

“O anel de Tucum”, um filme que sintetiza uma pedagogia e uma teologia da libertação no Brasil¹

"O anel de Tucum", a film that synthesizes a pedagogy and a theology of liberation in Brazil

DOI:10.34117/bjdv8n9-118

Recebimento dos originais: 15/08/2022

Aceitação para publicação: 12/09/2022

Leandro Alves Lopes

Doutorando no Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu, Educação, Arte e História da Cultura

Instituição: Universidade Presbiteriana Mackenzie

Endereço: R. Padre Anchieta, 2770, Bigorrihlo, Curitiba - PR, CEP: 80730-000

E-mail: leandro.alps1@gmail.com

João Clemente de Souza Neto

Pós-Doutor em Sociologia Clínica

Instituição: Universidade Presbiteriana Mackenzie

Endereço: R. Padre Anchieta, 2770, Bigorrihlo, Curitiba - PR, CEP: 80730-000

E-mail: j.clemente@uol.com.br

Rosana M.P.B. Schwartz

Doutorado em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Instituição: Programa de Pós-Graduação em Educação, Arte e História da Cultura da
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Endereço: R. Padre Anchieta, 2770, Bigorrihlo, Curitiba - PR, CEP: 80730-000

E-mail: rosanamaria.schwartz@mackenzie.br

RESUMO

A proposta deste artigo é analisar o filme “O anel de tucum” (1994), que retrata a articulação e mobilização dos movimentos sociais, das pastorais, das Comunidades Eclesiais de Base e da construção da Pedagogia e da Teologia da Libertação no Brasil. O filme tem um caráter profético de denúncia e anúncio da realidade social. Intercala narrativas de ficção e documentais que demonstram o jeito de ocupar, resistir e transformar as estruturas de desigualdade social produzidas pela ação de grupos hegemônicos. É uma linguagem que evidencia os debates e mobilizações no campo das questões sociais, especialmente sobre a falta de políticas públicas. Para a análise, foram utilizados estudos dos autores Nova, Schwartz, Barros e Gutiérrez. Entre os resultados, destaca-se o impacto do filme mesmo após quase três décadas de seu lançamento, por se tratar de um testemunho do grupo social que o produziu, sendo utilizado até hoje como ferramenta pedagógica de problematização e formação de lideranças populares.

¹ Esse trabalho foi apresentado originalmente no Grupo de Trabalho: Historiografia da Mídia integrante do 12º Encontro Nacional de História da Mídia. Incorporamos no artigo atual, algumas questões que surgiram no debate e decorrer do dialogo sobre o filme, registramos também que esse artigo faz parte das pesquisas realizadas no Grupo de Estudo e Pesquisa em Pedagogia Social da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

Palavras-chave: Anel de Tucum, filme, teologia da libertação, pedagogia da libertação, CEBs.

ABSTRACT

The purpose of this article is to analyze the movie "O anel de tucum" (1994), which portrays the articulation and mobilization of social movements, pastoral work, Base Ecclesial Communities and the construction of Liberation Pedagogy and Theology in Brazil. The film has a prophetic character of denunciation and announcement of social reality. It intertwines fiction and documentary narratives that demonstrate the way of occupying, resisting, and transforming the structures of social inequality produced by the action of hegemonic groups. It is a language that highlights the debates and mobilizations in the field of social issues, especially about the lack of public policies. For the analysis, studies by Nova, Schwartz, Barros, and Gutiérrez were used. Among the results, we highlight the impact of the film even after almost three decades of its release, because it is a testimony of the social group that produced it, being used until today as a pedagogical tool for problematization and formation of popular leaderships.

Keywords: Tucum Ring, film, liberation theology, liberation pedagogy, CEBs.

1 INTRODUÇÃO

Um dos objetivos deste artigo é capturar a filosofia da prática ou filosofia da vida, presente na narrativa do filme "O anel de tucum". Nas lutas populares e sociais, a prática busca combater tudo aquilo que nega a vida. Esta é uma das perspectivas da base antropológica da teologia da libertação e da pedagogia da libertação. A noção de filosofia da prática é concebida, aqui, naquele sentido que Deleuze capturou no pensamento de Spinoza. A prática evidencia as formas de sofrimento e de opressão em que a humanidade vive.

Há efetivamente em Spinoza uma filosofia da vida: ela consiste precisamente em denunciar tudo o que nos separa da vida. Todos esses valores transcendentais que se orientam contra a vida, vinculados às condições e às ilusões de nossa consciência. A vida está envenenada pelas categorias do bem e do mal, da falta e do mérito, do pecado e da remissão. O que perverte a vida é o ódio, inclusive o ódio contra si mesmo, a culpabilidade. Spinoza [...] denuncia todas as falsificações da vida, todos os valores em nome dos quais nós depreciamos a vida: nós não vivemos, mantemos apenas uma aparência de vida, pensamos apenas em evitar a morte e toda a nossa vida é um culto à morte. (DELEUZE, 2012, p. 34.)

A tradição dos movimentos populares e das pastorais sociais na América Latina é de uma constante luta contra as práticas de opressão e de tirania que impedem o desenvolvimento da vida e da democracia, e a garantia dos direitos humanos. Cabe destacar que o movimento e as pastorais sociais foram, a seu modo e através da prática,

tecendo uma teoria libertadora, da qual intelectuais orgânicos capturaram, no movimento de ação-reflexão, as respostas dos oprimidos aos seus dramas. Essa dialeticidade gerou sínteses, como documentários, filmes, livros, palestras, cursos e encontros que se tornaram fontes, documentos de relevância historiográfica.

Desde o surgimento da Escola dos Annales, com destaque para a terceira geração (Nova História), os meios de se estudarem os documentos históricos vêm se aprimorando, ampliando os conceitos e as formas de investigação. Assim sendo, o filme também alcança espaço como documento historiográfico, tornando-se uma das possibilidades de fontes de pesquisa para o historiador.

