

# **“Ficção” e “realidade” na construção da autoimagem em filmes (quase) etnográficos**

Edimilson Rodrigues de Souza<sup>1</sup>

## **RESUMO:**

A proposta deste ensaio metodológico é conflitar fontes audiovisuais e antropologia a partir da descrição dos filmes (documentários): “Igreja dos oprimidos” (1986) e “O Anel de Tucum” (1994). Questionando a utilização das imagens na mobilização de dogmas e reafirmação do papel social da Igreja, através de denúncias de cunho político e ideológico, na medida em que se discutem questões sociais particulares de cada época, principalmente ligadas à posse da terra em regiões de intensos conflitos agrários e políticas habitacionais em áreas urbanas. Esta “incursão” pelos audiovisuais procura possibilidades de pensar a imagem como fonte de pesquisa e investigar a intencionalidade na produção de autoimagens sobre os conflitos sociais como estratégias de mediação da Igreja Católica através da Comissão Pastoral da Terra (CPT).

## **PALAVRAS-CHAVE:**

Rituais religiosos – Comissão Pastoral da Terra – Antropologia visual – Autoimagem

Jusque à la fin du siècle, l’ethnographie se contentait des récits des voyageurs, des industriels, des militaires, des missionnaires, etc. Si intime et si prolongé qu’eût été leur contact avec les peuples qu’ils décrivent (...) tous ces collecteurs de documents n’em peuvent prendre que des subjectifs, car ils les aperçoivent et les apprécient avant de les exprimer et on sait à quel point un cerveau peut les déformer (...). Or, grâce à deux merveilleux instruments, le phonographe et le cinéma, l’ethnographie devient une science positive qui dispose désormais de documents objectifs (...).  
**Jean Rouch “Le film ethnographique”, 1968.**

## **1. Introdução**

Os coletivos religiosos, especialmente os de matriz cristã ocidental, costumam orientar suas ações através de recursos que possam tornar inteligíveis seus dogmas e articular suas práticas ritualísticas. Elementos musicais, textuais e visuais, entre tantos outros, são acessados e utilizados para instruir, legitimar e disseminar valores e preceitos. Estes

---

<sup>1</sup> Cientista Social (UFPA), mestrando em Ciências Sociais (UFES). e-mail: edimilsonrondon@gmail.com.

mecanismos são organizados de maneira a possibilitar a permanência de seus seguidores, assim como alcançar novos membros, através de aproximações social, cultural e identitária. Fenômenos dessa ordem são facilmente encontrados em escritos de missionários cristãos, quando relatam experiências de contato e os sucessivos atos de “cristianização” de povos “pagãos”<sup>2</sup>.

Esses relatos evidenciam o fato de que as aproximações religiosas são, em sua maioria, instrumentalizadas de forma a transformar práticas religiosas desconhecidas em *ethos* local. Seja através de narrativas, textos bíblicos ou imagens, manipulando os referenciais míticos locais como ferramenta de comparação e ressignificação. Nesta direção, e reconhecendo a relevância desses instrumentos como possibilidade de “circulação de dons”<sup>3</sup>.

Isso posto, cabe indicar que a proposta deste ensaio metodológico é conflitar fontes audiovisuais e antropologia a partir da descrição dos filmes (documentários): “Igreja dos oprimidos” (1986) e “O Anel de Tucum” (1994), ambos evidenciando os trabalhos pastorais das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) da Igreja Católica. Questionando a utilização das imagens na mobilização de dogmas e reafirmação do papel social da Igreja, através de denúncias de cunho político e ideológico, na medida em que se discutem questões sociais particulares de cada época, principalmente ligadas à posse da terra em regiões de intensos conflitos agrários e políticas habitacionais em áreas urbanas.

Esta “incursão” pelos audiovisuais procura possibilidades de pensar a imagem como fonte de pesquisa e investigar a intencionalidade na produção de autoimagens sobre os conflitos sociais como estratégias de mediação da Igreja Católica através da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e o significado das suas representações imagéticas. Além de

<sup>2</sup> Ricardo Rezende Figueira relata atos dessa ordem ocorridos no Arraial de Conceição do Araguaia, durante a chegada de frades dominicanos franceses, da Província de Toulouse, que aportaram às margens do rio Araguaia com o propósito de catequizar e batizar os Karajá e os Kaiopó que habitavam a área. (1986, p. 15)

<sup>3</sup> Conforme Marcel Mauss “compreende-se logicamente, nesse sistema de idéias, que seja preciso retribuir a outrem o que na realidade é parcela de sua natureza e substância; pois, aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma; a conservação dessa coisa seria perigosa e mortal, e não simplesmente porque seria ilícita, mas também porque essa coisa que vem da pessoa, não apenas moralmente, mas física e espiritualmente [...] têm poder mágico e religioso sobre nós. Enfim, a coisa dada não é uma coisa inerte. [...] a prestação total não implica somente a obrigação de retribuir os presentes recebidos, mas supõe duas outras igualmente importantes: obrigação de dar, de um lado, obrigação de receber, de outro.” [...] (2003, pp. 200-201)

possibilitar o cruzamento de dois olhares, do pesquisador em campo e dos sujeitos da pesquisa, ao acessar não apenas as suas narrativas, mas as imagens das manifestações ritualísticas como “tessitura cultural”, no desenvolvimento de pesquisas sobre ritualização de lideranças sindicais mortas em decorrência de conflitos sociais<sup>4</sup>.

