Ministério da Cultura. O Governo Federal também insere os quilombolas (como categoria específica) em diversos tipos de políticas que incluem tais comunidades na pauta de “políticas afirmativas”, como as políticas de redistribuição de renda: bolsa família ou Programa Brasil Quilombola (Barreto: 2009).

Diante do exposto, é possível concluir que os quilombolas finalmente assumem seu lugar de personagens políticos na luta pela terra e pelo crédito produtivo (Arruti, 2006).

Sobre os mediadores e as redes e teias de movimentos sociais

No contexto de garantia dos direitos multiculturais, da diversidade cultural e da preservação e garantia das diversidades, no campo do resgate e preservação do popular e do “tradicional”, percebe-se que os agentes externos ganham significativa importância no processo de mediação, atuando na reconstrução das práticas simbólicas e na revalorização dos territórios, e então integram o cenário político e cultural (Canclini, 2003; Martin-Barbero, 2003; Lifschitz, 2006).

As culturas populares na modernidade lançam mão de recursos que permitam sua adaptação a esse contexto para que suas “tradições” e saberes sobrevivam à globalização. Isso ocorre através de um movimento dinâmico, vinculado à revalorização do território e à reconstrução dos saberes tradicionais. Os agentes modernos promovem a reconstrução simbólica e material de territórios comunitários e de saberes tradicionais através de técnicas modernas. Desse modo, há uma tendência à reconstrução de territórios tradicionais e à visibilidade de manifestações culturais. Os agentes modernos e agentes tradicionais, muitas

vezes, desenvolvem relações de dependência, ou seja, precisam da tradição para fazer valer seus projetos e gerar novos recursos vinculados ao patrimônio material e imaterial. Entretanto, a tradição precisa dos agentes externos para projetar seu valor, simbólico ou material. Além do mais, os agentes modernos também podem contribuir para o reconhecimento e a legitimação de saberes tradicionais ou até problematizar os direitos culturais sobre suas manifestações culturais coletivas (Lifschitz, 2006; Canclini, 2003).

Lifschitz (2006) argumenta que essas culturas criam e recriam as formas de vida “tradicional” em seu cotidiano. Na busca da satisfação de suas necessidades, a cultura popular se apropria do real e o reproduz simbolicamente frente às condições de trabalho e de vida dos indivíduos. Verificada essa situação, esse autor cita o processo de aproximação entre "agentes externos" e as comunidades populares. O foco desse autor estava voltado para a interpenetração das culturas locais vinculadas à revalorização do território e à reconstrução de práticas e saberes tradicionais. Os "agentes da modernidade" (ONGs, mídia etc.) promovem a reconstrução simbólica e material de territórios comunitários e de saberes tradicionais através de técnicas e dispositivos modernos. Há um movimento de refundação dos territórios tradicionais e produção de "autenticidades" culturais.

Os agentes modernos e os tradicionais se beneficiam mutuamente à medida que estabelecem uma relação de dependência mútua. Por um lado, as instituições externas, que representam a modernidade, precisam da tradição comunitária para viabilizar seus projetos, visando a geração de novos recursos vinculados ao patrimônio material e imaterial. Por outro, a comunidade, que representa a tradição, precisa das instituições externas para projetar seu valor, tanto no sentido simbólico quanto no material¹⁹.

No campo do resgate e preservação do popular e do “tradicional”, percebe-se que os agentes externos (ONGs, universidades etc.) têm significativa importância como mediadores, atuando na reconstrução dessas práticas simbólicas e na revalorização dos territórios (Lifschitz, 2006). O que se percebe é que essas discussões vêm ganhando cada vez mais impulso no mundo moderno. Isso é perceptível através de iniciativas como a perpetuação e divulgação desses saberes através de meios modernos, como a mídia televisiva, impressa e fonográfica. Falando de popular, não se pode deixar de mencionar sobre a ideia de povo e sua emergência no cenário político e cultural (Canclini, 2003, Martin-Barbero, 2003).

¹⁹ MARX Anthony. *A construção da raça no Brasil*. 2001

Nesse contexto, como a atuação dos agentes externos pode ser considerada mediação no que tange à luta das populações negras pelo reconhecimento dos direitos sociais e políticos, seus fazeres têm sentido especial quando se fala em direitos multiculturais. Guimarães (1999) apresenta importantes questões acerca dos direitos multiculturais e da diversidade cultural. Segundo esse autor, com a mudança nos paradigmas de nação e de direitos civis, entre os anos de 1940 e 1980, passaram a prevalecer os paradigmas de multiculturalismo e multirracismo, cabendo ao Estado preservar e garantir a diversidade linguística e cultural de seus cidadãos. Por outro lado, passaram a ser aceitas internacionalmente ideias como as de direitos coletivos, de que aos grupos sociais e coletividades deveria ser garantida a igualdade de oportunidades. Ainda na América Latina ocorreram mudanças no que concerne às identidades raciais, pois com as reformas constitucionais surgiram as concepções de nação e sociedade pluriétnica e multicultural.

Nesse enfoque, podemos nos remeter ao discurso dos ativistas dos movimentos sociais que buscam a garantia dos direitos das populações negras, apontando principalmente para a integração racial. A atuação desses movimentos vem crescendo e proporcionando novas formas de ação centradas na recuperação e afirmação do negro, na valorização da história e tradições culturais africanas e na reivindicação da igualdade e oportunidade para os negros. O que se deseja é que se prevaleça a diversidade das culturas e universalismo dos direitos fundamentais (D'Adesky, 1998).

Carvalho (2006) também salienta que políticas públicas²⁰ pensadas para desenvolvimento cultural devem resolver o paradoxo gerado pelo racismo onde as tradições culturais são valorizadas como patrimônio cultural, mas os seres humanos formadores do patrimônio cultural vivo dos países não recebem o reconhecimento nem o valor que merecem como cidadãos e criadores. Todo o patrimônio cultural de origem afro não basta para assegurar qualidade de vida à população negra.

A partir daí surge a necessidade de se entender as novas dinâmicas culturais afro-descendentes no marco da formulação e execução de políticas públicas para a população afro. Desde o início desse século há uma luta pela implementação de ações afirmativas para os

²⁰ Programa da Secretaria Especial Para a Promoção da Igualdade Racial (Seppir) que visa a construção de escolas nas comunidades quilombolas já certificadas pela Fundação Cultural Palmares, capacitação de professores em História da África, confecção de material didático personalizado para essas comunidades, e o projeto Arca das Letras. Além disso, depois de três anos de associação dos moradores, estes podem apresentar um projeto no Ministério do Desenvolvimento Agrário a fim de conseguir recursos. (Fonte: www.planalto.gov.br/seppir/quilombos)

afrodescendentes, tanto no campo de trabalho como nas instituições públicas e, muito especialmente, no ensino superior.

São muitos os agentes que atuam nesse sentido, mas as análises aqui contidas tomam a CPT como agente externo. A atuação dessa pastoral no município de Campos dos Goytacazes, na comunidade Quilombola de Barrinha, visa o resgate e preservação de saberes tradicionais, como a medicina popular e o jongo, sendo este último o alvo de atenção nesse texto.

As redes e teias de movimentos sociais

Dagnino (2000), em suas análises sobre a conformação dos movimentos sociais, mostra que é possível identificar o surgimento de “teias,” que indica uma construção coletiva resultante da articulação desses movimentos com outros setores e organizações, como partidos políticos e organizações de esquerda (Igreja Católica, ONGs etc.) por meio da troca de informações, discursos e práticas.

Sansone (2000) destaca a importância dessas redes formadas por agentes e cita como exemplo sua contribuição para a importação e distribuição de diversas expressões da identidade negra. Há também fundações estrangeiras que sustentam vários programas sociais e criam um ambiente favorável à circulação de objetos negros e *slogans*, fazendo da promoção de políticas de identidades prioridades no país.

Dagnino, Alvarez e Escobar (2000) também destacam o importante papel das redes e teias de movimentos sociais no contexto de mobilização social e ação coletiva. Para esses autores, uma boa maneira de se explorar a forma que as políticas sociais se estendem, para além da sociedade políticas e do Estado, é analisar a configuração dessas redes e teias. Eles afirmam que são as práticas culturais e as redes formadas entre os atores coletivos e instituições, formais ou informais, que dão suporte necessário aos movimentos sociais ao longo de seu histórico de mobilização. Além de conferir novos significados culturais nas práticas políticas e na ação coletiva, essas estruturas de significado podem abarcar diversas formas de consciência e práticas, como a questão da identidade, a vida de bairro, etc.

Ainda esses autores argumentam que:

(...) os movimentos sociais não apenas dependem e se baseiam em redes da vida cotidiana, mas também constroem e configuram novos vínculos interpessoais e inter-organizacionais e político culturais com

outros movimentos e com uma multiplicidade de atores e espaços culturais e institucionais. Esses vínculos expandem o alcance cultural e político dos movimentos para além das comunidades locais (Dagnino, Alvarez e Escobar, 2000:36).

Alvarez (2000) sustenta que, ao avaliar o impacto dos movimentos sociais sobre os processos mais amplos de mudança político-cultural, é necessário compreender que esses movimentos vão muito além de suas manifestações visíveis de protesto. É através das redes e teias formadas pela interconexão entre indivíduos e instituições sociais que demandas, discursos, práticas e ideologias se espalham pelo tecido social. Completando esse raciocínio, Doimo (1995) argumenta que o campo dos movimentos sociais envolve relações interpessoais entre sujeitos que estão ligados uns aos outros e que, por sua vez, se ligam a outras instituições como igrejas e ONGs.

Alvarez (2000) discute que o termo “teias de movimento social” dá a ideia do aspecto intrincado dos múltiplos laços entre organizações dos movimentos, participantes individuais, atores da sociedade civil e Estado. É a analogia a uma teia que nos leva a imaginar o grau de relações em múltiplas camadas dos atores. As teias dos movimentos abrangem muito mais do que o âmbito de sua organização e seus membros; elas incluem outros participantes nos eventos e ações do movimento, além de ONGs, colaboradores, partidos políticos, universidades e outras instituições, como a Igreja e o próprio Estado. Como menciona Alvarez, às vezes, o Estado apoia um determinado objetivo do movimento, ajudando a difundir seus discursos e necessidades dentro das instituições e culturas políticas dominantes. Assim, ao avaliar os movimentos é mister avaliar a extensão em que suas demandas, ideologias e práticas, circulam em arenas institucionais e culturais mais amplas.

Também não se pode esquecer que há uma relação simbiótica entre os movimentos sociais e as instituições, uma vez que os discursos dos movimentos são moldados pelas instituições sociais, culturais e políticas que atravessam as redes ou teias. Por sua vez, os movimentos moldam a dinâmica e o discurso daquelas instituições (Alvarez, Dagnino e Escobar, 2000:37).

Scherer-Warren (1993) chama atenção para o fato de que com a globalização, em muitos países da América Latina, os movimentos sociais tenderam a se diversificar diante da emergência de novos sujeitos sociais e novos cenários políticos. A abordagem das redes no contexto dos movimentos sociais é pertinente para compreender e realizar práticas políticas articuladoras de ações localizadas, de modo a incluir conexões entre o local e o supranacional ou transnacional.

É na sociedade civil que os vários níveis de interesse e valores da cidadania se organizam para que se realizem ações que buscam a concretização de políticas públicas, sociais e manifestações políticas.

Scherer-Warren (1993) destaca as formas de organização inter-organizacionais, onde se pode destacar os fóruns da sociedade civil, as Associações nacionais de ONGs etc. Esses organismos buscam um racionamento entre si para o empoderamento da sociedade civil, representando movimentos do associativismo local. Por meio dessa mediação, é possível as parcerias mais institucionalizadas entre a sociedade civil e o Estado. No terceiro nível, a autora irá observar que as mobilizações que ocorrem em esfera pública são frutos das articulações de atores dos movimentos sociais localizados, das ONGs, dos fóruns etc., mas ações como as grandes manifestações em praça pública são exemplos de que essas articulações não objetivam ficar em um terreno restrito, e sim obter visibilidade através da mídia, buscando atingir a sociedade de modo a fazer pressão política. Um exemplo disso é a Marcha Nacional pela Reforma Agrária, realizada em 2005, saindo de Goiânia em direção a Brasília. Essa marcha foi organizada por articulações de base como a Comissão Pastoral da Terra (CPT), o MST, e outras transnacionais como a Via Campesina. Além dessas ações, também são realizadas articulações com universidades, igrejas e comunidades.

Essas articulações são ótimos exemplos e muito explicam as ações da Comissão Pastoral da Terra, que está frequentemente se articulando com igrejas e universidades, ONGs, prefeituras, entre outros, buscando apoio para realizações de projetos junto às comunidades rurais e para o reconhecimento dos direitos das populações excluídas.

Finalmente Scherer-Warren (2006:13) nos mostra que como resultado de todo esse processo de articulação surge o que se convém chamar de *redes de movimento social*. As redes supõem a identificação de atores coletivos em torno de valores e projetos em comum. Esses por sua vez irão definir as situações que devem ser combatidas ou transformadas. Assim, o movimento social se constitui em torno da questão identitária, do estabelecimento de opositores e de um projeto a se cumprir. Este é um contínuo processo de construção que envolve múltiplas articulações. O que ocorre nas sociedades modernas é que tanto o associativismo quanto os movimentos sociais percebem que é cada vez mais necessária uma articulação com outros grupos que possuam a mesma identidade social ou política, objetivando a visibilidade capaz de produzir impacto na esfera pública e, assim, conquistar os direitos reivindicados.

Nas sociedades globalizadas e multiculturais, as identidades dos atores são cada vez mais complexas e suas lutas por direitos assumem múltiplas dimensões. O que ocorre é que as redes são capazes de aproximar diferentes atores sociais, possibilitando um entendimento, apesar da diversidade de interesses e valores. O Fórum Social Mundial assim como outros fóruns e redes transnacionais acabam sendo espaços privilegiados para a articulação das lutas por direitos humanos. É através dessas articulações em redes que é possível o debate de temas relacionados à exclusão social e a demandas por novos direitos (Scherer-Warren, 2006:117).

Assim, no contexto da articulação dos movimentos em redes, é válido destacar três orientações político-pedagógicas que Scherer-Warren (2006) cita como relevantes no trabalho de mediação social. São elas: 1) Atuar no resgate da dignidade dos sujeitos socialmente excluídos, porque sem a consciência de que é preciso mudar não pode haver luta por direitos; outra perspectiva seria a atuação no sentido de resgatar positivamente as raízes culturais e simbólicas desses sujeitos; 2) Incentivar a promoção de formas de ação coletiva junto às populações excluídas (trocas de trabalho cooperativo, iniciativas artísticas etc.); 3) Articular-se a outras experiências (através da troca de experiências dos atores organizados em rede e participando das mobilizações de base). Assim é que surge, segundo a autora, o “empoderamento” na direção de uma rede de movimento social.

Sendo assim, as seguintes dimensões sociais devem se base de uma luta pela inclusão social das bases: o combate à exclusão e a luta por direitos, sejam eles civis, culturais, políticos ou socioeconômicos; o reconhecimento da diversidade dos atores e do pluralismo de ideias, a luta pela democratização nos mecanismos de participação nas instituições da esfera pública, possibilitando novas formas de governabilidade. Diante dessas exposições, conclui-se que preparar os sujeitos para essa nova forma de governança requer a participação em diversos espaços como, por exemplo, a base local na esfera pública para mobilizações (Scherer-Warren, 2006:123).

Souza Santos (2008) também contribui para essa discussão quando afirma que o potencial contra hegemônico dos movimentos sociais está em sua capacidade de realizar articulações a outros movimentos em suas formas e objetivos.

Essa autora demonstra que a “questão da solidariedade entre os sujeitos coletivos, a partir do reconhecimento relacionado às suas diferenças, a abertura do pluralismo democrático é fundamental para que ocorra a transformação das demandas em pautas políticas” (Scherer-Warren, 2008:509). Através da articulação e associação, a diversidade dos movimentos sociais vem se unindo em redes políticas. Sendo assim, não se pode deixar de

lado uma importante faceta dos movimentos sociais em rede: esses movimentos integram multiplicidade de atores políticos, oriundos de tradições diversas, que às vezes geram tensões, mas que por outro lado criam espaços para a luta por práticas políticas mais democráticas.

Outro ponto que Scherer-Warren destaca é que os movimentos sociais nos levam a refletir sobre o passado, a partir do momento em que movimentos, como os dos negros, sem terra, indígenas, entre outros, contam outras histórias que não as narrativas hegemônicas, como da “democracia racial”, “homogeneidade cultural”, entre outras.

As redes de movimentos sociais no campo

No contexto das considerações feitas acerca dos movimentos sociais e da atuação desses movimentos em redes, é pertinente destacar o caso dos movimentos sociais no campo de forma a ilustrar como o Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST) integra uma extensa rede composta por muitas alianças e articulações com outros movimentos sociais. Esse pano de fundo é traçado para que seja possível uma melhor compreensão das ações da Comissão Pastoral da Terra (CPT), bem como sua íntima ligação aos movimentos sociais no campo em suas demandas por reconhecimentos de direitos civis, sociais, políticos e culturais.

Essa exposição ajuda a perceber melhor a complexidade e o amplo espectro de questões que envolvem as lutas das populações rurais, ademais, elucida que essas lutas, desenvolvidas no seio dos movimentos sociais são lutas históricas que foram tomando corpo no âmbito das variadas formas de exclusão social.

Podemos, então, citar o MST em suas múltiplas articulações em rede, sobretudo com a Via Campesina, como um ator de significativa visibilidade. Como já mencionado anteriormente, a Via Campesina é uma articulação de movimentos camponeses que liga o MST à CPT, aos indígenas, quilombolas e Pastoral da Juventude Rural (PJR), entre outros movimentos.

Scherer-Warren (2007) cita que os principais níveis de lutas dos movimentos sociais, no contexto das demandas por reforma agrária, podem ser observados de forma emblemática no MST, em alguns movimentos correlatos de luta pela terra, no Fórum Nacional pela Reforma Agrária e Justiça no Campo (FNRA) e na coparticipação da Via Campesina.

Scherer-Warren cita que, dentre esses níveis de luta, podem-se citar primeiramente as lutas pelas demandas emergenciais do dia a dia, que são o principal fator de mobilização das bases do movimento e se ancora na ideia da conquista de direitos humanos para as populações

rurais, sujeitos de exclusão histórica no Brasil. Essas lutas são legitimadas porque buscam atender às carências das populações do campo e é justamente essa característica que irá atrair essas populações a participar das organizações coletivas. O movimento se caracteriza por seu perfil reivindicatório, uma vez que busca por direitos que devem ser negociados com os governos e Estado. Suas principais demandas são: conquista da terra, recursos para a produção, saúde pública educação no campo etc.

Um exemplo que ilustra bem essa situação de luta por direitos humanos, considerando a exclusão histórica dos atores, é a atuação da CPT junto ao MST na articulação de trabalhadores assalariados das plantações de cana de açúcar na região de Campos dos Goytacazes, Rio de Janeiro.

A CPT em Campos dos Goytacazes, região norte fluminense, fez um trabalho de conscientização e articulação dos trabalhadores assalariados das plantações de cana de açúcar juntamente com o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST), que iniciava a primeira ocupação da antiga fazenda São João (hoje assentamento Zumbi dos Palmares). Ulisses, coordenador da CPT, durante a realização do trabalho de campo para essa pesquisa, relatou que muitas comunidades negras rurais estavam ocultas pelos canaviais e tinham todo um passado de escravidão e trabalho junto às fazendas da região.

Em entrevista, Ulisses relatou que, a partir dessa iniciativa da CPT, que tem uma relação histórica com o MST, se aproximou do movimento e contribuiu com a ocupação das terras da fazenda. O coordenador da CPT relatou ainda que com essa ocupação, a CPT passou a ter uma nova prioridade, pois já não interessava somente a organização dos trabalhadores apenas como cortadores de cana, mas sim a conscientização desses grupos de assalariados para a importância da reforma agrária e sua adesão a ela. A partir desse momento, integrantes da CPT e do MST começaram a visitar comunidades rurais e a ressaltar a importância da agricultura familiar e da reforma agrária, que seriam uma saída para a situação precária do trabalhador da região.

Devido às articulações com o MST, foi possível à CPT enviar alguns jovens na comunidade rural negra de Barrinha (uma das comunidades que a CPT acompanha e auxilia na luta por direitos sociais, políticos e culturais) para cursar o terceiro grau em educação no campo na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). O coordenador da CPT declara que isso só foi possível mediante o trabalho de motivação, reconhecimento e articulação com o MST, promovido pela CPT.

Já num outro nível de luta Scherer-Warren (2007) menciona que é na organização das bases do movimento que está a operacionalização das práticas educacionais e de formação política, para que se lute por políticas públicas voltadas para a questão identitária e tradicional do campesinato brasileiro e para a construção de novas identidades políticas. O nível organizacional é formado por entidades formalizadas ou não, localizadas em territórios definidos e que tenham atuação contínua em relação ao cotidiano de sua população alvo. Estamos falando dos “movimentos populares ou organizações de base”, ou dos mediadores diretos (ONGs, pastorais como a CPT e outras) que atuam junto às bases.

Como exemplo dessa prática, podemos citar a metodologia da CPT que é amplamente inspirada na educação popular. As ações da Comissão Pastoral da Terra (CPT) nas lutas por direitos, terra e água são norteadas por uma metodologia própria, ancorada em uma concepção de educação popular. Nos dizeres de Moacir Gadotti (1997), diretor do instituto Paulo Freire, a educação popular tem se constituído em um paradigma teórico que busca codificar e decodificar os temas que geram as lutas populares e que busca colaborar com os movimentos sociais e os partidos políticos que expressam essas lutas. Trata de diminuir o impacto da crise social na pobreza e dar voz ao pobre, ao indígena, ao camponês, ao negro, à mulher e aos trabalhadores vítimas das opressões do capitalismo.

Outro nível articulatório citado por Scherer-Warren (2007) é o político, pois é nesse nível que ocorre a identificação e articulação entre as entidades e fóruns e das redes de apoio aos movimentos de luta pela terra, buscando a visibilidade política e o reconhecimento público do movimento com o objetivo de conseguir meios de negociação na esfera pública. Esse nível tem um papel relevante na politização dos movimentos, seja através dos fóruns de debate, da atuação da Via Campesina do Brasil, da Assembleia Nacional Popular, do fórum social mundial e de outros eventos que interligam as redes de movimentos sociais. Esse nível se refere às diversas formas de diálogo e articulações políticas praticadas pelos atores coletivos em torno de lutas políticas comuns, como o Fórum de Reforma Agrária e Justiça no Campo (FNRA) que defende entre outras propostas, a distribuição de terras pela reforma agrária e a demarcação e titulação de terras quilombolas e indígenas.

É possível ilustrar o que a autora afirma citando a questão das lutas do movimento negro em suas articulações com outros movimentos sociais e em suas negociações com o Estado. Nas décadas de 1970 e 1980, a politização dos traços étnicos ganhou vez na pauta política do Brasil. Justamente a partir dessa época, o movimento negro intensificou a luta para a defesa e reconhecimento dos direitos das populações negras. Foi no final da década de 80

que o caráter de política afirmativa do movimento negro se intensificou na luta pelos interesses dessas populações. A crença de que se vivia em uma nação democrática racialmente sofreu danos quando os movimentos sociais começaram a se articular em torno de suas diferenças étnicas, buscando reparação das injustiças sofridas, garantia e reconhecimento dos seus direitos e das suas diferenças. Nesse contexto, a constituição de 1988 surgiu como resultante das lutas sociais em um contexto de redemocratização. A constituição reconhecia os direitos coletivos de minorias étnicas, reconhecendo que o Brasil é um Estado pluriétnico e multicultural (Souza, 2008; Chagas, 2001 apud. Barreto, 2009).

Assim, no texto constitucional, o artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) apresenta as “comunidades remanescentes de quilombo” como categoria de acesso a direitos:

Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

Outro exemplo desse nível articulatório foi a realização, pela Via Campesina²¹ e pela Universidade Federal do Espírito Santo, com o apoio da Comissão Pastoral da Terra (CPT), em março de 2012, do Seminário sobre a questão agrária na América Latina, no Brasil e no Espírito Santo. Segundo o Site da CPT, o Seminário foi resultado da articulação entre movimentos sociais do campo, organizações populares e coletivos de pesquisa, extensão e ativismo acadêmico da Universidade Federal do Espírito Santo.

O que se buscou foi articular em torno da problemática agrária pessoas e entidades preocupadas com os conflitos em torno do domínio dos territórios das comunidades camponesas, quilombolas e indígenas do Espírito Santo, Brasil e América Latina pelos capitais do agronegócio, através do latifúndio, da monocultura e dos agrotóxicos. A proposta foi formar um coletivo amplo e diverso que estivesse disposto a interagir também em outros seminários que envolvam questões do amplo espectro representativo da questão agrária, como agroecologia, educação do campo, alimentação, agroindustrialização, comercialização etc.

