

COMUNIDADE: APONTAMENTOS ACERCA DE UM CONCEITO CONTROVERSO

COMMUNITY: NOTES ABOUT A CONTROVERSIAL CONCEPT

João Valdir Alves de Souza¹

Resumo

O artigo analisa o conceito de comunidade, abordando sua dimensão polissêmica e, por vezes, controversa. Apoia-se em autores como Cris Shore e Zygmunt Bauman que analisam criticamente tanto essa polissemia quanto o esvaziamento conceitual e prático da ideia de comunidade. Na tentativa de recuperar algumas ideias centrais do conceito, são destacados três elementos: a dimensão religiosa, o espaço de pertencimento geográfico e a dimensão política. Conclui que, ainda que esvaziado de sua significação política, a ideia de comunidade religiosa continua como forte elemento de afirmação positiva em periferias urbanas e rurais.

Palavras-chave: Comunidade. Comunidades eclesiais de base – CEBs. Diocese de Araçuaí/MG. Vale do Jequitinhonha/MG.

Abstract

This article analyzes the concept of community, addressing its polysemic and, at times, controversial dimension. It draws on authors such as Chris Shore and Zygmunt Bauman, who critically analyze both this polysemy and the conceptual and practical emptying of the idea of community. In an attempt to recover some central ideas of the concept, three elements are highlighted: the religious dimension, the space of geographical belonging, and the political dimension. It concludes that even emptied of its political significance the idea of religious community continues as a strong element of positive affirmation in urban and rural peripheries.

Keywords: Community. Basic ecclesial communities – CEBs. Diocese of Araçuaí/MG. Jequitinhonha/MG Valley.

Introdução

No amplo e complexo vocabulário das ciências sociais talvez seja difícil encontrar palavra cuja elasticidade conceitual se equipara ao de comunidade. Termo que evoca múltiplas interpretações, pela enorme quantidade de autores que dele trataram, torna-se cada vez mais complexo quando situado no curso da história, encarregada de modificar-lhe até mesmo os sentidos mais consistentes a que conseguiram chegar alguns dos seus intérpretes mais consagrados.

¹ Doutorado em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil. Professor Titular da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4201-8060>. E-mail: jv.valdir@gmail.com

No *Dicionário do Pensamento Social do Século XX*, Cris Shore (1996, p. 115) afirma que este é “um dos conceitos mais vagos e evasivos da ciência social”. Segundo ele, há uma grande diversidade de sentidos atribuídos à palavra, “usada para descrever unidades sociais que variam de aldeias, conjuntos habitacionais e vizinhanças locais até grupos étnicos, nações e organizações internacionais”. Em um sentido mais geral, comunidade é entendida como um grupo de pessoas que partilham um “senso comum de interdependência e integração” dentro de uma área geográfica ou de uma instituição. No entanto, ele chama a atenção, conjuntos de indivíduos convivendo ou interagindo dentro de um mesmo espaço não necessariamente faz deles uma comunidade, uma vez que “O que une uma comunidade não é a sua estrutura, mas um estado de espírito – um sentimento de comunidade.” (Shore, 1996, p. 115-116).

Esse sentimento de comunidade ou de compartilhar algo em comum é descrito por Zygmunt Bauman como algo sempre positivo, uma visão otimista sobre as possibilidades de encontrar um porto seguro em um mundo cada vez mais caracterizado por erupções e rupturas. Passageiros que somos de um barco que enfrenta tempestades severas, a imagem que sempre construímos da comunidade é que ela é “uma ilha de tranquilidade caseira e agradável num mar de turbulência e hostilidade.” (Bauman, 2021, p. 227). Em outro texto, Bauman (2003) afirma reiteradamente essa dimensão de positividade a que se refere o conceito de comunidade.

Nesses dois bem documentados estudos sobre o tema, Bauman cita Eric Hobsbawm para quem “a palavra ‘comunidade’ nunca foi utilizada de modo mais indiscriminado e vazio do que nas décadas em que as comunidades no sentido sociológico passaram a ser difíceis de encontrar na vida real” (Bauman, 2003, p. 20). E acrescentou a esse diagnóstico que “homens e mulheres procuram por grupos a que poderiam pertencer, com certeza e para sempre, num mundo em que tudo se move e se desloca, em que nada é certo”. (Bauman, 2021, p. 214).

Bauman cita, ainda, Raymond Williams, um dos mais atentos analistas culturais do final do século XX, para quem o que há de notável sobre a comunidade é que “ela sempre foi”. E acrescenta: “que ela sempre esteve no futuro”. “Comunidade”, diz ele, “é nos dias de hoje outro nome do paraíso perdido – mas a que esperamos ansiosamente retornar, e assim buscamos febrilmente os caminhos que podem levar-nos até lá.” (Bauman, 2003, p. 09).

Ao contrário do entendimento de Ferdinand Tönnies, clássico sempre citado por muitos estudiosos da temática, segundo o qual o sentido original da palavra comunidade “era um entendimento compartilhado

por todos os seus membros”, um entendimento que “não precisa ser procurado, e muito menos construído”, posto que “esse entendimento já ‘está lá’, completo e pronto para ser usado”, nesse mundo atravessado por conflitos, contradições e dissensos, a comunidade passa a ser parte de uma construção, a produção de um consenso, “um acordo alcançado por pessoas com opiniões essencialmente diferentes, um produto de negociações e compromissos difíceis, de muita disputa e contrariedade.” (Bauman, 2003, p. 15).

O diagnóstico que Bauman faz para o cenário atual é dramático e, por vezes, desesperador. “Filantropos eticamente motivados ficaram à margem do ímpeto principal do desenvolvimento capitalista. Logo ficou claro que nadavam contra a corrente: a sentença de morte da comunidade era irrevogável e mínimas as chances de que ela pudesse ressurgir dentre os mortos.” (Bauman, 2003, p. 38). Em busca por alguma referência comum, quando tudo em volta se desfaz numa poeira de indivíduos isolados, muitos se lançam novamente numa cruzada cujo resultado é incerto. A sensação de estar sozinho no meio da multidão, de pouco tempo atrás, se converte na ilusão de estar conectado via redes sociais cada vez mais dispersivas, disruptivas, antissociais e anticomunitárias. Para Baumann, a comunidade é esfacelada sob o domínio da modernidade líquida e todo esforço de reconstruí-la ou reconfigurá-la, não apenas é infrutífero como pode gerar o oposto do esperado.