## **2. Narrativas, rituais e imagens (quase) etnográficas**

Ouvir e contar histórias são práticas cotidianas no itinerário de muitos etnógrafos. E para que esta atividade se realize de forma consistente estes profissionais lançam mão de técnicas “confiáveis” do ponto de vista científico. A título de exemplo temos descrições, entrevistas, fotos e vídeos que transformam-se, nesta direção, em importantes ferramentas do fazer antropológico. Neste exercício, olhares se cruzam e narrativas se confrontam, palavras são transmitidas (e traduzidas), finalmente, categorias são criadas ou acessada para descrever (e explicar) o universo simbólico “do outro”, estabelecendo-se um intenso confronto entre palavra, ação e pensamento.

O discurso do primeiro [antropólogo] não se acha situado no mesmo plano que o discurso do segundo [nativo]: o sentido que o antropólogo estabelece depende do sentido nativo, mas é ele quem detém o sentido desse sentido – ele quem explica e interpreta, traduz e introduz, textualiza e contextualiza, justifica e significa esse sentido. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 115)

Particularmente neste artigo, os discursos e as narrativas não foram acessados de forma direta, mas mediada pelos recursos (fontes) audiovisuais, por isso a vigilância do autor em questão, percorreu um caminho por vezes tortuoso, na tentativa de articular fontes audiovisuais e textuais, para produzir uma leitura dos grupos (e dos sentidos estabelecidos) nas narrativas e nos rituais evidenciados pela câmera. Este esforço de “tradução” dos rituais através das falas e imagens percorreu um caminho cauteloso, para não incorrer no risco de produzir consensos em vez de conceitos. Pois

A boa diferença, ou diferença real, é entre o que pensa (ou faz) o nativo e o que o antropólogo pensa que (e faz com o que) o nativo pensa, e são esses dois pensamentos (ou fazeres) que se confrontam. Tal confronto não precisa se resumir a uma mesma equivocidade de parte a parte – o equívoco nunca é o mesmo, as partes não o sendo; e de resto, quem definiria a adequada univocidade? –, mas tampouco precisa se contentar em ser um diálogo edificante. O confronto deve poder produzir a mútua implicação, a comum alteração dos discursos em jogo, pois não se trata de chegar ao consenso, mas ao conceito. (Ibid, p. 119)

---

<sup>4</sup> Este texto é uma das primeiras tentativas de aproximação das relações de mediação praticadas por setores progressistas da Igreja Católica em zonas de fronteira agrícola no Pará entre camponeses, índios e Estado, focando nos rituais de sacralização de líderes sindicais mortos em conflitos agrários. A pesquisa está sendo desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), sob a orientação da Prof. Dra. Celeste Ciccarone.

Esclarecidas as estratégias em jogo, podemos então avançar para algumas das questões centrais da análise proposta: as narrativas e/ou discursos dos setores progressistas da Igreja Católica no Brasil em dois momentos históricos e políticos distintos, 1986 e 1994. Nestas narrativas, as falas, acompanhadas por música e imagens, materializam, de certa forma, a postura política e ideológica desses sujeitos, ao passo que desenvolvem questões polêmicas sobre os confrontos evidenciados a partir do apoio dado às minorias sociais no país, questionando marginalização, desigualdade e má distribuição de recursos.

Para fins de entendimento, cabe mencionar que estes setores foram submetidos a intensas repressões nas décadas de 1960 até meados de 1980, momento em que o Brasil foi palco de regimes ditatoriais, que perseguiram estes movimentos e seus adeptos sob a justificativa de subversividade. (Cf. FIGUEIRA, 1986; MARTINS, 1980; IANNI, 1978)

Nesta direção é possível perceber que as narrativas evidenciadas nos filmes analisados, assumem um tom de rompimento, reafirmação e legitimação das práticas ritualísticas desses setores progressistas, que se configuram como práticas políticas e ideológicas, revestidas por manifestações de religiosidade. As opções pela ritualização e sacralização do cotidiano evidenciam rompimentos com as estruturas estabelecidas e indicam novas formas de participação política e religiosa.

Não obstante, as práticas ritualísticas parecem reconhecer a eficácia dos símbolos no consciente coletivo, e utilizam-se deste conhecimento para estabelecer aproximações, traduzindo atos e palavras para produzir a crença do receptor no ato mágico elaborado pelo porta-voz.

O processo de construção da narrativa é um trabalho permanente de tessitura, existe para transformar-se, pois, como mimese da palavra-ação que a sustenta, ela existe enquanto movimento no seu fazer-se. A narração é imitação da ação. Narrar é ser-estar no caminho da palavra e re-narrar é recriar o caminho, refazendo-o como memória, criando a si mesmos e recriando o mundo.

[...] A palavra é única como a identidade que fornece ao sujeito e, como expressão de uma cultura marcada pelo dinamismo, remete a um processo permanente de produção e incorporação de conteúdos e formas exteriores, ou seja, como conjunto de estruturações potenciais da experiência, capaz de suportar conteúdos tradicionais variados e absorver os novos. É na comparação entre as diferentes versões que as narrativas podem ser analisadas como representações e não como verdades. (CICCARONE, 2003, pp.190-191)

Desse percurso ritualístico é possível visualizar alguns rompimentos com as estruturas de poder na relação desses sujeitos com os aparatos do Estado, e mesmo no interior da própria Igreja, frente aos setores mais conservadores. Esses rompimentos possibilitam não apenas o questionamento das práticas oficializadas, mas a reelaboração de novas práticas, que intencionam a substituição do poder instituído por um poder “subversivo”, paralelo ao poder oficial. Mas não podemos perder de vista que estes atos são sempre pautados no reconhecimento do grupo pelos seus pares na figura de líderes populares. É só nesta medida que se completa a produção da crença no porta-voz.

Sobre esta questão Pierre Bourdieu nos fornece instrumental necessário para entender a trajetória desses atos “mágicos”, ao elaborar a noção de ruptura herética, subversão herética e discurso herético. Disserta o autor

[...] A subversão política pressupõe uma subversão cognitiva, uma conversão da visão de mundo.