²¹A Via Campesina é uma articulação de movimentos camponeses e está presente em quatro continentes. No Brasil, o MST articula com o MAB (Movimento dos Atingidos por Barragens), MPA (Movimento dos Pequenos Agricultores), Movimento das Mulheres Camponesas (MMC), PJR (Pastoral da Juventude Rural), CPT (Comissão Pastoral da Terra), Abra (Associação Brasileira de Reforma Agrária), Feab (Federação dos Estudantes de Agronomia), PJR (Pastoral da Juventude Rural), indígenas e quilombolas. Fonte: Scherer-Warrem (2007)

É de grande valia citar as ações de vários movimentos e organizações no que tange à luta dos movimentos sociais no campo para ilustrar o nível de articulação da CPT com outras entidades, bem como suas ações reivindicatórias frente ao Estado.

A CPT se articula com as diversas organizações de trabalhadores do campo. Em janeiro de 2012 houve a realização de um debate no Fórum Social, em Porto Alegre, que objetivou analisar a relação entre o trabalho escravo e os danos ao meio ambiente. Estiveram reunidas entidades públicas e organizações civis em debates que marcaram o Dia Nacional de Combate ao Trabalho Escravo (28 de janeiro). O objetivo das atividades foi chamar atenção sobre o problema e mobilizar por avanços na erradicação do trabalho escravo contemporâneo²².

Outra importante mobilização no nível articulatório se deu em Brasília no mês de fevereiro de 2012. O site da CPT relata que cerca de 100 dirigentes de diversas organizações sociais do campo, tais como CPT, MST, MMC e MPA, divulgaram um manifesto em que reforçam a união da luta pela reforma agrária nas ações dos movimentos sociais do campo²³.

Houve ainda a divulgação pelo Fórum Nacional pela Reforma Agrária e Justiça no Campo (FNRA), em dezembro de 2011, de uma Nota Pública contra a votação do Requerimento de Urgência, apresentado pela Bancada Ruralista, para que o relatório do Código Florestal entre na pauta da Câmara dos Deputados. O Fórum e as organizações que o compõem consideram que tal relatório estimulará o desmatamento e prejudicará milhares de camponeses e pequenos produtores. O FNRA avalia que o citado relatório prejudicará milhares de produtores familiares e campesinos, estimulará o desmatamento florestal, comprometerá as fontes de água doce e degradará ainda mais o solo brasileiro²⁴.

Após tantos exemplos e elucidações acerca das redes de movimentos sociais, finalmente podemos dizer que esta se define como o conjunto de práticas políticas formadas pelos níveis organizacional, articulatório e mobilizatório. O que se busca é uma lógica de movimento que inclui a construção identitária da luta, a definição dos opositores e um projeto de transformação social, cultural e política (Scherer-Warren, 2007).

²² Fonte: http://www.cptnacional.org.br/index.php?option=com_content&view=section&id=5&Itemid=94

²³ Fonte: http://www.cptnacional.org.br/index.php?option=com_content&view=section&id=5&Itemid=94

²⁴ Fonte: http://www.cptnacional.org.br/index.php?option=com_content&view=section&id=5&Itemid=94

Capítulo III

Considerações sobre a Teologia da Libertação

Para compreender a atuação da CPT na comunidade de Barrinha e o que se tem feito quando se depara com a categoria comunidades quilombolas ou com uma comunidade negra rural, entendo ser necessário destacar o que é a Teologia da Libertação, bem como o contexto em que estava imersa a América Latina quando essa teologia surgiu. Isso se torna relevante, uma vez que foi visando mudar o mesmo contexto de opressão e pobreza vivido no continente latino-americano que muitos movimentos sociais (alguns deles fortemente inspirados pelos referenciais teóricos da Teologia da Libertação) passaram a lutar por uma sociedade mais igualitária e inclusiva e pela ampliação dos direitos sociais.

A libertação dessa opressão vem acompanhada, na prática da CPT, do uso de sua metodologia, que tem como princípio a articulação dos “pobres” para que estes sejam sujeitos de sua libertação e não alvos de caridade. Essa prerrogativa fica clara quando Ranulfo Peloso (2002) e Rubem Siqueira (2002), integrantes da CPT, afirmam que *na concepção libertadora os métodos e dinâmicas revelam e valorizam o saber do sujeito. Segundo esses autores, o que se preza na metodologia da CPT é a busca pela compreensão da realidade e sua consequente transformação decorrente do conhecimento da mesma e da atuação sobre ela a fim de modificá-la* (Peloso & Siqueira, 2002:31).

Tendo em sua elaboração a influência da Teologia da Libertação, a metodologia da CPT é amplamente ancorada em teorias marxistas. Segundo os dois autores, o método da CPT percebe a realidade a partir de três condições:

(...) como um processo histórico, criação humana, que transforma o mundo e lhe atribui um sentido; como totalidade, um todo integrado onde as partes e o todo só se compreendem em suas múltiplas e mútuas inter-relações; como um movimento permanente, resultado das contradições internas entre seus elementos. Estas características fazem da metodologia da CPT um método libertador, interessado em transformar radicalmente a realidade (Peloso & Siqueira, 2002:31).

É possível dizer que as ideias da Teologia da Libertação influenciam a metodologia de ação de pastorais sociais e movimentos sociais, e que a gênese e desenvolvimento desses movimentos faz muito mais sentido se considerarmos as ideias “libertadoras” que assolaram a América Latina a partir da década de 60. Essa teologia se torna cada vez mais importante neste continente, pois ela quer “dar voz” aos oprimidos. No cenário de um processo histórico

marcado por muitas lutas e contradições sociais, econômicas e políticas, é possível entender o significado e o alcance dessa teologia.

Podemos dizer que os movimentos sociais alimentaram e muito contribuíram para a prática da Teologia da Libertação, que por sua vez deixou impressos e traços muito significativos e importantes na ação e afirmação dos movimentos, como a luta pela nova cidadania, uma nova forma de conceber a política, sobretudo a democracia, além da grande importância dada às ações coletivas. Assim sendo, a forte presença desse novo modo de conceber a prática teológica se tornou discurso político de muitos movimentos sociais, principalmente os movimentos sociais do campo (Mitidiero, 2008). No âmbito dos movimentos sociais do campo, podemos citar o surgimento da Comissão Pastoral da Terra (CPT), que é fortemente influenciada por ideais marxistas e surgiu no seio do movimento do Cristianismo da Libertação ou Teologia da Libertação²⁵.

Essa teologia está inserida em um grande movimento social, surgido na América Latina no início da década de 60 e que envolveu setores significativos da Igreja, chegando, posteriormente, aos movimentos católicos laicos, como as redes pastorais com base popular, comunidades eclesiais de base (CEBs), sindicatos de camponeses ou trabalhadores, entre outros. Esses movimentos laicos eram a arena social onde os cristãos se comprometiam com as lutas populares e chegavam até a reinterpretar o evangelho à luz de teorias marxistas. Portanto, neste capítulo será de fundamental importância explicar o que é a Teologia da Libertação, fazer seu breve histórico, bem como situar a importância das teorias marxistas para a práxis libertadora.

O que é e em que contexto surgiu a Teologia da Libertação?

De acordo com Michel Lowy (2000), a teologia da libertação caracteriza-se por um corpo de textos produzidos a partir da década de 70. Esse autor cita em seu livro, *A Guerra dos Deuses*, a afirmação de Leonardo Boff de que a Teologia da Libertação é, ao mesmo tempo, reflexo de uma *práxis* anterior e uma reflexão sobre essa *práxis*. É a expressão de um vasto movimento social que surgiu no começo da década de 60, sendo um movimento que

²⁵É importante esclarecer que apesar de surgir em meio aos movimentos sociais e de muito se articular aos movimentos a CPT não deve ser vista como uma um movimento social ou uma ONG, pois seu objetivo é apoiar, conscientizar e articular para a luta, os oprimidos pelas das injustiças sociais e não de substituir iniciativas e dos trabalhadores. A CPT tem uma metodologia própria que auxilia e forma trabalhadores para que se organizem. O valor dado às iniciativas dos atores significa concebê-los como portadores das mudanças que desejam.

envolveu setores significativos da Igreja (padres, ordens religiosas e bispos) e movimentos religiosos laicos (CEBs, redes pastorais com base popular, sindicatos de camponeses etc.) Segundo Lowy, esse movimento é chamado de Igreja dos Pobres, mas essa rede social vai muito além dos limites da Igreja institucional.

A Teologia da Libertação não se reduz a um discurso social e político, pois se trata também de uma reflexão religiosa e espiritual. A opção pelos pobres está ancorada na premissa de que eles devem ser sujeitos de sua própria libertação da situação de opressão e não alvos de atividade caridosa. Sendo assim, a base da Teologia da Libertação está no reconhecimento da dignidade humana e na prática da missão histórica e religiosa – contidas no evangelho.

Resumindo seus princípios básicos, temos: a luta contra a idolatria dos bens materiais, o Mercado, o Estado etc.; a libertação humana histórica, como a antecipação do Reino de Deus na Terra; uma nova hermenêutica da Bíblia; crítica moral e social ao sistema capitalista, que está ancorado em injustiças e opressões; o uso do marxismo como instrumento de análise social a fim de que se compreenda as causas da pobreza e exploração das camadas populares; a opção preferencial pelos pobres e a solidariedade como forma de luta pela libertação e o desenvolvimento de comunidades de base cristãs entre os pobres, como uma nova forma de Igreja e como alternativa para o modo de vida individualista, imposto pelo sistema capitalista.

Sinner (2007) pontua que a Teologia da Libertação se tornou conhecida mundialmente devido a sua “opção preferencial pelos pobres” e por suas manifestações contra a opressão econômica e política. Os teólogos adeptos dessa doutrina buscavam lidar com o cenário de pobreza, exclusão e marginalidade de setores significativamente grandes dentro da sociedade civil, além de estarem inseridos em um contexto de grande diversidade de posições teóricas. Para esse autor, a teologia proposta parte de um contexto específico e interage com ele sem estar necessariamente restrita a este, pois também interage com organizações ecumênicas, com a academia e com a sociedade civil. Seus teóricos contribuem com um fundamento teórico importante para a ação social e política.

Como mostra o documento intitulado Pronunciamento dos Pastores Sinodais (2006), o quadro político e econômico na América Latina muito contribuiu para a emergência da Igreja dos Pobres. A partir dos anos 50, com a crescente industrialização amparada no capital multinacional, espalhou-se pela América Latina o subdesenvolvimento. A configuração social vigente era marcada por níveis de desigualdades sociais cada vez maiores, êxodo rural e aumento da população das cidades, dependência do capital externo, salários cada vez mais

baixos e uma classe trabalhadora vivendo em condições precárias nos centros urbanos. Aliada a esse quadro, veio a Revolução Cubana em 1959, que gerou a intensificação das lutas sociais e uma profunda crise de legitimidade do sistema político.

Galeano (2002) menciona que a América Latina foi constantemente explorada por projetos imperialistas das nações desenvolvidas e que, com a divisão internacional do trabalho, o continente foi cada vez mais relegado à produção e reprodução do capital, baseando-se nas sucessivas explorações da mão de obra e dos recursos naturais.

Essa mesma América Latina, submersa na exploração e miséria, foi um terreno fértil para o surgimento da nova teologia. O que se percebia é que aquela situação de miséria e exclusão não condizia com o “Reino de Deus” e que a Igreja (tradicional romana) pouco ou nada fazia para mudar essa situação. Questionava-se sobre o real papel da Igreja nesse contexto de caos social e sobre a importância de uma teologia que trilhasse caminhos de mudança. Diante dessa realidade, uma parte da Igreja resolve arriscar algumas modificações internas em sua instituição.

Lowy (2000) sugere que o Cristianismo da Libertação na América Latina é resultado da combinação de mudanças internas e externas à Igreja, que se desenvolveram da periferia em direção ao centro da instituição. Mudanças como o desenvolvimento de novas correntes teológicas, novas formas de cristianismo social, uma abertura frequente às preocupações das ciências sociais, o pontificado de João XXIII (1958-1963) e o concílio do Vaticano II (1962-1965) afetaram a Igreja Católica, lançando bases para uma nova era na história da Igreja.

Dentre os diferentes segmentos formados no interior da Igreja, no contexto de suas mudanças, surge a Igreja libertadora, representando uma prática que aproxima religião, política, ciência e marxismo, e elaborando um discurso político-religioso que objetiva intervir nas realidades econômica, social e política.

Lowy (2000) chama atenção para o fato de que o movimento que resultaria na criação do Cristianismo da Libertação não começou nem dos níveis superiores da Igreja e nem das camadas populares, mas sim da periferia para o centro. Isso quer dizer que os setores sociais, envolvidos no campo religioso, que iriam levar às principais mudanças eram todos marginais ou periféricos em relação à instituição: eram eles os movimentos laicos, intelectuais, padres e ordens religiosas (Lowy 2000:71).

Sendo assim, a arena social onde os cristãos passaram a protagonizar as lutas populares era composta por movimentos católicos laicos, movimentos populares de cunho educacional, comitês para a promoção da reforma agrária e as comunidades eclesiais de base.

Tudo isso inspirado por uma nova ideologia – que muitas vezes “bebeu do marxismo” –, baseada na reinterpretação dos evangelhos e aplicada à práxis social.

Por falar no uso do marxismo como instrumento de análise da realidade social, Mitidiero (2008) assinala que foi na década de 60 que muitos padres latino-americanos começaram a frequentar universidades europeias, onde havia a efervescência de teorias para explicar a sociedade, bem como suas contradições. Essas teorias permitiram que clérigos como Leonardo Boff e Gustavo Gutierrez (que produziram um significativo corpo de obras acerca do Cristianismo da Libertação) voltassem ao continente com um olhar mais crítico sobre a situação de opressão e miséria do povo e percebessem a importância do nascimento de vários movimentos sociais.

Comblin (2002), teólogo de grande importância na Teologia da Libertação, com a publicação de várias obras, explicou que os clérigos que estudavam sociologia e teologia nas universidades da Europa estavam imbuídos de um sentimento de emancipação da América Latina. Desse modo, buscaram expressar a realidade pela qual passava o continente latino-americano em uma doutrina teológica que possibilitasse uma releitura da Bíblia através de uma metodologia crítica.

Além dos clérigos e jovens sacerdotes que iam estudar na Europa e voltavam com um olhar crítico sobre a sociedade que os cercava, Lowy (2000) destaca outro grupo: o leigo, que desempenhou um papel significativo na formação do Cristianismo da Libertação. Esse grupo formou equipes de especialistas compostas por economistas, sociólogos, planejadores urbanos, teólogos, advogados etc., constituindo uma espécie de aparelho intelectual leigo da Igreja, que introduzia na instituição os últimos acontecimentos das ciências sociais (no contexto da América Latina, a sociologia e a economia marxistas). Foi justamente a influência dessas equipes que colaborou para a formulação de muitos documentos episcopais, sobretudo, no Brasil e na conferência de Medellín, em 1968 (Lowy 2000:73).

Também dentro da instituição, as ordens religiosas (Capuchinhos, Franciscanos, Dominicanos etc.) estavam à frente das novas práticas sociais e do novo pensamento teológico. Foram as ordens religiosas os grupos que mais participaram das novas pastorais sociais e que mais criaram Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

O envolvimento dos religiosos das ordens pode ser explicado pelo fato de estas gozarem de relativa autonomia no interior da Igreja e estarem menos sujeitas ao controle da hierarquia episcopal do que o clero diocesano, além de contar com um alto grau de educação e familiaridade com o pensamento moderno e das ciências sociais. Pouco a pouco um número

cada vez maior de cristãos começou a se envolver em movimentos populares que reinterpretavam o evangelho a luz de suas experiências. O que ocorria muitas vezes é que as teorias desenvolvidas pelos teóricos do marxismo eram descobertas como a chave que ajudava a compreender a realidade social, fornecendo orientações de como transformá-la (Lowy, 2000:77).

Com todas as transformações e mudanças de orientação no interior da Igreja Católica, bem como a urgência de mudanças mediante ao cenário latino-americano, pode-se dizer que houve um momento de fundamental importância para a afirmação da Teologia da Libertação. Com o Concílio do Vaticano II (1962-1965), legitimam-se e sistematizam-se as novas orientações. A partir de então, a Igreja deixou sua postura de imobilismo eclesial para se envolver de uma nova maneira com a questão social, através de um novo olhar, baseado no apoio de elementos da ciência, da cultura e das experiências concretas das relações sociais (Teixeira, 2006; Mitidiero, 2008:86).

A importância do Concílio do Vaticano II consiste no fato de que este foi o momento da Igreja onde mais houve abertura para a incorporação de novas interpretações, e conceitos explicativos sobre a realidade política e socioeconômica. Foi esta abertura que serviu posteriormente de base para as formas de ação da Igreja junto aos movimentos sociais (*idem*).

Teixeira (2006) assinala que as reflexões provenientes da Teologia da Libertação estão intimamente relacionadas com o crescimento dos movimentos sociais e populares de inspiração socialista. Como exemplo, o autor cita as experiências relacionadas à educação popular (baseadas em Paulo Freire), os Movimentos de Educação de Base (MEB), as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), entre outros.

Outro importante marco na Igreja Católica foi a realização da II e III Assembleias Continentais do Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) em Medellín (1968) e Puebla (1979). Nessas assembleias é oficialmente adotada a “opção preferencial pelos pobres”. Gutierrez (1990) assinala que a opção é “preferencial” em virtude do amor universal de Deus que não exclui nenhum ser humano. Justamente a universalidade desse amor que faz com que os cristãos assumam o compromisso de “dar as pessoas um nome e um rosto”, sobretudo aquelas a quem isso é negado: os pobres (Gutierrez, 1990:75).

No texto final da conferência de Medellín, ressaltou-se que o papel e a missão da Igreja eram denunciar a realidade de exclusão e miséria que assolava a América Latina. Concluiu-se que se o homem vive em condições sociais desfavoráveis, a imagem de Deus é ofendida. O documento vai mais além quando apregoa que o próprio homem é responsável

pelos problemas sociais e que seu dever é transformar o mundo em uma realidade mais igualitária. Nessa luta, as greves e marchas vão se revelar como instrumentos de peso na busca pela justiça e pela paz (Mitidiero, 2008:90).

Sinner (1997) afirma que é em função dos pobres que a Teologia da Libertação se desenvolve e estes são os sujeitos a quem se dirige. Por isso, é grande a importância de recursos como a “educação popular” e as CEBs, pois é aí que se concretiza a prática do Cristianismo Libertador. Os teólogos e leigos compartilham da realidade social das pessoas a quem se dirigem e trabalham junto a elas como os “intelectuais orgânicos”, definidos por Gramsci. São muitos leigos e sacerdotes que ainda procuram combinar o trabalho acadêmico com a realidade das paróquias, na tentativa de criar um espaço onde os problemas sociais possam ser transformados em ação positiva.

A ação pastoral expressada na organização das CEBs reflete o compromisso da Igreja com os pobres, reconhecendo a opressão do povo que deve buscar por libertação. Daí a necessidade e o incentivo de promover a organização do povo nessas pequenas comunidades.

É importante mencionar que a aproximação da Teologia da Libertação com as ideias socialistas, bem como o uso do marxismo como instrumento de análise, não foi um processo aceito por toda a Igreja. Essa proximidade foi marcada por muitas contradições. Enquanto alguns teólogos aceitavam amplamente as ideias de luta revolucionária e as teorias marxistas, outros se mostravam mais reticentes ou até mesmo negavam completamente a aplicação e divulgação dessas teorias.

Foi então que após a expansão dessa teologia e das teorias marxistas, houve a conferência de bispos latino-americanos realizada em Puebla em 1979.

Segundo Lowy (2000), essa conferência tinha por objetivo corrigir os excessos da nova teologia, sendo assim o Conselho dos Bispos Latino-Americanos (CELAM) proibiu os teólogos da libertação de participarem do evento, mas, através da influência de alguns bispos, estes teólogos não só estiveram presentes, como também exerceram forte influência nos debates. Sendo assim, houve uma opção de conciliação que teve a fórmula resumida na opção preferencial pelos pobres. Visando frear a expansão do marxismo e da nova teologia, Roma publicou em 1984, uma instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação, acusando-a de ser um novo tipo de heresia baseada na utilização de conceitos marxistas.

Diante dessa situação, houve a reação de muitos teólogos e de setores importantes da Igreja. Em resposta, o Vaticano retrocede e publica uma instrução a respeito da liberdade e

libertação cristã, que recuperou os principais temas da Teologia da Libertação, espiritualizando-os e despindo-os de seu conteúdo político e revolucionário (Lowy, 200:81).

A importância das CEBs

A influência exercida pelos teólogos da libertação nos debates de Puebla foi de grande importância para delinear algumas práticas e linhas de ação da Igreja. Reafirmou-se a opção pelos injustiçados e oprimidos pelas situações políticas, sociais e econômicas, ou seja, o trabalho da Igreja passa a ser mais devotado aos pobres. Outra linha de ação definida em Puebla determinou que a Igreja deveria se organizar e se expressar por meio de pequenas comunidades cristãs (CEBs) que deveriam favorecer a caminhada do povo rumo à libertação, entendendo que o pobre deve ser sujeito de sua própria história e não alvo da caridade da Igreja (Mitidiero, 2008:95).

A ideia de transformação integral do homem era parte integrante do ideal de cristão proposto pela Igreja Libertadora e os meios para se chegar à formação desse homem estavam presentes em toda a base pedagógica da Teologia da Libertação, que muito influenciou e incentivou a fundação dos movimentos de conscientização materializados, por exemplo, nas Comunidades Eclesiais de Base da Igreja e no incentivo à formação de movimentos sociais (Machado, 2002).

As CEBs surgem como uma via de ação de Igreja e acabam contribuindo para a afirmação e expansão dos movimentos sociais e políticos e para as lutas de emancipação das camadas populares a fim de garantir-lhes os direitos fundamentais. Essa experiência possibilitou ao Cristianismo da Libertação a realização de várias lutas importantes pela democracia na América Latina (Lowy, 2000). Os ativistas das CEBs muitas vezes são oriundos de sindicatos de camponeses, trabalhadores, organizações populares pastorais etc. Esses movimentos católicos laicos foram o palco de comprometimento dos cristãos com as lutas populares, reinterpretando o evangelho à luz da realidade social (Wanderley, 2007).

Lowy (2000) afirma que muitas CEBs tinham conexões regulares com agentes pastorais e muitos deles pertenciam às ordens religiosas, sejam padres ou irmãs. Esses agentes organizavam um grupo de fiéis mais ativos e praticantes pertencentes às camadas mais pobres. Feito isso, pouco a pouco as discussões e atividades da comunidade se expandiam, com a ajuda do clero, e começam a incluir tarefas sociais como as lutas pela terra e pelo campo e moradia. Assim, conclui-se que as CEBs contribuem amplamente e intermediam o

desenvolvimento de movimentos sociais. Os membros das CEBs muitas vezes se politizam e muitos líderes entram para partidos de trabalhadores ou frentes revolucionárias.

Para Faber, Santos e Goulart (2010), a década de 1960 teve uma significativa importância para as CEBs, pois foi nesta época que efervesceram seus anseios de transformação da realidade. Os movimentos populares eram cada vez mais ativos, só que, em se tratando da repressão imposta pelo governo, a força de embate dos movimentos não podia ser equiparada à do regime. As perseguições e violências impostas aos movimentos eram comparadas e percebidas como um retorno ao cristianismo primitivo.

Para esses autores, foi nas CEBs que o desenvolvimento pleno da Teologia da Libertação aconteceu, pois sem essas comunidades a prática da Igreja dos pobres não seria possível. A existência das CEBs foi capaz de gerar mudanças no catolicismo e parte da Igreja passou a se identificar com os pobres. Experiências como essa que marcaram uma nova geração de teólogos, leigos, religiosos e bispos, comprometidos com a libertação das massas. Ajudando a realizar esses objetivos, as CEBs forneceram o ambiente adequado para a vivência dessa fé “reinterpretada”. A compreensão do Evangelho e da fé cristã, através da releitura sob a ótica da libertação política, social e econômica, foi repassada às bases, discutida e aprofundada pelos seus partidários e criticada e atacada pelos seus opositores.

Faber, Santos e Goulart (2010) destacam ainda que as Comunidades Eclesiásticas da região rural tiveram um papel significativo na articulação e conscientização popular. O caso mais significativo teve início com os movimentos de CEBs no interior do país e sua aproximação junto ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST).