Mas se esse diagnóstico é tão severo, a que se deve a constante referência à comunidade em nossos dias? Seria apenas a força do hábito ou há algo minimamente confiável a que as pessoas podem tomar como referência para orientar o curso das suas vidas? O que se quer dizer quando são feitas recorrentes referências a uma relação entre escola, educação e comunidade? Ou, ainda mais especificamente, o que se quer dizer quando se busca na relação entre escola e comunidade uma dimensão de positividade na formação de professores/as?

O propósito deste artigo é mapear alguns dos sentidos do termo comunidade, a fim de buscar algum entendimento possível do seu conceito (Falsarella, 2018; Lopes, 2025; Mocellim, 2011). Fica como tarefa para outros/as autores/as ao longo deste dossiê trazer esse conceito para pensar a especificidade das relações da comunidade com a escola, a educação e a formação de professores/as. Ainda que não seja tarefa fácil pensar um conceito preciso para o termo, assumo a comunidade como o estado social daqueles/as que compartilham o sentimento de ter algo em comum. Esse algo em comum pode ser o lugar de pertencimento geográfico, ou o conjunto das ideias que definem uma crença religiosa, um campo científico,

uma doutrina econômica ou, ainda, um ideal político-ideológico ou um conjunto de referências de aferição ética ou apreciação estética. Quanto à abrangência, pode variar de pequenos grupos locais a nações inteiras ou organismos transnacionais.

1. Os diversos significados do termo comunidade

Atualmente a palavra comunidade faz parte do vocabulário corrente de norte a sul do Brasil. Entretanto, nem sempre foi assim. Até meados do século XX, esse era um termo corrente entre teóricos das ciências sociais nascentes, sempre em busca de interpretação consistente para a vida em sociedade. “Comunidade” e “sociedade” passaram a constituir uma espécie de binômio sem o qual essas ciências sociais não teriam sido possíveis.

Foi a partir dos anos 1980, contudo, quando as Comunidades Eclesiais de Base, as CEBs, se firmaram amplamente em áreas rurais e urbanas do país, que essa palavra passou a ocupar lugar importante na linguagem corrente. A partir de então, comunidade passou a ser referência ao local de moradia, lugar de realização de festas e confraternizações, agrupamento humano por proximidade das residências, referência para a realização de planos e programas governamentais, organização social para fins políticos e econômicos, afirmação positiva para moradores de áreas periféricas urbanas e rurais etc.

Mas, o que é essa comunidade que, no uso cotidiano do termo, aparece indistintamente como fator de identificação de um lugar geográfico, como premissa fundamental e condição necessária para a execução de planos e programas governamentais ou de entidades filantrópicas, desenvolvimentistas ou assistencialistas e, ainda, como movimento religioso, Comunidade Eclesial de Base, ou organização política voltada para reivindicação de benefícios sociais e econômicos? O que é a comunidade que tem aparecido ora como uma simples referência a uma localidade, ora como expressão de uma coletividade e, na maioria das vezes, como expressão de uma “ideia-força” capaz de sensibilizar, mobilizar e envolver as pessoas num projeto construtivo? O que é a comunidade tradicional, simples agrupamento de pessoas por afinidade de valores, por parentesco ou por pertencimento a um mesmo lugar geográfico, e a comunidade política, agrupamento de pessoas com propósitos de intervenção na realidade?

A seguir veremos, ainda que de forma introdutória, alguns dos significados do termo comunidade e fatores motivadores da organização comunitária. Como o foco da discussão é a busca do entendimento de como

se estabelecem relações entre escola e comunidade e, particularmente, em que medida essa relação contribui para a formação docente, a discussão focalizará as relações vicinais de agrupamentos menores e mais localizados geograficamente, deixando a discussão sobre macrorrelações para outra ocasião.

1.1 A comunidade religiosa

Um dos significados mais originais da palavra comunidade está conectado à esfera religiosa. Pelo próprio significado da palavra (religio; religere; religação; estar ligado compactamente), a religião é o ato por meio do qual os homens se ligam a referências ordenadoras da vida social a partir de elementos do sobrenatural e, por essa via, estabelecem ligações entre si mesmos e com o mundo que habitam. Tudo é social na religião, como bem teorizou Émile Durkheim (1989).

Ao contrário, contudo, do que defendem alguns autores, como o clássico Ferdinand Tönnies citado acima, a comunidade não é um dado e sim uma construção histórica. Mesmo quando pensamos nas primeiras comunidades cristãs edificadas pelos primeiros apóstolos, o agrupamento em torno da Palavra foi uma difícil, tensa e conflituosa construção que levou séculos para se firmarem. Santo Agostinho talvez tenha sido o autor que mais afirmou o poder da Palavra no ordenamento dos ideais cristãos que, uma vez fundidos aos ideais de Bem, conforme havia teorizado Platão, trouxeram os fundamentos da prática pedagógica que atravessou a Idade Média, a Idade Moderna e reverbera até os nossos dias.

Num vigoroso estudo coordenado por Pierre Sanchis (1992) sobre os diversos modos de ser Igreja no Brasil do final do século XX, ele chama a atenção para o fato de que a comunidade como “realidade social efetiva” não existe. O que existe é a “ideia” de comunidade no imbricamento da Igreja com o processo social, inegavelmente um fator de grande importância. Diz ele:

Não se trata, é claro, de afirmar que a “comunidade” constitua em lugar algum uma realidade social efetiva, mas também não de reduzir o seu conceito a simples artifício analítico, instrumento de ideologia. Tanto nas lutas pela terra como nas reivindicações urbanas de cidadania coletiva e muito claramente na constituição e vivência das CEBs, tal conceito, carregado de valor, orienta efetivamente a ação social, cumprindo o papel motor de uma utopia. Por dois motivos fundamentalmente: articulado ao de “Povo de Deus”

no elenco das expressões-força da Igreja pós-conciliar, mas também entranhado no corpo dos princípios que, tradicionalmente, fundam a sua definição, ele manifesta com a Igreja uma “afinidade eletiva” inconteste. Por outro lado, [...] a idéia de comunidade, parte do ideário do catolicismo tradicional, constitui um dos elementos potencialmente “libertadores” presentes numa visão do mundo que não se poderia mais analisar como definitiva e simplesmente alienante. Em muitos casos é esta idéia que oferece aos agentes da pastoral popular um fundamento já posto a partir do qual nova consciência é suscetível de ser formada. (Sanchis, 1992, p. 35).

