

ENTRE AS RAZÕES DE CRER E A CRENÇA NA RAZÃO

Mobilização coletiva e mudança cultural no campesinato meridional

Luiz Inácio G. Gaiger

As experiências da pastoral popular da Igreja Católica no Brasil, conduzidas ao longo dos últimos vinte anos sob o impulso da doutrina pós-conciliar e, particularmente, sob a égide da Teologia da Libertação, já foram amplamente estudadas por intelectuais cristãos e cientistas sociais. Conclusão quase unânime: tais experiências vieram comprovar, em função de seus vínculos com a emergência de formas de organização e de mobilização popular, que a religião pode contribuir para a reconstrução da identidade, a resistência e o protesto social dessas categorias sociais. As implicações ético-sociais da *religião libertadora*, bem como sua capacidade de despertar a esperança de mudança a partir da utopia intra-histórica da *nova sociedade*, levaram muitos analistas a concluir que a fé, a consciência crítica e a ação sociopolítica estariam doravante juntas, numa relação de complementaridade e de fortalecimento recíproco.

Contudo, uma vez estabelecida essa perspectiva, outros problemas práticos e teóricos surgiram, justamente em torno da imbricação entre o religioso e o político, e mais precisamente no que diz respeito às mediações necessárias a passagem de um campo a outro, seja no nível das práticas ou das concepções (Paiva, 1985; Krischke e Mainwaring, 1986; Botas, 1987). Um dos maiores problemas situa-se em certas tendências observadas no seio da pastoral que indicam, de uma forma um tanto paradoxal, uma perda gradativa de influência do religioso diante de outros referenciais e de outros campos de prática. Fenômenos tais como a *ideologização da fé*, a *fuga dos agentes leigos das comunidades cristãs para a política*, o *esquecimento da religião* etc.,⁽¹⁾ afora as tensões imediatas que provocam no ambiente da pastoral, recolocam em questão o futuro da religião no seio das camadas populares que, motivadas por sua consciência religiosa, passam por um processo de politização. Entre os agentes de pastoral as palavras "reciclagem" e "avaliação da trajetória" há algum tempo estão na ordem do dia, seja assinalando a urgência de uma metodologia de acompanhamento pastoral melhor adaptada aos agentes leigos populares já inseridos nos movimentos, seja apontando a necessidade de restabelecer a religião como uma instância fundamental, irreduzível às ideologias e à razão política, seja ainda no sentido de superar uma visão nacionalista da pastoral popular (Teixeira *et al.*; 1993).

Do ponto de vista sociológico; conviria orientar a análise a partir das condições sociais que sobredeterminam as lógicas adotadas pelos atores em presença. Deixando temporariamente de lado a visão e a metodologia dos agentes de pastoral, poder-se-ia perguntar se as tensões mencionadas não constituiriam um reflexo de um processo social mais fundamental, vivido pelas classes populares no Brasil à medida que se integram à sociedade urbano-industrial e assimilam as formas de nacionalidade que a mesma traz em seu bojo, isto é, um processo de *transição cultural*.⁽²⁾

Não é o caso aqui de demonstrar uma vez mais que um processo de *racionalização* secularizadora está em marcha no meio rural brasileiro (Brum, 1983), ou que esse não foi suspenso pelo expansionismo religioso que hoje se verifica. Menos ainda, de entender a secularização como um processo linear e inexorável no rumo da negação plena do transcendente; ela constitui um problema de prioridades *entre* opções diferentes, um acomodamento carregado de ambigüidades e de tensões. Trata-se, então, de imaginar que a pastoral de libertação, ao suscitar o interesse e a

participação das camadas populares nos movimentos sociais e na política, não bloqueia esse processo, antes o acelera, comprometendo assim as bases socioculturais que tornavam possível e eficaz o trabalho de formação e de animação a partir do religioso. (4)

Essa perspectiva nós remete à análise da mudança das referências de sentido que orientam os atores populares, à consideração da dinâmica propriamente cultural em que se encontram e aos efeitos que exerce, nesse plano, o contexto da mobilização coletiva. Nesse sentido, retomo algumas conclusões de um estudo realizado entre 1987 e 1991, a respeito da ação da pastoral da terra junto ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra do Rio Grande do Sul (MST).(5) Esse movimento constitui um caso representativo do acomodamento difícil entre o religioso e o político e, de certa forma, antecipa alguns de seus possíveis desdobramentos.

Em primeiro lugar, porque a religião, como dimensão da consciência dos indivíduos e como ação institucional, exerceu um papel fundamental na mobilização coletiva do campesinato sem terra. Em parte porque a referência religiosa é basilar no sistema cultural dessa categoria social, o que a torna receptiva a propostas veiculadas a partir do campo religioso, sobretudo quando se vê confrontada com uma situação de conflito social, que acarreta um estado de grande insegurança. Em parte, ainda, em função da presença diuturna e do trabalho de formação e animação realizado por padres, religiosos e agentes leigos identificados com a nova pastoral rural, promovida no Rio Grande do Sul pela Comissão Pastoral da Terra (CPT).

Um segundo ponto de interesse reside no forte grau de politização alcançado pelo movimento ao longo de seus dez anos de existência. As primeiras reações coletivas, no início dos anos oitenta, limitaram-se ao problema da perda da terra tal como foi vivido por grupos específicos de agricultores, em razão da desapropriação de seus lotes pelo poder público ou do despejo motivado por disputas de posse com populações indígenas. No curso de poucos anos, a eclosão de conflitos em toda a região sul do Brasil deu à luta pela terra o caráter de um embate contra o Estado, em decorrência das políticas governamentais de curto prazo e, também, da identificação feita pelos sem-terra entre o poder público e os interesses das classes proprietárias. Um número crescente de sem-terra, de diferentes lugares, organizou-se sob a bandeira do MST, reivindicando mudanças na política fundiária e agrícola e exigindo o direito de participar das grandes decisões políticas e econômicas. Hoje em dia, como se sabe, as ações dos trabalhadores rurais sem terra apontam para um modelo alternativo de desenvolvimento, fundado na implantação da reforma agrária e nas idéias de democracia e autonomia popular. Por sua ideologia e prática política, o MST põe em questão tanto a direção do Estado quanto o conjunto de relações sobre as quais se assenta a sociedade (Gaiger, 1987; idem, 1992).

Ao crescimento das ações do MST seguiu-se a formação de uma liderança camponesa mais preocupada em garantir ou ampliar sua autonomia do que em preservar sua inserção na pastoral. Sem demora, divergências entre os líderes do MST e os agentes da Igreja passaram a comprometer o entendimento anterior e as possibilidades de um trabalho comum a longo prazo. A expectativa de uma cooperação harmoniosa deu lugar a uma busca de equilíbrio entre o religioso e o político que por hora não tem logrado senão compromissos no mais das vezes efêmeros. Um caso, portanto, emblemático - e interessante para a compreensão - dos problemas antes mencionados.

Os dados que nos servem de base, colhidos e analisados por meio de diferentes técnicas, (6) não serão retomados enquanto tais, mas sim condensados em *modelos* de representação, segundo uma tipologia que, tendo sido formulada inicialmente para servir de quadro hipotético de busca e ordenamento dos dados, é aqui apresentada em sua forma final, já com as alterações que a análise e a interpretação dos dados provocaram. Estando o texto voltado para a exposição de uma linha de interpretação, e não para o detalhamento da realidade empírica, da qual os modelos são ademais uma expressão mediatizada pelos instrumentos de análise, dela abstraindo as particularidades e individualidades, um tom um tanto esquemático será inevitável. A realidade empírica, como sabemos, foge aos esquemas; somente em parte é apreendida por eles.

As transformações da consciência dos camponeses sem terra

A participação dos camponeses nas lutas e atividades do MST, por seu ineditismo e excepcionalidade, produz e bem dizer supõe uma renovação de suas representações e valores, isto é, da *consciência* que orienta seus juízos e comportamentos. Nosso primeiro passo consistirá em examinar o grau de inovação contido nas idealizações nascidas nesse contexto, em comparação com as formas de consciência já existentes no meio camponês. Assim fazendo,

buscaremos identificar a variação cultural máxima existente no seio do campesinato mobilizado, primeiramente no campo religioso e em seguida no campo político.