Nesse contexto, é importante citar sua atuação no meio rural, principalmente quando o objetivo a se conquistar é a posse de terra ou as melhorias das condições dos trabalhadores rurais. Machado (2002) argumenta que nesse caso os agentes religiosos atuam como mediadores, procurando deixar as decisões nas mãos do grupo. Ao invés de instituir alguém que tome decisões, é primordial no trabalho dessas CEBs a formação de um grupo integrado e organizado através de coordenadores escolhidos pelo próprio grupo.

Lowy (2000) chama atenção para o fato de que muitas são as alegações de que o agronegócio traz benefícios, porém as CEBs rurais são céticas, sobretudo, com relação à aplicação de técnicas modernas de cultivo (pesticidas, fertilizantes, máquinas etc.). Por isso, essas CEBs, juntamente com as pastorais da terra, vêm organizando cooperativas rurais para fazer uso das antigas tradições de trabalho coletivo e de ajuda mútua nas comunidades. Para os teólogos da libertação e os agentes pastorais que trabalham com as CEBs, um dos aspectos

mais negativos da modernidade industrial é a destruição dos elos comunitários tradicionais: populações inteiras estão sendo desarraigadas de seu ambiente rural e comunitário com o desenvolvimento do agronegócio.

Em vista dessa situação, uma das principais atividades das pastorais populares, sobretudo a pastoral da terra, é a defesa das comunidades tradicionais, ameaçadas pelas empresas agroindustriais e pelos projetos de modernização.

No que diz respeito à importância das CEBs, podemos concordar com Teixeira (2006) quando ele diz que as CEBs produzem um potencial que é gerador de práticas de transformação social. É onde se constrói comunitariamente o espaço de emergência de uma nova cultura e prática das camadas populares. É a partir da dinâmica interna das CEBs que se origina a iniciativa de lutar por uma nova cidadania.

Para Carlos Alberto Steil (1997), a experiência das CEBs leva à produção de um discurso que objetiva se legitimar também fora do campo religioso. Os seus agentes pretendiam deixar claro que a experiência não tinha apenas um significado eclesial, pois antes pretendia agir como um ator social.

Para esse autor, o que se pretende é uma expansão das fronteiras que, quando ultrapassam o particularismo católico, permite que passem a pertencer ao “universo dos eleitos” todos os que lutam pela justiça através da participação nos movimentos sociais. Assim, a identidade das CEBs passa a se definir não apenas por características da esfera religiosa, mas incorpora um núcleo de crenças e valores que são produzidos exteriormente ao campo religioso, ou seja, na esfera da política. Ao assumir a dimensão sociopolítica como ponto central para o exercício da fé, o catolicismo se politiza, incorporando realidades que estão fora de sua esfera.

Steil pontua que o fato de as questões sociais terem atenção especial vai fazer do engajamento nos movimentos sociais e/ou no partido político uma das principais vertentes de identidade das CEBs. Seus participantes estão sempre buscando traduzir sua experiência religiosa em termos éticos e políticos. Este esforço é o que acaba revelando outra compreensão da política como parte integrante do conteúdo de fé (Steil, 1997:47-48).

O método da Teologia da Libertação

Discutir o método da Teologia da Libertação é muito válido para que se tenha uma visão mais clarificada sobre as regras que a regem. O teólogo Clovis Boff muito contribuiu

para elucidar a questão desse método em sua tese de doutorado em Teologia e Prática: Teologia do Político e suas Mediações. Teixeira (2006) diz que a intenção desse autor era contribuir para aprimorar o rigor metodológico dessa teologia e que, para tanto, trouxe como novidade em sua tese a ideia das *mediações*. Segundo Teixeira, lançar mão dessa ideia foi muito útil para que fosse possível mostrar as instâncias que a teologia põe em ação para acontecer. Três tipos de mediação são citados: a mediação socioanalítica (referente à exposição do objeto da teologia da Libertação), a mediação hermenêutica (referente ao modo de apropriação teórica) e a mediação prática (referente à relação entre teoria e prática).

Teixeira (2006) mostra que para que fosse possível tal entendimento também seria necessária uma visão da teologia como prática teórica. O que se pretendia mostrar era que o que não é teológico, pode se tornar teológico através de uma operação teológica determinada. Tenta-se, então, mostrar a dinamicidade presente na Teologia da Libertação, que tinha como objeto material o Político, que não é teológico, mas que perante um processo teórico específico pôde ganhar contornos teológicos, em um processo de politização da religião.

O que vem em primeiro lugar na metodologia da Teologia da Libertação é o **ver**, que requer uma mediação socioanalítica. Essa análise, segundo Teixeira, é capaz de propiciar o conhecimento da realidade social, ou seja, como a teologia não dispõe dos instrumentos necessários para teorizar sobre esta realidade, ela recorre às disciplinas que tratam da questão, como as ciências sociais que contribuem para o entendimento do objeto (realidade social). A teologia, munida dos instrumentos fornecidos pelas ciências sociais, faz uma leitura de acordo com seu código próprio (o teológico). A mediação fornecida pelas ciências sociais auxilia a teologia a compreender a realidade sobre a qual agirá de acordo com os preceitos teológicos: é neste ponto que entra a questão do marxismo e sua validade não estava no plano da fé, mas sim no auxílio para se entender a realidade social (Wanderley, 2007).

O outro método está relacionado ao **judgar**. Segundo Teixeira, é quando se recorre ao recurso da mediação hermenêutica. Esse é o momento mais teológico, em que entram os preceitos da fé ao observar o objeto. No entanto, é preciso perceber essa realidade com toda a dinamicidade possível, pois o olhar hermenêutico permite uma contemplação criativa dos recursos da fé, que respeita a autonomia das realidades terrestres. A experiência de fé não deve negar a dinâmica das práticas sociais. Um exemplo do que se diz foi a definição de Puebla que instruiu os teólogos em seu serviço pastoral a respeitar e valorizar a cultura e a religião popular nas suas diferentes manifestações.

O terceiro momento do método se relaciona à mediação prática, que está em consonância com o **agir**. Para Teixeira, é aqui que se encontra a relação entre teoria e prática. É o momento de se traduzir em ações o que se viu e julgou à luz das ciências sociais e da teologia. Neste nível, os agentes devem ter especial atenção às forças sociais em jogo e há que se ter prudência ao analisar o que é possível e viável em determinadas realidades.

A Teologia da Libertação nas Igrejas do Brasil

Pode-se dizer que foi enorme a influência da teologia da libertação e dos seus seguidores pastorais na Igreja brasileira. Já no final da década de 50, era perceptível a emergência de correntes diferentes entre os membros do clero. No começo da década de 60, surgiu uma corrente nova chamada de “esquerda católica”. Essa corrente tinha fortes influências da teologia francesa. A partir do uso de vários componentes da cultura católica progressista francesa, a esquerda cristã brasileira (dominicanos, alguns jesuítas e alguns intelectuais católicos) começou a criar uma forma de pensamento e prática religiosos totalmente novos. As ideias francesas foram usadas como um ponto de partida para criar novas ideias e uma nova prática político-religiosa (Lowy: 2000).

Nos primeiros anos da década de 60, militantes católicos apoiados pela Igreja formaram o movimento pela educação Básica (MEB): primeira tentativa de criação de uma prática pastoral entre as classes populares. Baseada na pedagogia de Paulo Freire, esse movimento tinha como objetivo não só alfabetizar os pobres, mas também conscientizá-los e ajudá-los a se tornarem agentes de sua própria história (Mitidiero, 2008).

Essa Igreja, movida pelo cristianismo da libertação, rapidamente sofre críticas e repressões da Igreja romana. Concomitante, no ano de 1964, houve o golpe militar, que apregoava a salvação da civilização cristã do perigo do comunismo ateu. Nas entrelinhas, podia-se entender que o que se queria era a proteção das elites ameaçadas pelo surgimento de muitos movimentos sociais que denunciavam as situações de exploração e reivindicavam condições mais justas de trabalho, moradia, educação etc. Apesar de continuar a apoiar a reivindicação pelas reformas sociais, através de alguns de seus bispos, a Igreja tomou partido das forças autoritárias e, em consequência disso, a esquerda católica foi duramente marginalizada (Lowy: 2000).

Ao mesmo tempo, houve um movimento de oposição à ditadura por parte da sociedade civil e de muitos católicos (inclusive padres, freiras e alguns bispos) que passaram a participar

de ações contra a repressão, levando a uma maior perseguição (torturas, assassinatos etc.). Diante da prisão e tortura de muitas pessoas ligadas à igreja, inclusive membros do clero e da hierarquia da Igreja, começaram a clamar por um retorno gradual da ordem constitucional. Pode-se dizer que a Teologia da Libertação influenciou significativamente os setores da Igreja no enfrentamento do regime militar, em suas resistências e lutas pela volta da democracia (Faber, Santos e Goulart, 2010).

No final da década de 70, a CNBB convocou uma reunião em Brasília e elaborou um documento pastoral, deixando clara sua posição no debate. O resultado desse posicionamento foi uma mudança que levou a Igreja a surgir, aos olhos da sociedade civil e dos militares, como adversário do Estado autoritário. Foi então que vários movimentos sociais em defesa dos direitos humanos ou de sindicatos de trabalhadores ou camponeses encontraram o apoio da Igreja, que denunciava as violações dos direitos humanos, a ausência de democracia e o programa de modernização imposto pelos militares, considerado injusto e baseado em opressão social. Denunciava-se um sistema capitalista que também se expandia pelas áreas rurais, expulsando os lavradores e comunidades tradicionais de suas terras. Como resultado dessas ações, a Igreja foi acusada pelos militares de ser subversiva e marxista (Lowy: 2000).

A Igreja católica brasileira se viu dividida em duas vertentes: de um lado estava o clero, mais conservador e muitas vezes indiferente à situação social, e de outro lado estavam os religiosos, inspirados pela ideologia e pela ação da Igreja progressista adepta da Teologia da Libertação (TdL). Esse setor da igreja via na organização do povo uma saída para a libertação da opressão econômica e política. A solução encontrada foi articular leigos, clérigos e agentes pastorais para estarem junto ao povo, de modo que formassem um serviço pastoral, ligado à Igreja, para colocar em ação as propostas discutidas que objetivavam melhorar a condição social dos despossuídos.

Surgem, assim, vários grupos inspirados na prática libertadora da Igreja progressista. Alguns exemplos são: o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a Comissão Pastoral do Negro (CPN), as Comunidades Eclesiais de Bases (CEBs), o Movimento de Educação de Base (MEB) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT). Esses grupos priorizavam a *práxis* como fundamento das instituições e se formavam de modo a serem protagonistas, junto ao povo, do processo de mudança rumo a um novo projeto social.

A importância desses grupos compostos por leigos e religiosos centrava-se na formação de militantes, que posteriormente constituiriam a base de partidos políticos de esquerda ou atuariam em diversos movimentos sociais.

Doimo (1995) observa que a CNBB era um órgão que proporcionava uma abertura institucional para as iniciativas transformadoras. A participação da Igreja em projetos de educação popular financiados pelo Governo Federal foi um exemplo dessa abertura institucional. A participação se exprimia na organização de grupos nas comunidades e na eleição de monitores que iriam auxiliar no decorrer do programa. O objetivo inicial desse movimento era a alfabetização, mas aos poucos o Movimento de Educação Popular (MEB), ao ver a situação de injustiça social, passou a incentivar a autopromoção dos camponeses, orientando para que as comunidades lutassem por seus direitos (Mitidiero, 2008).

A CNBB também foi muito importante no surgimento da Comissão Pastoral da Terra (CPT), pois sua aprovação significava o reconhecimento institucional da Igreja para essa pastoral. Assim, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil reconheceu a CPT como sendo um organismo ligado pastoralmente à sua linha missionária. Com os acontecimentos políticos e intolerâncias da hierarquia da Igreja em seus setores conservadores, que eram contra a inspiração marxista na Teologia da Libertação, a CPT passou por uma reestruturação na década de 1980. A CNBB afirmou que as demandas políticas poderiam instrumentalizar a pastoral em função de propósitos políticos, levando ao esvaziamento pastoral de suas ações, então em maior controle a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil exigiu que a presidência e a vice-presidência fossem de bispos católicos (*idem*).

Foram movimentos como o MEB que influenciaram a formação das CEBs; o método de reflexão utilizado nessas comunidades é o método do **ver, julgar e agir** (o mesmo utilizado pela Comissão Pastoral da Terra). Através dessa metodologia, os sujeitos são levados a observar as condições sociais em que vivem (ver), depois, em coletividade, a fazer uma análise dessas condições comparando-as com o evangelho e com a realidade global (julgar), para então traçar as estratégias de ações coletivas (agir), (Wanderley, 2007).

Essas CEBs ajudaram o povo a se organizar para viver coletivamente a fé e, à luz da experiência libertadora do evangelho, lutar pelos seus direitos. As CEBs formaram a base de muitos movimentos sociais (*idem*).

Frei Betto chegou a declarar que o povo foi obrigado a procurar um espaço para se articular quando o regime militar suprimiu os canais de participação popular. Esse espaço foi encontrado no seio da Igreja, que escapava ao controle dos militares. Foi justamente nesses espaços que muitos segmentos da Igreja, inclusive as CEBs, constituíram-se na base para a formação de diversos movimentos sociais e partidos políticos de esquerda. Os espaços

eclesiais, que eram livres das repressões, acabaram por se constituir espaços para a mobilização e formação política (Machado, 2002).

Mitidiero (2008) destaca algumas fontes para se compreender a participação da Igreja na organização das lutas e movimentos. Dentre elas, o papel da evangelização ligado à conscientização, ou seja, buscava-se a autopromoção dos sujeitos participantes, levando-os a refletir sobre as condições sociais e políticas que os cercavam. Esse processo introduziu na mente dos sujeitos ideais de justiça social, cidadania, ética comunitária, ação coletiva etc., e o incentivo à organização de base, que ajudou o povo a perceber que eles eram produtores de sua própria história. Para o autor, foi diante desse contexto histórico das iniciativas populares, das contradições ideológicas da Igreja e dos recuos e avanços no campo político, que o sentimento de emancipação social dos oprimidos começou a se formar. As experiências dos leigos cristãos e da Igreja possibilitaram a vivência de sujeitos sociais que compartilhavam um sentimento de esperança e de práticas que buscavam mudanças sociais, culturais, políticas e econômicas. Esses sujeitos ajudaram a introduzir a *práxis* sociopolítica no cotidiano dessas populações oprimidas (Mitidiero, 2008:145).

Esse autor afirma que a ida dos padres e agentes pastorais ao campo fez com que um segmento do clero tomasse conhecimento da situação social do camponês. Nesse ínterim, muitos clérigos tomaram contato com o discurso da TdL, o que os levou a uma mudança de ótica na missão, que passou a ser pautada no ideal de transformação e justiça social.

Sciarretta (2011) menciona que graças à “hegemonia cultural”, exercida na CNBB por parte dos bispos mais radicais, a Igreja brasileira foi considerada a mais “progressista do mundo”, pois constituiu um foco de resistência à negação do Estado de direito. Para o autor, essa foi uma postura que se manifestou devido à conscientização política e social das classes mais baixas. Nesse período, foram constituídas as pastorais sociais em lugares onde a pobreza era constante e onde as carências sociais como terra, trabalho, justiça e educação eram maiores. A grande força da Igreja estava na capacidade de organizar os fiéis, através de um processo de influência recíproca. Aí estabeleciam as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

Ainda segundo Sciarretta (2011), essas CEBs remetiam às comunidades do cristianismo primitivo, o qual era constante referência para os teólogos da libertação. Diversos autores e teóricos dos movimentos sociais evidenciaram o importante papel das CEBs e das pastorais populares para o surgimento desses movimentos. Esse autor chega a mencionar que, em 2001, era possível constatar que cinco das oito entidades fundadoras do Fórum Social

Mundial havia tido uma ligação significativa com a Igreja popular (uma delas é a Comissão Brasileira de Justiça e Paz).

Também nesse contexto as CEBs começaram a se expandir, apoiadas por religiosos e bispos mais radicais. O que os unia era a exclusão, a miséria e a esperança de salvação. Essas eram as principais ideias que permeavam as comunidades eclesiais de base brasileira. Do seio das CEBs e das atividades pastorais da Igreja (pastoral da terra, pastoral dos trabalhadores, da juventude etc.) saíram os membros dos novos movimentos sociais e políticos que surgiram durante a redemocratização do país na década de 80 (Mitidiero:2008).

Para Lowy, na Igreja brasileira a teologia da libertação gozava de influência por causa de o clero ser pequeno em relação ao território brasileiro e por não conseguir controlar sua vasta população. Como consequência, houve uma influência cada vez maior dos movimentos laicos na expansão das ideias de esquerda entre os católicos (Lowy, 2000:149).

Pode-se também destacar a influência da Igreja Católica e da cultura francesa no país. As ideias francesas eram progressistas e críticas, também muito ancoradas nas teorias marxistas, ao passo que a tradição imperava na Igreja Italiana e no resto do continente europeu. A influência francesa na Igreja brasileira deve-se ao contato entre as ordens religiosas francesas e brasileiras e ao grande número de missionários franceses no Brasil, além da influência dos intelectuais franceses católicos (*idem*).

Em terceiro lugar, posiciona-se a ditadura militar, que fechou todos os canais institucionais para a expressão do protesto popular e levou a Igreja a se tornar reduto da oposição. Isso se deve ao envolvimento dos movimentos populares que, com seus ideais de libertação e denuncia da injustiça, fizeram-na se voltar à causa da libertação dos pobres e injustiçados (*idem*).

Em contrapartida, para o autor, esse movimento de mudanças na Igreja não ocorreu sem oposição, como foi dito. Esse processo de transformação foi marcado por contradições e divergências. Como consequência da forte oposição da Igreja romana e, sobretudo, a oposição à aplicação do marxismo como ferramenta de análise da realidade social, houve um retrocesso da expansão das ideias do cristianismo da libertação no interior da instituição. O objetivo da Igreja romana era frear a expansão da TdL na Igreja brasileira (Boff, 1982).

Isso foi feito através da nomeação de bispos conservadores que muitas vezes enfraqueceram ou destruíram as estruturas pastorais estabelecidas por seus predecessores. O objetivo do Vaticano era substituir os religiosos integrantes da Conferência Nacional de

Bispos do Brasil (CNBB), que desde a década de 70 estivera em mãos da ala progressista da Igreja (Mitidiero: 2008; Wanderley: 2007).

O marxismo como mediação analítica

O uso do marxismo como ferramenta para a análise social causou controvérsias no interior da Igreja Católica, pois como dito anteriormente, os setores conservadores rapidamente reagiram, visando manter a hierarquia da instituição. O objetivo maior era confrontar o marxismo e as teses socialistas que se espalhavam no meandro dos movimentos cristãos e influenciavam cada vez mais grupos de pessoas que se organizavam para lutar politicamente por uma sociedade mais igualitária.

Wanderley (2007) chama atenção para as relações estabelecidas entre a Teologia da Libertação e as ciências sociais. Este autor assinala o fator impulsionador da noção de sujeitos transformadores (pobres), questiona os motivos de seu surgimento e o porquê de a pobreza se alastrar pela América Latina. Como seria possível explicar a pobreza? Que conceitos e categorias analíticas seriam mais adequados para compreender esse fenômeno.

O sentimento de inconformidade com o mundo vivido, do desejo de superar a pobreza e de se construir um novo homem eram comuns tanto ao marxismo quanto à TdL.

Mitidiero (2008) assinala que tanto a noção de libertação da Igreja quanto a noção de revolução presente no marxismo indicam processos que refundam a vida social com base nas ideias de justiça, a ser promovida pela ação dos sujeitos. Essas posições são capazes de unir o que à primeira vista é antagônico: o marxismo que usa a crítica à religião para incentivar as práticas revolucionárias do proletariado, e a Igreja Libertadora que assume a religião como um meio que move os cristãos a se engajarem nos movimentos de transformação da realidade.

Marx em a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* percebe a religião como mistificadora da realidade, pois mascara os conflitos e as causas das desigualdades sociais. Ele deixa clara a função alienadora da religião:

A angústia religiosa é, por um lado, a expressão da angústia real e, por outro, o protesto contra a angústia real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, a alma de um mundo sem coração, tal como é o espírito de condições sociais de que o espírito está excluído. Ela é o ópio do povo. (1972, p.46).

No entanto, se olharmos mais atentamente para essa fala, perceberemos que Marx, ao mesmo tempo em que diz que a religião é a “expressão da angústia real”, também afirma que ela é protesto contra essa angústia.

Lowy (2006) em “Marxismo e religião: ópio do povo?” afirma que a visão de Marx de que a religião é o ópio do povo não se aplica a esse caso, uma vez que foi justamente através da religião e de uma nova concepção do evangelho que veio à tona um cristianismo revolucionário que levou camadas significativas a se envolverem em lutas sociais.

Frei Betto (1985) no prefácio de seu livro “O que é Comunidade Eclesial de Base” diz que, nas sociedades onde o socialismo triunfou, a Igreja foi excluída, não por causa do caráter marxista de seus governos, mas pelo fato de a Igreja se achar, no regime capitalista, atrelada aos interesses da burguesia.

Esse caráter de uma Igreja comprometida com os interesses das classes dominantes vem de encontro com as discussões realizadas por Marx em a *Ideologia Alemã*. Nas reflexões contidas nessa obra, ele percebe que, na realidade social, a religião é expressa como uma das várias formas de ideologia, um dos elementos da superestrutura (produção espiritual, produção de ideias, consciência) que é influenciada pela produção material (infraestrutura).

É importante ressaltar que para Marx a ideologia é que fornece a base para que os atores sociais desempenhem seus papéis. Nas suas funções e nas relações sociais, a ideologia se reflete nas atitudes desses atores, governa seus comportamentos e suas relações com os outros homens e com a natureza. A ideologia aparece como um elemento da superestrutura e é imposta pela classe dominante para manter as massas em seu lugar e legitimar sua posição perante os oprimidos. Dessa forma, algumas situações e ideias apareceriam como algo corriqueiro para os proletários, mas na realidade eram frutos dos interesses burgueses, como, por exemplo, a ideia de propriedade privada: o fato de ser normal uns possuírem mais e outros menos. A ideologia assume, portanto, esse caráter de mascarar a realidade de exploração, das massas que acabam incapazes de tomar consciência de sua situação e se unirem.

Para Luiz Maranhão (1968), é só como instrumento da classe dominante que a religião se choca com o socialismo. Para esse autor, não há um problema ideológico entre religião e marxismo, mesmo quando se remete à afirmação de Marx de que a religião é o ópio do povo ou quando se diz que a exigência da felicidade real do povo é a superação da religião como felicidade ilusória. Para Luiz Maranhão, quando Marx trata da superação da religião, ele o faz em referência à sua superação como felicidade ilusória. É no sentido dessa felicidade ilusória

que a religião aparece como o “ópio do povo”. O autor sugere que Marx criticou a Igreja hierárquica atrelada aos interesses das elites dominantes e não à fé que move os homens.

Lowy (2000), em seu livro *a Guerra dos Deuses*, argumenta que Engels buscou entender e explicar as formas sociais e históricas da religião. O cristianismo passou a ser percebido como um sistema cultural em constante transformação através dos diferentes períodos históricos. Esse sistema apareceu como um espaço no qual lutavam forças sociais antagônicas e onde as várias formas de crenças apareciam como um disfarce religioso dos interesses de classe, presentes, muitas das vezes, no clero que não representava homogeneidade, mas que se dividia segundo sua composição de classe em certas conjunturas históricas.

Lowy (1998) menciona que Engels, pensando no cristianismo primitivo, religião de pobres e perseguidos, criou um quadro comparativo entre esse cristianismo e o socialismo moderno. Algumas das conclusões a que chegou em virtude destas comparações foram as seguintes, segundo Lowy: são movimentos dos oprimidos, dos que sofrem perseguição e cujos membros excluídos e caçados pelas autoridades do governo; ambos pregam uma libertação iminente da escravidão e da miséria. A diferença essencial entre os dois é que enquanto os cristãos colocam a liberdade no além, o socialismo a coloca nesse mundo²⁶.

Feitas essas considerações, podemos perceber como o desejo da libertação das massas das situações de opressão impressas por uma classe dominante é semelhante tanto nas propostas da Teologia da Libertação como no socialismo. São comuns a ambas situações como a exploração do trabalho de muitos para favorecer uma elite, o fim da propriedade privada. A libertação da opressão econômica, política e cultural é uma demanda constante das classes subalternas das sociedades latino-americanas, portanto, o instrumental vindo do marxismo muito colaborou na produção dos discursos da Igreja libertadora.

Entretanto, o movimento pela libertação dos pobres, como já dito, sofreu muitas repressões por parte da Igreja romana (conservadora). Porém, muitos teólogos, como Leonardo Boff, afirmam que diminuir a importância da Teologia da Libertação é ser conveniente com a manutenção do poder nas mãos de uma minoria privilegiada.