Carmem Cinira de Macedo explicita esse raciocínio. Segundo essa autora, percebemos que a ideia de comunidade informa um ideal a ser perseguido e cujos resultados dependem dos instrumentos dos quais os agentes podem lançar mão na sua tarefa construtiva. E isso varia de comunidade para comunidade, o que as diferencia não apenas quanto à capacidade de mobilização de seus membros, mas, e principalmente, quanto à capacidade de enfrentamento dos problemas surgidos. Segundo ela:

Todos concordam que a comunidade é o centro de todo o trabalho. É ela que deve ser construída e mantida, mas é aí exatamente que está o núcleo dos problemas. Em primeiro lugar, porque a comunidade eclesial não consegue abarcar a totalidade da vida das pessoas (embora fosse esse o projeto). De fato, a comunidade é um lugar no cotidiano das pessoas, que participam de outras instituições, desenvolvendo outras atividades, em outros lugares, convivendo com outras pessoas. Espera-se, sem dúvida, que a participação na CEB vivifique o sujeito para todo o conjunto de suas práticas, mas aí o que está presente é antes a idéia de comunidade do que a comunidade propriamente dita.

Um segundo aspecto diz respeito ao fato de que apenas um pequeno número de pessoas chega a participar mais intensa e rotineiramente da vida comunitária. Assim, embora “comunidade” se refira em tese ao bairro como um todo, pois se espera que os não-católicos sejam chamados para a vida comunitária, o tema não recobre o conjunto da própria população que se afirma como católica. A maior efervescência da vida comunitária de um pequeno grupo de leigos acaba por obrigar a hierarquia católica a rever parte de suas propostas originais (Macedo, 1992, p. 228-229).

Aqui entra uma questão, também central, discutida por vários autores. Essa ideia de comunidade pretende atingir a universalidade dos membros de uma determinada localidade. Para que ela se constitua é necessária a participação de todos. Essa dimensão participativa é discutida por Carlos Rodrigues Brandão (1992), para quem “conviver” é diferente de “participar”. Segundo ele, ainda que possa parecer arbitrário, é necessário separar a convivência da participação, independentemente da intencionalidade política que possa existir explícita nesta, mas não confessada ou não significativa naquela. Os espaços sociais de convivência são aqueles em que o motivo fundamental da associação de pessoas é a pura partilha da companhia e a fruição gratuita e prazerosa das situações que ela cria. Neles, o princípio de necessidade ou a intenção de serviço, de trabalho, de ocupação submetem-se ao desejo da gratuidade e fruição do tempo sem a dimensão produtiva. Já os espaços sociais de participação são aqueles em que, ao contrário, o fundamento da afiliação, imposta ou voluntária, submete a experiência gratuita da convivência à necessidade ou à vocação de produzir bens, serviços ou significados, através de um tipo de trabalho coletivo de cujos efeitos resulta a própria atribuição do sentido da ação do grupo e da identidade de seus coparticipantes (Brandão, 1992, p. 128).

Pode-se dizer ainda que, assim como no interior da comunidade há os que “participam” efetivamente e os que apenas “convivem”, há também aqueles que jamais aparecem ou aparecem apenas esporadicamente. No interior de um espaço geográfico mais amplo, há as comunidades “articuladas”, aquelas que se constituem como espaço de luta, e as comunidades “desarticuladas”, aquelas que apenas se constituem como espaço de identificação, de pertencimento dos indivíduos ali agrupados. Nesse caso, verifica-se que o processo de constituição das comunidades mostra a passagem de um tipo de organização social - aquela articulada em torno das relações familiares, domésticas e de compadrio - para um tipo mais amplo, público, coletivo: a comunidade política ou a comunidade com interesses políticos explícitos, como veremos a seguir.

Isso, no entanto, não indica que sejam excludentes: a comunidade política amplia as relações familiares, na constituição de um nós portador de uma vontade construtiva face aos problemas enfrentados no dia-a-dia. Não é possível, entretanto, fazer qualquer previsão segura acerca das possibilidades de enfrentamento equilibrado entre a fragmentação decorrente da ética capitalista e a manutenção do ideal comunitário. O discurso religioso e a prática religiosa estão na base não apenas da elaboração do ideal da comunidade, mas efetivamente na organização das ações voltadas para o interesse construtivo.

Percebe-se, também, a relação de colaboração, sempre presente no discurso dos agentes. Neste caso, o “social”, o “político” e o “religioso” estão em íntima relação de colaboração, isto é, a comunidade religiosa cimenta um conjunto de relações e interesses facilitadores da organização social voltada para a efetivação de demandas por projetos que realizem benefícios socioeconômicos. Como diz o já citado Pierre Sanchis, a vida das CEBs gira predominantemente em torno de interesses explicitamente religiosos, mas não resta dúvida de que a religião está ali imbricada em perspectivas políticas.

1.2 A comunidade como espaço de pertencimento geográfico

As ciências sociais no Brasil se constituíram em torno do estudo de comunidades (Miceli, 1995; Oliveira; Maio, 2011). Até meados do século XX, esses estudos estavam voltados para a tentativa de compreensão da vida sociocultural nos diversos agrupamentos humanos num país ainda predominantemente rural, em vias de rápido processo de urbanização. Foi nesse contexto de modernização excludente ou “modernização pelo alto” que as desigualdades começaram a ser apontadas e os problemas da exclusão e da miséria passaram a se constituir objeto de estudo acadêmico e denúncia política.

Foi a partir dos anos 1960/1970 que, no Brasil, uma substantiva mudança interna ao catolicismo fez da religião uma fonte de denúncia dessas mazelas e um meio de mobilizar a população com a finalidade de produzir uma organização “comunitária” com vistas a alcançar mudanças substanciais no seu modo de vida. Pelo próprio nome, “Teologia da Libertação”, na teoria e na prática, na crença e na militância, se constituiu no móbil que se insurgiu contra as estruturas de poder político e econômico em nome da justiça social, num processo por meio do qual pobres e oprimidos deveriam ser os construtores da própria emancipação.

Começando pelo Nordeste brasileiro, sobretudo na diocese de Crateús, no Ceará, e ampliando-se pelo Sudeste, principalmente pelo leste de Minas Gerais e Espírito Santo, e daí para Goiás e outros estados do país, tanto no campo quanto nas cidades, várias lideranças religiosas, a exemplo de Antônio Batista Fragoso, Pedro Casaldáliga, Elder Câmara, Leonardo Boff, Angélico Bernardino, Paulo Evaristo Arns, Cláudio Hummes e muitos outros, foram estabelecendo as coordenadas culturais por meio das quais começaram a se organizar as Comunidades Eclesiais de Base, as CEBs. Elas nasceram e se constituíram como espaço de voz e ação de pobres e oprimidos dispostos a interferir nas relações de exploração

e exclusão, o que não se deu sem conflitos, uma vez que era recorrente a ideia de que não cabia à Igreja se envolver em questões de política, entendendo-se disso, é claro, uma política que se propusesse a mudar as relações dominantes de hegemonia.