Os precursores da reflexão e sistematização do filme como documento foram Pierre Sorlin, Robert Rosenstone e Marc Ferro, que, na década de 1960, começaram a difundir o uso do cinema como fonte historiográfica, o que “abre para esta mesma História possibilidades de apresentar de novas maneiras o discurso e o trabalho dos historiadores, para muito além da tradicional modalidade da literatura que se apresenta sob a forma de livro.” (BARROS, 2011, p. 198)

Sendo a imagem um documento do passado e tendo o discurso como meio de expressão, o filme se torna objeto na história. Nessa perspectiva, Costa (1989) ressalta que o cinema na história assume um papel importante na difusão ideológica. Isto é, o filme pode revelar as tensões de sua época, como afirma Schwartz:

O documento filme é um registro que desvela a época da sua produção, os valores da sociedade a que pertence e de quem o gerou. Revela os filtros ideológicos que são produtos – imagens-objeto –, cujas significações não são apenas de natureza cinematográfica, mas também de testemunho (FERRO, 1989). Ferro atenta para a percepção do filme tanto como fonte, quanto objeto imagético, já que filmes não são feitos apenas de código cinético (imagens em movimento), mas também de outros tantos códigos, tais como os linguísticos – escrito (legenda) e fala (diálogos dos personagens) – e código musical (trilha sonora). (SCHWARTZ, 2015, p. 1)

Logo, toda relação filme-história envolve o testemunho da época em que o filme é elaborado, sofrendo influências do meio, inclusive das representações do passado, o que exige do pesquisador problematizar o discurso imagético, pois:

Além das imagens produzidas de forma consciente, existem as de conteúdo inconsciente, compostas por elementos que ultrapassam as intenções de quem realizou e produziu o filme. Essas imagens podem ser, tanto elementos de ordem individual, quanto ideologias da sociedade como um todo: contexto social, econômico, político, cultural e religioso de uma época. Tais imagens constituem um aspecto complexo de ser analisado pelos historiadores. Marc Ferro (1989) denomina tais imagens de “zonas” ideológicas não visíveis da

sociedade – juízos de valores e de moral expressos pelas culturas, forma de alimentação, de vestir, de pensar e de comportamentos –, principalmente quando contrastado com outros povos ou culturas. (SCHWARTZ, 2015, p. 3 e 4)

A escolha do filme “O anel de tucum” como objeto de análise se deu pelo fato de o mesmo completar quase três décadas, retratando parte das tensões dos grupos populares e das lutas contra-hegemônicas do Brasil na década de 1990, relatando o cotidiano de mulheres e homens vinculados às experiências de práticas de justiça com base nos pressupostos da Teologia da Libertação e da Pedagogia da Libertação. Essas práticas configuram um novo jeito de ser Igreja Católica no Brasil.

Gostaríamos de chamar atenção para o fato de que o testemunho ultrapassa o momento histórico, faz eco em outros momentos. O Papa Francisco, de nacionalidade argentina, de alguma forma, traz as marcas desse testemunho na América Latina, com transparece em suas encíclicas e documentos. “O anel de tucum” expressa um sonho social que deve ser tecido por várias mãos e vários grupos.

A luta social implica capacidade de fraternidade, um espírito de comunhão humana. Então, sem diminuir a importância da liberdade pessoal, ressalta-se que os povos nativos da Amazônia possuem um forte sentido comunitário. Vivem assim “o trabalho, o descanso, os relacionamentos humanos, os ritos e as celebrações. Tudo é compartilhado, os espaços particulares – típicos da modernidade – são mínimos. A vida é um caminho comunitário onde as tarefas e as responsabilidades se dividem e compartilham em função do bem comum. Não há espaço para a ideia de indivíduo separado da comunidade ou de seu território”. Estas relações humanas estão impregnadas pela natureza circundante, porque a sentem e percebem como uma realidade que integra a sua sociedade e cultura, como um prolongamento do seu corpo pessoal, familiar e de grupo (PAPA FRANCISCO, 2020, n. 20).

O testemunho da experiência desenhada no filme fala do sonho de fraternidade que une a todos. Este sonho inclui, hoje, a relação com a natureza, como se encontra na Fratelli Tutti. É, portanto, universal, sem estar preso a um único grupo, é uma lógica humanitária e não mercadológica.

Ademais, o filme esteve presente na vida dos autores deste artigo, fazendo parte da caminhada pastoral/política, permitindo aos mesmos observar o crescimento e desafios dos grupos populares ligados a simbologia do anel de tucum. Na nossa concepção, o filme é uma síntese da construção da Teologia da Libertação e da Pedagogia da Libertação no Brasil, advindas das práticas dos movimentos populares e dos ecos do Concílio Vaticano II. Descreve uma eclesiologia que busca responder às necessidades do povo latino-americano, evitando uma dicotomia entre Igreja e povo. Seu objetivo é:

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. (Trecho do Filme: “O anel de tucum”, 1994)

Os pressupostos da leitura sobre o filme pressupõem uma compreensão da Teologia da Libertação e das Comunidades Eclesiais de Base, bem como uma análise do filme enquanto um documento historiográfico que anuncia a dignidade da prática social como uma possibilidade de transformação. As mudanças ocorrem a partir dos pés e das mãos dos oprimidos e dos trabalhadores, por meio da educação social. “A consciência se nutre das experiências concretas, ou seja, se se pensa a partir dos pés (lugar social) e das mãos (práticas)” (BOFF, 2015, p. 34).

2 TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E AS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE (CEBS)

Movimento que se tornou CEBS em nosso país pela primeira vez;
Um encontro em que se falava da Igreja que nasce pelo Espírito de Deus.
Neste país da América Latina, o trem das CEBS vai aparecer;
Em 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.
No terceiro encontro se fala de uma vitória através da união;
Da igreja povo oprimido que se organiza pra libertação
As CEBS que crescem no campo e têm esperança também na cidade.
De se tornar povo unido, semente de uma nova sociedade.
O povo em Goiás refletia como ficava a terra prometida.
O povo em Caxias, que busca a libertação de sua própria vida.
Negros, mulheres e índios, sem-terra e também operários lutando.
Na igreja de Santa Maria, culturas oprimidas vão se libertando.
(Letra da música: “Trem das CEBS”, compositor: Pedro S. de Andrade)

A Teologia da Libertação ganha visibilidade na América Latina em meados da década de 1960, em um cenário sociopolítico comandado por regimes ditatoriais e interesses de grupos econômicos internacionais. No cenário eclesial, a Igreja Católica faz uma síntese e uma projeção de sua caminhada no século XX, descritas nos documentos produzidos pelo Concílio Vaticano II. Nestes, a Igreja revoluciona sua forma de se colocar no mundo, tratando de temas como identidade e missão, presença no mundo, liturgia, ecumenismo, meios de comunicação social, questões sociais e participação dos leigos e leigas. Os ecos do Concílio e as lutas populares na América Latina se encontraram e se potencializaram.