Contudo, a ruptura herética da ordem estabelecida (e também das disposições e representações por ela engendradas nos agentes moldados conforme suas estruturas) supõe a conjunção entre o discurso crítico e a crise objetiva, capaz de romper a concordância imediata entre as estruturas incorporadas e as estruturas objetivas de que as primeiras constituem o produto, bem como de instituir uma espécie de *epochè* prática, vale dizer, de suspensão da adesão originária à ordem estabelecida. [...]

A subversão herética explora a possibilidade de mudar o mundo social modificando a representação desse mundo que contribuiu para a sua realidade, ou melhor, opondo uma pré-visão paradoxal (utopia, projeto, programa) à visão comum que apreende o mundo social como sendo mundo natural. [...]

O discurso herético deve contribuir não somente para romper com a adesão ao mundo do senso comum, professando publicamente a ruptura com a ordem ordinária, mas também produzir um novo senso comum e nele introduzir as práticas e as experiências até então tácitas ou recalcadas de todo um grupo, agora investidas da legitimidade conferida pela manifestação pública e pelo reconhecimento coletivo. [...] A eficácia do discurso herético reside na dialética entre a linguagem autorizante e autorizada e as disposições do grupo capazes de autorizar essa linguagem e de se verem assim autorizadas. (BOURDIEU, 2008, pp. 118-119)

Pautado neste esquema teórico é possível afirmar que os filmes analisados não apresentam caráter de mero entretenimento como poderíamos ser convencidos. Eles são (e funcionam), em certa medida (e porque não dizer, na sua totalidade) uma possibilidade de articular narrativas, no intuito de direcionar os agentes ao rompimento com a concordância legitimada entre as estrutura incorporadas e as estrutura objetivas. Intencionando nesta investida uma mudança no mundo social, justificando as posições tomadas frente às disparidades identificadas. Arrisco-me inclusive em dizer que eles sejam uma estratégia elaborada de rompimento com a visão de mundo das estruturas hegemônica, tanto dos setores de produção e indústrias de vertente capitalista, quando

dos órgãos governamentais, sem desconsiderar os setores conservadores do interior da própria Igreja, que articulam intencionalmente a dissociação entre religião e política.

Retomo então, alguns autores, para instrumentalizar um apontamento um tanto perigoso, visto que escolhi categorizar estes filmes como sendo fontes “quase etnográficas”. Para a efetivação satisfatória dessa intenção gostaria de elaborar questões que possibilitassem o entendimento acerca do cinema etnográfico e dos avanços que os recursos audiovisuais trouxeram para a disciplina em questão.

Machado e Silva (2010) apresentam algumas dessas possibilidades na medida em que afirmam que “o *momento* capturado pela câmera de uma determinada situação social é registrado de tal forma que os dados farão parte da pesquisa, não como ilustrações, mas como elementos etnográficos”. (p. 06 – grifo dos autores)

Reforçam nesta perspectiva que as imagens etnográficas não devem ser enxergadas apenas como fonte documental, mas provocar a discussão do encontro entre a câmera e o grupo estudado. (Ibid., p. 07)

Mas precisamos esboçar outro questionamento: se a antropologia é a ciência do encontro e se o conhecimento antropológico é mediado pela relação social entre o “antropólogo” e o “nativo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), não seria possível afirmar que haja produção de conhecimento antropológico em encontros onde os antropólogos não estejam presentes? Pelo menos é o que as imagens dos filmes em pauta indicam.

Talvez de forma inconsciente (já que este termo eufemiza a análise), mas não podemos negar que os filmes “O Anel de Tucum” e “A Igreja dos Oprimidos”, expressam as relações sociais e culturais de populações marginalizadas pelo pensamento hegemônico. É um instrumento de denúncia, sem desconsiderar que promovem a expressão das práticas culturais dessas populações. Arbitrário seria dizer que são manifestações inconscientes de cultura, por isso escolhi nomeá-los de “quase etnográficos” para não

atingir de forma tão direta os que se assumiram “donos legítimos” e “detentores absolutos” do fazer antropológico<sup>5</sup>

### **3. Descrevendo os filmes: uma leitura da cultura pelos ombros do audiovisual<sup>6</sup>**

#### **3.1 A igreja dos oprimidos - 1986**

O filme “A igreja dos oprimidos” foi gravado em 1985, em Conceição do Araguaia, região Sul do Pará, dirigido por Jorge Bodanzky, com roteiro de Jorge Bodanzky e da jornalista Helena Salem. Lançado também em francês sob o título “L’Église des opprimés”. As imagens apresentadas (autoimagens) parecem ter a intenção de denunciar por um lado a situação de pequenos camponeses que traçaram um percurso migratório desbravando matas e rios pelo interior do país. E por outro justificar as ações de setores progressistas da Igreja Católica durante o período de regime militar, especialmente a partir dos projetos de “integralização” da Amazônia pós-1965<sup>7</sup>.

As imagens remontam um pouco desses trânsitos pelas matas e pelo rio Araguaia, registrando pescadores, ribeirinhos, camponeses e indígenas da região. Retrata uma igreja que se aproxima das causas sociais<sup>8</sup> e se posiciona frente aos órgãos governamentais, reivindicando políticas públicas na mesma medida em que prega a união como forma de garantir resistência e permanência.

---

<sup>5</sup> Para uma discussão mais aprofundada sobre antropologia reversa Cf. WAGNER, Roy. *A invenção da Cultura*, 2010.

<sup>6</sup> Geertz (1989, p. 07) elabora esta questão ao afirmar que “fazer etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escritos não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado”.