O ápice desse movimento talvez tenha sido os anos 1980, uma vez que os anos 1990 já testemunharam seu irreversível declínio. Foi tempo suficiente, contudo, para dar origem e se constituir como local de referência das pessoas que habitavam um meio, seja rural ou urbano, e alavancar muito do que se entende por novo sindicalismo no Brasil, a exemplo dos sindicatos que se constituíram em torno do polo metalúrgico do ABC paulista e dos sindicatos de trabalhadores rurais de norte a sul do Brasil. Em outras palavras, a religião foi uma importante via mobilizadora que fez nascer fortes e influentes movimentos socioculturais que alavancaram novos partidos políticos e sindicatos de trabalhadores rurais e urbanos que minaram as estruturas do poder da ditadura militar que havia se instituído no Brasil pós-1964.

Estudando a constituição dessas comunidades em uma diocese do Nordeste de Minas Gerais, busquei os elementos empíricos e os modos concretos como mediadores religiosos atuaram efetivamente na edificação dessa dinâmica comunitária (Souza, 1993; Souza, 2005). A partir da motivação religiosa, em decorrência da forte adesão da diocese de Araçuaí aos postulados da Teologia da Libertação, um dos elementos centrais observados nessa dinâmica foi o modo como a “comunidade” passou a substituir as “grotas” como lugar de pertencimento geográfico dos indivíduos. No estudo estão descritos os processos de mediação realizada por agentes formados pela diocese, os “mensageiros”, destacando os modos de atuação deles nas diversas localidades em que foram “formar comunidades”.

Apesar do fato de os indivíduos viverem e interagirem dentro de um mesmo espaço não configurar necessariamente uma comunidade, o pertencimento geográfico é o fator mais visível na identificação das comunidades locais. Elas identificam, ainda hoje, o lugar onde as pessoas vivem e expressam o forte caráter associativo que passou a caracterizar a região ao longo de várias décadas. Porém, como o fato de pertencer a um mesmo lugar geográfico não é suficiente para definir uma comunidade, torna-se necessário identificar os fatores que possibilitam o estabelecimento de laços de coesão social e, por consequência, o sentimento de pertencer a uma comunidade.

A região do alto-médio Jequitinhonha, no Nordeste de Minas Gerais, foi ocupada ao longo de três séculos. Em poucas palavras, pode-se dizer

que, após a exploração mineradora, que teve seu auge em meados do século XVIII, a ocupação da região se deslocou lentamente das áreas de mineração para as partes cultiváveis às margens de pequenos cursos d'água, as "grotas". Essas grotas constituíam-se como áreas apropriadas ao cultivo de produtos alimentícios e entrecortavam os inóspitos chapadões que, prolongando-se para além do sertão baiano, formavam imensas áreas de planaltos, dificilmente transponíveis, hoje ocupados com extensas e monótonas plantações de eucalipto. Isso é válido, sobretudo, para a ocupação que se deu do Alto Jequitinhonha (área mineradora) em direção ao Médio Jequitinhonha, ponto de encontro com outra frente de ocupação, a pecuária, que se desenvolveria em sentido contrário, isto é, pelo rio São Francisco, da Bahia para o norte de Minas, e daí para o médio-baixo Jequitinhonha, no extremo nordeste do estado.

Nessas grotas, lugar de moradia e trabalho, desenvolveu-se principalmente um conjunto de atividades de subsistência, destacando-se uma ou outra como produtora de excedentes para o comércio, como a rapadura, o toucinho, o algodão. Este último fomentou não apenas uma importante e significativa indústria têxtil doméstica, mas se destacou, também, ao longo do século XIX, pela produção de excedentes para exportação. Esse processo de ocupação duraria até meados do século XX, quando foram se esgotando as novas fronteiras e a capacidade de partilha das terras, por meio da herança. A conjugação desses dois fatores teria sido, ao que parece, o determinante principal das migrações que, a partir de então, passariam a caracterizar demograficamente a região. De receptora de população que havia sido até então, ela passaria a expulsar sua gente, seja temporária ou definitivamente.

Esse tipo de ocupação do espaço geográfico criou um tipo singular de relações sociais. É muito comum a impressão de que a dispersão espacial da população por essas grotas impediria ou, quando menos, dificultaria o estabelecimento de laços de coesão social e, portanto, diminuiria as possibilidades de estabelecimento de um sentimento de identidade partilhada pelo grupo. Na região em pauta, essa dispersão não constituiu impedimento à existência das comunidades, como prova o fato de as pessoas terem incorporado ao linguajar cotidiano seu pertencimento a uma determinada comunidade. Isto é, essas comunidades identificam o lugar onde as pessoas vivem e expressam o forte caráter associativo que passou a caracterizar esses ambientes periféricos.

Na realidade, concentração ou dispersão populacional pouco tem a ver com o estabelecimento de laços coesivos e com o sentimento de pertencer a um grupo. Nem a coesão deriva da proximidade das pessoas

nem a dispersão espacial significa impossibilidade de estabelecimento de laços de coesão social. Tudo depende das formas concretas de estabelecimento de relações, que podem estar associadas a vários fatores, como as condições histórico-geográficas de ocupação dos espaços, o sentimento de pertencimento a uma nação, os processos sociais mais gerais pelos quais vai passando a sociedade como um todo e o papel dos agentes sociais particulares, os mediadores, o que faz com que cada comunidade adquira aspectos singulares. Ken Serbin, ao escrever sobre os seminários católicos, cita, em nota de pé de página, algumas reflexões de Joseph Comblin sobre a questão. Diz ele:

À medida que a cidade se urbaniza, a proximidade geográfica assume cada vez menos importância. O que importa é a proximidade social: precisa-se de mediações humanas para entrar em contato. Uma pessoa pode morar num bairro e ficar totalmente isolada da vida social do bairro: os terreiros, as capelas protestantes, os clubes, os bares, os campos de futebol, as escolas, os centros sociais e os grupos de jovens. Para penetrar nessas instituições todas, é preciso poder contar com as mediações sociais, pessoas que façam o contato. O fato de morar ou não importa pouco. Quanto aos apartamentos, é bem conhecido que não há nada mais isolado numa cidade [...]. Quem quiser morar no anonimato mais completo, vai morar num apartamento. O apartamento isola completamente, sobretudo dos vizinhos. (Comblin apud Serbin, 1992, p. 136).