Da religião de providência à religião profética

A vida religiosa comum do pequeno campesinato meridional constitui uma variante do catolicismo popular agrário (Boni e Costa, 1982). No caso em questão, a herança dessa tradição religiosa aparece sob a forma de uma religiosidade de providência. A religião (7) apresenta-se aqui como uma realidade simbólica e material, que engloba a totalidade da existência individual e social, como uma referência compreensiva primordial à atribuição de sentido à vida, seja no cotidiano previsível, seja quando irrompem acontecimentos especiais ou extraordinários. O camponês toma o dado religioso como uma verdade primeira, que sobredetermina a existência e faz da adesão religiosa condição indispensável ao êxito em qualquer empreendimento, inclusive na luta pela terra.

O sagrado é alvo desse investimento pessoal na medida em que constitui a instância capaz de satisfazer expectativas capitais, fato expresso na imagem de um Deus benfeitor que protege, alivia e garante uma recompensa pelos sofrimentos da existência humana. Essa busca de proteção aparece no nível da dependência do homem frente à natureza e no nível da vida social em suas atribulações. Face aos problemas da vida o camponês espera uma intervenção divina concreta, em contrapartida ao seu engajamento numa relação de reciprocidade com o sagrado, consubstanciada na fidelidade ao culto e aos mandamentos da Igreja, na reza do terço ou, particularmente, na devoção a um santo protetor.

Inscrevendo-se na mesma lógica, o sofrimento e a morte apresentam-se na consciência dos camponeses como realidades inexoráveis que dão coerência a uma visão fatalista da existência e à atitude de resignação. O fatalismo subjacente à religiosidade de providência é contudo permeado por uma aceitação – a bem dizer hesitante – da liberdade do homem, num jogo ambíguo onde, no fim das contas, a opção incondicional pela liberdade é descartada porque significaria o abandono do homem a sua própria sorte e, por conseguinte, seu distanciamento do bom caminho. Vale mais, aos olhos do camponês, que o destino seja obra de Deus e que cada um saiba resignar-se humildemente, ao menos nas situações que escapam à compreensão e às formas de gestão habituais.

Por outro lado - eis por que o fatalismo não bloqueia inteiramente a participação numa estratégia conflituosa -, a religião assume um papel de orientação e de fiança: o fato de crer encoraja, tranqüiliza e ilumina os camponeses na medida em que se sentem respeitando os princípios da religião. A religião empresta legitimidade à luta pela terra a partir do instante em que esta se integra ao plano divino da criação como uma etapa, por certo sofrida, de sua realização. A história humana, enquanto ação consciente dos homens, passa a ter sentido em seu entrelaçamento com uma história sagrada, num movimento que reconcilia o religioso com o terreno. Tal fusão não significa que o camponês deixe de ver o humano e o plano do sagrado como mundos de naturezas específicas, ontologicamente distintas. Implica, outrossim, uma comunicação permanente entre um mundo e outro, de modo que as realidades terrenas careçam de autonomia face às realidades divinas. Ao sagrado compete intervir no mundo dos homens para fazer respeitar uma certa disciplina. A ordem sagrada funciona como um arquétipo a partir do qual os acontecimentos mundanos adquirem sentido e valor.(8)

Já a forma de consciência que encarna mais intensamente as transformações culturais corresponde a uma vivência religiosa que, por sua inspiração na tradição contestadora do Antigo Testamento, pode ser caracterizada como uma *religiosidade* profética. Em afinidade com o conteúdo religioso veiculado pela pastoral de libertação e colocando-se como o princípio primordial de um projeto histórico transformador do ser humano e da sociedade, essa forma de religião reveste-se de uma dupla função:

Primeiramente, a de inspiração profética: a mensagem religiosa, pelos exemplos e critérios que apresenta, incentiva o compromisso com os outros e renova a esperança numa utopia intra-histórica, constantemente reafirmada. A luta pela terra, ao lado de tantas outras, é interpretada como uma seqüência, no tempo presente, do combate que o povo da Bíblia sustentou durante longos anos sob a inspiração de Deus. A despeito dessa inserção numa narrativa mítica e sagrada, a luta pela terra é compreendida agora como uma epopéia, isto é, uma grande realização humana que apela à vontade do homem e o conclama a fazer uso de suas potencialidades.

Em segundo lugar, a função de fundamento ético das condutas e da crítica social. Nessa forma de consciência,

a ética funciona como um ponto de unidade, instaurando uma autonomia relativa entre os diversos campos de significação e de prática. Isto na medida em que a religião profética se vincula primordialmente à vida, em suas diferentes dimensões, mais do que a um militantismo em sentido estrito. Além de sustentação a seu engajamento, o camponês espera da religião respostas mais fundamentais para a existência, no nível das significações e dos valores. Religião e ação política não estão, portanto, em paridade, nem são intercambiáveis. Uma instância nova, no plano existencial, deve garantir o equilíbrio entre o que pertence à religião e o que deriva do mundo secular da política e da economia.

A recusa em estabelecer uma correspondência imediata entre as convicções pessoais e as condutas leva a uma relativização indireta do engajamento no próprio MST. Este é visto como uma via, entre outras possíveis e igualmente válidas, de realizar o projeto de libertação. Reciprocamente, o entendimento predominante é que a religião não fornece todas as respostas para um agir conseqüente na sociedade. Nos assuntos políticos, particularmente, deve-se prezar antes de tudo as exigências em termos de discernimento, organização e eficácia.

Observemos ainda que a adesão religiosa, talvez porque seja entendida como possuindo uma natureza própria e irreduzível, se transforma em fonte de preocupações. Os camponeses supõem que a fé não se desenvolve por si mesma, mas deve ser cultivada. Por isso, recusam o ritualismo do catolicismo tradicional e rejeitam toda prática desprovida de um sentido religioso consciente. A noção de "dever religioso", incorporada ao rito, perde sua importância em favor do gesto intencional. Por outro lado, a busca de uma complementaridade dinâmica entre o dado religioso e o dado secular permanece um motivo de inquietude e de angústia, uma vez que não se trata mais de justificar-se numa ação momentânea, mas de extrair um sentido para toda uma vida cristã.

Essa breve descrição das formas de consciência encontradas nos antípodas da religiosidade vivida pelo campesinato sem terra evidencia a importância das mudanças culturais em curso no interior do MST. Antes de explorarmos a natureza de tais transformações, vejamos em que se diferencia a consciência dos sem-terra no campo das representações políticas.

Da consciência subordinada de protesto à consciência crítica de contestação

Nesse campo, deparamo-nos com um pensamento em movimento acelerado e crescentemente heterogêneo, principalmente no que concerne à consciência política da base e da vanguarda do MST. Começamos pelo modelo de pensamento próprio da liderança do MST: *a consciência crítica de contestação*.

Em primeiro lugar, é notório que os líderes do MST possuem muito mais informações que os membros da base e interpretam os fatos sociais e políticos servindo-se de categorias analíticas, o que os leva a formular um juízo crítico fundado numa compreensão da sociedade centrada nas relações e antagonismos de classe. (9) Assim, a análise do campo cultural leva-os a conceber a ideologia dominante como o produto de um sistema social complexo, cujas contradições podem manifestar-se tanto no seio do povo quanto nas instituições ditas neutras, como a escola e as igrejas. Ademais, há uma preocupação com a repercussão desses processos na vida cotidiana, o que torna mais complexos os objetivos da luta coletiva e multiplica as dificuldades: para transformar a sociedade, deve-se enfrentar o individualismo, o machismo etc.

Por outra parte, a consciência em questão exprime a interiorização de uma contra-ideologia que sustenta uma atitude de contestação, isto é, uma crítica apoiada na formulação de alternativas sociais. Nota-se uma tendência a outorgar maior importância aos objetivos de médio e longo prazo que aos objetivos materiais imediatos: a luta pela terra é válida na medida em que se insere num movimento pela igualdade social, pela democracia etc. Os defensores dessas bandeiras reconhecem uma especificidade da política que veda a aplicação pura e simples, nessa esfera, dos princípios éticos e das normas práticas utilizadas no plano das relações pessoais. Já não bastam a retidão e a força de vontade. A transformação social revela-se, para os líderes, um processo longo que requer uma ação consciente e planejada.