<sup>7</sup> A partir da percepção da extrema fragilidade da integração da Amazônia ao resto do país, a região foi classificada como “vazio demográfico”, sendo necessário o investimento por parte do Governo de uma política de integralização que considerasse o fator geopolítico. (HÉBETTE, 2004, p. 276)

<sup>8</sup> Nas palavras de José de Souza Martins (1986, apud Comparato, 2003, p. 165) “A Igreja realmente mudou, ela não mais é a Igreja que era no passado; ao passo que ela deu no que diz respeito à questão agrária estão dados. Ela se comprometeu de uma maneira mais intensa com a luta pela terra, com a luta dos trabalhadores, e ela assumiu, ao mesmo tempo, de maneira muito intensa os conflitos com o Estado. [...] O espaço da Igreja tem sido, freqüentemente, um espaço mais completo do que os outros espaços de expressão social e política para os trabalhadores rurais. [...] Ela tem um êxito muito grande na mobilização de populações camponesas, na criação das comunidades de base etc. Acho que ela fala uma língua que é entendida pelas populações trabalhadoras, e é isso que a torna um elo essencial nas lutas populares no campo.”

As primeiras imagens são emblemáticas, no meio da mata um grupo de camponeses com o Padre Ricardo Rezende preparam o local para uma missa, ao som de músicas que soam como hinos populares

Quem disse que não somos nada  
e que não temos nada para oferecer  
Repare as nossas mãos abertas  
trazendo as ofertas do nosso viver.  
A fé do homem nordestino  
que busca um destino e um pedaço de chão.  
A luta do povo oprimido que abre caminho e transforma a nação.  
Retalhos de nossa história bonitas vitórias que  
meu povo tem. Palmares, Canudos, Cabanas  
são lutas de hoje e de ontem também.  
Aqui trazemos a semente sangue desta gente  
que fecunda o chão. Do gringo e tantos  
lavradores Santos e operários em libertação.  
Coragem de quem dá a vida seja oferecida  
com este vinho e pão. É força que destrói a  
morte e muda nossa sorte é ressurreição.  
Ô, ô, ô, ô recebe Senhor. (Quem disse que não somos nada, letra: [Zé Vicente](#))

Ao som da música vão chegando inúmeros camponeses, caboclos, posseiros e índios, a pé ou em carrocerias de caminhão. Inicia-se então a missa, também de forma muito emblemática, pois o Padre, “saindo do meio do povo” coloca suas vestes e compõe o altar com objetos cotidianos, traduzidos em símbolos litúrgicos: pilão de socar grãos e imagens de sindicalistas mortos. Acompanham o cenário, atos litúrgicos também ligados à materialidade do sagrado.

As leituras da bíblia falam de libertação, miséria e opressão. De uma terra próspera, fértil e espaçosa, “terra onde corre leite e mel”. Também fala de fome, de sede e de prisão. Temas que não podiam ser debatidos até 1985, um ano antes do lançamento do filme, quando havia políticas de repressão por parte dos agentes do Governo.

E no momento da explicação das leituras, não é apenas o padre quem fala, também o povo é convidado a se manifestar. E expõe sua indignação diante das posições tomadas pelo poder público frente aos conflitos e mortes por questões fundiárias. Dona Maria, camponesa, viúva, representa isto em sua fala

Hoje também existe a mesma escravidão, como naquele tempo: a escravidão do Egito. Hoje continua essa escravidão e a gente vê a preocupação do Pai, e de Jesus hoje, a preocupação por esse povo sofrido, aí lascado da vida. E acho que seria importante pra nós hoje que os Moisés [fazendo referência aos padres e agentes pastorais] de hoje, que Jesus continuou fazendo o serviço e a preocupação do Pai, batendo na porta de um e de outro: vai, vai, libertar seus irmãos! Vai, lá na fazenda pra libertar os posseiros, livrar eles da opressão lá. (D. Maria, fonte: A igreja dos oprimidos, 1986)

E o padre continua interrogando: “quem é Moisés para nós? E quem é o faraó? E quem é essa fera que amedronta a gente hoje? E quem é esse sinal de salvação? Esse sinal de luz? Quem é essa candeia pra nós hoje? Que ilumina nossa noite? E quem é aquele que nos apavora e que nos dá medo? [...]”. Ouvindo respostas que indicam o poder político como o faraó, Ricardo Rezende completa:

E quando nós cristãos tentamos fazer isso: ter uma preocupação com a justiça e com a fraternidade é comum, é muito comum, que vão nos chamar de terroristas, vão nos chamar de subversivos. E nós realmente somos subversivos, somos subversivos de uma ordem justa e nós vamos mudar essa ordem! O que não presta, nós vamos consertar! Subverter é colocar de cabeça pra baixo aquilo que não está certo. Jesus foi chamado de subversivo. Terrorista é aquele que matou o marido da Dona Maria. Temos que buscar pregar o evangelho e viver o evangelho nesta realidade nossa concreta, neste chão, não é em outro chão, é aqui! E em que chão nós nos encontramos? O chão em que a gente vive é um chão em que uma mulher se transforma em viúva, que um filho fica órfão. O chão em que nós vivemos é um chão que tem muito conflito pela terra, onde 150 soldados entram em uma área de posseiros e expulsa os posseiros. É um chão onde a polícia muitas vezes espanca inclusive criança. A realidade da nossa diocese é extremamente difícil: nós temos 23 trabalhadores que foram assassinados este ano. (Pe. Ricardo Rezende, fonte: A igreja dos oprimidos, 1986)

Paralelo a este momento, Aristides Camio e François Goriou relatam seu trabalho no Brasil, do contato com os posseiros do Araguaia. Reforçando sua “luta junto ao povo” para “conquistar a terra”. Luta que resultou na morte do sindicalista Raimundo Ferreira Lima, o Gringo, que disputava a presidência do STR de Conceição do Araguaia-PA. Lembram que foram presos durante dois anos e quatro meses. Alertam que ainda são constantes as mortes por questões fundiárias e que voltarão, pois a “luta não terminou”. Apontam para um possível retorno ao Brasil para continuar o trabalho pastoral, na luta pela posse da terra que segundo os padres “Deus deu para todos”.