Dessa forma, a dispersão populacional não significa necessariamente falta de estabelecimento de laços coesivos, mesmo em situação de mudança dos modos tradicionais de agregação. Estudando uma comunidade rural na mesma região destacada acima, Leila Amaral (1988) aponta que a migração, ao contrário do que se pensa, havia funcionado como forte fator de agregação local. Ela afirma que, nessa região estudada, grande fornecedora de mão-de-obra para o trabalho em outras regiões do país, principalmente São Paulo, os elementos incorporados e introduzidos no meio por migrantes eram mais decisivos na elaboração de uma moral coletiva do que a escolarização, por exemplo. Segundo ela, a escola parecia funcionar mais como um fator de alimentação do imaginário coletivo rumo a um futuro indefinido, enquanto que a “experiência paulista” vinha agindo com maior peso na difusão de categorias de pensamento, informando a elaboração de um modelo de sociedade e levando seus membros a ações comuns.

Esses modos de agregação se formam sobretudo no mundo do trabalho e dos grupos de vizinhança e parentesco. A pesquisadora mostra a consistência dessa agregação através, por exemplo, do sistema de trabalho “dia trocado” ou da “maromba”, práticas que caem em desuso na proporção direta da penetração de relações capitalistas de trabalho, o que passa a exigir outras formas de coesão social. Mesmo em desuso atualmente, é importante recuperar essas práticas culturais, ainda que seja apenas para o cultivo da memória.

Em que consistia o sistema de trabalho “dia trocado”? Os trabalhadores sabem que o trabalho coletivo rende mais que o trabalho individual. Então, moradores vizinhos estabelecem um sistema de troca de força de trabalho de modo que a cada dia o grupo trabalha na lavoura de apenas um deles, até que cada qual trabalhe na lavoura de todos. Nota-se que não há remuneração, em dinheiro ou em produto, pelo trabalho. Há troca de um dia de trabalho por outro dia de trabalho. Segundo Leila Amaral, o trabalho, no sistema “dia trocado”, tem uma realidade significativa para o grupo porque atualiza os significados que provêm da *esfera doméstica* - *locus* principal de criação de significados neste “modelo cultural” (Amaral, 1988, p. 81).

Ainda na esfera do trabalho, a ampliação das trocas de dias trabalhados pode ganhar uma dimensão bem mais ampla, quando o trabalho se transmuta em festa: é a “maromba”, outra modalidade de trabalho, às vezes recuperada como ritual, uma vez que sua prática caiu em desuso em decorrência das transformações socioeconômicas atuais. A maromba pode ser considerada um tipo original de “mutirão”, diferenciando-se deste na medida em que seu beneficiário é, geralmente, uma pessoa em particular, enquanto o mutirão é uma prática associativa cujos resultados se revertem, de modo geral, em interesse da coletividade.

A “maromba”, costume tradicional, consiste num tipo de trabalho coletivo que reunia 10, 20, 30 40 ou mais “camaradas” para capinar a roça de um outro. Este é um momento de cultivo em que, numa economia rústica, os lavradores têm necessidade técnica de grande número de braços, além daqueles que a família nuclear lhes pode oferecer.

Dos significados criados no domínio familiar - *locus* principal da produção simbólica entre estes lavradores - emanam as coordenadas culturais para os diversos níveis desta realidade social, fornecendo o código principal para as diversas relações e atividades. É o caso, por exemplo, das relações de “compadrio” e de alianças que estendem os

princípios de “ajuda mútua” e “reciprocidade”, próprios dos laços de parentesco [...]. Dá-se a passagem de uma “hierarquia vertical” - “fortes” e “fracos” - para uma “hierarquia horizontal” na qual a variação do prestígio não é condicionada pela riqueza, mas por valores morais ao alcance de todos: generosidade, respeito e bondade. (Amaral, 1988, p. 92).

É também relevante notar que, diferentemente das relações de trabalho assalariado, onde patrões e empregados se veem como opostos e com interesses mutuamente distintos e excludentes, essas “rústicas” relações de trabalho não se pautam pelo interesse propriamente acumulativo. A estratificação social, portanto, não se desenvolve a partir de relações de natureza classista, visto que as diferenças entre pobres e ricos não são vistas como relações de dominação econômica, mas de prestígio social.

Sem negar totalmente a desigualdade, mas operando ligações sob a égide das relações pessoais, seus atores parecem dizer [...] que, apesar das diferenças, formam, antes de tudo, um nós pela existência prévia de um todo que lhes dá consciência de uma igualdade fundamental. [...] Recriam, pelo calor da festa, pelo compartilhar da mesa, pela alegria do trabalhar juntos, pela proteção da “casa”, uma “consciência niveladora” que, se não exclui a situação de heteronomia, incorpora o “nivelamento” e o “trato igualitário”. Dominantes e dominados, apesar de se reconhecerem como diferentes, são potencialmente iguais e se reconhecem como “pessoas”. (Amaral, 1988, p. 111).

Além da esfera do trabalho, através do sistema “dia trocado” e da “maromba”, a construção dos laços de sociabilidade se davam e, em certa medida ainda se dão, através do sistema de compadrio, por parentesco ou não, e da vizinhança. A venda de um terreno vizinho a um estranho, por exemplo, é vista com suspeita e preocupação, se esse estranho comprador não desperta a confiança dos moradores de uma localidade. Esses laços são reforçados por práticas como, por exemplo, a troca de guisados, meio através do qual cada um se sente comprometido a partilhar, como dádiva, da fartura conseguida quando faz uma colheita generosa ou se mata um animal da sua criação, porco ou gado.

Outras práticas culturais que estavam na base da construção dos laços de coesão social eram as visitas mútuas, aos familiares, amigos e vizinhos em domingos e dias santificados. Estes, diferentemente dos

feriados cívicos, ainda são guardados à risca por muitos, numa manifestação de que a religiosidade é mais presente na organização e distribuição do tempo do que as regulamentações institucionais civis, mesmo muitas daquelas provenientes da instituição eclesiástica. De qualquer forma, os significados criados no domínio familiar, principalmente os informados por uma dimensão religiosa, como é típico do catolicismo popular, é que estavam – e, em larga medida, ainda estão – a prevalecer nessas relações.