O traço característico do modelo oposto – a consciência subordinada de protesto – não consiste, como se poderia imaginar, numa aceitação do sistema social. A rejeição do status quo é unânime entre os sem-terra e explica sua participação num conflito sabidamente condenado pelo discurso dominante. A marca principal dessa forma de

pensamento é a coexistência, em seu interior, de representações e de valores gerados na práxis coletiva e, por outro lado, de elementos conformes com a ideologia que essa consciência incorporou historicamente e que ainda balizam seu movimento. Sendo fruto das exigências e dos limites colocados pelas relações que estruturam o cotidiano rural; a consciência subordinada encontra-se, por outro lado, à mercê de um saber basicamente empírico **(10)** e de uma insuficiência de informações sobre quase tudo o que ultrapassa o meio próximo e o horizonte das experiências pessoais. Assim circunscrita, ela se inclina a compreender os acontecimentos em função de suas implicações imediatas e visíveis, ou a formular juízos morais fazendo as vezes de explicação.

A exemplo do modelo de consciência anterior, nota-se aqui uma aspiração vital por mudanças que proporcionem melhores condições de vida a todos. Todavia, tal perspectiva aparece mais como um objetivo longínquo, um sentimento de que a luta ultrapassa a simples obtenção da terra e implica uma série de conquistas, cuja natureza e amplitude fogem ao entendimento do camponês. O sujeito dessas transformações é identificado com a mesma ambigüidade: se todos apostam no MST, a ação coletiva como tal é vista de uma maneira difusa, sem qualquer referência a uma estratégia sociopolítica. Os poucos fatores mencionados a esse respeito limitam-se ao plano das qualidades pessoais (principalmente a firmeza na ação) e a exigências (tais como a união e a persistência de todos) que constituem na verdade condições prévias ou realidades a construir no interior do movimento.

O impulso do religioso e a secularização do pensamento camponês

Que relação existe entre a mudança da consciência religiosa e a mudança da consciência política? Os dados indicam uma associação clara entre os modelos de pensamento situados num e noutro campo: a religião de providência guarda uma clara afinidade com a consciência subordinada de protesto, enquanto a religião profética aparece em convergência com a consciência crítica de contestação. Cada forma de consciência nova constitui, portanto, um subconjunto de um sistema de pensamento reais complexo em transformação.

Quanto à gênese de tais mudanças, a análise do conteúdo veiculado pela religião profética revela claramente que a transformação religiosa tem uma incidência positiva sobre a mudança de consciência política e sobre as práticas assumidas pelo movimento dos sem-terra. **(11)** A rejeição do fatalismo, a transposição da ética cristã para o plano social, desencadeando uma moral militante que impele ao compromisso com as organizações sociais e políticas das classes populares, a formulação de uma utopia que conchama ao engajamento aqui e agora, eis alguns exemplos evidentes. A exemplo de outros movimentos sociais, a religião pode ser considerada como um elemento propulsor da politização dos sem-terra. **(12)**

Tendo o religioso esse papel catalisador, seria lógico imaginar que as referências religiosas cresceriam simultaneamente em presença e em importância nas formas transformadas de consciência. Contudo, vimos que as inovações da religiosidade profética, diversamente dessa possibilidade, refletem antes alterações no conteúdo e nas funções do referencial religioso. Ocorre um deslocamento das implicações do religioso, segundo um triplo movimento: a) o referencial religioso deixa de ser o quadro explicativo primordial dos fenômenos da natureza e dos acontecimentos da vida social; b) as significações e expressões religiosas são vinculadas à busca coletiva de libertação, em suas múltiplas dimensões. É essa vivência que confere, por meio de uma atitude reflexiva e intencional, um sentido aos símbolos religiosos; aos gestos e aos sacramentos; c) o fato religioso perde a condição de realidade imanente, torna-se um objeto de interrogação. O exercício religioso é visto como uma opção consciente, livre e, por conseguinte, passível de questionamento.

Nota-se, ademais, que a predominância das referências religiosas é típica das formas de consciência menos transformadas; quanto mais essas se modificam sob o impacto da práxis conflituosa, mais as referências sociopolíticas crescem em importância. Esse movimento atinge tanto o conteúdo das referências quanto o modo de raciocínio implicitamente utilizado para dar uma forma, uma estrutura lógica a essas referências. Ler o mundo de outro modo que não através do religioso é inseparável do abandono da atitude moral que buscava uma coerência imediata entre as ações e os fins. A consideração de fatores alheios a toda leitura e a toda referência ao religioso, direta ou indireta, é acompanhada de um processo de elaboração que, buscando ultrapassar a superfície dos fatos, desemboca numa visão histórica da sociedade.

A título de conclusão preliminar, pode-se dizer que a mudança da consciência dos camponeses sem terra, não

obstante o papel vital assumido pela religião como fonte de legitimidade e de mobilização, é seguida a médio prazo por uma substituição gradual das referências religiosas por referências seculares, provenientes principalmente da práxis sociopolítica. Quanto mais profunda e contínua é essa mudança, menores chances terá a religião de preservar. O mesmo tipo de influência sobre a consciência do campesinato. O despertar religioso motivado pela pastoral de libertação não assegura as condições de sua continuidade; ao contrário, leva os indivíduos a um movimento cultural que cria em seguida as circunstâncias necessárias à ruptura da predominância do dado religioso e a sua substituição parcial por outras referências no interior do pensamento camponês.

A transformação do ethos camponês e suas incidências sobre a religião

As mudanças culturais trazidas pela práxis coletiva não se reduzem, portanto, a uma atualização momentânea e inconsistente do repertório de significações que informa a consciência dos camponeses sem terra. Com efeito, enquanto realidade simbólica primordial para os camponeses, a religião não sofreria as modificações antes registradas sem acarretar mudanças mais gerais no sistema cultural dos indivíduos. Da mesma forma, a passagem do saber empírico para o pensamento analítico engendra necessariamente uma transformação das representações, porque constitui uma mudança mais geral do modo de produção e de validação dos conhecimentos. Para chegarmos a essas transformações internas e menos aparentes, é necessário situar a análise no nível do conteúdo e da dinâmica das referências culturais que fundamentam e estruturam o sentido vivenciado pelos indivíduos, segundo suas trajetórias pessoais e sua inserção numa categoria social determinada.

A existência de um conjunto de referências primordiais, profundamente enraizadas na história pessoal e por isso mais estruturadoras da cultura incorporada por cada indivíduo, constitui precisamente o objeto de atenção de vários autores que, procurando teorizar sobre os processos de produção e reprodução cultural, formularam o conceito de *ethos de posição* (Remy, 1978; Bourdieu, 1980; Lalive D'Epinau, 1984).**(13)** Sinteticamente, pode-se dizer que o ethos compreende aquelas referências que moldam um esquema mental organizador dos sentidos e dos comportamentos, esquema analisável em sua dimensão significativa - o conjunto das convicções de base - e em sua dimensão dinâmica - a maneira de raciocinar a partir dessas convicções. Essas duas dimensões configuram um *sistema de disposições duráveis*, por meio do qual o indivíduo percebe o que lhe é apresentado, elabora seus julgamentos e define sua ação. O ethos constitui um sistema de crenças, um modo de compreensão e um modelo de comportamento que orientam as opções relativas à construção da vida cotidiana e, também, a resposta diante de perturbações excepcionais que colocam o indivíduo em conjunturas afetivas de alta tensão.