Após o Concílio Vaticano II, em 1968, realizou-se a II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, na cidade de Medellín (Colômbia), sob o tema: “A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio”. É nesse cenário que leigos e leigas, consagrados e consagradas, sacerdotes e bispos buscaram dar respostas às questões sociais e foram ao encontro dos clamores e práticas dos povos latino-americanos, por meio da criação de pastorais, movimentos e das CEBs.

A Teologia da Libertação se alicerça na virada de perspectiva na preparação da Conferência de Medellín, em sua primeira fase marcadamente desenvolvimentista, alinhada ao otimismo frente ao desenvolvimento e o progresso estampado na *Gaudium et Spes*, que a *Populorum Progressio* iria pontualizar e, em sua segunda fase, explicitamente libertadora, consciente de que o subdesenvolvimento dos países subdesenvolvidos é um subproduto do desenvolvimento dos países desenvolvidos. (GUTIÉRREZ, 1987, p. 228)

Alguns pensadores orgânicos, de perspectiva gramsciana, buscaram sistematizar essa rica experiência que emergiu da prática por meio de uma nova teologia, denominada de Teologia da Libertação; um deles é Gustavo Gutiérrez.

Gutiérrez apresentou um primeiro esboço da teologia da libertação num breve ensaio intitulado *Apuntes para una teología de la liberación*. Nesta obra ele esclarece, antes de tudo, as razões que o induziram a abandonar a teologia do desenvolvimento e a elaborar uma nova teologia na base da libertação. A razão fundamental é que o termo libertação parece mais apropriado que o termo desenvolvimento para exprimir “a participação dos cristãos nas lutas para construir uma sociedade justa e fraterna, onde os homens possam viver com dignidade e ser agentes de seu próprio destino”. (MONDIN, 1980, p. 66)

A fé assume um senso crítico de responsabilidade pela mudança da realidade que destrói a criação e desumaniza homens e mulheres, tendo em vista o Deus da Vida que se posiciona em defesa dos inocentes. A Teologia da Libertação procura romper com um espiritualismo descontextualizado dos fatos do cotidiano. Quando falamos da prática eclesial e social, estamos articulando estas duas dimensões. No processo de libertação, elas coexistem no interior dos movimentos sociais. “Na relação fé/política, é preciso ter sempre em mente um horizonte transcendente e, portanto, metapolítico da fé. Por isso, a fé tem prioridade não só na relação à política, mas em relação a qualquer outro setor da vida.” (BOFF, 2015, p. 114). As CEBs sintetizam essas duas dimensões, a prática eclesial e a prática social.

A dinâmica da vida em comunidade passa a ser o ponto central da espiritualidade e militância pastoral, onde os dramas objetivos da vida humana (alimentação, moradia, saneamento básico, asfalto, escola, posto de saúde, transporte, dentre outros) passam a

ser o mobilizador da comunidade a partir da fé contextualizada. Os pequenos salões das CEBs se tornam espaços potencializadores da formação de novas mulheres e novos homens.

Esse novo jeito de ser cristão contribuiu para retomar o cristianismo dos Atos dos Apóstolos e a construção de uma nova teologia na América Latina, visando ao Estado democrático de direitos e à doutrina de proteção integral.

Um dos elementos norteadores da Teologia da Libertação é a radicalidade da caridade como dom e opção preferencial pelos pobres. Sua lógica consiste em buscar respostas aos clamores dos oprimidos: Eu vi a opressão do meu povo no Egito, ouvi o grito de aflição diante dos opressores e tomei conhecimento dos seus sofrimentos. Desci para libertá-lo [...] (Ex 3,7-8). (SOUZA NETO, 2010, p. 314)

O que estamos procurando evidenciar é a posição de uma prática concreta do sujeito diante de Deus, do seu destino e da comunidade. Esta ordem prática produz um novo sujeito político, pela perspectiva de uma ética libertadora coletiva. (MARITAIN, 2000, 21). Freirianamente pensando, na CEB, a libertação não é do indivíduo. Até poderíamos dizer que a graça não é um privilégio individual, mas que ela ocorre de forma coletiva. A educação social² ou a pedagogia da libertação não cuida de questões individuais que sustentam um tipo de individualismo, mas de um indivíduo no coletivo. Este é um dos fios condutores do Vaticano II.³

Logo, a influência do Concílio Vaticano II e das Conferências Latino-Americanas com uma proposta de revitalização da Igreja, faz emergir no Brasil Comunidades Eclesiais de Base, formadas por leigos e leigas responsáveis pelo dinamismo da comunidade, onde o padre caminha junto e não à frente das ações. A gestão se torna descentralizada, por meio de coordenações colegiadas. Tudo é debatido e encaminhado por meio das assembleias gerais, pois a dimensão comunitária horizontal se torna o novo paradigma explicativo.