A Teologia da Libertação buscou incentivar os cristãos a tomarem atitudes que pudessem ser capazes de transformar a realidade e, para que isso se tornasse possível, utilizou além da Bíblia, interpretações e conceitos marxistas.

²⁶LOWY, Michael. **Marx e Engels como sociólogos da religião**. *Lua Nova* [online]. 1998, n.43, pp. 157-170. ISSN 0102-6445

No entanto, deve-se dizer que há uma diferença crucial entre a questão da pobreza no marxismo e na Teologia da Libertação. Para os marxistas, o proletariado é a vítima de exploração do sistema capitalista, e somente ela será capaz de realizar as transformações de que a sociedade necessita. Já para os teólogos da Teologia da Libertação, os proletariados são os pobres e oprimidos de diferentes grupos sociais, tais como proletários, camponeses, negros, mulheres, índios e todas as minorias que formam as massas de excluídos e oprimidos pelo sistema capitalista, que são os sujeitos de mudança na ordem social (Mitidiero, 2008).

Diante dessa caracterização, podemos clarificar o conceito de pobre de que os Teólogos da Libertação se apropriam quando os percebem como portadores de mudanças, como sujeito democrático. Wanderley (2007) menciona que é prerrogativa, para os teólogos da Libertação, a opção preferencial pelos pobres, com as opções políticas, as denúncias da desigualdade e exclusão e as urgências por reformas. Segundo o autor no Brasil, perceber esse pobre como sujeito de direito e portador de mudanças muito contribuiu para a maturação da democracia, nas lutas pela democratização da sociedade civil e do Estado.

Wanderley recorre à definição de Pixley e Boff (1986) para afirmar que a definição está centrada na dimensão socioeconômica. Pobres, segundo os autores citados, são aqueles que estão de alguma forma privados de bens materiais que lhes assegurem condições de sobrevivência. A pobreza aparece como um fenômeno coletivo que atinge a maioria da população dos países subdesenvolvidos, não se trata do pobre como um indivíduo, como um caso particular. Eles são resultantes de um processo de conflitos. São pobres por causa do sistema capitalista que explora e causa pobreza. Assim, Boff e Pixley (1986) identificam que pobres são todas as classes oprimidas: os desempregados, subempregados, mendigos, prostitutas, operários e lavradores, professores primários, pequenos comerciantes, minorias étnicas excluídas etc. Há ainda a pobreza resultante de uma opressão sociocultural; são os que sofrem discriminação racial, étnica, sexual, negros, índios etc. (todos que também sofrem da pobreza socioeconômica). Esses grupos são heterogêneos e exigem estratégias específicas para compreendê-los, mas todos requerem um projeto social que modifique a pobreza estrutural, portanto, somente uma mudança nas estruturas da sociedade é que pode torná-los protagonistas (Wanderley, 2007:27).

Wanderley conclui que a concepção de pobres na esfera socioeconômica está de acordo com a que os cientistas sociais definiram como classes populares. Assim sendo, para esse autor, se os pobres aparecem como uma coletividade heterogênea, a opção por eles é uma opção de classe, uma vez que estes se acham espalhados pelo tecido social constituídos em

classes. Essa é uma visão mais ampla do que a do proletariado, pois inclui outras classes populares (*idem*).

As contribuições de Gramsci

Voltando ao uso do marxismo no cristianismo, Pedro Ribeiro de Oliveira (1987) afirma que este é usado como uma ferramenta, mas que sofre alterações quando necessário para se adaptar às práticas cristãs. Ele menciona que se os paradigmas da ciência mudam, eles são válidos enquanto auxiliam na compreensão do objeto ou ajudam a transformá-lo. Para esse autor, o marxismo é interessante para os cristãos enquanto ajuda a fé a ler a prática como ferramenta útil.

Falando dos marxistas e do instrumental fornecido por suas análises, é importante nos aprofundarmos um pouco mais em um teórico que muito contribuiu para as análises acerca da religião. Gramsci, em suas muitas considerações sobre a religião como ideologia, influenciou o pensamento de muitos teólogos da libertação. Dentro da corrente de análise marxista é de grande importância citar as contribuições de Antônio Gramsci para o estudo da religião, sobretudo, a importância da cultura religiosa entre as massas. Apesar de o caráter alienador da religião ser fortemente marcante nas análises de Gramsci, posteriormente ele a percebe como uma força ideológica capaz de mobilizar o povo oprimido, principalmente os camponeses. Em seus escritos publicados nos *Cadernos do Cárcere* (2006), a temática religiosa é bastante explorada, mais especificamente no quarto volume, em que no caderno 20 sintetiza suas ideias sobre o jogo de forças internas presentes no interior da instituição católica. No entanto, a citação a seguir, extraída do primeiro volume, define a concepção de Gramsci sobre religião:

A religião é a mais gigantesca utopia, (...) já que ela é a mais grandiosa tentativa de conciliar, em uma forma mitológica, as contradições reais da vida histórica: ela afirma, na verdade, que o homem tem a mesma "natureza", que existe o homem em geral, enquanto criado por Deus, filho de Deus, sendo por isso irmão dos outros homens, igual aos outros homens, livre entre os outros e da mesma maneira que os outros; e ele pode se conceber desta forma espelhando-se em Deus, "autoconsciência" da humanidade; mas afirma também que nada disto pertence a este mundo e ocorrerá neste mundo, mas em outro (utópico). Desta maneira, as ideias de igualdade, liberdade e fraternidade fermentavam entre os homens; entre homens que não se vêem nem iguais, nem irmãos de outros homens, nem livres em face deles. Ocorreu assim que, em toda sublevação radical das multidões, de um modo ou de outro, sob formas e ideologias determinadas, foram colocadas estas reivindicações. (Gramsci, 2006, v.1: 205)

Gramsci percebe no cristianismo um caráter revolucionário, dado os seus princípios de igualdade e fraternidade, pela sua utopia de transformação e pelo seu potencial de mobilização das camadas populares. Em seus escritos nos *Cadernos do Cárcere*, esse autor centra suas análises no funcionamento da Igreja Católica, tentando compreender o papel da Igreja e o peso da cultura religiosa entre o povo. Seu pensamento teve um importante papel na aceitação dos conceitos e teses marxistas pelos teólogos da libertação.

Em *Cadernos do Cárcere*, especialmente no primeiro volume, Gramsci fala das diferenças internas da Igreja, sobretudo no que diz respeito à ideologia. Inicialmente a religião era vista por ele como um fenômeno alienante, mas a partir da década de 20, ele passou a ter uma nova concepção da religião, encarando-a como uma força ideológica com poder de mobilização das massas oprimidas, em especial os camponeses, para a luta prática, material.

A entrada de católicos, especialmente provenientes das camadas populares, no Partido Popular na Itália, a partir de 1919, que se posicionava contra o Partido Liberal Burguês, gerou uma crise entre o Estado e a hierarquia da Igreja que foi resolvida pelo Estado que absorveu a Igreja e seus mitos religiosos, utilizando-os como instrumento do governo, em conluio com a hierarquia da Igreja para manter as camadas populares sob controle. O Partido Popular era repleto de interesses conflitantes dos camponeses, médios proprietários e latifundiários católicos, o que gerava cada vez mais conflitos no interior do partido, tornando a convivência entre camponeses e latifundiários impossível (Silva, 2010). Visando combater o Partido Popular, a hierarquia da Igreja se aliou ao fascismo e criou a Ação Católica²⁷.

Esses acontecimentos despertaram o interesse de Gramsci pela religião enquanto ideologia. Nos *cadernos do Cárcere*, é possível perceber a atenção dada por Gramsci à influência ideológica da Igreja na sociedade. Silva (2010) analisa que Marx percebe a relevância social da religião na medida em que ela seria capaz de inebriar a disposição afetiva em relação à revolta das massas, argumentando também que o caráter dual da religião é mais explorado em Gramsci.

Para Sofiati (2011), a análise de Gramsci se centra nas funções sociais, políticas e ideológicas que a religião desempenha na sociedade, principalmente no aspecto político.

²⁷ Ação Católica é um conjunto de movimentos criados pela Igreja visando aumentar sua influência na sociedade, através do fortalecimento da fé religiosa, com base na Doutrina Social da Igreja, ou seja, com base nos ensinamentos da doutrina e na criação de encíclicas e pronunciamentos papais. Essas iniciativas objetivam fixar princípios e diretrizes a respeito da organização social e política.

Segundo esse autor, em Gramsci, a religião aparece como uma instituição cheia de contradições, que perpassam a sociedade de classes ora como força revolucionária, ora como alienação das massas. O fenômeno religioso vai além da concepção marxista (que tem uma visão economicista da religião) quando oferece outra interpretação de ideologia, ampliando seu conceito, argumentando que a superestrutura religiosa não é mecanicamente determinada pela infraestrutura econômica. Além do mais, é de grande importância a ênfase dada aos intelectuais religiosos e às contradições da Igreja ao longo de seu processo histórico.

Portelli (1984), mencionando o caráter ambíguo da religião em Gramsci, observa que ele procurava compreender como uma ideologia surgia nas massas e aos poucos ia se impondo a essas classes como poder externo, capaz de explicar o mundo, configurando a dominação das elites. Já para Silva (2010), Gramsci percebia valiosos conceitos na religião, uma vez que eram capazes de solidificar valores dispersos na sociedade, sendo capazes de consolidar uma visão de mundo aceita e legitimada.

Gramsci deixa claro sua concepção de ideologia no seguinte trecho:

Enquanto são historicamente necessárias, as ideologias têm uma validade psicológica: elas "organizam" as massas humanas, formam o terreno sobre o qual os homens se movimentam, adquirem consciência de sua posição, lutam etc. (2006, v.1: 237)

Essas ideologias podem:

(...) assumir na prática a granítica e fanática solidez das crenças populares, que têm a mesma energia das forças materiais. (2006, v.1: 204)

Gramsci percebe a religião como um fenômeno cultural e histórico e a coloca entre a filosofia e o senso comum:

A filosofia é uma ordem intelectual, o que nem a religião nem o senso comum podem ser. Ver como, na realidade, tampouco coincidem religião e senso comum, mas a religião é um elemento do senso comum desagregado. Ademais, "senso comum" é um nome coletivo, como "religião": não existe um único senso comum, pois também ele é um produto e um devir histórico. (1999, v.1: 96).

Segundo Alves (s/dt), nas reflexões gramscianas, as instituições religiosas representam forças ativas na estrutura ideológica das sociedades, e, portanto, devem ser analisadas através de sua inserção na história das sociedades. Ela faz parte da ideologia de determinado bloco histórico. Gramsci em *Cadernos do Cárcere*, volume I, define a relação entre a realidade material e a ideologia da seguinte forma:

As forças materiais são o conteúdo e as ideologias são a forma, sendo que esta distinção entre forma e conteúdo é puramente didática, já que as forças materiais não seriam historicamente concebíveis sem forma e as ideologias seriam fantasias individuais sem as forças materiais. (2006, v.1: 238)

Sendo assim podemos concordar com Sofiati (2011) quando este interpreta que Gramsci percebe o cristianismo como a história do aparecimento, ascensão e declínio de uma “ideologia específica” de seus intelectuais.

Ortiz (2006), em seu artigo *Notas sobre Gramsci e as ciências sociais*, mostra que apesar de Gramsci criticar a característica dual do fenômeno religioso, também pontua alguns aspectos positivos. A religião é vista como uma concepção de mundo que interpreta a realidade (elabora uma versão), permite aos fiéis nela atuar guiados por uma determinada ética e os agrega no interior da mesma comunidade.

Portelli (1984), citando a dualidade do fenômeno religioso em Gramsci, coloca que a religião pode levar a condutas diametralmente opostas: a ativa e progressiva do cristianismo primitivo ou a passiva e conservadora do cristianismo jesuitizado. Essa é a razão, segundo ele, de Gramsci olhar para a Igreja como um aparelho ideológico. Para esse autor, Gramsci lança dois instrumentos conceituais muito úteis para compreender as funções históricas de uma igreja na sociedade: a ideia de religião como aparelho ideológico, como forma de uma ideologia específica e a ideia de dominação religiosa como aparelho ideológico (1984:37).

A Igreja, enquanto aparelho ideológico, instrumento de dominação, é criticada por Gramsci e vista como “ópio”, pois, para Portelli, essa é uma fase onde a religião perde sua função histórica para sobreviver dos mecanismos de repressão. É assim que a religião, enquanto ideologia, subverte-se e sufoca as iniciativas das massas: mantém-se na passividade e impede sua emancipação política. Gramsci entenderia que:

A religião cristã, que – em um certo período histórico e em condições históricas determinadas – foi e continua a ser uma “necessidade”, uma forma necessária da vontade das massas populares, uma forma determinada de racionalidade do mundo e da vida. Mas, também neste caso trata-se do cristianismo ingênuo; não do cristianismo jesuitizado transformado em simples ópio para as massas populares. (2006, v.1: 107)

Silva (2010) contribui para a discussão quando argumenta que a religião é alvo de análise nos escritos de Gramsci por causa do seu conteúdo e não por seu caráter prático. O determinismo católico é de grande importância quando leva à prática da organização e da ação popular, mas deve ser veementemente combatido quando leva as massas à passividade.

Para ele, os estudos de Gramsci sobre a temática religiosa são uma análise da função prática da ideologia, a noção da religião está ancorada à ideia de ideologia, porém, não como algo homogêneo, mas sim fragmentado em sub-religiões de acordo com os grupos sociais. Assim, toda religião assume uma realidade de multiplicidade de religiões distintas e contraditórias.

Seu pensamento político evoluiu *com/contra* as teses fundamentais desenvolvidas pelo marxismo. Sem abandonar a essência do corpo teórico de Marx, Gramsci aproveitou seus conceitos e trabalhou a subjetividade do homem como um dos elementos fundamentais do processo de transformação, dando ênfase à educação e à cultura como elementos preparatórios das condições subjetivas da *práxis* revolucionária. “A cultura lhe parece [...] como um meio privilegiado de superar o individualismo, de despertar nos homens uma consciência universal”, e a educação como estratégia para a preparação ideológica da sociedade civil para as mudanças necessárias (Coutinho, 1999: 19 *apud* Mitidiero, 2008).

Gramsci saiu da concepção política centrada apenas na categoria de produção material da realidade, que reduzia o mundo às relações econômicas e seus resultados, e aglutinou o caráter subjetivo e simbólico (que compreendia a religião) na explicação dessa realidade produzida pelos homens. Isso significou para os teólogos da libertação a humanização do marxismo e a possibilidade de ampliar o diálogo entre marxismo e teologia como projeto libertador (Mitidiero, 2008).

Em *A concepção Dialética da História*, ao falar sobre a filosofia, aparece a ênfase no caráter da filosofia da *práxis*. Com ela, Gramsci tinha duas tarefas: “combater as ideologias modernas nas suas formas mais refinadas, a fim de poder construir o próprio grupo de intelectuais, e educar as massas populares (...)” (1978: 104). A ideia de conscientização do povo está sempre presente em sua obra.

Gramsci parte da seguinte premissa: superar a ideia de que a atividade intelectual seja algo difícil pelo fato de ser inerente a uma categoria de cientistas especializados. Sendo assim, é necessário demonstrar que todos os homens são filósofos, isto é, a partir da definição dos limites e categorias dessa filosofia espontânea peculiar a todo mundo, ou seja, a filosofia que está contida: 1) na linguagem, que são noções e conceitos determinados e não simplesmente palavras gramaticais sem conteúdo; 2) no senso comum e no bom-senso; 3) na religião popular e, conseqüentemente, em todo sistema de crenças, superstições, opiniões, modos de ver e de agir que se manifestam naquilo que se conhece geralmente por folclore (1978: 11).

Gramsci, em *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*, investe na ideia de conscientização do povo e de que, para que seja possível ao intelectual profissional produzir

conhecimento sobre a realidade e atuar sobre ela, deve viver a realidade com o grupo social estudado. Esse é o *intelectual orgânico*: aquele que se liga organicamente a sua classe social e tem como função homogeneizar a concepção de mundo e a vontade coletiva dessa classe, transformando a potência em ato (Gramsci, 1978).

Para os teólogos da libertação, a posição humanista e a democracia intelectual, proposta por Gramsci na aceitação de que todos os homens possuem a capacidade de aprender, vieram reforçar a posição pastoral e a proposta de missão da Igreja Libertadora. Para essa Igreja, a concepção de ação pastoral tem como objetivo possibilitar a presença do intelectual orgânico (bispos, padres, freiras, leigos, enfim, os agentes pastorais) internamente às comunidades carentes. O agente pastoral passa a ser idealizado como aquele sujeito portador de conhecimentos científicos e de uma nova interpretação teológica que vai atuar como educador junto às comunidades oprimidas. Ao mesmo tempo, esse agente tentará respeitar a cultura e os conhecimentos desenvolvidos pela comunidade local, atuando verdadeiramente como um mediador de conhecimentos que tenderão para um processo pedagógico de formação da consciência dos sujeitos oprimidos. A premissa de que todos os homens são intelectuais deu à Igreja o reconhecimento de que todo cristão e, principalmente, o miserável tem a capacidade de compreender o mundo no qual vive, portanto também tem a capacidade de modificá-lo (Mitiero: 2008).

A necessidade e a obrigatoriedade da *práxis* como processo pedagógico e como caminho para libertação levaram a Igreja Libertadora e parte da Igreja Progressista a incentivar a formação da maior parte dos movimentos sociais urbanos e rurais que surgiram na América Latina pós-1960 (Mitidiero: 2008). Sendo assim, podemos afirmar que a Teologia da Libertação teve grande importância como ponto de partida para diversos movimentos sociais que surgiram, principalmente, durante a ditadura militar.

Outro conceito de Gramsci que ganhou terreno entre os teólogos da libertação foi o conceito de hegemonia. Em a *Concepção Dialética da História*, Gramsci (1978) percebe que a *hegemonia* é o momento do *consenso social*, é a conquista, através da persuasão e do consenso, não apenas no âmbito político e econômico da sociedade, mas também sobre o modo de pensar, sobre as orientações ideológicas e inclusive sobre o modo de conhecer. A hegemonia é a capacidade de unificar através da ideologia e de conservar unido um bloco social, não se restringindo ao aspecto político, mas compreendendo um fato cultural, moral, de concepção do mundo. A hegemonia se concretizaria na sociedade civil como direção cultural e na sociedade política enquanto direção política: é a criação da vontade coletiva para

uma nova direção política e também a reforma intelectual e moral para uma nova direção cultural. Sendo assim, as camadas populares alcançariam a hegemonia na medida em que especializasse qualitativa e quantitativamente o domínio e a direção da ordem moral e intelectual da sociedade.

A progressiva batalha pela conquista de espaços político-ideológicos na busca por hegemonia articulou-se com o ideal cristão de luta por mudanças sociais impulsionadas pela Igreja Libertadora. A Igreja percebeu no pensamento de Gramsci a forma ideal de alcançar a libertação em oposição à revolução armada. Essa estratégia apareceu aos olhos dos teólogos da libertação como a forma mais humana e fraterna de vencer uma batalha no campo sociopolítico. (Mitidiero, 2008)

Dentro da teoria da hegemonia é importante citar os conceitos de “guerra de posição” e “guerra de movimento” que se revelam estratégias políticas para que os pobres alcancem a hegemonia. A hegemonia é o momento onde uma classe social determina características específicas de um momento histórico pelo domínio hegemônico da ideologia. Isso quer dizer que essa classe social (constituída pelos setores mais pobres da sociedade) teria a hegemonia a partir do momento que assumisse a direção da ordem moral e intelectual da sociedade e passasse a por em prática uma nova organização social, através de novos aparelhos econômicos, políticos e culturais.

Gramsci:

(...) não esquece de modo algum as condições materiais, mas tem perfeita consciência de que elas, por si sós, não movem a história: o movimento da história depende da consciência que esse ou aquele grupo social tem acerca das possibilidades de ação e de luta que lhe são permitidas pelas condições objetivas dadas. (Bobbio, 2002:75)

Porém o conceito de “guerra de posição” foi mais útil e muito utilizado pelos teólogos da libertação. O fato de os teólogos recorrerem a esse conceito em detrimento da “guerra de movimento”, se deve ao fato de que numa “guerra de movimento” a tomada do poder se dá através do uso da força. Segundo Gramsci (1978) esse seria o caso dos países onde as formas de governo fossem mais coercitivas e ditatoriais, onde a sociedade civil não gozasse de muita influência sobre as massas.

Nos países mais liberais, como no caso da América Latina, a sociedade civil já possuía maior influência sobre as massas e maior proximidade com o Estado e isso reduzia muito as chances de as massas recorrerem ao uso da força para a tomada do poder. Sendo assim, a

estratégia mais eficaz para se chegar ao poder, seria a “guerra de posições”, ou seja, era necessário que se travasse uma luta por posições e espaço no âmbito do aparelho estatal visando à direção político-ideológico. Haveria um movimento de avanços, recuos e alianças para que a classe dirigente²⁸ se transformasse em classe dominante onde esta, por fim, seria destituída do poder pelas massas.

Na “guerra de posição”, as crises da ordem social vigente propiciam condições para a transformação. Sendo assim, as coletividades, em seus projetos políticos e de mobilização das massas na conquista de espaços, podem agir para alcançar seus objetivos de transformações estruturais que minem o sistema capitalista. (COUTINHO, 1999:155).

Para os teólogos da libertação, os conceitos de hegemonia e “guerra de posição” se tornaram uma alternativa ao embate através da luta armada, que levaria à perdas humanas. Como alternativa a “guerra de movimento” o enriquecimento moral e intelectual eram privilegiados, permitindo assim, o consenso social que colocaria em xeque o sistema capitalista.

Munidos do conceito de guerra de posição, os teólogos da libertação vislumbraram outra forma de enfrentar o embate político: através da conscientização dos sujeitos políticos coletivos onde a práxis é o cerne da atividade pastoral pela Teologia da Libertação.

Para Sciarretta (2011), teorias de Gramsci, como a filosofia da *práxis* de que todos os homens são filósofos, a importância dos intelectuais orgânicos, a ênfase na *práxis* transformadora da educação de adultos e a conscientização dos subalternos, objetivando que esses excluídos sejam sujeitos e protagonistas de sua própria história, são legados de Gramsci que muito influenciaram o discurso dos adeptos da Teologia da Libertação. O pensamento gramsciano se tornou um importante elemento na luta pela libertação das camadas populares.

Pode-se dizer que nos dias atuais a Teologia da Libertação sofreu um retrocesso em relação às décadas de 1970 e 1980, período de maior efervescência de ideias. O fato é que após a perpetuação dessas ideias, muitos teólogos sofreram repressões por parte do Estado e da hierarquia da Igreja Católica, pelo fato de tecerem críticas às estruturas sociais,

²⁸De acordo com a definição de Gaetano Mosca a expressão ‘classe dirigente’ engloba, além de uma elite política, aqueles agentes que não fazem parte do Estado ou do governo, mas que são capazes de influenciar as decisões políticas, sem exercer diretamente o poder. Podem compor esse grupo, várias “minorias” como as econômicas, as religiosas, as intelectuais, as sociais. A classe política seria subproduto da classe dirigente, ou seja, a classe incumbida de governar.

consideradas injustas e opressivas. Segundo Sinner (2007) até mesmo as CEBs deixaram a desejar no cumprimento das expectativas eclesiológicas e políticas, investidas nelas. Apesar de ainda nos dias atuais serem muito numerosas (acredita-se que haja em torno de 80 mil CEBs) e seus encontros contarem com grande número de participantes, elas não têm mais a força que tinham nas décadas de 1970 e 1980. Para Sinner, isso se deve ao fato de que muitos dos participantes das CEBs passaram a atuar em movimentos sociais, igrejas pentecostais e religiões afro-brasileiras.

Para esse autor, o fato é que tanto as bases como as lideranças da Igreja se desgastaram a medida que a transição democrática ocorreu e a repressão política se enfraqueceu. Eventos que se deram no final dos anos de 1980 causaram muitas frustrações nos teólogos da libertação e as mudanças foram inevitáveis. A esperança de uma nova ordem social se perdeu, e a utopia do socialismo não se realizou em virtude da queda do muro de Berlim, além do mais, o candidato Luiz Inácio Lula da Silva (Lula), concorrendo à presidência da república não foi eleito. Para Sinner, esperou-se muito da Teologia da Libertação e de seu potencial transformador e libertador em virtude das muitas conquistas obtidas pela sociedade civil através das CEBs e dos teólogos da libertação.

Sinner, no entanto, pontua que não se pode considerar a Teologia da Libertação morta depois de 1989. Não se pode dizer que as mudanças ocorridas nesse período são resultado dos acontecimentos citados. Esses eventos propiciaram a adaptação da Teologia da Libertação a um novo contexto. A pobreza ainda se faz presente, e a globalização ainda piora as consequências da pobreza, gerando cada vez mais opressão e exclusão.