Na sequência Manelão e Maria Oneide, agentes pastorais, conversam sobre a prisão dos padres, e das perseguições sofridas por Oneide. Na ocasião vários panfletos foram lançados por helicóptero em São Geraldo do Araguaia, indicando que ela era amante dos padres, sua casa foi por diversas vezes invadida pelo militares que destruíram fotos e documentos, espalhando terror e ameaçando os camponeses locais.

Noutro momento, o cenário é a comemoração pela eleição da chapa de oposição ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR) de Conceição do Araguaia-PA, ao som da música “Povo novo”, camponeses locais participam do ato público em comemoração

pela eleição e Filipinho<sup>9</sup> ao STR, cargo disputado por Raimundo Ferreira Lima (Gringo), camponês e líder sindical, que disputava a presidência do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Conceição do Araguaia-PA, na chapa de oposição, e acabou sendo assassinado em 29 de Maio de 1980, a mando de latifundiários da região.

Alguns trechos da música retratam este espaço de lutas populares “Lutar e crer, vencer a dor, louvar ao Criador!”; “Nosso poder esta na união, o mundo novo vem de Deus e dos irmãos, vamos lutando contra a divisão e preparando a festa da libertação!”; “Cidade e campo se transformaram, jovens unidos na esperança gritarão. A força nova é o poder do amor, nossa fraqueza é força em Deus libertador!”

Convidada, Oneide fala da morte do Gringo ostentando a imagem do marido morto

Companheiras e companheiros, há cinco anos o Gringo encabeçava a chapa de oposição de Conceição do Araguaia, mataram o Gringo, pensando que o Gringo morto o povo ia acabar a luta, que a luta do povo ia morrer junto com o Gringo, mas eles se enganaram, hoje o povo está provando que o Gringo realmente está presente, que vale a organização do povo e a luta, que valeu a pena lutar e que a morte do Gringo não foi em vão. (Maria Oneide, fonte: A igreja dos oprimidos, 1986)

Outra atividade representada no filme é o trabalho de agentes pastorais junto às tribos indígenas na região, especificamente os Karajá de Luciaria<sup>10</sup>. Segundo depoimento de agentes pastorais, estes índios viviam na periferia da cidade, discriminados. Não eram reconhecidos pela FUNAI, que só os reconheceria se morassem em terras indígenas. A agente indica que a igreja foi responsável pelo retorno dos índios ao território e “consequente” reconhecimento da FUNAI. Foi a partir da mediação da igreja que os índios começam a “viver a cultura e a vida própria deles”.

Outro momento, agora num diálogo com Manelão, Padre Ricardo explica (e justifica) o título de “igreja dos oprimidos”

A igreja católica no Brasil sofreu um processo de transformação, principalmente nos últimos vinte e um anos de ditadura e evidentemente em função também das duas conferências episcopais Medelim e Puebla<sup>11</sup>, uma

<sup>9</sup> Felipe Alves Macedo, agente pastoral.

<sup>10</sup> Neide Esterçi (1987, p. 12) menciona a presença desta tribo e de outras ao longo do rio Araguaia, apontando para a presença institucional da Igreja Católica na área desde as primeiras décadas do século, praticando inúmeros projetos missionários e de evangelização.

<sup>11</sup> “Reunidos em Medellín, Colômbia, em 1968, os bispos produziram um documento avançado, que iria sustentar a ação dos católicos progressistas no continente nos próximos treze anos, ao mesmo tempo em que assustava os conservadores. Em 1979, em Puebla, México, a reunião do episcopado para aprovar as novas diretrizes para a Igreja no continente recebeu forte intervenção do Vaticano, agora sob comando de um novo papa, João Paulo II, em apoio ao setor conservador.” (BRITO, 2010, p. 81)

parcela dela tem se preocupado em ser fiel ao evangelho na situação concreta do povo, no entanto, não poderíamos dizer que seja maioria da igreja que tem esta sensibilidade, uma parcela ainda expressiva dela, me parece é ainda bastante indiferente com as causas do povo. (Ricardo Rezende, fonte: A igreja dos oprimidos, 1986)

Uma grande parcela da igreja não aderiu às causas do pobre? O povo evangeliza a igreja, os papéis se invertem? Dona Antonia, agente pastoral, diz que “o evangelho encoraja o povo a resistir e lutar”.

É no mutirão, que está a substância deste “novo jeito” de ser igreja. A ideia de união que conduz todo o roteiro do filme é o princípio de “libertação do povo oprimido”. O filme começa e termina com um mutirão<sup>12</sup>.

Em torno do trabalho e da terra onde se articula este setor da igreja e seus principais expoentes, bispos, padres e agentes pastorais, confundem-se com índios, garimpeiros, posseiros, castanheiros, caiçaras, pescadores. Trabalham juntos, lutam juntos e levam a igreja até o povo, na expressão das suas lutas cotidianas.

E é nesta igreja sonora, que canta as lutas cotidianas, que o filme se encerra ao som de tambores e triângulos. Alimentam-se e celebram a “luta pela liberdade e pela vida”.

Somos gente nova vivendo a união, somos povo semente de uma nova nação ê, ê. Somos gente nova vivendo o amor, somos comunidade, povo do senhor, ê, ê. Vou convidar os meus irmãos trabalhadores: operários, lavradores, biscateiros e outros mais. E juntos vamos celebrar a confiança, nossa luta na esperança de ter terra, pão e paz, ê, ê.

Vou convidar os índios que ainda existem, as tribos que ainda insistem no direito de viver. E juntos vamos reunidos na memória, celebrar uma vitória que vai ter que acontecer, ê, ê.