² A Educação Social foi sendo sistematizada no início do século XX, “[...] em sua longa história desenvolveu, sobretudo na Alemanha, na Europa e também nos Estados Unidos, um sistema de metodologias e métodos orientados ao indivíduo, aos grupos de indivíduos e à comunidade”. (FICHTNER, 2016, p. 18). Reconhecida pelo Estado como uma outra forma de educação, que concebe, parte e atua no campo do agir humano: é no agir humano que se dá o ‘afetamento’, onde eu sou afetado e afeto o outro. Trata-se de uma perspectiva dialética, no campo situacional, ou seja, no campo das relações humanas, onde, todo sujeito afeta e é afetado. (LOPES, 2020, p. 88-89)

³ Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, n. 9. In: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html

A dimensão comunitária, expressão de uma efetiva solidariedade, é manifestada através da ajuda mútua, quando os membros se reúnem para executar uma tarefa. Seja em benefício de toda a comunidade, como a construção de uma escola em mutirão, ou para auxiliar alguém necessitado. Outra faceta da articulação entre fé e vida nas CEBs é a preocupação com os aspectos da realidade social que desrespeitam a dignidade humana, em especial a dos mais pobres. Por isso a dimensão social das CEBs costuma se expressar no apoio de seus membros a diversas formas de ação coletiva, como os movimentos reivindicatórios, e no incentivo à participação em organizações populares. (RODRIGUES, 1994, p. 14)

A prática e as ações dos oprimidos no interior das CEBs tensionam as teologias, as pedagogias e as doutrinas, produzem novos conhecimentos e explicitam melhor as antigas doutrinas e interpretações da Bíblia. Com isso, estabelecem uma relação nova entre a fé, a vida social, as estruturas sociais, e clamam por uma nova atitude no agir do sujeito e das instituições. De um ou de outro jeito, as CEBs buscam a justiça e a paz.

São comunidade [as CEBs], porque reúnem pessoas que têm a mesma fé, pertencem à mesma igreja e moram na mesma região. Motivadas pela fé, essas pessoas vivem uma comum-união em torno de seus problemas de sobrevivência, de moradia, de lutas por melhores condições de vida e de anseios e esperanças libertadoras. São eclesiais, porque congregadas na Igreja, como núcleo básico de comunidade de fé. São de base, porque integradas por pessoas que trabalham com as próprias mãos (classes populares): donas-de-casa, operários, subempregados, aposentados, jovens e empregados dos setores de serviços, na periferia urbana, na zona rural; assalariados agrícolas, posseiros, pequenos proprietários, [...]. Há também comunidades indígenas. Segundo estimativas não oficiais, existem no país, atualmente, 80 mil comunidades eclesiais de base, congregando cerca de dois milhões de pessoas crentes e oprimidas. (FREI BETTO, 1985, p. 7)

Com o intuito de melhorar a articulação, a mobilização de pautas comuns e a formação de novas lideranças, o 1º. Encontro Intereclesial das CEBs reuniu, em 1974, na cidade de Vitória, Espírito Santo, agentes de pastoral das comunidades, padres e bispos de várias partes do país. Desde então, os intereclesiais vêm amadurecendo a caminhada das CEBs do Brasil. Em 2018, por exemplo, ocorreu o 14º. Intereclesial, na cidade de Londrina, Paraná, com o tema: CEBs e os desafios no mundo urbano.

Outro exemplo de articulação e mobilização vem ocorrendo desde 1964, a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) que promovem, em caráter nacional, durante o período quaresmal, as Campanhas da Fraternidade. Por meio do método “Ver-Julgar-Agir”, as Campanhas propõem à sociedade reflexões sobre os problemas que afetam as comunidades, a natureza e a humanidade, visando à construção de uma sociedade mais justa e livre. As Campanhas são meios de diálogo da Igreja com as estruturas sociais e os grupos organizados, envolvendo todos na luta pela prática da

justiça. Trazem um sonho de humanização, uma utopia da descoberta da vocação humana. É nesta vocação que o divino se concretiza. Um não existe sem o outro.

O sonho pela humanização, cuja concretização é sempre processo, e sempre devir, passa pela ruptura das amarras reais, concretas, de ordem econômica, política, social, ideológica etc., que nos estão condenando à desumanização. O sonho é assim uma exigência ou uma condição que se vem fazendo permanente na história que fazemos e que nos faz e refaz. Não sendo um *a priori* da história, a natureza humana que nela se vem constituindo tem, na vocação referida, uma de suas conotações. É por isso que o opressor se desumaniza ao desumanizar o oprimido [...] (FREIRE, 1994, p. 99).

Dessa forma, as CEBs, pastorais e movimentos sociais, em uma relação de construção de práticas significativas e teorias a partir da matriz latino-americana, buscam subsidiar o povo oprimido, valorizando a cultura e educação popular e assim conscientizando para o enfrentamento dos grupos hegemônicos. As práticas das CEBs, dos movimentos sociais e da Campanha da Fraternidade produzem um tecido social que conduz todos a um reencantamento pela vida e constitui uma praxiologia. Este reencantamento ajuda a descobrir a condição humana por uma perspectiva do sentido da vida.

Percorrer esse caminho e reconhecer a beleza e o mistério da vida, as suas alegrias e as suas dores, os limites e as possibilidades, e encontrar dentro de cada um de nós e no interior das relações de reconhecimento mútuo com outras pessoas a força para continuar lutando para superar as dificuldades e construir um mundo melhor para todos e todas é encantar-se com a vida, é sentir que, apesar de tudo, vale a pena viver e lutar. Comprometer-se com educação das novas gerações para desencantar o mundo fetichizado das mercadorias e reencantar a vida é um sentido da vida que vale a pena ser assumida. (SUNG, 2006, p. 157.)

Essa praxeologia conseguimos visualizar no filme “O anel de tucum”, que traz uma proposta de educação social, pautada na defesa da vida e na desfetichização das relações humanas.

3 FILME-DOCUMENTO: “O ANEL DE TUCUM”

O pano de fundo da interpretação do filme se circunscreve numa perspectiva freiriana de ação-reflexão-ação, ou seja, toda mudança social requer uma base teórica e toda base teórica requer sujeitos para a ação. Essa sintonia se expressa na narrativa do filme, que evidencia práticas e concepções da teologia da libertação. Nesta análise, observamos a necessidade de desvelar os significados e sentidos ocultos no filme, para capturar na ficção a realidade (NOVA, 1996, p. 2). Este é um método que implica um

levantamento da equipe técnica de produção, uma análise dos conteúdos explícitos e implícitos do filme e uma comparação desses conteúdos com o contexto histórico no qual o filme foi produzido.