Elemento mediador entre as estruturas e as lógicas de ação, o ethos supõe o domínio de um conjunto de informações, de códigos e de modalidades operacionais adquiridas ao longo de experiências em situações de interação, na medida em que estas produzem e depositam como sedimentos na mente dos indivíduos um conjunto de saberes e de procedimentos. Contudo, embora estável, o ethos não é uma estrutura psicoafetiva estática. Não apenas a mudança do ethos pressupõe uma alteração das práticas de modo contínuo e sistemático, permitindo a confrontação entre as soluções habituais e as soluções inovadoras, como também o ethos contém em si mesmo uma certa capacidade de desdobramento, uma possibilidade de sustentar a renovação dos sentidos e a reorientação das condutas, na medida em que, precisamente, isso se mostrar mais prático. Por outro lado, o ethos permanece como o fundamento primeiro de toda conduta, enquanto os indivíduos não forem surpreendidos por perturbações fora do comum ou por conseqüências imprevistas das práticas engendradas pelo próprio ethos. Dado que a reprodução quase perfeita das condições de interação dos indivíduos é uma eventualidade rara, antes a exceção do que a regra, é preciso entender cada forma de ethos, desde sua gênese até seu esgotamento, como o resultado de uma busca constante de estabilidade que supõe processos sucessivos de adaptação.

A transformação do ethos de uma categoria social, implicando mudanças profundas e duráveis das práticas, corresponde em última análise àquilo que poderíamos chamar uma transição cultural *de classe*. Ora, se os camponeses sem terra não abandonam sua condição de camponeses, eles descobrem, a partir da ação coletiva, uma outra forma de ser camponês. Daí o interesse e a pertinência em examinar as incidências desse processo sobre o ethos do campesinato mobilizado e, por esse intermédio, captar o tipo de espaço ocupado pela religião junto aos membros do MST.

A propósito, as referências primordiais constitutivas de cada forma de ethos podem ou não ter um conteúdo religioso, a passagem do primeiro ao segundo estado significando que o dado religioso é reduzido em suas funções e

que, simultaneamente, outros tipos de referência tomam a frente. Essa secularização do pensamento, observável no nível de uma categoria social determinada ou de uma sociedade globalmente considerada, seria o aspecto mais visível de um processo de *deslocamento do campo* (ou dos campos) prioritário de prática e de produção simbólica, a partir do qual os indivíduos elaboram uma maneira de interpretar os acontecimentos - realizando, se for o caso, uma reinterpretção dos sentidos anteriormente interiorizados - e modelam seu investimento em determinados objetivos. (14) A secularização da sociedade constitui, para cada um dos grupos sociais que a compõem, uma modalidade particular de mudança do ethos que resulta, em graus variados, num distanciamento do pensamento centrado no religioso.

O caminho analítico a percorrer é então o seguinte: verificar as mudanças que se operam no ethos camponês ao longo da práxis coletiva, para então retornar às transformações da consciência religiosa e política. É com esse objetivo que se apontam, de modo sintético e algo esquemático, três modelos de ethos que exprimem em seu conjunto a heterogeneidade do campesinato que participa do MST. Lembrando, entretanto, que a transição cultural se apresenta no caso em estudo como um processo inacabado e aberto, com pontos de partida e chegada menos definidos do que essa exposição deixa transparecer. O importante - e o possível, deve-se dizer - é menos propor uma tipologia das variantes do ethos camponês do que discernir, a partir de alguns modelos típicos, a *direção* e o *alcance* desse movimento de transição.

O ethos parcelar

A primeira forma de ethos reconstituída pela análise dos dados possui grande afinidade com o pensamento e as atitudes habituais do pequeno campesinato parcelar do sul do Brasil. Pensamento e atitudes que remontam à colonização do território no século XIX e à exploração das áreas agrícolas, principalmente pelos colonos vindos da Europa, sob o regime de exploração familiar da terra. O ethos parcelar representa, portanto, a forma mais cristalizada, aquela que, apesar de todo o impacto causado pelo contexto da luta pela terra, se vem preservando numa fração dos membros do MST. Logicamente, trata-se em sua maioria de sem-terra identificados com a religiosidade de providência e com a consciência subordinada de protesto.

Entre os valores e as realidades de referência que o estruturam, nota-se a presença nesse ethos de elementos conhecidos do modo de vida camponês: a terra, associada ao trabalho e à vida; a propriedade da terra, vista como a garantia maior da autonomia camponesa; a família, com suas múltiplas funções; o lar, frequentemente em perigo devido à instabilidade material; a segurança, sempre relativa; a saúde, em confronto permanente com a doença e a morte; a dedicação ao trabalho, reiteradamente lembrada; por fim, a privação e o sofrimento. Contra tudo o que falta ou degrada, como que para conjurar a descrença e o desespero, o camponês afirma a necessidade imperiosa de guardar-se na virtude, seja através da retidão moral, expressa sobretudo pela honra e probidade, seja assumindo seus deveres e responsabilidades frente à lei e à sociedade. Apesar da pobreza, ele cultiva o sentimento de possuir valores que a maioria dos ricos, por sua cupidez, há muito tempo teria perdido.

Para o camponês imerso nesse universo de significações, o sentido da vida, a possibilidade de torná-la inteligível, passa invariavelmente por uma referência ao religioso, a essa realidade primeira, anterior à sociedade e à política. A religiosidade de providência estrutura-se sobre um ethos já em si religioso. O fato de conhecer as verdades fundamentais da fé e de sentir-sua aprovação de Deus sustenta uma postura ativa, pouco hesitante em denunciar como falso o discurso dos que detêm o saber e o poder, inclusive no seio da Igreja. Diante da fraqueza humana, o poderio divino surge como a única garantia verdadeira, no dia-a-dia e na luta pela terra.

O saber empírico predomina como modo e como critério de conhecimento, nessa forma de ethos. (15) Segue-se que, para explicar os fatos sociais de macrodimensão, o camponês transpõe para esse plano a mesma lógica intuída no nível do cotidiano rural. Oposições do tipo *pequenos x grandes ou rurais x urbanos*, desenvolvidas num contexto local de estratificação social relativamente simples e no qual as interações se realizam sobre um fundo de visibilidade que valoriza as qualidades pessoais, fornecem os parâmetros para a compreensão da sociedade inteira. É por isso que observamos, na consciência subordinada de protesto, uma prevalência do registro (16) moral, a partir do qual o julgamento das pessoas embasa a explicação das relações e dos fatos sociais.

Os camponeses possuidores dessa forma de ethos crêm na ação coletiva organizada, da mesma forma que

acreditam na ajuda de Deus, o que conduz a um resultado peculiar: em vez de caírem num simples "jogo de azar", eles se deixam levar ao sabor da vontade de Deus, de cuja benevolência esperam, enfim, a supressão das coisas inaceitáveis provocadas pela maledicência humana. Um princípio de ordem social existe; respeitando-o, a esperança de êxito nas iniciativas de cada um não é necessariamente vã. Quanto à forma como o camponês vê sua intervenção nesse processo, em particular na ação coletiva, predomina a razão prática: trata-se de multiplicar na sociedade os gestos adotados no contexto da luta pela terra (dar-se as mãos etc.) ou então, segundo uma boa lógica *racional em valores*, assumir desde agora as atitudes (ser solidário, superar o egoísmo) que melhor corresponderiam aos fins almejados.

O ethos militante

Uma variante do ethos camponês aparece entre os indivíduos mais fortemente abalados pela situação de luta, em decorrência do conflito propriamente dito e da reviravolta subitamente instalada na vida diária dos acampamentos e assentamentos. O traço mais visível e comum a esses indivíduos é a sensibilidade diante da experiência da ação de conflito, bem como sua disponibilidade para desprender-se dos modelos "tradicionais" de comportamento.

Em sua maioria, as realidades de referência e os valores próprios ao modelo anterior de ethos seguem vigentes. A inovação desse segundo modelo, e que lhe confere unidade, reside no lugar central ocupado pela ação de protesto e pela organização coletiva. O camponês que ingressa na luta sente que inicia uma nova etapa de sua vida, a partir da qual tudo se torna suscetível de questionamento. O engajamento militante faz com que ele contemple o mundo de outro modo, que reconsidere os objetivos e as condutas, que repense o futuro. Se o peso de certos valores, como a terra, a dignidade, a excelência de caráter, permanece intocado, o sem-terra confere a eles uma nova significação, de acordo com as questões colocadas pelo conflito social. O que conta é a solidariedade, a fidelidade e a firmeza na luta; o coletivo torna-se um valor, uma nova "grande família"; a autonomia individual é vinculada à conquista da liberdade para toda a classe dos trabalhadores rurais etc.