Além do mais, na atualidade há uma diversidade cada vez maior de temas e sujeitos na sociedade. Os oprimidos e pobres, não são mais vistos como uma categoria homogênea e sim como sujeitos reais com necessidades diversas e que demandam o reconhecimento e a conquista de uma variada gama de direitos. As mulheres, por exemplo, passaram a clamar cada vez mais por espaço na sociedade e uma teologia voltada para a experiência dos povos indígenas e afro-brasileiros também começou a ganhar vez no cenário social. Em suma, os pobres ou oprimidos, passaram a ser reconhecidos pelas suas diferentes necessidades, pois entre estes, havia pessoas que não eram materialmente pobres, mas eram igualmente vítimas de opressão. Os novos sujeitos lutam por reconhecimento e os teólogos começam a pensar em uma teologia específica a partir das diferentes experiências.

Para o autor, diante desse quadro, há ainda uma falta de alternativas concretas para que haja uma real mudança. Esse é um problema enfrentado pela Teologia da Libertação nos dias

atuais. Os teólogos da libertação não apresentam um novo projeto (inclusive me forma de política concreta, de lei) e em virtude disto acaba por deixar de lado o que era seu principal elemento: a mediação concreta da libertação tendo em vista o Reino de Deus para a transformação social, em busca da superação da opressão.

O que Sinner pensa é que a Teologia da Libertação deveria lidar com os problemas sociais mais concretos e contribuir com sua solução. Segundo ele, é dever dessa Teologia apontar as deficiências de uma democracia incompleta e de uma economia de mercado capitalista e neoliberal e excludente. Um caminho apontado pelo autor para a Teologia da libertação nos dias de hoje seria uma cooperação interdisciplinar com cientistas políticos, especialistas em direito, buscando possibilidades alternativas na sociedade, sem deixar de lutar por reformas no interior da Igreja.

O que se conclui é que os teólogos da libertação tiveram dificuldades em se adaptar ao contexto de mudanças e acabaram por ficar aquém da esquerda política no sentido de construir novas alianças. Há ainda uma necessidade ainda não satisfeita de propostas mais construtivas, pontua Sinner (2007)

Capítulo IV

A gênese da CPT

No presente capítulo será feita uma remissão à criação da CPT, não deixando de levar em conta seu contexto de surgimento e as teorias que sustentam suas linhas de ação, posteriormente será importante explicitar sua metodologia, bem como a formação dos agentes pastorais. Para tanto, serão utilizados trabalhos de leigos e religiosos ligados à TdL a fim de melhor compreender a especificidade da CPT. Essas considerações serão elucidativas para a compreensão das ações da CPT, cujos integrantes objetivam a reconstrução da identidade quilombola, de modo que a comunidade rural negra de Barrinha tenha acesso aos direitos constitucionais.

Pode-se dizer que os teólogos da Teologia da Libertação, juntamente com os clérigos adeptos do setor mais progressista da Igreja Católica, abalaram as estruturas institucionais da Igreja. O que se exigia era uma urgente mudança nas formas de ação da Igreja, que deveria voltar-se aos despossuídos e excluídos socialmente, que pudessem se libertar de seus opressores (as elites e classes dominantes). Muitos foram os religiosos que se envolveram com as lutas sociais por uma sociedade mais igualitária (Boff, 2001). Um dos exemplos mais expressivos da prática de uma Igreja libertadora e missionária foi Dom Hélder Câmara, bispo de Olinda, que veio a público denunciando a situação socioeconômica do Brasil. O contexto de ação dos religiosos e adeptos da Igreja progressista, não só no Brasil como na América Latina, foi um contexto marcado por contradições sociais resultantes das ditaduras militares.

Em sua atuação, a CPT passa a ter contato com outras instituições e organizações que atuavam junto ao povo oprimido. Mitidiero (2008) cita, entre as instituições atuantes no cenário religioso, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que surgiu em 1972, como instituição que mais influenciou a formação da CPT. O CIMI, que trabalha na articulação dos povos indígenas, tinha duas principais linhas de ação: garantir a alteridade dos povos indígenas e fornecer subsídios para que esses povos formassem organizações e movimentos que protagonizassem sua luta contra diversos tipos de opressão. Esse conselho atua também no campo jurídico, buscando garantir os direitos dos índios, sobretudo, o direito territorial.

O surgimento da CPT esteve ligado à prática das Igrejas que lutavam contra a violência dirigida a indígenas e posseiros na Amazônia. Ivo Poletto, fundador da CPT, afirma que a libertação do camponês começaria através de sua organização para enfrentar os problemas sociais e políticos que os atingia. Apesar de a CPT nascer no contexto de injustiça

e exclusão dos índios e posseiros na Amazônia, ela logo estendeu seu campo de ação a outras regiões do Brasil que tinham problemas muito semelhantes aos da Amazônia (Mitidiero, 2008). Pode-se dizer que tão logo a CPT começou a atuar, outros atores sociais começaram a aparecer no cenário político e integrar seu campo de ação. São exemplos os trabalhadores sem terra, os atingidos por barragens e posteriormente, no ano de 2005, até os quilombolas. Além disso, outras questões passaram a ser alvo de reivindicações e de denúncias, como o trabalho escravo, a degradação ambiental, a agricultura familiar, a questão dos assentamentos rurais, entre outros.

Podemos resumir as linhas de ação da CPT da seguinte forma: a luta pela reforma agrária, justiça e igualdade para os trabalhadores do campo, formação para assessoria jurídica, o conhecimento dos problemas das comunidades e, não se pode deixar de mencionar, o importante caráter pedagógico educacional presente nas ações dessa pastoral. Pois é justamente através de sua pedagogia que a CPT busca a formação de sujeitos que alcancem sua autopromoção (Peloso & Siqueira, 2002).

O surgimento da CPT foi favorecido por um conjunto de circunstâncias sociais e eclesiais. No campo social, deparou-se com a realidade de injustiças impostas aos trabalhadores rurais e indígenas. Já no campo eclesial, houve uma remodelação da missão da Igreja, proveniente do Concílio do Vaticano II, das conferências de Puebla e Medellín e do surgimento da Teologia da Libertação (Mitidiero: 2008).

Em documentos produzidos pela CPT a entidade afirma que não deve ser vista como um movimento social ou uma ONG, pois sua função é de apoio às vítimas das injustiças sociais e não substituir iniciativas e organizações dos trabalhadores. A CPT não toma a iniciativa, mas auxilia e forma, através de sua metodologia, para que esses trabalhadores cheguem autonomamente a se organizar para lutar por seus direitos. Ela objetiva apoiar o processo de mudança, mas nunca sustentar políticas de cunho assistencialista, pois, segundo Leonardo Boff, teólogo e adepto da TdL, as políticas assistencialistas não são participativas, portanto não valorizam a ação dos pobres. O fato de dar valor às iniciativas dos sujeitos significa concebê-los como portador das mudanças de que demandam. Pode-se dizer que as ações da CPT, direcionadas às populações rurais, integram-se na concepção da educação popular, que concebe o povo como sujeito da sua própria história (Doimo, 1995).

No entanto, há uma tensão entre o que esta entidade diz sobre não ser um movimento social ou uma ONG. Num primeiro momento a CPT emerge no período da ditadura militar, onde os movimentos sociais eram reprimidos; diante destas circunstâncias a CPT passa a ser

um dos principais canais de expressão social. Com a redemocratização do país essa conjuntura política muda, pois surgem novos canais de expressão fora da Igreja, como os movimentos sociais.

Na atualidade, apesar de os documentos da CPT afirmarem que esta não assume o papel de movimento social, esta definição, muitas vezes, não fica clara entre seus agentes. Esta perspectiva no âmbito da prática acaba gerando tensões entre os agentes da CPT, uma vez que muitas das lideranças são também trabalhadores. Estes, portanto, acham que a CPT tem que assumir o papel do movimento social, pois entendem que a CPT tem que buscar suprir demandas que os movimentos às vezes não conseguem suprir. Sendo assim, a prática de muitos agentes contradiz o que a CPT afirma sobre o caráter de seu serviço. O que ocorre é que buscando a resolução de problemas, alguns agentes atuam de forma isolada (ainda que, em nome da CPT) fazendo até mesmo articulações políticas, assumindo um caráter de movimento social. Portanto, é tênue a linha que separa a ação da CPT do movimento.

Esse fato gera um conflito interno na CPT, pois, se esta tivesse como base os trabalhadores em si, ela acabaria assumindo um caráter de movimento e deste modo uma bandeira específica. Porém a CPT busca apoiar a luta dos trabalhadores independente de sua bandeira de luta ou forma de organização. Assim, o que importa de fato para a CPT é a luta e a organização dos trabalhadores rurais. Apesar disso muitos agentes não têm essa noção, e, inclusive alguns defendem que a CPT pode assumir o lugar do movimento social.

Outro fato de tensão interna na CPT se relaciona ao seu estatuto que originalmente a definia como uma entidade de prestação de serviços educacionais e pastorais. Porém recentemente, essa entidade teve que adequar seu estatuto às novas legislações que normatizam as ONGs. Esse processo de institucionalização muitas vezes é seguido por membros das comunidades que a CPT acompanha, através da formação de associações, cooperativas e ONGs para promover muitos dos seus projetos coletivos e para acessar políticas e projetos governamentais (de crédito, de fomento, etc.) com intuito de gerar renda para estes grupos.

A Comissão Pastoral da Terra, apesar de ser uma pastoral nascida no seio da Igreja Católica, tem um caráter ecumênico: dedica-se àqueles que não são necessariamente católicos, mas professam outros credos. A pastoral assume essa característica uma vez que os problemas sociais não escolhem religião. Eles atingem os mais pobres seja qual for seu credo. Os trabalhadores injustiçados são cada vez mais diversos: pequenos proprietários, indígenas, mulheres, sem terra, ribeirinhos, atingidos por barragens, negros remanescentes de quilombo,

etc. Esses grupos trazem consigo demandas específicas, mas que em sua maioria têm algo em comum: envolvem a conquista de direitos sociais, culturais e políticos, enfim, a busca por uma sociedade mais igualitária.

Em seu tempo de existência, diante da efervescência dos Novos Movimentos Sociais, e da importância que a cultura ganhou no cenário político, bem como as mudanças nas circunstâncias históricas e políticas, a CPT remodelou suas linhas de ação, reestruturou-se e adaptou-se aos novos tempos e à emergência de novos sujeitos sociais.

Essa reconfiguração ocorreu, pois a CPT está inserida num contexto maior, que é a sociedade que passou por diversas mudanças desde sua fundação na década de 1970. Na atualidade, a temática do multiculturalismo e a luta pela afirmação das diferenças permeia o cenário social. Diante desta conjuntura, a cultura passou a ser um elemento importante na mobilização das ações da CPT, que passou a lidar com a realidade organizativa de muitas comunidades que se estruturavam em torno de elementos religiosos e culturais, como é o caso das comunidades negras rurais.

Outro fato que influenciou na reconfiguração interna da CPT se deu no primeiro mandato do governo Lula, onde houve um retrocesso na política de reforma agrária. Diante desse fato, a CPT reconhece nas comunidades rurais negras um meio para ampliar o debate sobre a questão agrária.

Para lidar com as comunidades negras rurais, a instituição remodela algumas de suas metodologias e ações. Por exemplo: se antes a CPT priorizava o acesso a terra, nesse novo contexto, ela passa a trabalhar junto às comunidades a concepção de território²⁹, direitos básicos, etc.

A missão da CPT

No período de história do Brasil houve muitas lutas e resistências às injustiças sofridas pelas classes populares. Os conflitos no campo e a causa da reforma agrária são anteriores à CPT. Quando essa entidade surgiu, em 1975, seu objetivo foi claramente definido: articular, assessorar as lutas da terra, já existentes no país, e interligar os que atuam no meio rural. A particularidade da CPT, em seu contexto de surgimento, estava na capacidade de aglutinar

²⁹ A categoria território passa a ser trabalhada pela CPT nas comunidades negras rurais não apenas como a terra em si, no sentido da posse material, mas a partir da noção de lugar onde viveram, trabalharam e lutaram os antepassados dos povos que habitam essas terras.

ações isoladas de cristãos e igrejas de todo o Brasil. Os agentes pastorais da CPT integram um movimento de reorientação da fé que é mais amplo e chega a atingir a América Latina. As igrejas das décadas de 70 e 80 começaram a estabelecer novas prioridades e começaram a apoiar muitos movimentos sociais. Saídos do seio desses movimentos, muitos agentes deram múltiplas faces à CPT, que relacionava fé e política visando uma ação transformadora (Fuchs, 2002).

A diversidade dentro da CPT levou a entidade a voltar-se também para um lado menos institucionalizado no âmbito da Igreja (o que não significa que a mística do evangelho tenha sido deixada de lado), revelando um interesse de compreender a realidade social não só pela ótica socioeconômica, mas também pela antropologia, ou seja, focalizar e entender a religiosidade e as culturas próprias do meio rural. Isso levou a uma adaptação das estruturas internas e investimento na capacitação teórica (*idem*).

Entretanto, não é possível compreender a CPT somente através da inserção e da formação dos agentes pastorais em sua militância. Há de se ter em mente que o cerne metodológico da CPT é a ação coletiva, ou seja, não se assume causas individuais, mas somente coletivas. Muitos dos membros das equipes de agentes pastorais são oriundos de outros movimentos sociais semelhantes à CPT, como as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Nesse caso, muitas ações encabeçadas pela pastoral se beneficiam do trabalho de base feito por essas entidades. Mas nota-se que as ações da CPT não avançariam se os envolvidos não se sentissem também sujeitos, não sujeitos isolados, mas sujeitos inseridos na coletividade, configurando um ativismo coletivo (Fuchs, 2002).

Peloso & Siqueira (2000) contam que a metodologia participativa da CPT é também troca de experiências entre camponeses e agentes pastorais. Esses camponeses aprendem principalmente através dessa troca e não somente através de palestras ou documentos. Com esse contato dos sujeitos e do intercâmbio de experiências, o sujeito das lutas são os grupos organizados, que se fortalecerão cada vez mais quanto menos se pensar individualmente e quanto menos um quiser se projetar sobre o outro. Como respaldo para essa teoria, a CPT recorre ao exemplo das escrituras onde em Atos dos Apóstolos 2:14 narra que Pedro, para responder as provocações, sentiu-se forte quando se levantou com os onze apóstolos.

Apesar de serem primordiais na definição das ações da CPT, a mística e a espiritualidade do evangelho, a dimensão da fé e como esta é refletida na vida, e a ação dos agentes tem se revelado uma fonte de preocupação para alguns de seus próprios integrantes. A fé não tem se manifestado espontaneamente. A dimensão espiritual é importante para a CPT,

pois dá sentido a todas as outras metodologias, sobretudo, a ação coletiva. A espiritualidade é uma motivação para a luta, pois tira o indivíduo do isolamento. À medida que leva a partilha e a comunhão com o próximo, gera cumplicidade entre os indivíduos inspirados pelas palavras do evangelho. A ideia de um Deus que acolhe a todos e se importa com as injustiças sofridas liberta do individualismo e mobiliza uma ação comunitária e inclusiva (Fuchs, 2002).

Sendo assim, a reflexão que fundamenta a CPT e sua ação pastoral está ancorada na luta popular pela justiça, dignidade e paz. Pensando na realidade atual e na esfera civil, o órgão pastoral atua em termos de documentação, informações, análise e denúncia pública das injustiças. Já no âmbito da religiosidade, une forças e vozes com outras religiões pela paz, defesa da vida e justiça, e dignidade humana.

A Comissão Pastoral da Terra e sua metodologia

Como visto até agora, a Teologia da Libertação, fortemente influenciada por ideias marxistas, propiciou a ramificação de suas ideologias e ações junto às classes subalternas. É de grande importância explicitar como essa pastoral é estruturada e como sua metodologia é aplicada em seu campo de ação.

As ações da Comissão Pastoral da Terra (CPT) nas lutas por direitos, terra e água são todas dirigidas por uma metodologia própria, ancorada em uma concepção de educação popular, bem como a fala de Ulisses, descrita acima, explícita.

Moacir Gadotti (1997), diretor do instituto Paulo Freire, explica que a educação popular, como prática educacional e teoria pedagógica, é uma concepção geral da educação quando um dos princípios originários se baseia na criação de uma nova epistemologia, ancorada no respeito pelo senso comum que os setores populares trazem em sua prática cotidiana. O que se faz é problematizar esse senso comum, tratando de descobrir a teoria presente na prática popular, uma teoria que ainda não é reconhecida pelo povo. Trata-se de problematizá-la e de incorporar um raciocínio mais rigoroso.

A educação popular tem se constituído em um paradigma teórico que trata de codificar e descodificar os temas geradores das lutas populares e que busca colaborar com os movimentos sociais e os partidos políticos que expressam essas lutas. Trata de diminuir o impacto da crise social na pobreza e “dar voz” ao pobre, ao indígena, ao camponês, ao negro, à mulher e aos trabalhadores vítimas das opressões do capitalismo.

Essa pedagogia está baseada na prática de uma educação como produção e não meramente como transmissão do conhecimento. Ancora-se na luta por uma educação emancipadora que suspeita do arbitrário cultural e acaba por esconder um momento de dominação. O que se defende é uma educação voltada para a liberdade, pré-condição da vida democrática. Recusa-se o autoritarismo, a manipulação e a ideologização que surgem ao serem estabelecidas hierarquias rígidas entre o professor que sabe (e por isso ensina) e o aluno que tem que aprender (e por isso estuda).

A educação popular defende a educação como um ato de diálogo no descobrimento rigoroso, porém, por sua vez, imaginativo da razão de ser das duas coisas: a noção de uma ciência aberta às necessidades populares e uma planejamento comunitário e participativo. O que se forma dessa realidade é um mosaico de teorias e práticas que têm em comum o compromisso com os mais pobres e com a emancipação humana (Wanderley, 2007).

Esses esclarecimentos sobre pedagogia da educação popular são importantes para melhor entendimento da atuação da Comissão Pastoral da Terra. Porém, antes de chegar à aplicação da metodologia, é necessário um aprofundamento em sua estrutura organizativa.

A Coordenação Nacional CPT é composta por seis coordenadores, um presidente e um vice-presidente, e está organizada, no Brasil, em 21 regionais. Cada regional tem uma coordenação e todas se articulam com o Regional da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), do qual fazem parte. Além disso, elas articulam-se ainda com as diversas organizações de trabalhadores do campo. Cada CPT regional é composta por equipes de base ou agentes locais, que fazem o acompanhamento direto junto aos camponeses e suas organizações. As equipes locais são a célula básica da organização e do trabalho da CPT por ser presença constante na vida dos trabalhadores do campo. Elas acompanham os diversos grupos de trabalhadores e apoiam sua organização. As equipes pastorais, em sua maioria, são formadas por agentes voluntários. Muitas ainda estão vinculadas às regionais da CPT e outras são equipes diocesanas, ligadas às pastorais das dioceses. Todas, igualmente, fazem parte do corpo da CPT³⁰.

É relevante, para o caso estudado, explicitar que a CPT do Rio de Janeiro está diretamente ligada à regional do Espírito Santo. Explicou-me uma das agentes que essa união de regionais se deu por questões econômicas: havia dois CNPJ e mais de uma conta bancária para financiar diversos projetos e isso era muito dispendioso. Sendo assim, em um processo

³⁰ Fonte: <http://www.cptnacional.org.br>

de reestruturação da CPT nacional, decidiu-se formar um só núcleo que abarcaria a CPT do Rio de Janeiro (com núcleos em Nova Iguaçu e Campos dos Goytacazes) e a CPT do Espírito Santo (com núcleo na cidade de São Mateus), formando uma só equipe de base. Essas equipes apoiam agricultores na busca por políticas públicas, melhorias na qualidade de vida e trabalho, e, no caso específico de Campos dos Goytacazes, comunidades que buscam o título de remanescentes de quilombo.

Dentre essas equipes de base, a CPT de Campos dos Goytacazes é a que está mais ligada às comunidades que buscam o título de remanescente de quilombo, acompanhando de perto e buscando auxiliar para que se consiga acesso às políticas de ação afirmativa que a Constituição Federal garante aos remanescentes de quilombo, além de desenvolver projetos de resgate da história local.

Esse fato não ocorre no Espírito Santo, pois as comunidades existentes nesta região são mais autônomas e só recorrem à CPT quando precisam de algum tipo de assessoria, o que quase não ocorre. Já no caso da CPT de Nova Iguaçu, não há ligação com esse tipo de comunidade, pois como se está em área urbana não há comunidades próximas ao núcleo que busquem o reconhecimento como remanescente de quilombo.

A metodologia de ação da CPT

A CPT proporciona oficinas de formação para agentes pastorais, objetivando que esses formadores sejam capazes de refletir criticamente sobre a realidade que os circunda, para que possam auxiliar na transformação da realidade do trabalhador do campo. Esses agentes não devem ser meros consumidores de saber, mas também agentes que exercitem a construção coletiva e integrada dos saberes, aliando teoria e prática. Essas oficinas de formação repensam a dinâmica de produção e circulação do conhecimento dentro de processos sociais mais amplos, como a lógica de mercado e o processo de exclusão das camadas sociais mais baixas. Sendo assim, o processo de formação busca saberes que viabilizem a compreensão e a intervenção nesse sistema de relações (Brandão, 2002).

É importante lembrar que tanto o método como a formação está ligado a uma visão de mundo, portanto não é neutro. Sendo assim, a pedagogia da Comissão Pastoral da Terra está ligada a um projeto de homem e de sociedade, com uma causa determinada. Cumprindo isso, a finalidade da Comissão Pastoral da Terra (CPT) é tornar comuns as ideias de um grupo e

disseminá-las por entre aqueles que comungam de condições de vida semelhantes, objetivando atraí-los à causa.

A Metodologia da CPT está ligada à ideia de concepção de formação enquanto processo de reconstrução coletiva da experiência, como produção de novo conhecimento e nova ação, que transformam a situação vivida. É por isso que a metodologia popular sempre parte da prática e é participativa. O método se baseia em construir sobre a prática dos participantes, problematizando o saber prático e questionando a percepção que eles têm da ação que realizam (Peloso & Siqueira, 2002).

Ao afirmar a produção de um novo conhecimento, pautado em uma pedagogia participativa, Freire (2005) implica a transformação da realidade vivida em um sentido amplo, com a união entre teoria e prática, ou seja, conscientizar para transformar. Propõe-se a construção de sujeitos críticos, comprometidos com sua ação no mundo, e, conseqüentemente, a educação acaba exercendo papel fundamental no processo de libertação.

A educação deve ser problematizadora, inserindo a realidade no contexto educativo e valorizando o diálogo, a reflexão e a criatividade, de modo a construir a libertação. O diálogo aparece no cenário como o grande incentivador da educação mais humana e revolucionária.

Ranulfo Peloso e Ruben Siqueira (2002), quando falam da metodologia popular no artigo *O fim e o caminho que se faz para chegar lá: sobre a metodologia popular na Pastoral da Terra*, explicam que faz parte da metodologia a noção de que a atividade educativa só pode acontecer na forma de experiência coletiva, produzindo uma postura de observar/ser que é vista criticamente por todos, embora vivenciada em todos os espaços do curso de formação para agentes. Isso deixa a metodologia mais indutiva, partindo do saber do grupo.

O que se busca é um equilíbrio entre o trabalho individual e o grupal. Há uma rejeição da exposição puramente acadêmica e da preferência a uma reflexão intercambiada de práticas pedagógicas, que visa o protagonismo popular na busca pela transformação social. O envolvimento corresponsável de todos os atores do processo (*fazer com* ao invés de *fazer para*) é a garantia do sucesso que se traduz em forma de participação ativa, conforme afirmam Peloso & Siqueira.

A exemplo de Freire (2005), a metodologia da CPT é contra a concepção “bancária”, percebida como instrumento de opressão, em que o aluno é visto como sujeito que nada sabe e a educação é uma doação dos que julgam ter conhecimento. O professor, nesse processo, “deposita” o conteúdo na mente dos alunos, que o recebem e o armazenam, constituindo o que é chamado de alienação da ignorância, pois não há criatividade, tampouco transformação e

saber. Existe aí a “cultura do silêncio”: o professor é o detentor da palavra e cria no aluno a condição de sujeito passivo que não participa ativamente do processo educativo.