Convido os negros, irmãos no sangue e na sina; seu gingado nos ensina a dança da redenção. De braços dados, no terreiro da irmandade, vamos sambar de verdade, enquanto chega a razão, ê, ê. (Baião das Comunidades, letra: [Zé Vicente](#))

### **3.2 O anel de Tucum - 1994: O que aconteceu com os setores progressistas da Igreja Católica uma década depois do fim do regime militar?**

Os símbolos são sempre uma tentativa de tradução das subjetividades humanas. Eles não apenas representam valores, ideologias e posições políticas ou religiosas, mas

<sup>12</sup> Antônio Cândido analisa a prática de mutirões em comunidades rurais e explica: “consiste essencialmente na reunião de vizinhos, convocados por um deles, a fim de ajudá-lo a efetuar determinado trabalho: derrubada, roçada, plantio, limpa, colheita, malhação, construção de casa, fiação etc. Geralmente os vizinhos são convocados e o beneficiário lhes oferece alimento e uma festa, que encerra o trabalho. Mas não há remuneração direta de espécie alguma, a não ser a obrigação moral em que fica o beneficiário de corresponder aos chamados eventuais dos que o auxiliaram [...]. (2003, p.88).

reforçam pertencimento e identificação. Um “simples” anel pode significar uma atitude política e legitimar os atos de um determinado grupo religioso que se distingue pela sua opção social e política, e pode representar uma aliança com os marginalizados reforçando sua resistência frente aos “opressores”. Pois este anel parece ter a intenção de agregar minorias sociais na luta por “justiça” e “igualdade”. Estimulando o engajamento desses segmentos populares em movimentos de insurgência.

Esta temática foi explorada pelo filme-documentário – ou filme (quase) etnográfico, se assim preferir –, intitulado “O anel de Tucum”, lançado em 1994, sob a direção de Conrado Berning.

“Protagonizado” pelos setores progressistas da Igreja Católica, denominados “Comunidades Eclesiais de Base” (CEBs), o filme expõe as atividades desenvolvidas por estes setores na figura de seus principais representantes, movidos pela justificação das práticas sociais da referida Igreja.

Nele, Dom Pedro Casaldáliga, bispo da prelaquia de São Felix do Araguaia (MT), justifica o uso de uma aliança específica, e o sentido deste objeto na luta por justiça e igualdade social

Este anel é feito a partir de uma palmeira da Amazônia. É sinal da aliança com a causa indígena e com as causas populares. Quem carrega esse anel significa que assumiu essas causas. E, as suas consequências. Você toparia usar o anel? Olha, isso compromete, viu? Muitos, por causa deste compromisso foram até a morte. (Pedro Casaldáliga, fonte: O anel de Tucum, 1994)

Numa fronteira tênue entre “ficção” e “realidade” o filme começa com a encenação de uma reunião de latifundiários discutindo a partir da matéria do papa João Paulo II sobre uma igreja mais voltada para o espírito, apresentando a matéria jornalística na qual o Papa condena invasão de terras e prega reforma agrária no país (Brasil) com moderação. Durante a conversa apontam a postura “subversiva” de alguns padres brasileiros. Classificando-os como “comunistas travestidos de padre que usam a bíblia como escudo”.

A partir de então o personagem André (interpretado pelo ator João Signorelli), filho de um dos latifundiários é nomeado para investigar os líderes do “movimento subversivo”. Com este intento André segue para o 8º encontro Intereclesial das CEBs em Santa

Maria (RS), que foi realizado nos dias 08 e 12/09/1992, com o tema: “Povo de Deus renascendo das culturas oprimidas”.

Neste momento “ficção” e “realidade” se encontram e criam possibilidade de denunciar questões sociais que são assumidas pelos setores progressistas da Igreja Católica e justificar esta “opção” pelos “menos favorecidos”. Incluindo na discussão índios, negros, camponeses, moradores de rua, pescadores, entre tantos outros. Novamente músicas que se repetem como verdadeiros hinos de luta e resistência são cantadas, e animam o povo.

Movimento que se tornou CEBs em nosso país pela primeira vez.  
 Encontro em que se falava da Igreja que nasce pelo espírito de Deus.  
 Neste país da América Latina o trem das CEBs vai aparecer e cada vagão que se une é sinal que as CEBs vão sempre crescer.  
 Este mesmo povo sofrido que luta esperando a libertação e coloca a caminho da vida na locomotiva o segundo vagão.  
 Negros, mulheres, índios, sem-terra e também operários lutando na Igreja de Santa Maria, as culturas oprimidas vão se libertando.  
 (Fonte: O anel de Tucum, 1994)

É evidenciada uma Igreja que dá voz ao povo, não são apenas religiosos que se pronunciam, mas índios falando da “luta indígena”, caboclos e negros falando de cultura, de desigualdade, de respeito, reclamando do fato de que a cultura tem sido tratada como folclore.

E assim continua a “peregrinação” do personagem, que vai a um ritual de congada, numa comunidade quilombola, na cidade de Itumbiara, interior de Goiás. Na ocasião é convidado a ler a bíblia e mostra-se indignado com o texto

Agora ricos escutem, chorem e gritem pelas desgraças que vocês vão sofrer, suas riquezas estão podres e suas roupas finas estão comidas de traça, seu ouro e sua prata estão cobertos de ferrugem que será uma testemunha contra vocês e como fogo comerá seus corpos (que diabo é isso) nesses últimos tempos vocês amontoaram riquezas e não tem pago os salários dos homens que trabalham nos seus campos. Escutem as reclamações deles, os gritos dos que trabalham nas colheitas chegaram até os ouvidos de Deus, o Senhor todo poderoso, vocês tem tido uma vida de luxo e prazeres aqui na Terra, e estão gordos como gado pronto para o matadouro, vocês condenam e matam os inocentes e eles não podem fazer nada contra vocês. (Fonte: O anel de Tucum, 1994)

Em outro momento, agora na esfera urbana, André vai à procura de Padre Arlindo, religioso ligado ao movimento sem teto e moradores de rua numa periferia de São Paulo (SP), juntos visitam um mutirão de construção de casas populares e o padre expõe os trabalhos realizados com os moradores de rua, realizados pela sua paróquia.