Produzido no período de 1992 a 1993, o filme “O anel de tucum” foi um meio de registrar a praxeologia dos movimentos, das pastorais e das CEBs. O filme traz um nome de um símbolo que faz sentido para a Teologia da Libertação no Brasil. O “anel de tucum” representa uma aliança em defesa dos mais frágeis, a luta por direitos e igualdade social. É símbolo de reconhecimento entre os pares. Os símbolos são sempre uma tentativa de tradução da subjetividade humana, impregnada de valores, crenças e ideologias.

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. (Fala de Dom Pedro Casaldáliga, trecho do filme “O anel de tucum”, 1994)

O filme foi produzido pela Verbo Filmes, fundada em 1979 por Conrado Berning, cineasta formado na Academia de Cinema da Alemanha, ganhador de vários prêmios nacionais e internacionais, com os filmes de longa-metragem em 35 mm: “Pé na caminhada”, “Ameríndia” e “O anel de tucum”, baseado no romance de Gerd Theissen, “A sombra do galileu”. Lançado em 1994, “O anel de tucum” teve a direção/fotografia de Conrado Berning, roteiro de Maria Inês Godinho, José Gaspar W. Guimarães e Conrado Berning, trilha sonora de Sergio Turcão e som direto de Pedro Luiz Siaretta e José Gaspar W. Guimarães.

Entre as narrativas presentes no filme, encontram-se ficção e realidade de forma documental, como trechos do 8º. Encontro Intereclesial das CEBs, da assembleia da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, de passeata por moradia e atividades pastorais, entre outras ações.

Na década de 1990, quando foi lançado o filme, a sociedade brasileira vivia o início do Estado democrático de direito, em meio à herança da ditadura militar (1964-1985), dívida externa, inflação desmedida, carestia, miséria, pessoas em situação de extrema pobreza, crianças abandonadas, desnutridas, sem vaga na escola, trabalho infantil, massa de desempregados, subempregados e/ou explorados. Enquanto isso, as poucas famílias abastardas enriqueciam cada vez mais. Os projetos políticos das gestões dos presidentes José Sarney de Araújo Costa, Fernando Collor de Melo e Itamar Franco não foram suficientes para responder às demandas da Constituição Federal de 1988.

A Constituição de 1988, elaborada sob muita pressão e mobilização da sociedade, sofreu grande morosidade na implementação das políticas de direitos humanos, a exemplo da reforma agrária e da habitação. Isto serviu para privilegiar e proteger os interesses do capital e a manutenção das vantagens dos grupos hegemônicos.

Nessa mesma lógica, movimentos conservadores da Igreja Católica iniciaram ataques e perseguições aos intelectuais vinculados à teologia da libertação latino-americana, com punições e desarticulação das lideranças, teólogos, agentes pastorais e Comunidades Eclesiais de Base. A justificativa para essa desarticulação era que todos estavam associados com a esquerda, o comunismo e o marxismo. A nosso juízo, a finalidade desse discurso era desacreditar os teólogos, agentes de pastoral, Comunidades Eclesiais de Base e a teologia da libertação, para reduzir a força da prática da libertação.

Em meados dos anos de 1990, acentuou-se o número de adeptos da teologia da prosperidade, difundida por movimentos carismáticos de cunho conservador, a par com o crescimento de Igrejas Pentecostais Evangélicas, gerando polarização e tensionamentos. Enquanto a Teologia da Libertação propõe um movimento espiritual sociotransformador, os movimentos conservadores propõem uma espiritualidade individualizada, em que cada um é responsável pela salvação de sua alma, e pouco preocupado com a transformação social.

Todo esse processo de desmobilização levou à fragilização das CEBs. Logo, o filme passou a ser uma ferramenta de resistência e existência das lideranças e de formação de novas comunidades e novas lideranças, o que torna o filme um documento histórico.

Toda imagem é histórica, na medida em que ela é produto de seu tempo e carrega consigo, mesmo que de forma indireta, sub-reptícia e muitas vezes inconsciente para quem a produziu, as ideologias, as mentalidades, os costumes, os rituais e os universos simbólicos do período em que foi produzida. (NÓVOA; NOVA. 1998, p. 10)

A narrativa do filme se inicia pela introdução de elementos de ficção, isto é, com personagens e roteiro estabelecido. Na cena de abertura, que se passa em um restaurante, um grupo de pessoas comem e bebem, especulando sobre agitadores de esquerda que distorcem os textos bíblicos e confabulam estratégias para se infiltrar, descobrir seus líderes e desmobilizá-los.

Nós é que estamos certos. O Papa mesmo disse. Olha aqui, é isso que ele quer, está escrito aqui (exposição da matéria de jornal intitulado: Papa condena invasão de terras e prega reforma agrária no país, com moderação): uma Igreja mais voltada para o espírito e menos para questões políticas. E essa

esquerdinha, que nunca trabalhou, vem agora dizer o que nós, produtores rurais, banqueiros e industriais devemos fazer. (personagem 1)
Eles acham que podem nos destruir, ingênuos. (personagem 2)
Ingênuos ou não, o que me preocupa é que eles estão cada vez mais organizados. Tem alguém muito esperto dando cobertura a eles. (personagem 3)
Está por detrás desses comunistas travestidos de padres, que usam a Bíblia, a nossa Bíblia como escudo. Isso é uma heresia, pois o próprio Papa está do nosso lado. Como eles têm coragem de subverter o povo com as palavras de Jesus? (personagem 1)
Mas isso não vai muito longe. Se pegarmos o cabeça dessa organização está tudo acabado. (personagem 4)
Mas aí é que está o problema! Ele está em todo lado, e até agora só conseguimos nos expor. (personagem 2)
Foi para isso que eu chamei vocês aqui. Como presidente de nossa organização, eu escolhi meu filho André para a missão de encontrar esse homem, onde quer que ele esteja e trazê-lo até nós, de qualquer jeito.
Morto, se preciso! (personagem 2)
(Trecho do filme “O anel de tucum”, 1994)

Aqui, o discurso promove implicitamente uma crítica aos grupos conservadores, que exploram e exterminam as pessoas em prol do acúmulo de suas riquezas. Como contraponto, a segunda cena de caráter documental integra fatos reais. Inicia-se com música e uma grande plenária reunindo mais de 2.200 lideranças de todo o Brasil, de mãos dadas, o que implicitamente passa a mensagem dos oprimidos se unindo e se articulando.