O referencial religioso não escapa à regra. Em última instância, a religião é válida porque legitima a ação de protesto e fundamenta uma ética que, no caso dessa forma de ethos, adquire rapidamente um caráter normativo, à maneira de uma moral militante. Na medida em que o sentido religioso é interpretado quase unicamente em função das necessidades de significação criadas pela ação coletiva, eludem-se as possíveis diferenças entre a crença em Deus e a crença na luta. Opera-se uma fusão entre os dois planos, criando uma espécie de consciência religiosa militante.

Nesse estágio, sendo a práxis coletiva a fonte principal das novas significações, novas perspectivas vão se abrir à produção dos saberes. À medida que impele a uma reflexão que ultrapassa o dado imediato, essa realidade referencial revela aos camponeses uma sociedade com elevado grau de complexidade, cuja compreensão exige o domínio do pensamento abstrato e da argumentação. O sem-terra é levado a reconhecer o social em sua natureza específica, não diretamente tangível, que ele procura captar e integrar a seu discurso. Não obstante, como se ressentido de maiores informações e ainda se guia no essencial pelo saber empírico, seu esforço retorna constantemente ao registro moral e aos julgamentos peremptórios.

Dispensável dizer que os indivíduos se sentem integralmente vinculados à ação coletiva, nela vendo o caminho de grandes transformações históricas. Interiormente, o vínculo com Deus cauciona essa pretensão de atuar sobre a sociedade. As limitações individuais não impedem, tampouco, o camponês de se imaginar como sujeito de seu tempo, uma vez que a união de todos é concebida como algo capaz de compensar tais fraquezas e de dar a cada um uma força imbatível. A experiência de sociabilidade no interior do MST implica ainda um deslocamento e um alargamento dos laços de construção da identidade: a comunidade rural, definida por critérios geográficos e por um recorte interclassista, perde peso em favor da solidariedade horizontal entre os pequenos produtores e de uma diferenciação em relação às demais categorias sociais.

A coerência dessa forma de ethos permitiria considerá-la em princípio como uma forma específica de ethos, própria da transição cultural provocada pela práxis coletiva. Entretanto, dada justamente a presença de um pensamento em movimento, convém dar-lhe uma interpretação mais precisa, tomando-a não como uma configuração estável - ou um ethos de posição no sentido pleno da palavra - , mas como o ethos camponês em *estado de questionamento*. O ethos parcelar estaria nesse momento com o flanco aberto, com seus elementos constitutivos cada vez mais inadequados, insuficientes, incapazes de se reproduzir, enquanto outras referências são assimiladas e vão trazendo

consigo as condições para o desenvolvimento de um novo tipo de nacionalidade, de visão de si e da sociedade.

O ethos trabalhador rural

Nessa última variante, os valores tradicionais do campesinato adquirem definitivamente um sentido novo, em função do objetivo maior que passa a orientar os sem-terra: participar equitativamente das decisões que afetam a coletividade, melhorar progressivamente as condições materiais de vida e conquistar uma real independência individual e social. Os movimentos sociais e políticos, entre eles o MST, tornam-se uma realidade central, por serem os meios de participar do grande movimento histórico de construção de uma nova sociedade. Embora seja razoável supor que tal insistência sobre o engajamento social e político se desvaneca à medida que se resolvem os problemas mais candentes, parecem consolidar-se tanto uma nova forma de raciocinar e de reagir frente à realidade social quanto a convicção de que cabe ao homem constituir o mundo e construir suas condições de existência.

O saber empírico e o registro moralizador inserem-se agora numa compreensão mais global da realidade social, sustentada por uma nacionalidade de tipo analítico. Uma das expressões dessa mudança é a despersonalização das relações sociais, apreendidas agora em termos de visões e de interesses de classe, graças à utilização de mediações de análise que consideram as especificidades de cada objeto ou de cada campo de prática. As categorias universais cedem espaço diante do reconhecimento de uma autonomia entre as diversas dimensões da vida, fato já constatado acima a propósito da consciência crítica de contestação. O camponês dirá, para retornar um exemplo anterior, que não se deve agir na política com os mesmos critérios morais que marcam a vida religiosa.

É essa linha divisória que explica a alteração do lugar assumido pelo referencial religioso. Seus papéis, de agente mobilizador e de fundamento ético, sempre essenciais, repousam cada vez mais em sua capacidade de dar respostas ao problema do sentido do universo e da existência humana, questão que adquire além disso um caráter racionalista.(17) A religião é reconduzida a um domínio da vida e, nessa condição, a alvo de um esforço de articulação com as demais dimensões da existência, no plano da idealização e no terreno prático. Falar da religião é falar das convicções íntimas e de uma utopia que se deve cultivar por meio de uma mística pessoal e de um exercício consciente da vontade. Falar de política é pensar nos interesses em jogo, nos instrumentos de ação e na necessidade de discernimento e de organização. Dois aspectos que se tocam e se complementam, mas que tendem cada vez mais a se diferenciar.

No nível da ação social, as noções de interesse e de eficácia, próprias de um *registro técnico*, tomam a dianteira sobre as idéias de falta e de dever. O indivíduo orienta sua ação em função de fins abstratos, a planifica, entra num regime de previsão, distingue objetivos primeiros e segundos, táticas e estratégias. No campo econômico, por exemplo, a acumulação será vista como um fim e também como um meio, porquanto permite transpor etapas que levam a uma melhoria progressiva das condições de vida. Essa meta toma lugar, aliás, em um projeto mais amplo, qual seja, o de assegurar aos trabalhadores um futuro na sociedade e transformar a própria sociedade, a fim de torná-la mais igualitária e democrática.

Desenvolvimento do pensamento analítico e questionamento do referencial religioso

A análise comparativa das formas de ethos evidencia que a experiência vivida pelos sem-terra atinge alguns fundamentos de seu sistema cultural. Resumindo, pode-se dizer que a passagem às novas formas de consciência é acompanhada gradualmente por três modificações principais no nível do ethos camponês.

Primeiramente, uma relativização do saber empírico e da leitura moral das relações sociais, em favor respectivamente de um pensamento analítico e de uma distinção entre o plano ético e o terreno das práticas, que toma os campos da vida segundo suas exigências e dinâmicas específicas. Ao fiado da fé religiosa e dos valores fundamentais, a racionalidade humana - manifesta particularmente pela valorização da competência política - surge como fator de orientação e de produção histórica. Em segundo lugar, há uma redefinição da identidade, que se reveste de um conteúdo de classe. Finalmente, aparece uma disposição de agir sobre o meio social, de se apropriar dos espaços e de tomar a si a resolução dos problemas que afetam a sociedade. Em vez de resignar-se numa estratégia defensiva, o sem-terra aceita o desafio de disputar a direção da sociedade, transpõe sua ação a outros campos e estende dessa forma suas expectativas para além de ganhos materiais imediatos.

Como explicar, nesse contexto, os *deslocamentos* sofridos pelo referencial religioso?

Num primeiro momento, a religião é modificada para melhor responder às expectativas dos camponeses no tocante ao religioso. No ethos de transição, o referencial religioso é posto em relevo precisamente porque cabe a ele exercer uma função vital de legitimação e de orientação a indivíduos dominados por uma conjuntura de incertezas e de angústia, que torna premente a necessidade de novas significações.