Dos encontros de formação, faz parte uma apresentação mútua de todos os participantes. Isso ocorre para facilitar a comunicação entre as pessoas e estabelecer alguns laços de confiança para que todos saibam quem é quem e com quem está se contando para o desenvolvimento de determinada tarefa. Isso ocorre como forma de superar o tipo de educação contra a qual Paulo Freire se posicionava. Ou seja, aquela educação onde a apresentação dos participantes já preparava a plateia para receber conteúdos previamente preparados e onde a relação entre o educador e educando revela uma relação onde um lado derrama saber e os ouvintes são passivos. Peloso & Siqueira (2002) ainda relatam que na preparação dos agentes a apresentação é indispensável para a reflexão da metodologia:

(...) é mais do que uma simples apresentação inicial onde as pessoas apenas se encontram de corpo presente (...); estar presente é trazer para o processo tudo que se tem e é como pessoa, grupo humano ou classe social; é assumir a própria vida de luta é assenhorar-se da própria história, encarar as condições determinantes na própria realidade com disposição de transformá-la, libertando-se das várias opressões.. (...) dar-se a conhecer e ser conhecido é decisivo na metodologia popular. Não há processos libertadores sem criar vínculos entre pessoas, (...). Uma das frases mais conhecidas de Paulo Freire é aquela: “ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho, nós nos libertamos em comunidade”. É preciso estabelecer logo e assegurar sempre a confiança, que é o que faz a ponte entre os vários sujeitos envolvidos no processo. (2002)

Após as apresentações introdutórias, o grupo segue trabalhando com a letra de uma música que fala sobre o campo, sobre a natureza, sobre a religiosidade. A partir dessa música, é sugerido aos participantes que escolham um trecho com o qual se identificam melhor. Essa dinâmica é feita como um aprofundamento da apresentação, pois nesse momento são criadas novas identificações e individualidades e diferenças vão sendo marcadas. A contribuição disso está no fato de que os textos, de forma poética falam da construção, seja ela pessoal ou coletiva, da vida, da história e da personalidade do coletivo ou do individual. Também são usados nesse momento ditos populares, poesias, desenhos, dramatizações e até mesmo expressões corporais, formando um espaço em que vêm à tona o saber e a cultura popular.

Durante o trabalho de campo, acompanhando as ações da CPT nas oficinas de agroecologia, foi possível perceber o uso dessa metodologia no evento denominado *Partilha*, ocorrido no mês de outubro de 2010 em Belford Roxo, RJ. A CPT conseguiu um ônibus e levou alguns moradores da comunidade de Barrinha para participar do evento. Como

mencionado, a CPT organiza uma escola de agroecologia onde há o ensino de técnicas para melhorar o plantio, evitar o uso de agrotóxicos, fazer remédios caseiros e preservar o meio ambiente. Ao final de cada ciclo das aulas, são realizados encontros mais amplos que reúnem os participantes das comunidades de cada Estado.

No início de cada evento, estão presentes padres da Igreja Católica, agentes da CPT e pessoas envolvidas com outras entidades (MST, ONGs etc.). O que primeiramente ocorre é um momento que geralmente envolve cânticos de exaltação a Deus e aos elementos da natureza, sobretudo a água e a terra. Em seguida, as pessoas são escolhidas e divididas em grupos onde ocorre a partilha de experiências relacionadas aos saberes das plantas medicinais e técnicas de aplicação desses saberes.

O que seguem são palestras, sempre feitas através do diálogo (com os membros dos grupos, antes formados) e que envolvem temas variados sobre a importância da preservação ambiental, a manutenção e propagação dos saberes tradicionais e o reconhecimento desses saberes pelos organismos de saúde.

No caso de se resgatar os ditos populares, no contexto de formação dos agentes pastorais, há um duplo sentido: aprender seus ensinamentos e familiarizar-se com o modo de pensar do povo, que não é intelectual, mas está intrinsecamente ligado à experiência concreta de vida.

Peloso & Siqueira (2002) utilizam a ideia de Frei Betto de que na educação popular é necessário colocar os conceitos em linguagem plástica, porque o povo não tem que entender o que se diz, mas sim ver o que se diz. Esses autores mostram que é possível resumir a metodologia da CPT, na formação dos agentes pastorais da seguinte forma: um ponto de partida (concepções e convicções), a construção de um caminho (instrumentos e métodos) e um ponto de chegada (objetivos). Para este integrante da CPT, não se deve deixar de levar em conta o contexto histórico e cultural que circunda a todos. Sem considerar o contexto social, é arriscado que o método se torne algo único para a resolução de situações em todos os lugares e épocas. Sendo assim, é necessário que, em um contexto de neoliberalismo, a metodologia da educação incentive a solidariedade, uma vez que a globalização atinge todas as culturas e contextos formando sujeitos cada vez mais individualistas.

O ponto de partida é cada indivíduo e toda a bagagem que ele traz consigo que possa ser útil para o processo individual e coletivo. O grupo aqui não é visto como um somatório de indivíduos, mas como o conjunto das interações coletivas, vividas em diferentes

circunstâncias. O pressuposto básico é de que todo ser possui capacidade independente de sua condição social e de seu grau de instrução.

Uma vez que já se tem uma orientação através do ponto de partida e de um objetivo, que está pautado no contexto social vivido, é a hora de traçar uma metodologia. Esse método está ligado às formas de luta e às ferramentas de organização e não pode contradizer o que se almeja, pois, no caso da metodologia popular, o objetivo importa tanto quanto o modo de alcançá-lo.

Peloso & Siqueira (2002) afirmam que tanto o sucesso quanto o fracasso das mobilizações são resultados de processos de aprendizagem, que acabam por desvendar relações sociais, construindo novos sujeitos de direitos e deveres sociais, culturais, políticos e econômicos. Para integrante da CPT, a saída popular não está no modelo dominante, mas sim no processo de formar homens e mulheres novos e protagonistas que se empenham na transformação da realidade social e de si mesmos. As pessoas e grupos populares trazem mais do que suas realidades e suas compreensões, trazem consigo também suas aspirações, o que permite compreender a realidade e a intencionalidade do agente pastoral. Unem-se as expectativas de todos os envolvidos no processo educativo e elas se tornam o ponto de chegada. Para os agentes cristãos da CPT, o projeto deve necessariamente adquirir contornos históricos e se concretizar na realidade: a utopia do Reino de Deus e sua justiça.

Siqueira e Peloso (2002) afirmam que a metodologia da CPT é categoricamente contra a metodologia que chamam de autoritária e hierárquica. Essa metodologia é caracterizada por uma estratégia de procedimentos que têm a finalidade de controle do outro, seja ele coletivo ou individual. Esse método visa a manutenção da ordem e a reprodução do sistema de dominação como forma de manter o privilégio do grupo no poder. É uma pedagogia das classes dominantes. Nesse caso, vê-se o autoritarismo refletido em uma postura de manipulação do outro para a satisfação dos interesses hegemônicos. Quando a hegemonização se impõe sobre os interesses sociais, isso acaba sendo reproduzido nas escolas, na família, nas igrejas e até mesmo nos movimentos sociais. A manutenção desse autoritarismo ocorre não só porque as elites dominam, mas principalmente porque as classes mais baixas aprenderam a ser submissas.

Diante dessa afirmação, podemos perceber que a concepção pedagógica de Freire norteia a metodologia da CPT:

A pedagogia do oprimido, como pedagogia humanista é libertadora, terá dois momentos. Distintos. O primeiro, em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão se comprometendo, na práxis, com a

sua transformação; segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação (...) A ação política junto aos oprimidos tem de ser, no fundo, “ação cultural” para a liberdade, por si mesmo, ação com eles. A sua dependência emocional, fruto da situação concreta de dominação em que se acham e que gera também a sua visão inautêntica do mundo, não pode ser aproveitada a não ser pelo opressor. Este é que se serve desta dependência para criar mais dependência. A ação libertadora, pelo contrário, reconhecendo esta dependência dos oprimidos como ponto vulnerável, deve tentar, através da reflexão e da ação, transformá-la em independência. (2005: 40/52)

Como dito, o método da CPT está fundamentado, segundo seus defensores, em uma concepção libertadora onde os métodos e dinâmicas revelam e valorizam o saber do sujeito. O acúmulo de experiências revela que um grande potencial pode ser desenvolvido, mas sem perder a consciência de seus limites. Não menos importante é o fato de que há uma busca pela compreensão da realidade e sua conseqüente transformação decorrente do conhecimento da mesma e da atuação sobre ela a fim de modificá-la. Desse modo, não se pode separar educação de ação e conhecimento de transformação (Peloso & Siqueira, 2002:31).

Fortemente inspirado nas teorias marxistas, o método da CPT concebe a realidade com três características: como um processo histórico, criação humana que transforma o mundo e lhe atribui um sentido; como totalidade, um todo integrado onde as partes e o todo só se compreendem em suas múltiplas e mútuas interrelações; como um movimento permanente, resultado das contradições internas entre seus elementos. Estas características fazem da metodologia da CPT um método libertador, interessado em transformar radicalmente a realidade (*idem*).

A aplicação da metodologia popular se traduz na prática quando estabelece relações políticas pedagógicas com grupos e movimentos sociais, facilitando-lhes a organização e o protagonismo, na busca por garantia de acessos a direitos. Esse método visa atingir os objetivos em torno dos quais, determinado grupo de pessoas se uniu, fazendo disso uma experiência de ação coletiva. Sendo assim, o enfrentamento concreto das situações vividas cria laços de solidariedade que fortalecem o grupo e a disposição para se continuar lutando, uma vez que infunde nelas o sentimento de classe.

Outro aspecto importante da metodologia popular é afirmar o protagonismo dos trabalhadores. Contudo, nesse caso, é de fundamental importância estabelecer o que diferenciam os agentes pastorais dos trabalhadores do campo. As responsabilidades de ambos na busca dos objetivos são diferentes. É importante lembrar que a metodologia não é neutra e que todos os agentes, como indivíduos inseridos em um contexto social, assessoram os

trabalhadores com uma intenção que lhe é própria. Nos encontros de formação desses agentes, eles são orientados a evidenciar suas intenções para os trabalhadores. Justifica-se que esconder as reais intenções de intervenção é manipulação, o que vai de encontro aos ideais da Pastoral da Terra (*idem*).

Peloso & Siqueira (2002) afirmam que sem a figura do agente o povo não tem perspectiva de libertação, uma vez que o sofrimento a que estão submetidos não gera uma consciência libertadora, mas sim conformação. É por isso que a intervenção do educador é essencial para que a situação vivida possa começar a ser lida criticamente (2002:35).

Em entrevista concedida, um dos agentes da CPT me relatou que problemas e diagnósticos da realidade vivida não são definidos apenas pelos agentes, mas também através de um trabalho conjunto entre agentes pastorais e o grupo popular. Só a partir dessa definição conjunta é que o agente começa a traçar um plano de ação e elaborar objetivos.

Outro ponto importante da metodologia da CPT é o sistema de avaliação de suas ações. Essa avaliação se faz decisiva, pois aponta para as vitórias e perdas ao longo do cumprimento dos objetivos estabelecidos, o que se aprendeu e o que é necessário ainda aprender para que os objetivos sejam cumpridos.

É necessário mencionar que, apesar da metodologia da CPT ter muitos elementos da metodologia da educação popular, elas não são exatamente iguais, pois cada uma carrega consigo sua singularidade. Portanto, é de grande valia esclarecer as diferenças entre a metodologia da CPT e da educação popular, bem como suas interseções.

Entre os traços comuns identificáveis entre a metodologia da CPT e a educação popular estão a atuação dos trabalhadores rurais, a construção coletiva do saber e o fato de partir de uma realidade concreta. É claro que não se pode deixar de considerar que a CPT está envolvida com a construção de um projeto político popular, mas esta não é sua principal finalidade, tampouco o determinante de suas ações. No que diz respeito à educação popular, também não se deve achar que ela desconsidera a religiosidade das pessoas envolvidas no processo de formação, só que esta já não é sua centralidade.

O que existe no caso dos projetos da educação popular é uma racionalidade política em sua base. Essa racionalidade é o que explica esses projetos.

A CPT se orienta por uma racionalidade religiosa e essa característica explica, por exemplo, a gratuidade do serviço pastoral, prestado até mesmo a quem não tem chance alguma de um processo sócio político libertador. Pois só o valor da pessoa humana, imagem e semelhança

de Deus, resgatada pela morte e ressurreição de Cristo, justificam que Cristãos se dediquem aos últimos da Terra. (Peloso & Siqueira, 2002:43)

Peloso & Siqueira (2002) afirmam que só a motivação mística e espiritual do agente da CPT é insuficiente para dar conta de toda a racionalidade religiosa implicada na ação pastoral. Não é só o agente que se move em uma perspectiva religiosa, mas também os destinatários de suas ações. Muitas vezes a fé religiosa é o eixo central da vida da comunidade camponesa tradicional. Esses autores chamam a atenção para um problema que a CPT vem enfrentando: a prevalência da análise sociopolítica em detrimento da dimensão religiosa que tem limitado muito a ação da CPT, fazendo com que a pastoral se torne quase que indiferenciada da educação popular e outros movimentos populares no campo. Um dos fatores responsáveis por isso é o mecanicismo do método ver-julgar-agir: método de reunião da Ação Católica que, aplicado à ação pastoral, resulta em passos nos quais o religioso é reduzido a julgar desconectado da realidade analisada (ver) e trabalhada (agir). Isso causa um grande prejuízo, conforme completam os autores, pois sem ser integralmente pastoral a CPT tem servido menos do que podia aos pobres do campo. Muitos dizem que a Pastoral da Terra é um jeito cristão de praticar a metodologia da educação popular no campo (2002:43-44).

Algumas considerações sobre a cultura na aplicação da metodologia da CPT

Toda essa discussão sobre o apoio da CPT ao camponês nos faz pensar, à luz da metodologia da CPT, o que Octávio Ianni (1988) discutiu acerca das problemáticas envolvendo a questão agrária e os camponeses:

Nem sempre o camponês está pensando a reforma agrária que aparece nos programas, discursos e lutas dos partidos políticos, na maioria dos casos de base urbana. Pensa a posse e o uso da terra na qual vive ou vivia. Estranha quando o denominam camponês. Reconhece que é trabalhador rural, lavrador, sitiante, posseiro, colono, arrendatário, meeiro, parceiro, etc. São os outros que dizem, falam, interpretam, criam, recriam ou mesmo transfiguram as reivindicações e lutas do camponês. Muitas vezes este não se conhece no que dizem dele, ou fazem por ele, a partir de partidos políticos, agências governamentais, órgãos da imprensa, igrejas. (1988:102)

De fato, na prática da CPT, há o risco de os agentes conduzirem ações que falam mais alto do que o camponês e, muitas vezes, falam até mesmo por ele. Nesse caso, o que ocorre, de maneira indesejada e contrária ao método da CPT, é um fazer por/para; é como se a CPT assumisse o papel dos movimentos sociais, coisa que ela não faz. Como mencionado

anteriormente, a pastoral da terra conduz as ações de modo que o camponês possa ser autônomo e sujeito da libertação de sua situação de opressão. O caminho é mostrado e o auxílio garantido, mas a ação tem que ser coletiva, partindo dos grupos comunitários. O discurso da CPT é de que ela faz com e não por (Peloso & Siqueira, 2002).

Visando escapar de situações como esta, a antropologia e o método etnográfico passaram a integrar o curso de formação de agentes pastorais. O objetivo não era definir quem são os agentes da CPT, mas sim quem são as pessoas a quem se dirigem e realizam seu trabalho. Conceitos como cultura e o método da observação participante e etnografia foram inseridos no contexto de formação dos agentes. Assim, situações concretas vivenciadas pelas comunidades rurais passaram a ser observadas com o objetivo de compreender os significados que as pessoas dão àquilo que fazem e vivem em sua cultura e seu cotidiano (Pessoa, 2002).

Entender os universos simbólicos e saber as particularidades de cada comunidade em que se atua contribui muito para as ações da CPT e sua inserção na comunidade. A observação da comunidade em que se vai atuar é muito importante nesses casos, pois através de uma observação atenta será possível aos agentes captar as particularidades e fazer uma leitura das falas e atos, que muitas vezes não ficam claros num primeiro contato (*idem*).

É através desse exercício que o observador irá perceber que nos universos simbólicos, os símbolos são objetos, atos, conceitos ou formas linguísticas que acumulam ambigualmente vários significados diferentes e que simultaneamente evocam emoções e sentimentos, impelindo os homens à ação (Cohen, 1978:38).

Compreender esses universos simbólicos exige do agente pastoral a disposição de aceitar a ambiguidade de sentidos dos gestos, palavras e objetos. O que definirá a capacidade da multiplicidade de significados das palavras, atos ou objetos é a sua história, seu contexto histórico e social ao qual se remete esse ato, palavra ou objeto. Para entender seu significado, é necessário entender a história de sua produção, pois os universos simbólicos são produtos sociais que têm história (Berger e Luckmann, 1978).

Sendo assim, o importante na cultura do trabalhador rural é o fato de que as determinações históricas e sociais atuam na atribuição de sentidos, naquilo que homens e mulheres fazem ou são.

Os agentes da CPT lidam com uma realidade muito heterogênea não só em termos de manifestações culturais, mas também em termos de problemas. Os trabalhadores do campo no Brasil vivem uma situação muito difícil em termos de busca de perspectivas. Desse modo, as demandas postas para os mediadores, como a CPT, quanto à mobilização e organização dos

trabalhadores rurais são as mesmas. O desafio é o constante relançamento dos planos e princípios de trabalho político, mas com revisões e reelaborações pedagógicas, para que o trabalho dos mediadores seja potencializador e não inibidor dos anseios de transformação presentes entre os trabalhadores rurais (Pessoa, 2002:147).

O cerne da missão da CPT está em perceber a polissemia das falas de homens e mulheres de um Brasil com tantas multiplicidades. Espera-se dos agentes da CPT a capacidade de percepção dos problemas que perpassam o cotidiano de tantas famílias do campo no Brasil e, ao mesmo tempo, cabe a ela captar a história política e econômica que envolve a realidade brasileira, para que haja uma maleabilidade pedagógica capaz de lidar com a ambiguidade de universos simbólicos que surgem e marcam a história dos homens e mulheres do campo (*ibid.*: 148).

A trajetória da CPT em Campos dos Goytacazes e a chegada à comunidade de Barrinha

Para falar da atuação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) na comunidade de Barrinha, localizada no município de São Francisco de Itabapoana, é oportuno fazer uma remissão à chegada dessa entidade na cidade de Campos dos Goytacazes, bem como sua posterior atuação em outras cidades. As ações da CPT no norte-fluminense estão relacionadas às características da região que, conseqüentemente, contribuirão para delinear as ações e projetos dessa entidade. Para que fique mais fácil compreender suas ações, destaco seu campo de atuação e ilustro o que foi dito acima, no que diz respeito à metodologia, com o estudo de caso, as principais diretrizes de ação e sua ideologia. Para tanto, utilizarei as fontes bibliográficas produzidas pela própria CPT, bem como resultados de investigações acadêmicas.

No período da democratização houve um reforço das administrações municipais na Região Norte Fluminense. Nesse momento, a região passou a ser alvo de projetos de cunho social direcionados aos pequenos produtores rurais e assentamentos da reforma agrária e do MST (Cruz, 2003 *apud* Ramiro da Silva).

Ramiro da Silva, agente da CPT, explica, em sua dissertação de mestrado, intitulada *Da medicalização à patrimonialização: As ações de reconhecimento da medicina popular engendrada por agentes associados à Rede Fitovida em Campos dos Goytacazes*, que a partir do ano de 1997 ocupações do MST começaram a ser feitas no município de Campos dos Goytacazes. Essas ações foram resultado de desapropriações de terras improdutivas. À época,

a CPT atuava assessorando os trabalhadores do corte da cana em alguns bairros periféricos da cidade, como Travessão, onde muitos deles residiam. Ramiro da Silva observa que em Campos dos Goytacazes a atuação da CPT está relacionada a um processo de reestruturação institucional que se viabilizou a partir da reflexão de agentes da CPT, que atuavam na Baixada Fluminense, no Rio de Janeiro. Em seu trabalho Ramiro da Silva usa documentos da CPT, como o produzido no encontro de Avaliação CPT/RJ em 1995, que relatam que a entidade, em uma autocrítica de sua prática, chegou à conclusão de que o trabalho da pastoral estava distante da realidade concreta dos trabalhadores rurais e que a proximidade e atuação nas mesmas – ponto central da pedagogia da CPT – quase não era feita. Observa-se que um trabalho mais efetivamente enraizado nas demandas concretas dos Trabalhadores Rurais raramente ocorria. Levando em conta as avaliações realizadas, ficou decidido realizar uma reestruturação interna de modo que a pastoral pudesse estar mais comprometida no compromisso com os trabalhadores rurais.

Para o êxito dessa reestruturação, foi feito um panorama da realidade das áreas agrícolas e de sua conjuntura agrária, que ocorreu por meio de visitas a organizações religiosas nas dioceses de Nova Friburgo, Volta Redonda e Campos dos Goytacazes (Relatório de atividades da equipe CPT/RJ, 1996, *in* Ramiro). Ramiro da Silva relata que, nesse trabalho, a equipe da CPT identificou regiões com características rurais nas regiões sul e norte fluminense do estado do Rio de Janeiro, assim como também levantou informações sobre o crescimento de usinas em processo de falência, as condições de subemprego e o alto índice de trabalhadores rurais desempregados.

De posse dessas informações acerca da realidade dos trabalhadores rurais, os integrantes da CPT decidiram “(...) motivar a organização [dos trabalhadores rurais] levando em conta as dificuldades por eles vivenciadas”. Pois, para os agentes da CPT, “a construção da cidadania destes trabalhadores se daria através da luta por acesso a bens e serviços públicos como saúde, educação, transporte, moradia, etc.” (Relatório de atividades da equipe CPT/RJ, 1996, *apud* Ramiro da Silva).

Para cumprir com seus objetivos, a CPT teria que ser formada nessas regiões. Ramiro da Silva relata que, em Campos dos Goytacazes, um grupo coordenado por um padre e por uma educadora foi recebido pelo bispo diocesano Dom Roberto Guimarães, que teria demonstrado interesse em conhecer as ações da CPT. Porém, segundo Ramiro, a consolidação do núcleo da CPT ocorreu através de uma freira, que se dirigiu para a região com o objetivo de formar um núcleo da CPT.

Conforme Ramiro da Silva, a CPT veio para a região norte fluminense em 1997, objetivando incentivar, apoiar e articular os trabalhadores rurais para que lutassem por suas demandas. Ainda de acordo com o trabalho de Ramiro da Silva, ao chegar à região, uma das agentes percebeu que “(...) que a maioria do povo trabalhador não teve uma experiência com uma Igreja mais inserida com os setores populares”. Isso se deve, de acordo com ela, porque “a diocese de Campos é famosa por suas posições conservadoras, ao lado dos grandes proprietários [de terra] e usineiros”. Por conta disso, ela acredita que os trabalhadores rurais tiveram resistência para aceitar as ações propostas pela CPT (Coletânea Reinventando o Trabalho, 2004: 11 *apud* Ramiro da Silva).

O coordenador da CPT de Campos dos Goytacazes, Ulisses, conta que a CPT chegou ao município no ano de 1997 e tinha como objetivo dar sequência ao trabalho da pastoral da terra do estado do Rio de Janeiro, que já existia desde 1977. Ao chegar à cidade, não encontrou apoio da diocese, uma vez que “*esta é de uma realidade eclesial bem fechada*”. Isso quer dizer que as ideologias sobre a teologia da libertação, sobretudo o pensamento marxista, são categoricamente rejeitados, por um setor da Igreja católica, inclusive pelo Papa.

A diocese local faz parte desses setores e apoia o papa que afirma que há um abuso por parte de determinados setores da Igreja que insistem em fazer uma análise do Evangelho a partir de elementos marxistas. Ulisses conta que, apesar das primeiras dificuldades, a CPT encontra o apoio dos padres da Ordem Redentorista³¹.

Ulisses relata, também, que no início o trabalho da CPT se realizava junto aos assalariados da cana no intuito de organizá-los e orientá-los para que se articulassem em sindicatos e associações a fim de defenderem seus direitos. Até este momento, o diagnóstico acerca do trabalho no campo da agricultura da região de Campos era marcado por salários baixos e condições de trabalho bem precárias, havendo condições análogas à escravidão.

Sendo assim, o primeiro objetivo da CPT em Campos dos Goytacazes era fazer um trabalho de conscientização e articulação dos trabalhadores assalariados das plantações de cana de açúcar. Nesse mesmo período, chegou ao município o Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST) que iniciava a primeira ocupação da antiga fazenda São João (hoje assentamento Zumbi dos Palmares). A partir dessa iniciativa, a CPT, que tem uma relação

³¹ A Congregação do Santíssimo Redentor, Missionários Redentoristas, é uma congregação religiosa católica fundada por Afonso de Ligório, em Scala (Itália) no ano de 1732. A missão da congregação está voltada para as classes menos favorecidas. Os Missionários Redentoristas, populamente conhecidos, dão continuidade ao carisma de Santo Afonso na Igreja e na sociedade, dedicando-se fundamentalmente à pregação de missões populares e ao atendimento dos mais pobres.

histórica com o MST (nascido no seio dessa entidade), aproximou-se do movimento e contribuiu com a ocupação das terras da fazenda³².