Essas visitas familiares e domésticas estabeleciam e/ou reforçavam elos de ligação entre pessoas residentes em grotas distantes. A emergência do movimento de comunidades promoveu o deslocamento delas para o espaço do coletivo e do público. Se antes predominavam as relações mantidas através das trocas de gentilezas, nas recíprocas visitas, hoje as relações se estabelecem, na sua maior parte, na sede da comunidade, seja rural ou urbana. Esse é um lugar que nasceu e se estabeleceu como ponto de encontro, inicialmente, para a celebração de cultos e quermesses e que, posteriormente, ampliou-se para os leilões, o futebol e as discussões dos problemas de interesse da comunidade. O salão de encontro e a igreja tornaram-se, portanto, referências materiais à existência da comunidade, isto é, o “sinal” da sua existência. Se antes a referência do morador era a grotá, hoje é a comunidade, geralmente nascida de uma inspiração religiosa. É essa comunidade que indica a situação de pertencimento do morador a um meio, é ela que designa a sua origem e lhe dá uma identidade.

1.3 A dimensão política da comunidade

Mas como conseguir um deslocamento da dimensão religiosa para uma dimensão propriamente política da comunidade, ou em que medida o religioso se reveste de perspectivas de realização social e não apenas transcendental? Isso, certamente, não tem acontecido sem conflitos e traumas, sobretudo em locais em que a religiosidade popular se manifesta não apenas pela crença nas determinações dos desígnios de Deus, mas, e principalmente, apresenta-se revestida de toda sorte de superstições e credences. Como encara a luta política essa população que, em amplos setores, vê sua situação de “pobre” como resultado da “vontade de Deus” e suas doenças, fraquezas e misérias como expressão das “provações” divinas? Como isso se realiza socialmente se, para grande parte da população, não cabe à Igreja manifestar-se na esfera política, que lugar de padre é na Igreja e que não cabe a ela tomar partido das questões sociais, a não ser naquelas assentadas no assistencialismo? Primeiramente, tomem-se as palavras de Sanchis:

É bem sabido, por exemplo, que o catolicismo popular tradicional se constitui em torno de vivências do mundo e de devoções santas que tendem a dispensar o mediador sacramental e sacerdotal. Mas [...] não se trata de uma exclusão: Deus, os sacramentos (especialmente o batismo) e a figura do padre estão presentes, estrategicamente importantes até, para qualquer mudança. Duas redes de relações que não se confundem, mas são vividas como ao mesmo tempo distanciadas e indispensáveis uma à outra... (Sanchis, 1992, p. 34).

Talvez esteja aí algo de fundamental: a mediação religiosa no desvelamento das relações de exploração. Num conjunto de relações sociais em que o “compadrio” dilui as diferenças de classe, o “religioso” emerge como núcleo articulador de interesses e de visualização das relações de exploração mais que as esferas institucionais especialmente criadas para esse fim, isto é, os sindicatos e os partidos. Se o “compadre” é o fazendeiro (e poderia ser qualquer outro) que explora econômica e politicamente, mas encobre a exploração econômica com a “ajuda” para o remédio, a moradia, a alimentação, etc, e a exploração política com a “proteção”, o subalterno não pode ir para o partido da oposição, ou para o sindicato da sua categoria, sob pena da quebra de um “nós”, articulado em torno de valores universais como dignidade, honestidade, reciprocidade etc. Pode, no entanto, articular-se em torno de uma Igreja que, em princípio, é de todos, mas que faz uma opção pela defesa dos interesses desse subalterno. Concebida como “casa de todos”, que o conflito se estabeleça entre a instituição e o fazendeiro e não entre este e o subalterno, livrando-se o último do confronto direto com o seu “próximo”.

Mas, se as pessoas aceitam algo em torno de um elemento religioso que contesta as relações de exploração e articula os interesses dos subalternos, em algum momento as diferenças sociais e a constituição de uma consciência dessas diferenças vão se manifestar. Sobretudo, quando, influenciado pela Igreja, esse subalterno resolve assumir uma posição, tanto em termos propriamente políticos ou sociais quanto especificamente sindicais e partidários. É aí que se originam os múltiplos sujeitos, com divergentes interesses sociais e políticos. As diferenças, então, começam a ser percebidas na sua perspectiva de classe ou, quando menos, como categorias específicas e diferenciadas de sujeitos portadores de interesses distintos e conflituosos. E de fato, na região, assim como em outras regiões do país, a Igreja está na origem de muitos movimentos sociais, sindicatos de trabalhadores e partidos políticos de esquerda.

Mas seria difícil imaginar essa tomada de consciência das diferenças e a opção classista, se esse subalterno não encontra algo palpável, concreto, em que se apoiar. As comunidades se constituem a partir de um impulso religioso, é verdade, mas se consolidam ou entram em crise na medida em que seus membros conseguem se beneficiar, ou não, de algo concreto que lhes venha minorar as carências. Os ideais da organização comunitária não se sustentam apenas no discurso por melhores que sejam as ideias. Desdobram-se, assim, algumas vertentes dos discursos e das demandas. Há as demandas propriamente religiosas, as demandas propriamente políticas e as demandas por benefícios sociais, ainda que nem todos tenham clareza dessas especificidades.

É aí, também, que se confundem as comunidades religiosas e as comunidades como premissa para a elaboração de projetos governamentais ou projetos oriundos de organizações não-governamentais ou entidades assistenciais e filantrópicas. É a “colaboração” da comunidade de interesse propriamente religioso para com a comunidade de interesse propriamente político e socioeconômico contribuindo para a formação de uma consciência política e para a materialização de projetos (engenhos de moer cana, fábricas de farinha e moinhos comunitários), mas, ao mesmo tempo, confundindo e diluindo a significação sociológica e política do termo comunidade. Aqui começa a evidenciar o papel dos mediadores, institucionais ou individuais, sejam eles da esfera religiosa ou leiga.

Onde está, então, o limite entre a comunidade religiosa e a comunidade sociopolítica e quais são as diferenças entre a dimensão tradicional e a dimensão moderna das comunidades? Inicialmente, pode-se dizer que a diferença fundamental se encontra no caráter transcendental da comunidade religiosa e no caráter mundano da outra. Se, numa perspectiva sincrônica, o que diferencia a comunidade religiosa da comunidade para fins beneficiários é o caráter transcendental da primeira, numa perspectiva diacrônica aparece um outro fator: o político. Distingue-se, então, uma visão moderna de comunidade, contraposta à sua visão tradicional. Segundo interpretação de Leila Amaral, anteriormente citada, se existe uma dimensão religiosa que atravessa ambas as visões, a primeira assume um grau de politização ausente na segunda.