Em seguida, o lugar da religião altera-se porque as expectativas diante do religioso modificam-se, à medida que os camponeses vão encontrando outros meios de resposta e de ação. Se a religião permanece como um apoio interior e um guia, sua presença totalizante revela-se incompatível com o desenvolvimento do pensamento analítico e o descarte do registro prático e moral como formas predominantes de entendimento. O pensamento analítico, que constitui a bem dizer o processo cognitivo típico da *racionalidade formal* de que falava M. Weber, engendra uma separação e uma especialização das esferas de conhecimento e dos campos de atividade social. Ele rompe, assim, os vínculos termo a termo entre o sagrado e o profano e mina o princípio holístico de coesão global que sustentava a religião de providência. (18)

Ademais, o pensamento analítico faz surgir uma interrogação racionalista sobre a religião, subtraindo-lhe assim a pretensão de intangibilidade. Deus deixa de ser uma presença "natural" no mundo. A religião perde o caráter de evidência, de resposta antecipada aos infortúnios do homem, e torna-se um espaço de emergência de novas tensões. Antes disso, a preocupação em estabelecer uma prioridade entre fé religiosa e convicção política inexistia. Será entendida como algo desprovido de sentido enquanto não aparecer uma distinção entre uma e outra que permita ao camponês imaginar um engajamento militante sério e competente que não seja necessariamente uma afirmação de sua fé religiosa. A forma de religiosidade que aparece em decorrência da transformação do ethos é a única a colocar o problema da articulação entre os sentidos religiosos e os sentidos não-religiosos, precisamente porque nela atua um pensamento analítico que rompe a visão totalizante da realidade e a dissocia em diversas ordens constitutivas. A articulação em questão leva em conta outras referências, que permitirão aos camponeses formular uma crítica do religioso. Desse ângulo particular, a religiosidade de libertação representa também uma libertação da religião, isto é, da incondicionalidade desta à busca de entendimento suscitada pela razão.

Por certo, os mecanismos de produção da heterogeneidade social e cultural do campesinato parcelar do sul do Brasil têm sua origem primeira no processo de transformação estrutural que atravessa há décadas o meio rural daquela região, atingida como outras pela modernização da pequena produção camponesa. (19) O desenvolvimento acelerado do capitalismo tem como efeitos mais visíveis a modificação das relações de produção, do modo de conhecimento e da racionalidade econômica. A posição de cada indivíduo diante desse processo, ou seja, as experiências acumuladas, os conhecimentos e aptidões intelectuais adquiridos segundo os cânones da nova racionalidade, terão necessariamente uma incidência sobre a forma de consciência e sobre o ethos que esse indivíduo haverá em parte assimilado, em parte (re)criado. (20)

Sendo estrutural; esse processo de mudança não exclui que acontecimentos conjunturais de forte impacto – como é o caso dos conflitos pela terra – exerçam sobre ele um efeito *acelerador* e *modulador*. Confirmando essa hipótese, os dados revelam uma distância significativa entre as lógicas de pensamento vinculadas à base e à liderança do MST e, além disso, indicam que a covariação entre mudança cultural e qualidade de engajamento no MST é mais importante do que aquela relativa à diferenciação social anterior do campesinato mobilizado. É por isso que dizíamos no início deste artigo que os agentes da Igreja impulsionam os camponeses num rumo que levará mais tarde ao questionamento do ethos responsável pela eficácia desse mesmo trabalho de formação. Indiretamente, os agentes minam suas próprias condições de intervenção. Para que o trabalho pastoral guarde sua organicidade, é necessário antes de tudo uma tomada de consciência quanto aos limites objetivos e às novas possibilidades outorgadas ao religioso.

Fluxo e refluxo do religioso

Visualizando esse processo numa perspectiva temporal, no sentido de melhor discernir as incidências recíprocas entre condições sociais, práticas e inovação cultural, podemos perceber um encadeamento em três etapas:

Inicialmente, a desagregação contínua do modo de vida dos camponeses, somada à participação alio inopinada

numa ação coletiva de longa duração, provoca uma desestruturação parcial do seu sistema de referências. Confrontadas com o ineditismo da situação criada com a luta pela terra, essas referências se revelam insuficientes e inadaptadas, o que gera uma disponibilidade, uma necessidade crescente de renovação das representações e dos valores. A práxis do conflito, ao exigir novas soluções teóricas e práticas, leva o pensamento em direção à mudança.

Nesse momento, graças ao espaço ocupado pelas referências religiosas no ethos camponês e ao trabalho dos agentes de pastoral, o *religioso* se torna um *elemento de impulso*, um estímulo para que o camponês sem terra incorpore e produza novas significações, consoante com as novas práticas. Ocorre então uma viravolta na consciência, já afetada que estava pelo aprofundamento da crise material e existencial do campesinato parcelar. Todavia, ao menos em princípio, a mudança cultural realiza-se nesse ínterim com base no ethos original do pequeno campesinato: os novos sentidos são interiorizados conforme sejam estimados como uma boa resposta pela própria razão camponesa.

Um bom número de camponeses parece deter-se nesse estágio, o que explica por que os membros do MST que dão prioridade incondicional à religião são preferencialmente os que preservam uma consciência e um ethos *tradicionais*. A preocupação com a segurança, o apego à propriedade familiar, a fidelidade às práticas religiosas costumeiras e a ignorância quanto às finalidades do MST são alguns dos indícios de um estado sociocultural incólume em seus fundamentos. As coletividades camponesas associadas a essa condição são precisamente as mais antigas e as mais marginalizadas perante as mudanças ideológicas promovidas pela direção do MST.

Uma vez imersos na práxis coletiva e tendo sua participação como um gesto consciente e, tanto quanto possível, autônomo, os camponeses vêem o *campo sociopolítico* ganhar relevo como *elemento motriz* da mudança de sentido, mudança que se acelera à proporção que a luta lhes mostra que o mundo deve ser entendido de outro modo. O sem-terra começa a perceber a complexidade das questões e da ação coletiva, se vê obrigado a refletir sobre as estratégias e assimila a ideologia difundida pelas diversas organizações que entram em contato com o MST. Em suma, ele *descobre* a política, descobre-se como sujeito e, levado ao exercício de novas práticas políticas e econômicas, bem como a uma nova atividade cultural, dada no essencial por uma análise permanente dos fatos sociais, ele modifica seu modo de raciocinar. Pouco a pouco, ele descarta certas convicções religiosas, que julga agora antiquadas, e começa a ver a religião como alguma coisa que deve ajudar em uma luta de natureza política. (21)

Tudo indica que esta *descoberta* da sociedade por via da política não acarreta imediatamente a emergência de uma nova forma de pensamento. Ainda que o camponês outorgue implicitamente uma supremacia à política – ou seja, ao não-religioso – em relação ao religioso, é através da lógica de pensamento própria do predomínio anterior deste último que ele tenderá a olhar o mundo. Daí por que a imbricação estreita entre religião e engajamento sociopolítico, mesmo sendo uma novidade extremamente importante em relação ao catolicismo popular tradicional, não impede que a consciência militante, também no plano religioso, apareça como uma forma intermediária, típica do ethos de transição.

O passo seguinte foi dado até agora por uma fração do campesinato mobilizado, concentrada quase exclusivamente na liderança do MST. Não sem razão, posto que depende da continuidade e da intensificação das novas experiências no campo econômico, político e propriamente cultural. Trata-se da passagem de uma práxis espontânea e reiterativa a uma *práxis intencional coletiva* que, estendendo seus efeitos sobre a vida cotidiana, torna o ethos camponês cada vez mais inadequado e provoca o esfacelamento da visão anterior de mundo. Na nova visão – ou nas visões, para fazer justiça às múltiplas possibilidades abertas à consciência camponesa –, a religião encontrar-se-á relativamente confinada. Na consciência crítica de contestação, cuja pretensão fundamental é constituir o homem como sujeito da história e como mestre do seu saber, a religião tem, como vimos, outras atribuições e se encontra despojada da centralidade religiosa anterior, para a frustração daqueles que viram na valorização do religioso os germes de uma nova ideologia social católica.

Entretanto, se apenas a liderança do MST atingiu o terceiro momento da mudança cultural, não deveríamos concluir que essa vanguarda segue uma via excepcional, inacessível e portanto inaplicável ao conjunto do campesinato sem terra? Sim, se considerarmos precipuamente os fatores conjunturais que vêm somando obstáculos para que as experiências de luta pela e sobre a terra se multipliquem e intensifiquem. Não, uma vez que essa trajetória exprime a direção de um processo estrutural que, enquanto suas condições gerais puderem se preservar, se ampliar e se consolidar, tenderá a se generalizar.

Os líderes do MST são por sinal os que melhor responderam ao apelo lançado pelos agentes religiosos, aqueles que associaram a religião ao engajamento político desde suas primeiras experiências no contexto da nova pastoral rural. A emergência dessa liderança popular católica foi, aliás, motivo de otimismo e mesmo de euforia entre os agentes, para quem a religião mostrava mais do que nunca a sua força libertadora e ganhava o passaporte para a sociedade de amanhã. Compreende-se por que, quando os camponeses tomaram distância da religião e da Igreja, a reação dos agentes religiosos tenha sido de espanto e de decepção.