Conta Ulisses que, com essa ocupação, a CPT voltou sua atenção para uma nova prioridade que já não era a organização em si dos trabalhadores apenas como cortadores de cana, mas sim a conscientização desses grupos de assalariados para a importância da reforma agrária e sua adesão a ela. A partir desse momento, integrantes da CPT e do MST começaram a visitar comunidades rurais e a ressaltar a importância da agricultura familiar e da reforma agrária, que seriam saídas para a situação precária do trabalhador da região.

O coordenador da CPT relata que o trabalho de visitação às comunidades rurais, conscientização e ocupação de áreas desapropriadas pela reforma agrária permaneceu até 2002. Concomitante a isso, a pastoral continuava a fazer visitas às comunidades até que surgiu a iniciativa de recuperação da sabedoria e da cultura popular, que também continha a sabedoria do camponês na utilização de plantas medicinais como medicamentos. Com essa iniciativa, surgiu a agricultura agroecológica – uma alternativa ao uso de agrotóxicos.

Sendo assim, a pastoral começou a difundir essa prática por todas as comunidades e assentamentos que visitava. Em cartilha produzida no ano de 2009 pela própria CPT com o apoio da Universidade Estadual do Norte Fluminense (UENF), da secretaria de cultura do Estado do Rio de Janeiro, da rede Fitovida, entre outras instituições, explica-se que foi a partir do ano de 2007 que houve a necessidade de valorização dos conhecimentos e referências culturais que integravam as práticas dos grupos populares alvos das práticas da CPT. A cartilha cita que, nesse projeto, a principal referência cultural (identificada através de pesquisas do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o IPHAN) são as senhoras que possuem experiência na identificação de plantas medicinais e na produção de remédios caseiros. Essas experiências, entre outras empreendidas pela CPT, contribuem para a afirmação do protagonismo cultural e social dos grupos tradicionais.

Outro fator de relevância na atuação da CPT em Campos foi o fato de que, em 2003, em uma operação da Polícia Federal em Campos dos Goytacazes, o trabalho escravo veio à tona e passou a fazer parte dos registros oficiais do Ministério Público. Em decorrência disso, a CPT articulou o Comitê Popular de Erradicação do Trabalho Escravo, cujas ações abrangiam registros de denúncias, envio para os órgãos competentes e apoio às organizações

³² Fonte: assembleiaspopulares@yahoogrupos.com.br (boletim informativo da Comissão Pastoral da Terra)

dos trabalhadores pelos seus direitos. Além disso, havia, nas academias, a organização de seminários contra o trabalho escravo³³.

Juntamente com a iniciativa do combate ao trabalho escravo e o apoio à reforma agrária, a CPT voltou sua atenção para os territórios quilombolas. Segundo o coordenador da CPT, isso se deve ao fato de que, ao percorrer as comunidades rurais, a CPT identificou traços (população que descendia diretamente dos escravos trabalhadores das fazendas, práticas culturais como o Jongo, as histórias da escravidão, baseadas no que os moradores mais antigos narravam em seus encontros, a localização das comunidades em áreas próximas aonde se localizavam as fazendas, entre outros.) que poderiam caracterizar algumas dessas comunidades como “quilombolas”.

Como já mencionado, o vocábulo ganhou sentido diferenciado na sociedade brasileira com a promulgação da atual Constituição Federal, em 1988, que demarca o estatuto jurídico dessas comunidades.

Arruti (2006) chama atenção para o fato de que a novidade do artigo 68 está na manifestação, no que se refere ao ordenamento jurídico brasileiro, do movimento de adoção dos “direitos étnicos”. A adoção desses direitos é decorrente do impacto da democratização dos anos 1980 e 1990, onde foram realizadas reformas constitucionais que tiveram como principais características o reconhecimento da diversidade cultural e étnica por parte do Estado. Assim, Arruti conclui que foi através dos direitos étnicos que foi possível o reconhecimento dos direitos territoriais, da autonomia jurídica e política das comunidades negras rurais, além de um tratamento diferenciado no que diz respeito às políticas públicas. Esse autor diz que essa tendência deve ser vista como uma “política das diferenças”, que é decorrente do acúmulo de lutas sociais, que no âmbito da democratização ganharam mais espaço no plano legislativo. Outra possível leitura, feita por Arruti (2006), acerca desses acontecimentos, é a que percebe nessas mudanças uma resposta às novas demandas da organização social, de onde decorrem demandas por modernização e inclusão social, através da educação, saúde e apoio à produção.

No Brasil, com o Ato Constitucional, as atuações de entidades religiosas como a CPT, entidades estatais e ONGs, vêm adquirindo visibilidade no que tange ao trabalho de reconhecimento dos direitos e reconstrução de identidades das comunidades rurais negras, também identificadas como “quilombolas” (Barreto, 2008).

³³ Fonte: assembleiaspopulares@yahoogrupos.com.br (boletim informativo da Comissão Pastoral da Terra)

No caso da região Norte Fluminense, o coordenador da CPT de Campos dos Goytacazes, Ulisses, conta que *essas comunidades estavam ocultas pelos canaviais e tinham todo um passado de escravidão e trabalho junto às fazendas da região*. Segundo relato de uma das residentes da comunidade de Barrinha, a CPT encontrou a comunidade por intermédio do presidente da associação de comunidades quilombolas, o Senhor Amaro.

Assim sendo, em 2005 a CPT estabelece como meta o acompanhamento de cinco comunidades negras rurais. São elas: Travessão, em Campos dos Goytacazes, Cafuringa, Quilombinho, em Conselheiro Josino, Carombinho, no Imbé, e Barrinha, em São Francisco do Itabapoana. Dessa iniciativa surge, de acordo com o coordenador, a *“reconquista” e “revalorização” do negro*. Através de um resgate da memória local, fazendo com que os mais antigos moradores relembassem casos do tempo da escravidão (para que um registro dessa história pudesse ser feito), incentivando rodas de jongo, realizando projetos, como o da escola de agroecologia, que valoriza o saber popular na fabricação de remédios etc.

O papel da Comissão Pastoral da Terra nas estratégias de reconstrução identitária da comunidade de Barrinha

Como já mencionado, a pesquisa objetiva compreender a reconstrução da identidade quilombola e, para tanto, focaliza a atuação da CPT, privilegiando as questões surgidas e sua estada na comunidade de Barrinha, situada em São Francisco do Itabapoana, região norte-fluminense que conta com o processo de titulação de comunidade quilombola no Instituto Nacional de Reforma Agrária (INCRA). É de grande importância descrever a articulação entre moradores e membros da CPT, bem como os entendimentos e conflitos que perpassam a vida cotidiana dessa comunidade.

Como ferramentas para a valorização (reconstrução) da identidade quilombola, membros da CPT afirmam resgatar e preservar os saberes tradicionais como, por exemplo, a medicina popular e o jongo. A entidade, ao definir e acompanhar as comunidades quilombolas em 2005 tem desenvolvido um trabalho de organização da Comunidade de Barrinha. Para tanto, promove atividades e articula sua integração com as experiências de outras comunidades. Dentre as mais conhecidas estão a Roda de Jongo Raiz e a Festa da Cultura, que ocorre na quarta semana do mês de novembro, pela ocasião do dia da Consciência Negra.

Uma das moradoras da comunidade de Barrinha, que também é educadora popular, revela que a educação popular se revelou um importante instrumento na manutenção e

valorização de tradições comunitárias, como o jongo e a medicina popular. Em uma entrevista concedida à CPT para a confecção da cartilha intitulada *Cultura e organização a partir do movimento de práticas alternativas de saúde*, essa moradora afirmou que a dificuldade em preservar as tradições é reflexo da falta de acesso a bens e serviços públicos na própria comunidade, além de não haver quase nenhuma oportunidade de renda na localidade, o que levou a muitos moradores locais a buscarem melhores condições de vida em outras cidades. Diante dessa situação é que as tradições foram se perdendo com o passar do tempo. Através do movimento de recuperação do jongo, motivado pela CPT, foi possível relembrar fatos e histórias de seus antepassados, levando-os a questionar o porquê de não continuarem a realizar suas manifestações culturais. Sendo assim, essa moradora teve como iniciativa começar a fazer um registro da memória coletiva dos antepassados da comunidade.

Diante do exposto, apesar da CPT ter traçado sua linha de ação em Barrinha considerando o objetivo de obtenção da titulação de terras, sua inserção nesta comunidade se deu por meio da valorização de fazeres e saberes que expressam a forma distinta de organização desse coletivo e que conformou a forma de atuação da entidade, pois esta inicialmente teve que ser reconhecida como um ator legítimo para este grupo. Para tanto, ganharam importância elementos que assumiram papel central na reivindicação do título de “remanescente de quilombo”. É importante lembrar que a valorização e o resgate da história local, realizados com o auxílio da CPT tiveram lugar na vida comunitária, pois a proposta de luta para obter a titulação da terra, não foi aceita pelos moradores da comunidade. Portanto, a reconstrução da identidade quilombola fez-se num processo de reestruturação da própria comunidade, uma vez que o resgate da história e cultura local possibilitou um maior diálogo intergeracional, pois o jongo funcionou como um elemento aglutinador.

Para que seja possível compreender melhor a reconstrução da identidade quilombola motivada pela CPT, conceitos como os de etnicidade e identidade se revelam como instrumentais muito úteis ao entendimento da questão da identificação dos grupos das comunidades rurais negras, que atualmente são chamados de “remanescentes de quilombo”.

A categoria étnica e a identidade

O conceito de grupo étnico definido por Frederik Barth (1969) revela-se uma importante ferramenta para se descrever o processo de atribuição e de identificação desses grupos. A etnicidade é um conceito de organização social, pois permite caracterizar fronteiras

e relações dos grupos sociais utilizados para organizar as identidades e as interações. Conforme Barth, a etnicidade se revela nas ações e reações entre o grupo e os outros em uma organização social que está em constante processo de transformação. Essas transformações, por sua vez, resultam em um conjunto de componentes sociais variáveis com o tempo.

Weber (2000) também nos fornece importantes considerações acerca dos grupos étnicos. Segundo o autor, o que há de relevante na categoria de grupo étnico é o fato de que há referência a um movimento no sentido da constituição de uma unidade política. Entretanto, assim como Barth, Weber propõe que a etnicidade ultrapassa a ideia de raça ou cultura, não sendo oportuno buscar nos traços fixos a fonte da etnicidade. O foco está voltado para o senso de pertença. Dessa maneira, uma comunidade é considerada étnica quando o sentimento de pertença é sentido, como característica comum, por todos os seus membros.

Stuart Hall (2000) fundamenta a questão identitária mostrando que as identidades estão em constante processo de mudança e transformação, pois são construídas ao longo de experiências em comum e códigos culturais compartilhados. Elas são produções que nunca se completam e vêm sofrendo transformações constantes. Dessa forma, não possuem uma origem fixa: carregam consigo suas histórias, que resguardam efeitos materiais e simbólicos.

Considerando o que foi dito a respeito de grupos étnicos, podemos traçar importantes considerações acerca das construções identitárias. Hoje em dia quando se trata da temática da identidade, a etnicidade adquire destaque porque a dimensão étnica está presente nos processos identitários: ela é o exemplar da conexão entre cultura e integração aos novos contextos sociais (Agier, 2001).

Agier (2001) aponta para a dinâmica identitária e enfatiza que os sentimentos de perda de identidade são contrabalanceados pela criação de novos contextos identitários. Pode-se dizer que a problemática da cultura está envolta pela da identidade, evocada cada vez mais como uma “identidade cultural”. O autor corrobora a noção de não existir definição de identidade em si mesma, uma vez que não é imutável como bem demonstra Hall (2000). Conforme Agier, os processos identitários não existem fora de contexto. Desse modo, a dimensão étnica está presente de forma geral nos processos identitários, porque ela é exemplar da conexão entre a cultura e a integração aos contextos sociais.

Podemos dizer que a questão da etnicidade é atual e oposta à uniformização e ao individualismo, tão presentes nas sociedades contemporâneas. Sahlins (2004) nos ajuda a confirmar que diferenciação local e homogeneidade global caminham juntas, sendo que a diferenciação se mostra como reflexo da homogeneidade. Isso ocorre, uma vez que, no

contexto da globalização, o fenômeno da afirmação das diferenças é crescente, pois quando os contatos entre os diferentes grupos se torna uma constante, percebe-se uma ameaça às tradições específicas desses grupos. Esse fato leva a um movimento contra a homogeneização, para que as identidades características de cada grupo sejam reafirmadas.

Feitas essas considerações, podemos nos remeter à questão da identidade étnica quilombola que esteve fora de questão por muito tempo, em decorrência da invisibilidade a que foram submetidas (sobretudo por causa do mito da democracia racial). No entanto, essas comunidades guardaram muitos aspectos culturais, como suas tradições e símbolos, e justamente através dessa preservação foi possível aos agentes externos, como as ONGs, pastorais da terra, movimento negro, universidades e às redes de movimentos sociais, buscarem uma reconstrução da identidade étnica desses grupos.

A busca desses agentes, muitas vezes organizados em redes de movimentos sociais, por uma sociedade mais justa e igualitária, tem como objetivo a reparação de injustiças sofridas por essas populações desde a abolição. Os agentes externos e os grupos minoritários lutam pela implementação de políticas de ação afirmativa e por legislações específicas voltadas para as necessidades e particularidades de cada grupo. Arruti (2006) chama atenção para a “emergência de novos sujeitos políticos”, que desencadearam lutas contras as injustiças históricas na busca por seus direitos.

Os mediadores, cada qual com sua especificidade, têm um papel importante na conscientização do que é “ser quilombola” e de quais são seus direitos. Esse processo inclui ações que vão desde o resgate da história local, perpassando pela exposição de seus direitos garantidos pela constituição até a valorização de sua identidade e autoestima.

Considerações Finais

Diante do que foi visto sobre a formação ideológica da Comissão Pastoral da Terra (CPT), suas ações junto às comunidades rurais e, sobretudo, junto à comunidade de Barrinha (relevante para essas análises), é de grande valia retomar, ainda que brevemente, algumas considerações a respeito dos Novos Movimentos Sociais. Pois, além das inspirações de prática religiosa provenientes da Teologia da Libertação (TdL), foi inspirada na nova forma de conceber as relações entre cultura e política, presentes nos Novos Movimentos Sociais com que a Comissão Pastoral da Terra (CPT) traçou sua linha de ação na comunidade de Barrinha.

Sua metodologia e seus projetos de resgate do jongo, da história local, o incentivo ao mapeamento do saber tradicional sobre as plantas medicinais, o incentivo à escola de agroecologia, suas oficinas de formação e participação de congressos e seminários, encontros e partilhas, suas visitas periódicas, além da festa da cultura popular camponesa tinham por objetivo levar os moradores da comunidade a refletir sobre a prática política, formar uma coletividade autônoma capaz de lutar por suas demandas, e, além disso, promover uma maior visibilidade perante as outras instituições e ao Estado, contribuindo com a formação dos atores. O objetivo de suas ações e metodologia é levar a comunidade a se autoidentificar como quilombola, tomar ciência dos direitos constitucionais e lutar para acessá-los.

Através da valorização da cultura popular, do tradicional, da reconstrução identitária e da afirmação positiva da identidade negra, a CPT buscou a expressão política para a comunidade. Influenciada por ideias perpetuadas nos NMS sobre a emergência de novos sujeitos de direito e visando o acesso às políticas de ação afirmativa e aos direitos garantidos aos remanescentes de quilombo na CF de 1988, a CPT colocou em prática sua metodologia na comunidade de Barrinha.

Nos caminhos pela busca do reconhecimento e afirmação da identidade quilombola, a CPT foi se apropriando de ideias e práticas presentes nesses movimentos e, alinhando-as à sua metodologia, traçou uma linha de ação. Por isso, é válido relembrar algumas considerações já feitas a respeito desses movimentos.

Relembramos, então, que a sociedade civil tem se empenhado bastante para a construção de sociedades menos excludentes e que os movimentos sociais têm contribuído em muitos aspectos para diversas conquistas das coletividades. Os movimentos sociais na América Latina refletem lutas de atores que demandam direitos políticos, sociais, econômicos

e culturais. As classes menos favorecidas vêm ganhando, no decorrer do século XX, mais espaço para atuar em busca de suas demandas.

No contexto excludente que marca a América Latina, o descontentamento decorrente das desigualdades étnico-raciais, sociais, religiosas, ideológicas e de gênero gerou uma identidade (comum a integrantes de diversos grupos sociais) marcada por um forte sentimento de pertencimento, resultante das lutas contra as desigualdades.

Como já abordado no capítulo sobre movimentos sociais, Alonso (2009) menciona que, no ocidente dos anos 1960, tanto na Europa quanto nos Estados Unidos, surgiram mobilizações que não estavam restritas apenas à luta de classes, mas também consideravam etnia (movimento pelos direitos civis), gênero e estilo de vida. Esse tipo de mobilização não objetivava tomar o poder do Estado. Esses movimentos eram ações que aconteciam fora das instituições políticas e seus protagonistas não eram só os proletários. Os atores eram outros, como, por exemplo, os jovens, as mulheres e os negros que levantavam bandeiras novas voltadas para a qualidade de vida, para a afirmação e a diversidade. Essas demandas se pautavam em mudanças na sociabilidade e na cultura que seriam alcançadas graças à persuasão, e não pela tomada do poder de Estado.

Assim, passou a haver novos temas e agentes para as mobilizações coletivas. Os novos sujeitos eram provenientes de todas as minorias excluídas (índios, negros, mulheres, camponeses etc.). O que esses grupos tinham em comum era uma atitude de oposição. Os Novos Movimentos Sociais (NMS), organizados no nível dos problemas sociais, funcionariam como agentes de pressão.

Assim, o que esses movimentos fizeram foi buscar uma mudança das orientações de valor da sociedade. Surgiram como um novo ator coletivo, portador de um projeto cultural. No dizer de Habermas (1987), esses movimentos demandam qualidade de vida, equidade, participação e direitos humanos. Melucci (1980) também cita que fazem parte dos NMS projetos de inspiração religiosa de defesa contra um mundo racionalizado que exprime desejos de integração e nega as hierarquias sociais e diferenças sociais. Constituiriam, portanto, formas de resistência contras os rumos do desenvolvimento socioeconômico.

A CPT se encaixa no projeto de inspiração religiosa, uma vez que é influenciada pelas teorias da Teologia da Libertação fortemente ativa na América Latina desde a década de 70. Assim como muitos movimentos sociais, a CPT luta por melhores condições de vida, participação política e, em alguns casos, como na comunidade rural negra de Barrinha, pela afirmação da identidade (no caso, a quilombola) através do reconhecimento dos direitos

culturais. Essa pastoral CPT apoia diferentes grupos de excluídos da sociedade civil, ainda que seu foco esteja nas comunidades rurais. Suas ações são direcionadas de forma que valorize o trabalho do camponês, sua cultura e sua sabedoria, afirmando a identidade destes. Na concepção da pastoral, com a afirmação de sua identidade que o camponês, o quilombola e o indígena poderão lutar por políticas sociais e por seu desenvolvimento social e econômico.

Autores como Touraine voltaram sua atenção para uma teoria que pudesse priorizar a cultura, a ideologia, as lutas sociais, a solidariedade entre as pessoas de um grupo ou movimento social e o processo de identidade criado. Gohn (2008) cita que os Novos Movimentos Sociais (NMS) têm como característica principal a construção de um modelo teórico baseado na cultura. Novos sujeitos emergem no cenário social reivindicando o direito a ter direitos. Esses atores fazem parte de grupos sociais excluídos da cena política. Novas reivindicações ganham vez na pauta dos diversos movimentos sociais e os conflitos, antes restritos à luta de classes e aos sindicatos, ganham novas camadas da sociedade.

Pode-se dizer que, a partir do momento em que os direitos multiculturais passaram a ser reconhecidos na constituição de 1988, a questão da identidade ganhou maior destaque no cenário dos movimentos sociais. Foi então que o movimento negro, além de outras instituições como a CPT (que passou a atuar em comunidades quilombolas a partir de 1995), começou a trabalhar no sentido de (re)construir e afirmar as identidades das comunidades negras, buscando maior visibilidade perante a sociedade. Através do trabalho e da articulação de diversas entidades, como as pastorais, ONGs, movimentos sociais e partidos políticos, políticas afirmativas e reparadoras começaram a ser elaboradas, visando essas comunidades. A afirmação dos direitos multiculturais abrange reconhecimento das manifestações culturais, das tradições e a garantia dos direitos territoriais (Guimarães: 2006).

A CPT, através de sua metodologia, assinala os caminhos de luta e reivindicações para se garantir o acesso a essas políticas sociais. Sendo assim, pela questão cultural e trabalhando em cima de categorias como raça e identidade, procura-se auxiliar os atores coletivos a acessar os direitos garantidos pela Constituição Federal aos “remanescentes de quilombo”. É por uma afirmação positiva da diferença, fato marcante nos Novos Movimentos Sociais, que as minorias étnicas, outrora excluídas, ganham um espaço de afirmação, onde o Estado tem, por dever, preservar e garantir a diversidade linguística e cultural de seus cidadãos (Silva Filho, 2005 e Guimarães, 2009).

Gohn (2005) relaciona a identidade como um dos elementos constitutivos dos movimentos sociais, pois é essa identidade que dá sentido às ações coletivas. A emergência de

novos sujeitos nos movimentos sociais assume uma finalidade específica: a de agregar pessoas que possam, coletivamente, optar pela mudança de uma situação de injustiça social, visando uma sociedade mais igualitária (Quevedo, 2007:29).

Cultura e política, em íntima relação dentro dos novos movimentos sociais, demarcam lutas de vários setores da sociedade contra projetos e repressões das classes dominantes.

Sendo assim, pode-se concluir neste trabalho que a ação da CPT na comunidade de Barrinha foi fundamental para sua identificação como quilombola, uma vez que foi no seu primeiro contato com a comunidade que seus agentes explicitaram para os membros o que é uma comunidade quilombola e quais são os direitos garantidos na Constituição Federal a essas comunidades. Desse modo, agentes e membros da comunidade identificaram esses traços em Barrinha e, então, começou o trabalho de reconstrução identitária já mencionado. O principal artifício usado para essa reconstrução foi o resgate do jongo, o elemento em torno do qual toda a comunidade se articula. A CPT percebe, neste resgate e na reconstrução identitária, uma luta política de reparação das injustiças a que foram submetidas as populações negras desde a abolição.

Quanto à situação comunitária, após o contato com a CPT, podemos dizer que ainda há problemas de acesso, sobretudo, acesso a escolas locais, postos de saúde, transporte, postos de trabalho etc. Porém, apesar das limitações e problemas, Barrinha vem aos poucos se articulando a outras instituições que não a CPT e já começa ver resultados, frutos dessas articulações. Como foi o caso de seu contato com o Instituto do Desenvolvimento Afro Norte Noroeste Fluminense (IDANNF), auxiliando a comunidade a registrar a associação de moradores e a conseguir sua carta de autorreconhecimento como comunidade quilombola. O registro da Associação de moradores é necessário para a obtenção da carta de reconhecimento da Fundação Cultural Palmares (FCP), pois sem uma associação registrada não é possível acessar à FCP e conseguir sua identificação como comunidade quilombola, tendo acesso aos direitos garantidos pelo artigo 68 da CF.

Dessa maneira, concluo que, em função das ações da CPT, foi possível Barrinha obter visibilidade perante outras instituições e entidades como ONGs, universidades ou associações. O que se pode dizer é que, com a realização das festas da cultura popular camponesa e manutenção do jongo, a comunidade foi ganhando maior visibilidade, permitindo o contato com outros mediadores.

Se por um lado a CPT diminuiu suas visitas à comunidade, por outro se pode afirmar que ela vem cumprindo seu objetivo. Isso se confirma pela autonomia na realização dos

eventos do jongo, na busca por apoio da prefeitura de São Francisco, na busca por informações e realizações de projetos e eventos, na articulação com o IDANNF, além do contato constante com pesquisadores, universidades e outros mediadores.

Baseada nas novas relações entre cultura e política, que passaram a nortear as ações dos Novos Movimentos Sociais, a CPT se voltou para as comunidades quilombolas, passando a percebê-las como novos sujeitos de direitos políticos e culturais. A fim de auxiliar no acesso aos direitos constitucionais, a CPT teve iniciativas que perpassaram a valorização e o resgate da cultura e dos saberes tradicionais, objetivando também a visibilidade da comunidade perante outros mediadores e aos governos. Essa visibilidade foi possível através das articulações mais amplas, possíveis através das redes e teias de mobilização social, onde vários mediadores estiveram em constante contato em um nível local e extralocal. Lançando-se mão de recursos como esses, que a CPT põe em prática suas ações visando o protagonismo e a autonomia dos atores.