A interpretação tradicional traduz uma visão harmônica, sem brigas ou discórdias, esforçando-se vizinhos e familiares para serem cordiais e prestativos. Refere-se à dimensão do imediatamente vivido na relação vicinal, geralmente de parentesco e compadrio. Já a visão moderna incorpora as noções de encontro, de diálogo e de reivindicação. Comunidade, neste

caso, é povo reunido participando de encontros e reuniões, trocando ideias para discutir projetos e buscar benefícios comuns.

A princípio, reivindica-se que seus membros tenham iniciativas, pensem juntos e lutem para mudar a realidade. Sem superiores ou inferiores, “todo mundo igualado”, procuram uma resposta eficaz para a solução dos problemas da localidade compreendida, por sua vez, como um todo. Referem-se, portanto, à dimensão do projeto e do planejamento racional que visa à modificação de uma realidade mais abrangente, isto é, sem levar em conta as demandas e os interesses particulares.

A busca da igualdade, entretanto, tem seus dilemas, suas contradições, o que revela os limites da própria noção de comunidade. Esses conflitos podem se estabelecer entre diferentes interesses e projetos pessoais, entre diferentes segmentos sociais no interior de uma mesma localidade, entre os agentes religiosos entre si ou, ainda, entre a instituição religiosa e os diferentes projetos políticos que perpassam a estrutura social. Não raramente, evidenciam-se esses conflitos quando, por exemplo, afirma-se que lugar de padre é na igreja ou que não cabe à Igreja se meter em questões de natureza política.

No limite, pode-se dizer que o próprio conflito é educativo, na medida em que suscita o debate. Nesse encontro do tradicional com o moderno, a população vem experimentando modificações e inovações significativas no seu estoque simbólico, num movimento nunca linear, em que o antigo e o novo não se anulam reciprocamente, mas se interagem produzindo algo novo e diferente, isto é, uma nova cultura. Entretanto, a manifestação dos conflitos tem levado a própria instituição religiosa a repensar suas práticas sociais, tornando-se visível a sua reopção pelo interesse propriamente religioso, quando antes sua opção foi claramente pela luta política ao lado de pobres e oprimidos.

Apesar dessa preocupação questionadora, necessária ao processo de “amadurecimento” das CEBs, segundo as lideranças religiosas, ainda se percebe nos meios populares que o que fundamenta a expectativa da construção da “comunidade ideal” é a “esperança”. Ainda que, por vezes, titubeante, revela-se uma legítima esperança apoiada num “desejo” de supressão das carências pela “força do nós”. Não o nós identificado anteriormente como diluidor das diferenças sociais, mas um nós que unifica sob uma mesma bandeira a categoria dos pobres. Pobres que lutam unidos, numa esperançosa caminhada. Carmem Cinira de Macedo é quem fala da noção de caminhada que emerge do cotidiano e que atravessa a vida das CEBs: a caminhada que envolve a todos, cada um e o conjunto coletivo.

A CEB não só permite um reavivar do desejo, mas fornece às pessoas os instrumentos teóricos para compreender o que se passa e arquitetar novos sonhos, agora de realização do desejo. É isso que anima: o desabrochar da esperança, aliado agora a um não se sentir isolado, desamparado. Pelo contrário, a proposta das CEBs reativa um sonho no plural: e mais, desenvolve-se um esforço coletivo de materialização do desejo. As CEBs são, nesse sentido um caminho aberto para a constituição de um novo projeto de identidade. Pobreza não é mais destino: é fruto da exploração. Sujeição não é mais condição natural: é falta de organização. Futuro não é mais angústia: é proposta de construção. Resultado: anima/ação, ganha-se uma nova alma, uma nova vitalidade. É por isso que se fala de um renascer. (Macedo, 1992, p. 219).

Ainda que, mais recentemente, bastante arrefecido, este é o “princípio esperança” de que fala Ernst Bloch (Löwy, 1991; Löwy, 2000) ou o “esperançar” tão forte e presente na obra de Paulo Freire. É a religião com um poder de contestação, de rebeldia e de subversão de uma ordem; de articulação de interesses para a constituição de uma “consciência utópica”; de realização de catequeses, de cursos, de festas; de orientação para a ação e a mobilização transformadora, ou seja, como diz Carmem Cinira Macedo, um conjunto de práticas que possam garantir a coesão do todo no processo de transformação dos fundamentos tanto da Igreja quanto da sociedade.

Considerações finais

Três décadas se passaram desde quando o estudo empírico foi feito para análise das Comunidades Eclesiais de Base na diocese de Araçuaí, em Minas Gerais. O que terá acontecido a elas desde então, não apenas na Diocese de Araçuaí, mas em todo o Brasil, de norte a sul, de leste a oeste? Para responder a essa questão, novas pesquisas empíricas deverão ser realizadas, mas alguns pontos já podem ser destacados a partir da análise da dinâmica mais geral pela qual tem passado a sociedade nesses últimos tempos e suas implicações nas diversas localidades.

Um primeiro ponto a ser destacado é que, ainda que não tenha a forte dimensão política que a fez constituir em nome da libertação de pobres e oprimidos, a designação comunidade continua no mesmo tom evasivo e indiscriminado como já alertavam Cris Shore e Eric Hobsbawm. Mais dramaticamente, Bauman cita Jock Young, que faz uma sucinta e pungente

observação a respeito do comentário de Hobsbawm: “precisamente quando a comunidade entra em colapso, a identidade é inventada” (2003, p.18). Identidade, a palavra do momento, deve a atenção que atrai e as paixões que desperta ao fato de que é a substituta ideal da comunidade. Ela reivindica o lugar do “lar supostamente natural” ou do “círculo que permanece aconchegante por mais frios que sejam os ventos lá fora”. Melancolicamente, Bauman conclui: “A identidade brota entre os túmulos das comunidades, mas floresce graças à promessa da ressurreição dos mortos.” (2003, p. 18).