Para muitos agentes, o problema residiria: numa politização excessiva da fé, que teria conduzido a uma religião de circunstância, puramente instrumental. Outros fatores igualmente lembrados agiram sem dúvida no mesmo sentido: as dificuldades da pastoral para administrar os problemas colocados pela política, a percepção pelos camponeses das relações ambivalentes entre a Igreja e a sociedade, a emergência de canais políticos que absorveram os quadros da pastoral etc.

A análise aqui desenvolvida revela, porém, que os efeitos imprevistos da pastoral de libertação não se reduzem a um problema de dosagem ou a fatores conjunturais. Esses efeitos constituem a outra face do próprio processo de "libertação", estão ligados a sua dimensão transicional, cujo caráter modernizador interpela a pastoral.(22) Do que decorre, contrariamente à esperança de alguns agentes de pastoral, que a religião não poderá subsistir enquanto resposta existencial e enquanto fundamento ético senão sob a condição de partilhar essas funções com outras referências de sentido, provenientes de uma sociedade polimorfa, tensionada entre as ressurgências do religioso e o avanço da secularização .(23)

Não se quer afirmar que a ação da pastoral de libertação seria apenas o caminho mais longo para a secularização total do pensamento e para a disseminação de um espírito laico, associado um tanto prematuramente, por certas análises, à realidade das sociedades ditas avançadas. A nova pastoral popular não deixa de recriar a legitimidade da Igreja e de revigorar a presença da religião na sociedade (Gaiger, 1993a). Entretanto, tomando cuidado para não recair na dicotomia já superada (Souza, 1986) entre a sociedade "pré-moderna" e a secularização total, é forçoso admitir, à luz da análise precedente, que o despertar do religioso nos meios populares que se organizam social e politicamente não impede a longo prazo que os domínios profanos ganhem maior autonomia e se subtraiam à influência do sagrado, sobretudo nas situações em que a intervenção pastoral veio produzindo seus melhores frutos. O processo cultural estimulado por essa intervenção evidencia o efeito racionalizador da teologia e da pastoral de libertação, com o que se opera uma redefinição na compreensão e na vivência religiosa dos segmentos populares (Mariz, 1993).

O ganho de autonomia em relação ao sagrado significa que a religião, para preservar sua razão de ser calcada sobretudo na dimensão ético-utópica, deve responder às demandas crescentes da razão, produzindo um ato de fé significativo em consciência; ela adquire uma natureza condizente com a modernidade racional. Por outro lado, a observação empírica deixa a impressão, de certo modo compartilhada pelo sem-terra, de que em determinado momento este subordina a religião a um critério que ele mesmo formula, livrando-se da impostura do sagrado. O fato é que tal operação se apóia numa outra compreensão da religião, portanto numa visão *também* religiosa que, se descarta uma religiosidade em particular, encontra no dado de fé a sua legitimidade e inspiração. A reconstrução religiosa acompanha a emergência do sujeito histórico racional.

Talvez seja então o caso de recolocar o problema em termos da possibilidade de uma nova articulação entre o religioso e o secular, entre a utopia e a razão, entre o absoluto e o instrumental. Juntamente com M. Bertrand, em vez de considerar a racionalização como o "advento de um mundo desprovido de ilusões", parece-me mais justo entendê-la como "um deslocamento de certas formas de crenças a outras" (Bertrand, 1988, pp. 304-5. Tradução nossa). Se os avatares do destino pessoal puderam ser a fonte do imaginário, uma ação que adquire sentido num grande projeto histórico poderia sê-lo com maior razão. Em termos weberianos, seria plausível imaginar uma coabitação, no campo dos movimentos sociais, entre a *nacionalidade formal*, aplicada aos meios de ação e aos fins estratégicos, e a *nacionalidade material* - expressa pelo profetismo religioso ou outro - , aplicada às finalidades últimas e constituindo uma força de convicção vital para o engajamento (Seguy, 1986). Isso, justamente em função da necessidade, para todo movimento social, de ser portador de uma dimensão utópica, de produzir um imaginário que suplante a realidade e as possibilidades imediatas de sua realização.

Se deseja contribuir para a elaboração de tais sínteses, convém à pastoral de libertação reconhecer a pertinência e o espaço concedidos atualmente ao religioso. Ela tem a grande vantagem de saber trabalhar a partir do ethos religioso popular (Gaiger, 1993b). Dever-se-ia, além disso, sobretudo no momento de intervir junto aos líderes populares, perceber que a demanda face ao religioso é de outro tipo porque a religião mudou de lugar e de função, ou, para retomar a expressão de A. Vergote, porque ela se desprendeu, nesses contextos de mobilização coletiva, das "solidariedades primárias" a que estava vinculada e, por conseguinte, "não poderá se manter senão ao preço de uma luta incessante contra as intromissões da razão" (Vergote, 1966, p. 221. Tradução nossa). Um desafio por certo inquietante para os agentes e para as lideranças dos sem-terra, mas possivelmente tanto mais realizável quanto estas últimas, tendo livrado Deus das desventuras humanas, puderem nele se inspirar livremente para agirem defesa de suas condições de vida e buscar sua constituição como protagonistas de sua própria história.

NOTAS

1. Problemas claramente manifestos numa pesquisa (Galleta, 1986) sobre a pastoral popular abrangendo todos os estados brasileiros.
2. "(...) Há transição quando numa sociedade particular, num momento de sua história, as relações sociais mais fundamentais, aquelas que correspondem à forma de organização social estabelecida para assegurar a sobrevivência dessa sociedade, têm dificuldades cada vez maiores para se reproduzir, enquanto surgem novas formas de organização da vida coletiva. Esse desenvolvimento é o resultado de novas práticas socializadas que tendem a se generalizar no conjunto da sociedade, ou em certos grupos ou classes sociais. Elas respondem necessariamente a novos modelos de conduta, a novas legitimações, a novas representações. A partir daí, torna-se legítimo falar da dimensão ideal de um processo de transição, isto é, da mudança cultural que constitui um dos elementos-chaves da transformação das relações sociais." (Houtart e Lemercinier, 1990, p. 128, tradução nossa.)
3. Um debate interessante a respeito travou-se no congresso internacional "As novas religiões mundiais", promovido em maio de 94 pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco.
4. Perspectiva similar é desenvolvida em Mariz, 1993. Para uma análise complementar à aqui apresentada ver Gaiger; 1993a.
5. Com apoio do CNPq. O estudo completo encontra-se em Gaiger, 1991.
6. Para citar algumas: observação de campo, entrevistas sennidirigidas e questionários e, de outra parte, análise de conteúdo, análise de histórias de vida e análise fatorial de correspondências (ver Cibois, 1984).
7. Os termos *religião*, *religiosidade* e *religioso* assinalam nuances conceituais no mesmo campo semântico. *Religião* supõe a referência a uma entidade sobrenatural, bem como relações específicas com essa entidade, através de práticas simbólicas e expressivas. *Religiosidade* assinala a apropriação específica ou a produção particular, a partir de uma tradição religiosa, de um modo de vida ou de uma maneira de viver a religião, própria de uma categoria social. Já o termo *religioso* tem um sentido mais abstrato, podendo englobar um ou mais desses elementos; ele se reporta à dimensão religiosa da vida e às possibilidades, para um ator social, de tomar aduela dimensão como base ou alvo para sua intervenção na sociedade.
8. Aí parece estar uma das raízes da leitura implicitamente religiosa dos fatos e das posições sociais, comum nessa forma de pensamento. Uma das conseqüências é a derivação de uma axiomática e de uma normatividade que, ao mesmo tempo, opõem uma legitin>idade primeira à legalidade em vigor e tendem a ver a solução para as desarmonias e as aflições humanas numa espécie de reconciliação do homem com o destino previsto por Deus.
9. *O pensamento analítico* conduz a uma investigação das causas dos acontecimentos a partir de uma decomposição dos fatos e dos objetos. Supõe, em proporções variadas, a aquisição de aptidões e de conhecimentos formais e práticos que permitam aos indivíduos dominar racionalmente as lógicas de seus universos naturais, sociais e culturais. Vide Houtart e Lemercinier, 1988.
10. Para o pensamento empírico, é a experiência pessoal ou do meio circundante que orienta as decisões. A valorização dó dado empírico como critério de validade, daquilo que se estima demonstrado repetidas vezes ou que repousa sobre o acordo da maioria, induz à assimilação do bom senso ao senso comum e à economia da argumentação racional.
11. A hipótese inversa é igualmente plausível. Porém, tendo em conta que os sem-terra ingressam no MST após terem passado pela pastoral, tratar-se-ia aqui, como veremos mais adiante, de um efeito retroativo da consciência política sobre a consciência religiosa.
12. Um estudo pormenorizado desse processo, acerca das microexperiências de organização popular com apoio da Igreja Católica, é feito em Gaiger, 1994.