Referências Bibliográficas:

- AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. *Mana*, vol. 7, nº 2. Rio de Janeiro, 2001.
- ALONSO, Angela. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. *Lua Nova*, São Paulo, n. 76, 2009.
- ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina & ESCOBAR, Arturo. Introdução: *o cultural e o político nos movimentos sociais latino-americanos*, In Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino e Arturo Escobar (orgs.), **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras**, Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2000.
- ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. 5.ed. São Paulo: Boitempo, 2001.
- ARRUTI, José Maurício. **Mocambo. Antropologia e história do processo de formação quilombola**. Bauru, SP: EDUSC, 2006.
- BARTH, Fredrik. **Os grupos étnicos e suas fronteiras**. Rio de Janeiro: ContraCapa, 1969.
- BARRETO, Juliana. O papel dos mediadores na (re)construção da identidade étnica de duas comunidades quilombolas do norte-fluminense: Barrinha e Machadinha. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política, da Universidade Estadual do Norte Fluminense, 2009.
- BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Petrópolis: Vozes, 1978
- BETTO, Frei. **O que é Comunidade Eclesial de Base**, São Paulo, *Brasiliense*, 5ª edição, 1985.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário de política**. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1998.
- BOBBIO, Norberto. **Ensaio sobre Gramsci e o conceito de sociedade civil**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- BOFF, Leonardo. **Igreja Carisma e Poder**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- BRANDÃO, Carlos R. *Introdução aos saberes e olhares*. In: **Saberes e Olhares – A formação e Educação Popular na Comissão Pastoral da Terra**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- CANCLINI, Nestor. **Culturas Híbridas- estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 2003.

- CARDOSO, A. R. Construção da identidade e território: o caso da comunidade quilombola de Barrinha em São Francisco de Itabapoana/RJ. Monografia de Licenciatura em Geografia, do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia Fluminense (IFECTF): Campos dos Goytacazes, RJ, 2009.
- CARVALHO, Ailton Mota de. Formação Econômica da Região Norte Fluminense. In: PESSANHA, Roberto Moraes; SILVA NETO, Romeu (Org.). *Economia e desenvolvimento no Norte Fluminense: da cana-de-açúcar aos royalties do petróleo*. Campos dos Goytacazes, RJ: WTC Editora, 2004.
- CARVALHO, José Jorge de. La Diáspora Africana en Iberoamerica. Dinámicas Culturales y Políticas Públicas. *Série Antropologia*, v. 402, p. 1-11, 2006.
- CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Org. e revisão técnica de José Reginaldo Santos Gonçalves. Editora UFRJ, 1998.
- COMBLIN, Joseph. **O povo de Deus**. São Paulo: Paulus, 2002.
- COUTINHO, Carlos N. Gramsci. **Um estudo sobre o seu pensamento político**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- D'ADESKY, Jacques. Racismos e antiracismos no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro: 1998.
- DAGNINO, Evelina. *Cultura, Cidadania e Democracia: A Transformação dos Discursos e Práticas na Esquerda Latino-Americana*. In Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino e Arturo Escobar (orgs.), **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras**, Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2000.
- DOIMO, A.N. **A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: ANPOCS, 1995.
- FABER, Marcos Emílio Ekman; SANTOS, Giovana Inácio dos; GOULART, Josiel Eilers. *Teologia da Libertação: Resistência Intelectual nos Anos de Chumbo* Disponível em: www.historialivre.com/brasil/teoliberta1.htm. Acesso em: 06 de janeiro de 2010.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 43ª edição, 2005.
- FUCHS, Werner. *Ninguém é forte sozinho. Um Olhar sobre a missão da Pastoral da Terra* In: **Saberes e Olhares – A formação e Educação Popular na Comissão Pastoral da Terra**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- GADOTTI, Moacir. LIÇÕES DE FREIRE. *Rev. Fac. Educ.*, São Paulo, v. 23, n. 1-2, 1997. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>.

- GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- GANDIN, Luiz Armando & Hypolito, Álvaro Moreira. Dilemas do nosso tempo: globalização, multiculturalismo e conhecimento. *In: Currículo sem Fronteiras*, v. 3, n. 2, 2003, p. 5-23.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- GOHN, Maria da Glória. **Teorias dos movimentos sociais**: paradigmas clássicos e contemporâneos. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2008.
- GOHN, Maria da Glória (Org.). **Movimentos sociais no início do século XXI**: antigos e novos atores sociais. Petrópolis: Vozes, 2010
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Depois da democracia racial. *Tempo Social* [online]. 2006, vol.18, n.2.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio. Racismo e Anti-Racismo no Brasil. São Paulo: Editora 34, 1999.
- GIUMBELLI, Emerson. Para além do "trabalho de campo": reflexões supostamente malinowskianas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v. 17, n. 48, 2002.
- GRAMSCI, Antonio. **Os Intelectuais e a Organização da Cultura**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1978.
- _____. **Concepção Dialética da História**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1978.
- _____. *Cadernos do cárcere*. V.1. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- _____. *Cadernos do cárcere*. V.4. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- GROFF, Paulo Vargas. Multiculturalismo: Direitos das minorias na era da globalização. *Revista USCS de Direito*: Ano X, Universidade Regional Integrada – URI. n. 16 (2009).
- GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Cia das letras, 2001.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. “Pobres y opción fundamental”. **Mysterium liberationis I**. Comp. Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. Madrid: Editorial Trotta, 1990.
- HALL, Stuart. **Da Diáspora**: Identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG: Representações da UNESCO no Brasil, 2006.
- _____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HAMEL, Marcio Renan. Movimentos Sociais e Democracia Participativa. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/095/95hamel.htm>. Acesso em 09 de dez. 2010.

IANNI, Octávio. **Dialética e capitalismo**. Petrópolis: Vozes, 1988.

KONRAD, Diorge. *Ampliando a Conceção, a Pesquisa e o Ensino sobre a História dos Movimentos Sociais e Políticos no Brasil*, in, Quevedo, Júlio; Iokoi, Zilda Márcia Gricoli (orgs.). **Movimentos sociais na América Latina: desafios teóricos em tempos de globalização**. Santa Maria: MILA, CCSH, Universidade Federal de Santa Maria, 2007.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Zahar. Rio de Janeiro, 1986.

LIFSCHITZ, Javier. Neocomunidades: reconstruções de territórios e saberes. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, n° 38, p. 67-85, 2006.

LÖWY, Michael. **A Guerra dos Deuses. Religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. “Marxismo e Religião: Ópio do povo?” in: BORON, Atilio; AMADEO, Javier e GONZÁLEZ, Sabrina (org.). **A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas**. Buenos Aires, CLACSO, 2006.

_____. **Marx e Engels como sociólogos da religião**. *Lua Nova* [online]. 1998, n.43, pp. 157-170.

LÜCHMANN, Lígia Helena Hahn. *Possibilidades e limites da democracia deliberativa: a experiência do orçamento participativo de Porto Alegre* / Lígia Helena Hahn LÜCHMANN . Campinas, SP : (s. n.), 2002. Orientador: Rachel Meneguello. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

MACHADO, Vitor Barletta. *Agentes Religiosos, Motivação Política. A influência da Igreja Católica na organização do movimento dos trabalhadores rurais sem-terra do Assentamento II de Sumaré no estado de São Paulo*. 2001. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

MARANHÃO, Luiz. Marxistas e católico: da mão estendida ao único caminho. *Revista Paz e Terra*, ano II, n. 6, abr. 1968.

MARTIN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações – comunicação, cultura e hegemonia**. Rio de Janeiro: Edufrj, 2003.

MARX, Karl; ANGELS, FRIEDRICH. **A ideologia Alemã**. LISBOA: AVANTE, 1981.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. In MARX, K e ENGELS, F. **Sobre Religião**. Lisboa: Edições 70, 1972.

MITIDIERO JUNIOR, M. A. A Ação Territorial de uma Igreja Radical: Teologia da Libertação, luta pela terra e atuação da Comissão Pastoral da Terra no estado da Paraíba. Tese de doutorado do Programa de Pós Graduação em Geografia Humana da Universidade de São Paulo, 2008.

MONTEIRO, Paula. *Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural*. In: Monteiro, Paula (org.). **Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

ORTIZ, Renato. Notas sobre Gramsci e as ciências sociais. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 21, n. 62, Oct. 2006 .

Os pobres possuirão a terra. Pronunciamento de bispos e pastores sinodais sobre a terra. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo, RS: editora Sinodal, CEBI – Centro de Estudos Bíblicos, 2006.

PELOSO, Ranulfo; & SIQUEIRA, Ruben. *O fim e o caminho que se faz para chegar lá. Sobre a Metodologia Popular na Pastoral da Terra*. In: **Saberes e Olhares – A formação e Educação Popular na Comissão Pastoral da Terra**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

PORTELLI, Hugues. **Gramsci e a questão religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1984.

QUEVEDO, Julio. *A Perspectiva de Compreensão da América Latina a partir de seus Movimentos Sociais como Possibilidade de Percepção da Integração*, in, Quevedo, Júlio; Iokoi, Zilda Márcia Gricoli (orgs.). **Movimentos sociais na América Latina: desafios teóricos em tempos de globalização**. Santa Maria: MILA, CCSH, Universidade Federal de Santa Maria, 2007.

ROSSI, Waldemar. A Teologia da Libertação e as transformações do mundo. *Revista Espaço Acadêmico*- Ano II- nº 117- Outubro de 2002.

SANSONE, Livio. Os objetos da identidade negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, Apr. 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Sociologia das ausências e das emergências*. Disponível em: www.ces.uc.pt/bss/documentos/sociologia_das_ausencias.pdf

SCHERER-WARREN, Ilse. Redes de movimentos sociais na América Latina: caminhos para uma política emancipatória?. *Cad. CRH*, Salvador, v. 21, n. 54, Dec. 2008.

- _____. **Redes de movimentos sociais**. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____. Das mobilizações às redes de movimentos sociais. *Soc. estado*, Brasília, v. 21, n. 1, Apr. 2006 .
- _____. A política dos movimentos sociais para o mundo rural. *Estudos Sociedade e Agricultura*, Rio de Janeiro, v.15, n. 1, 2007, p. 5-22.
- SCHMIDT, Rafael. *A Luta pela Democracia na América do Sul e os Processos de Integração Regional: Ação Política Efetiva e os Novos Movimentos Sociais*, in, Quevedo, Júlio; Iokoi, Zilda Márcia Gricoli (orgs.). **Movimentos sociais na América Latina: desafios teóricos em tempos de globalização**. Santa Maria: MILA, CCSH, Universidade Federal de Santa Maria, 2007.
- SCIARRETTA, M. Gramsci Histórico. O pensamento de Gramsci e a Teologia da Libertação: diálogos para a construção de um outro mundo possível. 2011.
- SILVA, Anaxsuell F. . Ópio, conforto ou esperança? A concepção de religião em Gramsci. *Caminhos* (UCG. Impresso), v. 8, p. 147-162, 2010.
- SILVA, MJA & BRANDIM, MRL. Multiculturalismo e educação: em defesa da diversidade cultural *Diversa* : Ano I - nº 1 : 51-66 : jan./jun. 2008.
- SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. Multiculturalismo e Novos Movimentos Sociais: o privado preocupado com o público. *Revista da Faculdade de Direito*. Universidade Federal do Paraná, v. 43, p. n. 45, 2005.
- SINNER, Rudolf von. Da Teologia da Libertação para uma teologia da cidadania como teologia pública. *International Journal of Public Theology of public theology*.a.1, n.3/4 p.338.363,2007. Trad. Luíz Marcos Sander
- SIQUEIRA, João. *Relatório Antropológico da Comunidade Barrinha, São Francisco de Itabapoana. RJ. 2009*
- SIQUEIRA, S. M. M. . O papel dos movimentos sociais na construção de outra sociabilidade. In: Anped, 2002, Caxambu. Anped 2002. caxambu : Anped, 2002.
- SOFIATI, F. M. . Gramsci e as tendências orgânicas do catolicismo brasileiro. *História Agora*, v. 2, p. 212-238, 2011.
- STEIL, Carlos A. CEBs e Catolicismo Popular. In BOFF, Clodovis M. *et al.* (1997a), **As Comunidades de Base em Questão**. São Paulo: Paulinas.
- TAYLOR, C. La política del reconocimiento. In: TAYLOR, C. **El multiculturalismo y la política del reconocimiento**. Tradução de Mónica Utrilla de Neira. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p. 43-107.

TEIXEIRA, F. L. C. . Teologia da libertação: eixos e desafios. In: Fernando Torres; Faustino Teixeira; Edla Eggert; Plínio de Arruda Sampaio. (Org.). **Teologia da libertação e educação popular a caminho**. 1 ed. São Leopoldo: CEBI - Centro de Estudos Bíblicos, 2006, v. , p. 27-65.

VILAÇA, Helena (1993), *Território e identidades na problemática dos movimentos sociais: algumas propostas de pesquisa*, Vila do Conde, APS.

WANDERLEY, Luiz Eduardo W. **Democracia e Igreja popular**. São Paulo: EDUC, 2007.

WEBER, Max. A Economia e as Ordens e Poderes Sociais. In: **Economia e Sociedade**. Fundamentos da Sociologia Compreensiva. Vol. 1. Editora UNB, Brasília. 2000

WEBER, Max. A Política como Vocação. In: *Ensaio de Sociologia*, Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982, p. 97-153.

SITES CONSULTADOS:

<http://www.cptnac.com.br/?system=news&eid=26>

<http://www.incra.gov.br/portal/>

<http://www.koinonia.org.br/>

http://www.pmsfi.rj.gov.br/files/misc/2/perfil_socio_economico_de_sfitabapoana.pdf

Anexo I:

Jongo Realizado na comunidade de Barrinha:

Fotos: arquivo da CPT



Jongo realizado na comunidade de Barrinha
Fonte: arquivos CPT



Jongo realizado na comunidade de Barrinha
Fonte: arquivos CPT



Jongo realizado na comunidade de Barrinha
Fonte: arquivos CPT



Jongo realizado na comunidade de Barrinha
Fonte: arquivos pessoal



Jongo realizado na comunidade de Barrinha
Fonte: arquivo Pessoal



Agente da CPT discursando sobre as comunidades quilombolas e sua importância histórica, durante a entrega do Laudo Antropológico a comunidade de Barrinha. O evento foi realizado na comunidade de Quilombo em Quissamã. Fonte: arquivo pessoal



Integrantes da comunidade de Barrinha recebendo o Laudo Antropológico no Evento realizado pela CPT na comunidade de Quilombo em Quissamã:
Fonte: arquivo pessoal



Entrega do Laudo Antropológico a comunidade de Barrinha. Evento realizado pela CPT na comunidade de Quilombo em Quissamã:
Fonte: arquivo pessoal



Jongo em comemoração a entrega do Laudo Antropológico a comunidade de Barrinha no evento realizado pela CPT na comunidade de Quilombo em Quissamã:
Fonte: arquivo pessoal

Anexo II:



**FESTA DA
CULTURA
POPULAR**

**NO CHÃO É QUE
SE FAZ COMUNHÃO!**

DIA 24/11/2007

A PARTIR DAS 14H

LOCAL
COMUNIDADE
QUILOMBOLA DE
BARRINHA

São Francisco do Itabapoana
2km pós praia
de Manguinhos

PROGRAMAÇÃO

- 14h - Integração Comunitária
*Comissão Pastoral da Terra /
Comunidade de Barrinha*
- 15h - Apresentação de Capoeira
Grupo XXXXX
- 16h - Apresentação de imagens e
entrevistas dos moradores de Barrinha
UENF/CCH/LESCE - Prof. Javier Lifschitz
- 17h - Apresentação de Maculelê
Grupo XXXXXX
- 18h - Lançamento do Livro/CD
Profª Lúcia Talabi
- 18:30h - Apresentação do filme Jongo
de Barrinha
FAFIC/ Prof. Orávio de Campos
- 19h - Mesa da fartura
Celebração ecumênica
- 20h - Apresentação de Jongo
Grupo XXXX - Neuzinha da Hora
- 21h - RODA DE JONGO
Grupo de Barrinha

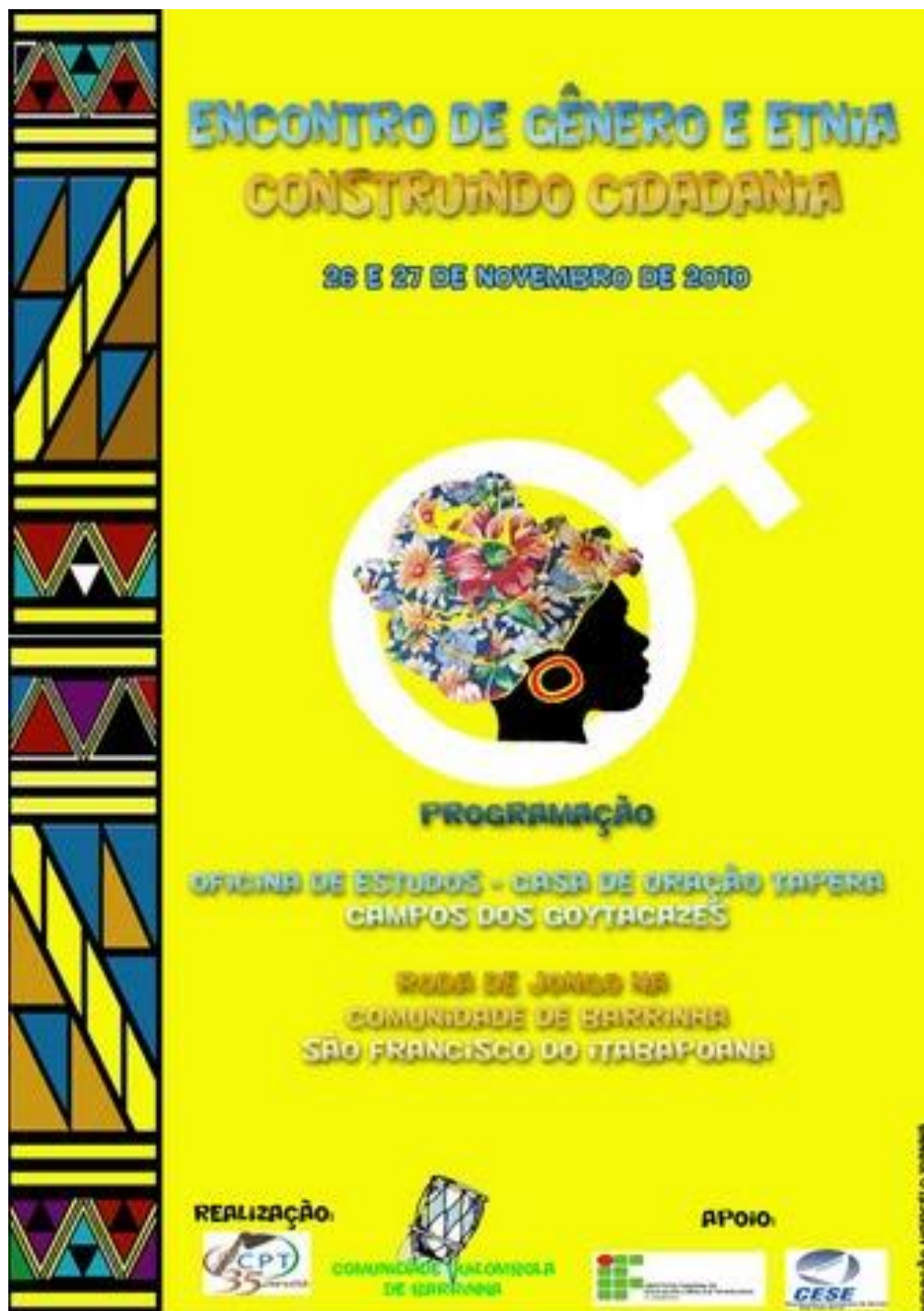
Sairá ônibus em direção a festa.
Para maiores informações:
CPT (22) 27325612 / 98539294

PROMOÇÃO
COMISSÃO PASTORAL DA TERRA – ES/RJ
COMUNIDADE QUILOMBOLA DE BARRINHA

APOIO
MZF - PPM - MANOS UNIDAS

Cartaz da festa da Cultura Popular. Fonte: arquivo CPT

Anexo III:



Cartaz do Encontro de Gênero e Etnia promovido pela parceria da CPT com a Comunidade de Barrinha
Fonte: arquivo CPT

Anexo IV:**CARTA DA CPT EM APOIO ÀS COMUNIDADES QUILOMBOLAS**

Os meus adoradores trarão suas ofertas do outro lado dos rios da Etiópia (Sofonias, profeta africano, 3,10)

A Comissão Pastoral da Terra (CPT), reunida no Encontro Nacional de Formação sobre o tema “Territorialidade e Quilombos”, sente-se interpelada pela resistência secular do movimento negro e pelo direito das inúmeras famílias de origem quilombola que moram e trabalham na terra, desde tempo imemorial ou que se reconhecem como tais, para superar impedimentos deixados por três séculos de escravidão negra rural.

A luta, legítima e constitucional, das comunidades quilombolas de todo Brasil para ter reconhecido, demarcado e titulado o seu próprio território, nos faz renovar nosso compromisso de fidelidade junto a todas e todos que lutam por terra, alimento e vida na paz.

Afirmamos que as comunidades tradicionais, entre elas as quilombolas, longe de ser “entraves ao crescimento do Brasil”, se constituem nos verdadeiros “heróis” que, com seu trabalho, fizeram nosso país, preservando a natureza e produzindo nossos alimentos, e não tiveram até agora reconhecidos todos os seus direitos.

O protagonismo corajoso e perseverante das comunidades quilombolas levou à elaboração de uma base legal que legitima seus direitos e à implementação de políticas públicas afirmativas que, mesmo insuficientes, são um passo indispensável para que lhes seja feita justiça.

É por isso que a CPT denuncia a campanha mentirosa e covarde que está sendo orquestrada, com o apoio de influentes meios de comunicação de massa, com o objetivo de atingir várias comunidades quilombolas, desqualificando sua identidade, sua luta e seu direito a ter o domínio de seu território.

A CPT se une às comunidades quilombolas para exigir o reconhecimento e a titulação de todos os territórios quilombolas do Brasil, onde elas possam viver, buscando o bem-estar de todos e todas, com sua capacidade de construir relações comunitárias com a terra, com a água e com toda a natureza; construir relações de fidelidade com os ancestrais e com as futuras gerações; construir relações holísticas de unidade e harmonia cósmica entre o *orum* (a terra) e o *ayè* (o céu), conforme a tradição *yorubana*.

Este reconhecimento vai enriquecer nossa nação brasileira:

- Por nos fazer assumir a raiz de nossa negritude como elemento essencial de nossa identidade, de nossa cultura e de nossa história de povo brasileiro;

- Por aprender uma maneira de viver e de nos relacionar com as pessoas e com a natureza e com Deus que nos ajuda a vencer a tentação de nos conformar a um modelo, sempre devastador, concentrador e violento, incapaz de ver a natureza como mãe generosa para todos, mas como recursos a serem explorados até à exaustão pelo mais poderosos.

- Por valorizar as diversidades como fonte da única e verdadeira riqueza que constrói uma sociedade democrática e uma humanidade fraterna e pacífica, e por fortalecer o diálogo inter-cultural não só como exercício de tolerância, mas como passo essencial na luta por vida e liberdade;

Com as comunidades quilombolas, nos comprometemos numa luta firme, teimosa e grávida de esperança:

- Contra toda a discriminação e a violência étnica, cultural e religiosa que, apesar de ilegal, continua presente em nossa sociedade e em várias igrejas ou movimentos eclesiais;

- Para que as políticas públicas para as comunidades quilombolas sejam decididas com a participação deliberativa das mesmas, de modo a evitar todo assistencialismo e para que os recursos orçados sejam suficientes e não contingenciados;

- Para que o INCRA, superando seu crônico imobilismo, se articule melhor com a Fundação Cultural Palmares e com a Secretaria do Patrimônio da União e, assim, se consiga mais agilidade e celeridade nos processos de identificação, demarcação e titulação dos territórios quilombolas.

O Deus da vida e da história vai nos sustentar neste caminho, vai nos dar forças para continuar nossas lutas e vai alimentar nossas esperanças na certeza de que Ele escuta o clamor do pobre e o salva de todos os apertos, pois Ele não sossega enquanto não fizer justiça a seu povo (Sl 34,7; Eclo 35,23).

Goiânia, 28 de outubro de 2007.

Os participantes do encontro nacional de formação da CPT

Fonte:

Assessoria de Comunicação
Comissão Pastoral da Terra
Secretaria Nacional - Goiânia, Goiás.
Fone: 62 4008-6406/6412/6200 Web site: www.cptnacional.org.br