Ainda que seja melancólica esta conclusão de Bauman, não podemos negar que a comunidade continua sendo uma referência de positividade. Do mesmo modo que emergiu em contraposição a “grotas”, em Mina Gerais, ou a “fazendas”, em Goiás, ou a “bairro rural”, em São Paulo, atualmente em todas as grandes cidades, a referência à comunidade emerge em contraposição a “favela”, termo carregado historicamente de toda sorte de preconceitos e formas diversas de discriminação. A comunidade emerge aí, com toda sua dimensão positiva, numa tentativa de fazer daquele espaço geográfico de pertencimento dos indivíduos um território capaz de superar, sem negar suas identidades, toda sorte de referências pejorativas derivadas das condições históricas da exclusão.

Um segundo ponto a ser destacado é que se nota, de fato, um esvaziamento das CEBs, o que está longe de ser um fenômeno localizado. Desde a ação deliberada do Vaticano no combate à Teologia da Libertação, passando pelo esgotamento da utopia socialista, pela efervescência mística da nova hegemonia católica (leia-se movimento carismático), pela derrocada de sucessivos planos e programas governamentais, pela incapacidade da diocese em dar prosseguimento aos seus projetos sociais, pela incapacidade de as comunidades administrarem determinados benefícios (engenhos e fábricas de farinha comunitários estão entregues ao abandono e à depredação), tudo isso provocou um “cansaço” ou um “esgotamento” de muitas lideranças que atuaram efetivamente ao longo dos anos 1970-1980.

Um terceiro ponto é que as comunidades podem ter, de fato, arrefecido sua dimensão política, mas não a sua dimensão religiosa, celebrativa, festiva, coesiva. Muitas são as comunidades que continuam celebrando seus santos de devoção, fazendo seus encontros dominicais e fornecendo aos seus membros as coordenadas culturais que definem suas identidades. Tanto nos meios urbanos quanto nos meios rurais, essa dimensão comunitária parece ter se constituído, de fato, no padrão de referência do pertencimento dos indivíduos ao meio. Florescem, também,

em todos os cantos do território nacional, uma busca pelo reconhecimento das chamadas comunidades tradicionais: quilombolas, indígenas, ribeirinhos, barranqueiros, geraizeiros, ilhéus, caiçaras etc.

Um quarto ponto é que as comunidades podem não se expressar politicamente como em outros tempos, mas muitas das entidades que a Igreja, por meio delas, criou efetivamente ou ajudou a criar (como sindicatos, partidos, ONGs) continuam carregando suas bandeiras, congregando pessoas, estabelecendo projetos e produzindo sentido para a ação coletiva. Nesse sentido, as pastorais (da Terra, da Saúde, Carcerária, da Criança, da Juventude, etc.) estão a merecer uma reflexão sistemática, quando menos porque suas ações têm encontrado não só grande receptividade junto à população, mas efetivamente mais resultados que muitas políticas públicas das diversas esferas de governo.

Desse modo, independentemente da manifestação da crença ou da filiação a esta ou àquela comunidade particular de fiéis, refletir sobre essas práticas é uma necessidade se queremos ampliar o nosso conhecimento sobre o que somos, o que fazemos, o que temos e quais são os nossos sonhos, as nossas bandeiras, as nossas utopias. Mesmo que o diagnóstico de Bauman nos apareça como um cataclisma social, uma crise da qual parece haver poucas chances de escapar, olhando em retrospecto vamos encontrar Marx dizendo, em 1848, que “tudo que é sólido desmancha no ar”; um século antes, Rousseau já falava do tourbillon social, um ambiente urbano em que tudo é novidade, mas todos se acostumam a tudo; mais um século antes e vamos encontrar, na Inglaterra, o “mundo de ponta-cabeça”, conforme análise contundente de Christopher Hill (1987). Pode não ser muito reconfortante, mas não custa tomar consciência de que desde que descemos das árvores estamos em crise.

Referências

- AMARAL, Leila. Do Jequitinhonha aos canaviais: em busca do paraíso mineiro. 1988. 3 v. *Dissertação* (Mestrado em Sociologia da Cultura) FAFICH/UFMG, Belo Horizonte, 1988.
- BAUMAN, Zygmunt. Comunidade: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A partilha do tempo. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo: cotidiano e movimentos*. São Paulo: Loyola, 1992.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- FALSARELLA, Ana Maria. Os estudos sobre a cultura da escola: forma, tradições, comunidade, clima, participação, poder. *Educação e Sociedade*, Campinas, v. 39, n. 144, p. 618-633, jul.-set., 2018.

HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

LOPES, Janaína Rodrigues. A construção da relação escola e comunidade quilombola: entre o participar e o compartilhar. *Revista Desenvolvimento Social*, Montes Claros, v. 31, n. 1, jan/jun, 2025.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 2000.

LÖWY, Michael. *Marxismo e teologia da libertação*. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1991.

MACEDO, Carmem Cinira de. Todo dia é dia. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo: cotidiano e movimentos*. São Paulo: Loyola, 1992.

MICELI, Sérgio. (org.) *História das ciências sociais no Brasil*. São Paulo: FAPESP, 1995. 2 vol.

MOCELLIM, Alan Delazeri. A comunidade: da sociologia clássica à sociologia contemporânea. Plural, *Revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da USP*, São Paulo, v. 17, n. 2, p.105-125, 2011.

OLIVEIRA, Nemuel da Silva; MAIO, Marcos Chor. Estudos de comunidade e ciências sociais no Brasil, Brasília, *Revista Sociedade e Estado*, V. 26, N. 3, Set/Dez. 2011, p. 521-550.

SANCHIS, Pierre (Org.). Introdução. *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo: Loyola, 1992.

SERBIN, Ken. Os seminários: crise, experiências e síntese. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo: Loyola, 1992.

SHORE, Cris. Comunidade. In: BOTTOMORE, Tom, OUTHWAITE, William. (Org.) *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1996.

SOUZA, João Valdir Alves de. A pedagogia do catolicismo libertador na Igreja de Araçuaí. Belo Horizonte: FAE/UFMG, 1993. *Dissertação* (Mestrado em Educação).

SOUZA, João Valdir Alves de. Igreja, educação e práticas culturais: a mediação religiosa no processo de produção/reprodução sociocultural na região do médio Jequitinhonha mineiro, 2000. 360 p. *Tese* (Doutorado em História e Filosofia da Educação) PUC/SP. São Paulo.

SOUZA, João Valdir Alves de. *Igreja, escola e comunidade: elementos para a história cultural do município de Turmalina*. Montes Claros: Editora UNIMONTES, 2005.

Submetido em outubro de 2025

Aceito em novembro de 2025

Publicado em abril de 2026