13. Tomando distância do conceito de habitus, julgo necessário afirmar o caráter adaptativo de cada ethos de posição, o qual, conjugado à influência dos fatores individuais e conjunturais, pode estimular uma renovação das práticas cuja incidência sobre os referenciais iniciais criaria em seguida as condições de uma ruptura cultural.
14. A secularização atinge, portanto, a *centralidade* do religioso. Não é, como já se entendeu, um processo unilinear que culminaria com a rejeição plena da religião.
15. Lembre-se de que, à parte sua marginalização do sistema escolar, o camponês concebe a escola de forma eminentemente prática, isto é, como lugar de aquisição de conhecimentos de base (escrita, cálculo) úteis para a vida do pequeno produtor agrícola.
16. O modo de registro é uma maneira de combinar representações e valores, a partir da qual o indivíduo dá sentido a todo objeto de conhecimento. O registro funciona como uma "matriz" de recepção que reveste a produção de sentido de certas características particulares, de uma certa "tonalidade". Há diferentes tipos de registro: prático, moralizador, técnico etc., alguns exigindo uma linguagem mais abstrata, outros funcionando sobre uma lógica sensitiva, mais do que sobre uma, estética abstrata, e assim por diante (cf. Remy, 1978, tomo I, pp. 311-351).
17. Ou seja, é colocada em função de um objetivo consciente de conhecimento e cuja resposta deve subsistir à prova da argumentação lógica.
18. Isto ilustra a tese weberiana: "Sempre que o conhecimento empírico-analítico levou conseqüentemente a termo o desencantamento do mundo e a transformação deste num mecanismo causal, surge definitivamente a tensão contra as pretensões do postulado religioso de que o mundo é um cosmo ordenado por Deus e que, em conseqüência, possui algum tipo de orientação e de sentido éticos". (M. Weber. *Gesamemele Aufsätze zur Religionsoziologie*, I, 1963, p. 564. *Apud* Habermas, 1987, t. I, p. 217. Tradução nossa.)
19. A respeito do impacto desse processo sobre a religiosidade camponesa, ver o estudo de Muls e Birchall, 1992.
20. A influência desses fatores transparece nos dados da pesquisa através da configuração assumida por variáveis tais como idade, escolarização, conhecimento de tração mecânica e regime anterior de trabalho.
21. Uma das análises dos dados indica que a superação das dúvidas vividas durante a passagem de uma forma de religiosidade para outra se faz por uma reassignação da mensagem religiosa nos termos de uma politização da fé: o campo político projeta-se como parâmetro de legitimação das condutas e de canalização do investimento afetivo dirigido anteriormente à esfera religiosa.
22. Sobre os desafios colocados à evangelização pela modernidade, ver Azevedo, 1989.
23. A perda, para a religião, de seu lugar estrutural na sociedade ocidental, foi tratada recentemente por Araújo, 1994.

BIBLIOGRAFIA

- ARAÚJO, Luiz Bernardo. (1994), "Weber e Habermas: religião e razão moderna". *Síntese Nova. Fase, XXI /64 - 15-41*.
- AZEVEDO, Marcelo. (1989), "Modernidade e evangelização. Uma reflexão a partir da América Latina". *Síntese Nova. Fase, 47 - 67-78*.
- BERTRAND, Michelle. (1988), "L'efficience de l'imaginaire. Complément à une interprétation marxiste de la religion". *Social Compass, XXXV/2-3 - 297-308*.
- BONI, Luis de e COSTA, Rovílio. (1982), *Os italianos no Rio Grande do Sul: Porto Alegre, EST/UCS/ Vozes*.
- BOTAS, Paulo. (1987), "Sou do PT porque é o partido que está nos planos de Deus". *Comunicações do JSER, 6/25 - 39-50*.
- BOURDIEU, Pierre. (1980), *Le sens pratique*. Paris, Minuit.
- BRUM, Argemiro. (1983), *Modernização da agricultura no planalto médio*. Ijuí, Fiedene.
- CIBOIS, Philippe. (1984), *L'analyse des données en Sociologie*. Paris, PUF
- GAIGER, Luiz. (1987), *Agentes religiosos e camponeses terreiros. Quadro de interpretação sociológica*. Petrópolis, Vozes.
- _____. (1991), *Culture, religion et praxis sociopolitique: la pastorale de libération et le mouvement des sans-terre au Brésil*. Tese de Doutorado/. Université Catholique de Louvain, datilo.
- _____. (1992), *Le retour des sans-terre: entre la croissance et la fragmentation*. Comunicação no XVI Encontro Nacional do PIPSA, Belo

Horizonte.

- _____. (1993a), "A ambivalência da pastoral popular libertadora frente à razão moderna". *Perspectiva Teológica*, XXV/66-163-180.
- _____. (1993b), "Disposições culturais, dinâmica afetiva e mudança de sentido". *Estudos Leopoldenses*, X~IX/133-85-104.
- _____. (1994), "Sobrevivência e utopia. Os projetos alternativos comunitários no RS". *Cadernos CEDOPE*, Série Movimentos Sociais e Cultura, 10.
- GALLETA, Ricardo *et al.* (1986), *Pastoral popular e política partidária no Brasil*. São Paulo, Paulinas.
- HABERMAS, Jürgen. (1987), *Teoría de la acción comunicativa*. 2 tomos. Tradução de Manuel Giménez Redondo. Madri, Taurus.
- HOUTART, François e LEMERCINIER, Geneviève. (1988), *Análisis de los perfiles culturales de una población campesina nicaraguense*. Louvain-la-Neuve, Centre d'Analyse Sociale de la Culture.
- _____. (1990), "Culture et transition: le cas du Nicaragua". *Sociologie et Sociétés*, XXII/1 127-142.
- KRISCHKE, Paulo e MAINWARING, Scott (org.). (1986), *A Igreja, suas bases e o tempo de transição*. Porto Alegre, LPM/CEDEC.
- LALIVE D'EPINAY, Christian *et al.* (1984), *Vieillesse. Situations, itinéraires et modes de vie des personnes âgées*. Saint-Saphorin, Georgi.
- MARIZ, Cecília. (1993), "As CEBs e a cultura popular". *Comunicações do ISER*, XII/44-2530.
- MULS, Nair e BIRCHAL, Telma. (1992), "Campesinato: modernização e catolicismo", *in*: P Sanchiz, (Org.). *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo/Rio de Janeiro, Loyola/ISER, pp. 75-120.
- PAIVA, Vanilda (org.). (1985), *Igreja e questão agrária*. São Paulo, Loyola.
- REMY, Jean *et al.* (1978), *Produire ou reproduire? Une sociologie de la vie quotidienne*. 2 tomos. Bruxelas, Vie Ouvrière.
- SEGUY, Jean. (1986), "Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber". *Archives des Sciences Sociales des Religions*, LXI/1 - 127-138.
- SOUZA, Luiz Alberto. (1986), "Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado". *Religião e Sociedade*, XIII/2 - 2-16.
- TEIXEIRA; Faustino *et al.* (1993), *CEBs, cidadania e modernidade. Uma análise crítica*. São Paulo, Paulinas.
- VERGOTE, Antoine. (1966), *Psychologie religieuse*. Bruxelas, Charles Dessart.