Numa conferência da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) em Itaici (localizado na Vila Kostka em Indaiatuba, SP) André (disfarçado de jornalista) pergunta a um dos bispos, Dom Luciano, por que a igreja se preocupa com a sociedade e com a ética. E o bispo responde

Porque ela se preocupa com a pessoa humana, com o homem, com a mulher, com a vida. E o que acontece, e todos nós percebemos é que muitas pessoas desde a infância têm esta vida ameaçada, destruída. Então é importante que a mensagem do Cristo, que a igreja se empenhe, se esforce para que todos tenham vida e a tenham abundantemente. (Dom Luciano, fonte: O anel de Tucum, 1994)

Esta fala é mais uma justificativa de que a Igreja não está ligada a questões político-ideológica, mas apenas exercendo o seu compromisso com o povo, e com o sofrimento da humanidade, distinguindo-se dos setores políticos, especialmente os de vertente comunista.

Distinção que também é reforçada durante a visita do personagem à Dom Pedro Casaldáliga, bispo da Prelazia de São Felix do Araguaia (MT). Durante a conversa Casaldáliga explica a especulação de que é um bispo político

Tem política a favor e política contra, n'ê? A política de uns e a política dos outros. Aliás André, na vida tudo é político. Tudo é político, mesmo que o político não seja tudo [apresentando uma gravura na parede "todo es político, dunque lo político no lo es todo"]. Vocês ou pelo menos os donos de suas empresas, imaginam que nós [referindo-se aos padres] estamos a serviço de algum alguém misterioso. (Pedro Casaldáliga, fonte: O anel de Tucum, 1994)

E quando indagado por André sobre a sua postura política, Casaldáliga, mostra-lhe um Sacrário, dizendo que é por Jesus Cristo que está na política. Na sequência, André é acompanhado por Casaldáliga até o Santuário dos Mártires da Caminhada<sup>13</sup>.

Novamente se evidencia uma explicação (ou justificação) para as opções sociais da igreja, a opção pelos pobres nos setores progressistas da Igreja Católica na América Latina. As Conferências Episcopais de Medellín (1968) e Puebla (1979) foram um importante marco na disseminação dessas ideias conforme aponta Lucelmo Lacerda de Brito (2010)

Em Medellín, os progressistas conseguiram impor sua temática e sua linha no documento final. Ao invés de partir da dogmática para fazer um documento abstrato, doutrinário, optou-se pelo método da Ação Católica, o Ver-Julgar-Agir, que partia da realidade para julgá-la aos olhos da fé e atuar nela a partir desse julgamento. (p. 83)

<sup>13</sup> Casaldáliga construiu uma Igreja de pedra em Ribeirão Bonito, que veio se tornar o Santuário dos Mártires da Caminhada.

O fato é que a participação das alas progressistas na confecção do documento de Puebla foi muito menor do que seu potencial, mas ainda assim, restou um texto crítico, que assumiu a Opção Preferencial pelos Pobres, uma saída conciliada que atendia tanto aos progressistas, desejosos do protagonismo dos despossuídos, quanto para os conservadores, ansiosos por responder à pobreza latino-americana com uma ampla ação de caridade que focasse os pobres. (p. 86)

Uma das falas do personagem André, citando uma carta dos bispos da América Latina, reforçam a influência destas Conferências para alguns setores da Igreja Católica no Brasil.

Descobrir nos rostos sofredores dos pobres o rosto do Senhor, os rostos desfigurados pela fome, desiludidos pelos políticos que prometem, mas não cumprem, os rostos humilhados por causa de sua própria cultura, os rostos sofridos das mulheres desprezadas, os rostos envelhecidos pelo tempo e pelo trabalho, os rostos do próprio Deus no meio de nós. (Personagem André, Fonte: O anel de Tucum, 1994)

E o filme termina interrogando, de forma incisiva qual é o papel da Igreja em meio à pobreza, seja ela urbana ou rural? E evoca mais uma vez o tema do comunismo, que rotula os adeptos da chamada Teologia da Libertação, indicando que a ação desses religiosos e agentes pastorais está pautada no cristianismo “suspeito até que por detrás disso tudo, que nós pensávamos que era comunismo ou subversão esteja alguém melhor e maior que todos nós”<sup>14</sup>. Assim concluem o filme com uma partilha de tapioca e a água de coco, em uma pequena comunidade rural no Nordeste brasileiro, lembrando a morte de camponeses locais, vítimas dos conflitos agrários ao som da música “Se calarem a voz dos profetas”.

Se calarem a voz dos profetas, as pedras falarão.  
 Se fecharem os poucos caminhos, mil trilhas nascerão  
 Muito tempo não dura a verdade, nestas margens estreitas demais  
 Deus criou o infinito pra vida ser sempre mais  
 É Jesus esse pão de igualdade  
 Viemos pra comungar  
**Com a luta sofrida do povo que quer ter voz, ter vez, lugar**  
 Comungar é tornar-se um perigo  
 Viemos pra incomodar  
 Com a fé e união nossos passos um dia vão chegar  
 O Espírito é vento incessante, que nada há de prender  
 Ele sopra até no absurdo, que a gente não quer ver  
 No banquete da festa de uns poucos, só rico se sentou  
**Nosso Deus fica ao lado dos pobres**, colhendo o que sobrou  
 O poder tem raízes na areia, o tempo faz cair. União é a rocha que o povo usou  
 pra construir. (Música: Se calarem a voz dos profetas – Grifos meus)

<sup>14</sup> Personagem André, Fonte: O anel de Tucum, 1994

#### 4. Conclusão: “todo es político, dunque lo político no lo es todo”<sup>15</sup>

A eficácia simbólica das palavras se exerce apenas na medida em que a pessoa-alvo reconhece quem a exerce como podendo exercê-la de direito, ou então, o que dá no mesmo, quando se esquece de si mesma ou se ignora, sujeitando-se a tal eficácia, como se estivesse contribuindo para fundá-la por conta do reconhecimento que lhe concede. Tal eficácia repousa completamente na crença que constitui o fundamento do ministério, esta ficção social, e que é muito mais profunda do que as crenças e os mistérios professados e garantidos pelo ministério.