O oitavo Encontro Intereclesial realizou-se em Santa Maria (RS), de 08 a 12 de setembro de 1992, quando toda a sociedade civil se unia contra a corrupção do governo Collor, que acabou levando ao impeachment. A situação eclesial era, como vimos, igualmente desfavorável. O Encontro contou com a participação de 2.238 delegados brasileiros, representando suas comunidades, bem como 88 de outros países da América Latina e Caribe. Entre os participantes, 1.469 eram leigos, 335 religiosos, 98 bispos (dos quais 66 católicos), 50 assessores, 106 evangélicos (dos quais 35 pastoras e pastores), 43 indígenas, 1 pajé, 1 mãe de santo, além das 40 equipes de serviço. (BRASIL, 2018, página única)

A seguir, o filme apresenta trechos das falas de alguns momentos do 8º Intereclesial, começando por lideranças indígenas, quilombolas, boias-frias, que chamaram a atenção para os problemas estruturantes da sociedade, sinal das angústias daquele período de fortes intervenções do Fundo Monetário Internacional (FMI), política econômica de arrocho, megainflação, dentre outros.

Vocês sabem o que é o índio? O índio é porque tem esse cabelo comprido? É porque tem a pele morena? E por que vocês têm falado que o índio tem sofrido nesses 500 anos? A luta indígena brasileira, norte-americana, a luta indígena mundial, ela é doída. O meu povo de 3.200 índios hoje tem 20 indivíduos. A *Aldeia Água Branca*, posto indígena *Taunay*, nós estamos lá. Ainda não é terra

dos Kinikinau, não é terra dos Terenas. E quantas crianças índias foram massacradas? Quantas crianças negras foram massacradas? Quantas crianças faveladas foram massacradas? (Trecho do filme “O anel de tucum”, 1994)

O filme “O anel de tucum” expressa “as relações sociais e culturais de populações marginalizadas pelo pensamento hegemônico. É um instrumento de denúncia, sem desconsiderar que promove a expressão das práticas culturais dessas populações” (DE SOUZA, 2011, p. 6). Além disso, tematiza a vocação humana, em busca de construir um certo modelo de ser humano, deixando nas entrelinhas a utopia do ser humano (cf. SUNG, 2006).

O Brasil vive uma falsa democracia racial e nós podemos constatar esse fato com as nossas ausências nos mais diversos seguimentos da sociedade brasileira, quer na hierarquia da igreja, quer nos livros didáticos, quer nos meios de comunicação, quer no setor da política. São essas ausências que confirmam a falsa democracia racial no Brasil. Não aceitamos ver a nossa cultura tratada como folclore. Ela é algo encarnado no dia a dia, no fazer da sociedade brasileira, que quer negar isso para o estrangeiro, quer esconder, ocultar a sua cara negra, 60 % da população brasileira é negra. O negro está cansado de ver santos brancos e o diabo continuar a ser negro. Está cansado de ver o pecado negro e a graça ser branca. (Trecho do filme “O anel de tucum”, 1994)

A linguagem do cinema espelha a realidade e pode ajudar o sujeito a tomar consciência da realidade em que ele está inserido,

Para o âmbito das relações Cinema e História, interessa particularmente a possibilidade de a obra cinematográfica funcionar como meio de representação ou como veículo interpretante de realidades históricas específicas, ou ainda como linguagem que se abre livremente para a imaginação histórica. (BARROS, 2007, p. 128)

O filme aponta a existência de muitos trabalhos de base acontecendo pelo Brasil. Mostra que é nos pequenos grupos que o sujeito toma consciência dos processos de opressão e começa um movimento dialético de denúncia das estruturas opressoras e anúncio de uma sociedade justa e solidária. Ocorre aí o processo da teologia/pedagogia da libertação.

Está bem clara para nós essa situação de pobreza, de miséria que a gente está vivendo. Mas está bem claro também que o que gera essa situação para nós, é o sistema político, que fica nas mãos de uns poucos, né? O sistema opressor, também a comunicação, a televisão, lá nas bases, nos pequenos grupos, a gente está conscientizando, trabalhando em cima desta questão. (Trecho do filme “O anel de tucum”, 1994)

De modo didático, expõe o protagonismo dos diversos trabalhos pastorais representados por setores progressistas da Igreja Católica, principalmente lideranças femininas, como é o caso de dona Luíza da CEB Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, na cidade de Itumbiara, em Goiás, onde “a liderança é uma boia-fria, que tem perturbado muitos usineiros” (Trecho do filme “O anel de tucum”, 1994). A cena traz um fragmento da cultura quilombola presente no rito da celebração seja na procissão da entrada da Bíblia, no ofertório, os participantes trajados com roupas típicas, instrumentos de percussão e dança tipo congada, o que de certa forma valoriza a expressão da identidade e da cultura daquele povo, como forma de resistência aos apagamentos históricos.

Na mesma cena os produtores da película propositalmente escolheram valorizar a o momento da leitura do texto bíblico de Tiago 5, 1-12 que revela a crítica central do filme-documento; fundamentando a práxis da libertação e a fé contextualizada na ação contra-hegemônica.

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 têm 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 Todopoderoso. Vocês têm 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. (Trecho do filme: O anel de tucum, 1994)

No momento da leitura bíblica o discurso revela uma nova hermenêutica para interpretar o texto, onde o leigo e a leiga se tornam ministros da palavra e ajudam o povo a compreender os textos bíblicos a partir dos dramas do cotidiano.

[...] esta palavra de Deus veio deixar bem claro para nós a presença desse Deus, esse Deus que veio para todo mundo, mas de forma muito especial para nós, os pobres. Nós somos os pobres de Deus, nós somos os trabalhadores, boias-frias, lavadeiras, empregadas domésticas, menores, e mesmo com todo esse sofrimento a gente está aqui celebrando a vida, celebrando essa alegria. Por causa da presença desse Deus é que a gente, tem essa força. (Trecho do filme: O anel de tucum, 1994)

Em seguida, como contraponto à mensagem de esperança aos pobres. O filme mostra um trecho da fala do então Deputado Federal Reinaldo Caiado, um dos líderes da União Democrática Ruralista (UDR), fundada em 1985, que reúne grandes proprietários

rurais em Goiás. O deputado faz uma crítica “a uns homens travestidos de padres que venderam suas consciências nos balcões dos países socialistas [...] não podemos aceitar que essa esquerdinha, que nunca trabalhou, que vive impulsionada pelo capital estrangeiro, venha dizer o que deve ser feito no campo, que venha tentar nos destruir [...]” (Trecho do filme: O anel de tucum, 1994).

Contrapondo essa narrativa, em uma das conferências da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), em Itaiaci, Indaiatuba-SP, vem a pergunta a Dom Luciano Pedro Mendes de Almeida (presidente da CNBB no período de 1987 a 1995): por que a igreja se preocupa com a sociedade e com a ética? A que ele 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 essa vida ameaçada, destruída. Então é importante, que é a mensagem do Cristo, que a Igreja se empenhe, se esforce para que todos tenham vida e a tenham abundantemente. (Trecho do filme “O anel de tucum”, 1994)

Nesse sentido, a ética está a serviço da vida e a vida demanda um paradigma civilizatório sob a égide da cultura do direito (D. LUCIANO). Homens e mulheres, conscientes de suas ações, devem se formar para uma nova educabilidade relacional, por meio de práticas educacionais libertadoras. Nestas, os sujeitos passam a agir sob uma perspectiva ética-política, ética-solidária e ética-comunitária, em favor da vida e do bem-viver (cf. DUSSEL, 2000).

O filme, expõe o protagonismo ético dos diversos trabalhos pastorais representados por setores progressistas da Igreja Católica, tentando desconstruir o discurso dos grupos hegemônicos que atribuíam às lideranças, aos religiosos e religiosas o termo “comunista, esquerdinha que nunca trabalhou, baderneiros, agitadores” (Trechos do filme “O anel de tucum”, 1994), quando na realidade o que se almeja é a implantação do texto do evangelho de João 10, 10 “Eu vim para que todos tenham vida e vida em abundância”. Dom Pedro Casaldáliga complementa: “Tem política a favor e política contra, né? A política de uns e a política dos outros. Aliás, André, na vida tudo é político. Mesmo que o político não seja tudo” (Trecho do filme “O anel de tucum”, 1994).

4 CONCLUSÃO

“O anel de tucum” é um esboço que captura as práticas de justiça e de libertação presentes nos movimentos populares, pastorais sociais e nas comunidades eclesiais de

base. Essas práticas contêm, a nosso juízo, elementos fundantes de uma filosofia da libertação, de uma política da libertação, de uma pedagogia da libertação, de uma psicologia da libertação, de uma teologia da libertação e de uma teoria social da libertação. Isto exige dos intelectuais a produção de uma teoria orgânica, de uma ciência da libertação ou de uma pedagogia social ou até mesmo de uma epistemologia da libertação.

As narrativas do filme apresentam um processo de libertação em marcha, o qual, mesmo nos dias de hoje, força um giro descolonizador da filosofia política e social (cf. DUSSEL, 2014). Uma análise da história tende a evidenciar as práticas e as lutas de libertação. A classe dominante e seus intelectuais produzem, diariamente, uma filosofia que escamoteia e desacredita essas práticas. O giro descolonizador por meio das práticas e experiências aparece nos discursos e reflexões de Bartolomeu de Las Casas (1484-1566) e persiste nas práticas dos movimentos latino-americanos. As palavras fortes nos discursos e nas práticas de libertação são sempre o desvelamento da dor dos oprimidos e dos condenados da terra e da história. O filme mostra este compromisso ético. A força do filme está na prática que provoca e interroga as pedagogias, doutrinas e filosofias dominantes, e propõe uma solução coletiva.

Essas considerações nos levam a perceber que “O anel de tucum” é uma das fontes para a pesquisa das práticas pedagógicas das últimas décadas, pelo conjunto de narrativas de fatos históricos, biográficos, adaptações literárias, mentalidades da época, o que torna a escrita midiática também a escrita da história. As técnicas e as concepções pedagógicas dos trabalhos populares se fundam numa metodologia que requer da comunidade a descoberta da importância da participação ativa na construção da democracia. Neste sentido, a comunidade desenha o seu compromisso social.

O filme “O anel de tucum” é um exemplo de como pode ser uma rica fonte historiográfica das práticas, pois está conectado com as questões sociais e desafios que os membros da Igreja Católica e dos movimentos sociais progressista assumiram nos inícios da década de 1990 e em décadas anteriores, narrando os múltiplos conflitos existentes no interior da Igreja, da sociedade brasileira, e a proposta dos movimentos populares para equacionar esses conflitos.

A narrativa do filme, de modo implícito e explícito, desbrava a escrita da história contemporânea, através da preservação da memória de grupos populares ligados à Teologia da Libertação e à Pedagogia da Libertação. Preservar a memória de tais grupos de luta contra hegemônica é sem sombra de dúvida garantir sua

existência e resistência, uma vez que é propagado pela mídia oficial de massa um discurso quase sempre pejorativo, talvez porque essas instituições sejam geridas a luz de interesses de grupos hegemônicos.

Na construção narrativa do filme, a película cinematográfica valoriza a cultura dos oprimidos (índios, quilombolas, boias-frias, dentre outros) ao destacar o registro de parte das celebrações e tradições que sofreram apagamentos intencionais na história do Brasil. A valorização da cultura europeia utilizou a teoria das raças para legitimar o branqueamento e a sociedade estamental.