[...] e a oficialização encontra sua plena realização na manifestação, ato tipicamente mágico (o que não quer dizer desprovido de eficácia) através do qual o grupo prático, virtual, ignorado, negado, reprimido, torna-se visível, manifesto, tanto para os outros grupos como para si mesmo, atestando sua existência enquanto grupo conhecido e reconhecido, e afirmando sua pretensão à institucionalização. O mundo social é também representação e vontade; existir socialmente é também ser percebido, aliás, percebido como distinto. (BOURDIEU, 2008, pp. 95-112)

Os filmes aqui descritos representam bem os elementos constitutivos desta eficácia elaborada por Pierre Bourdieu (*op. cit.*), na medida em que deixam de ser somente recursos audiovisuais e se constituíram num novo modelo de ritual, articulando “ditos” e “feitos”<sup>16</sup>, para (re)organizar e (re)fazer práticas em torno de enredos, ora divinos, ora humanos (e porque não dizer sagrados e profanos).

Neste contexto, textos bíblicos são instrumentalizados como estratégias de legitimação dos discursos e das ações da referida Igreja, na expressão dos movimentos que compõem os setores progressistas no interior desta instituição.

Confundindo (intencionalmente) desta forma, as fronteiras entre ficção e realidade, religião e política, ciência e senso comum, articulando música e imagens na constituição de mitos contemporâneos. Gerando assim, significativas aproximações entre a instituição e seus adeptos, especialmente a partir de suas classificações (Igreja do povo e Igreja dos oprimidos). Estes traços foram reforçados especialmente na manipulação de imagens de lideranças pastorais mortas em situações de conflito que se (trans)formaram, no discurso da alas progressistas em “santos” populares.

<sup>15</sup> Descrição exposta na casa de Pedro Casaldáliga, fonte: O anel de Tucum, 1994

<sup>16</sup> “Os ritos se realizam no espaço e no tempo seguindo regras: direita e esquerda, norte e sul, antes e depois, fausto e nefasto, etc., são considerados essenciais nos atos da religião e da magia; não são menos essenciais nos mitos; pois estes, por intermédio dos ritos que são descrições, comemorações, vêm se colocar no espaço para se produzir no tempo. Mas os tempos e os espaços sagrados em que se realizam os ritos e os mitos são qualificados para os receber. Os espaços são sempre verdadeiros templos [...]”. (MAUSS, 1968, apud CARDOSO DE OLIVEIRA, 2003, p. 39)

Sendo possível apontar para o reconhecimento dos líderes desses movimentos acerca da eficácia de atos simbólicos, tanto na organização das estratégias de resistência, quanto no percurso de legitimação do grupo.

## 5. Referências

BERNING, Conrado. Filme: **O anel de Tucum**. 1994

BODANZKY, Jorge; SALEM, Helena. Filme: **A igreja dos oprimidos**. 1986.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas lingüísticas**: O que falar quer dizer. São Paulo: EDUSP, 2008.

BRITO, Lucelmo Lacerda. Medellín e Puebla: epicentros do confronto entre progressistas e conservadores na América Latina. *In: Espaço acadêmico*, UEM, nº 111, agosto 2010. Disponível em: <<http://www.periodicos.uem.br/>>. Acesso em 10 de abril de 2011.

CÂNDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito**. São Paulo: 34, 2003.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

CASTILHO, Cecília Vaz. Música: **Se calarem a voz dos profetas**.

CICCARONE, Celeste. Narrativas indígenas Guarani-Mbya. *In: Contexto*, Vitória, ano XI, nº 10. 2003

COMPARATO, Bruno Konder. **A ação política do MST**. Rio de Janeiro: Expressão Popular, 2003.

ESTERCI, Neide. **Conflito no Araguaia**: Peões e posseiros contra a grande empresa. Petrópolis: Vozes, 1987.

FIGUEIRA, Ricardo Resende. **A justiça do lobo**: posseiros e padres do Araguaia. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HÉBETTE, Jean. A colonização na Amazônia brasileira: um modelo para uso interno. In: **Cruzando a Fronteira**: 30 anos de estudo do campesinato na Amazônia. Vol. II. Belém: EDUFPA, 2004.

IANNI, Otávio. **A luta pela terra**: história social da terra e da luta pela terra numa área da Amazônia. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.

MACHADO, Glauco Fernandes; SILVA, Fábio Ronaldo da. **Significante e significado do audiovisual**: Um diálogo entre cinema, história e cultura. In: XII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste. Campina Grande, 2010. Anais.

MARTINS, José de Souza. **Expropriação e violência**: A questão política no campo. São Paulo: HUCITEC, 1980.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: \_\_\_\_\_. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003

VICENTE, Zé. Música: **Baião das Comunidades**.

VICENTE, Zé. Música: **Povo novo**.

VICENTE, Zé. Música: **Quem disse que não somos nada**.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. In. **MANA**: Estudos de Antropologia Social. Rio de Janeiro, V. 8, n. 1, 2002.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.