No fundo, o filme é um registro teológico, histórico e sociológico da realidade social e religiosa no Brasil, que se inicia nos anos de 1970 (conhecidos como os “anos de chumbo”) e se encerra nos anos de 1990, com as lutas sociais pela implementação da Constituição Federal de 1988 e, posteriormente, de um conjunto de leis orgânicas. A educação, moradia, saúde, assistência social, trabalho, reforma agrária e proteção à criança foram as lutas e os clamores dos pobres que percorreram todo o século XX, e é dessas práticas e experiências de justiça que brota com força a Teologia da Libertação.

A epistemologia da práxis da libertação, que se encontra na síntese da Teologia da Libertação, da Pedagogia da Libertação, da Filosofia da Libertação e da Psicologia da Libertação, apresenta como saída uma sociedade organizada na justiça e na liberdade, deixando um legado de práticas de denúncia das desigualdades sociais e anunciando uma grande utopia possível, a implantação das políticas de direitos humanos no Brasil, onde todos tenham vida e a tenham em abundância: índios, negros, trabalhadores do campo e da cidade, mulheres, homens, crianças, adolescentes, jovens e idosos, entre tantos outros grupos subjugados.

Essas lutas permanecem até os dias de hoje e provavelmente irão alimentar as lutas das novas gerações. A democracia e a justiça são um sonho e uma utopia que persistem ao longo da vida e a cada dia devem ser reinventadas, como percebemos em toda a história da salvação e da humanidade. De um jeito ou de outro, o filme é um espelho das contradições e conflitos existentes no território nacional e de como os oprimidos e condenados do sistema ocupam, resistem e transformam a política opressora em uma política de defesa da vida, por meio de práticas e experiências de justiça.

A epistemologia da libertação não dá prioridade aos conteúdos e aspectos teóricos. Ela se forma e se desenvolve a partir dos processos e das práticas refletidas. Seu primeiro elemento é a escuta das biografias, dos testemunhos e das experiências coletivas que denunciam as formas de opressão e de exploração. É daí que brotam os conteúdos e

teorias, por uma perspectiva dialética, pela qual a prática ilumina a teoria e a teoria ilumina a prática, num processo de interpelações recíprocas.

REFERÊNCIAS

BARROS, José D'Assunção. **Cinema e história: Considerações sobre os usos historiográficos das fontes filmicas.** *Comunicação & Sociedade*, v. 32, n. 55, p. 175-202, 2011. Disponível em <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/CSO/article/view/2324>. Acesso em: 23 fev. 2019.

_____. **Cinema e história—as funções do cinema como agente, fonte e representação da história.** **Dossier: Descrever a Cidade**, p. 127-159. Disponível em https://www.researchgate.net/profile/Graca_Cordeiro/publication/273063032_Entre_a_ rua_e_a_paisagem_Reflexoes_em_torno_da_urbanidade_de_Lisboa/links/54ff34b90cf2741b69f50d37/Entre-a-rua-e-a-paisagem-Reflexoes-em-torno-da-urbanidade-de-Lisboa.pdf#page=127. Acesso em: 23 fev. 2019.

BETTO, Frei. **O que é Comunidade Eclesial de Base.** 1985. Disponível em: <http://www.estef.edu.br/zugno/wp-content/uploads/2011/05/cebs-freibetto.pdf>. Acesso em: 02 mar. 2019.

BERNING, Conrado (direção/fotografia). **O anel de tucum.** São Paulo: Verbo Filmes, 1994. Fita VHS, 35 mm, 106 min. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=55blfFGeyPc&t=2332s>. Acesso em: 24 fev. 2019.

BÍBLIA SAGRADA: Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 2014.

BOFF, Clodovis. **Como trabalhar com o povo e com os excluídos.** Petrópolis: Vozes, 2015.

BRASIL, CEBS. **Memória dos Intereclesiais.** Disponível em: <http://cebsdobrasil.com.br/intereclesiais/>. Acesso em: 02 mar. 2019.

COSTA, Antonio. **Compreender o cinema.** 2. ed. São Paulo: Globo, 1989.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa – Filosofia prática.** Tradução: Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DE SOUZA, Edimilson Rodrigues. **“Ficção” e “realidade” na construção da autoimagem em filmes (quase) etnográficos.** *Anais do Seminário Nacional da Pós-Graduação em Ciências Sociais-UFES*, v. 1, n. 1, 2011. Disponível em: <http://www.publicacoes.ufes.br/SNPGCS/article/view/1547/1148>. Acesso em: 23 fev. 2019.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina.** São Paulo: Loyola, 1977.

_____. **Ética da Libertação: na idade da globalização e da exclusão.** Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Política da libertação.** IFIBE: Passo Fundo, 2014.

LOPES, Leandro Alves. **Uma narrativa sobre a formação dos educadores sociais no Centro Social Nossa Senhora do Bom Parto: percepções sobre a práxis e o**

desenvolvimento profissional. Dissertação (Mestrado em Educação, Arte e História da Cultura) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2020.

MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

MONDIN, Battista. Os teólogos da libertação. Trad. Hugo Toschi. São Paulo: Paulinas, 1980.

NOVA, Cristiane. **O cinema e o conhecimento da História**. In: O olho da História: revista de história contemporânea. Salvador, v.2, n. 3. 1996. Disponível em: https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/3244201/cinema_conhecimento.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1556468422&Signature=7MFONoKNkKe%2FJQCE0rhd80ge4AU%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DO_Cinema_Eo_Conhecimento_Da_Historia.pdf. Acesso em: 24 fev. 2019.

NOVÓIA, Jorge, e NOVA, Cristiane (Org.). **Interfaces da história**: caderno de textos. v. 1, n. 1. Salvador: Bahia, 1998.

RODRIGUES, Solange. **Relatório da Avaliação Pastoral da Diocese de São Mateus – ES**. Iser Assessoria, 1994.

SCHWARTZ, Rosana. **História e mídia**: o cinema como documento. 2015. Disponível em: <http://rosanaschwartz.com.br/site/search/node/Hist%C3%B3ria%20e%20M%C3%ADdia%3A%20o%20cinema%20como%20documento>. Acesso em: 24 fev. 2019.

SUNG, Jung Mo. **Educar para reencantar a vida**. Petrópolis:Vozes, 206.