

CULTURA, RELIGIÃO E POLÍTICA: UM ESTUDO DA LUTA DOS SEM-TERRA A PARTIR DO SISTEMA CULTURAL*

*Luiz Inácio Gaiger***

RESUMO

O artigo sintetiza algumas premissas teórico-metodológicas e as principais conclusões de pesquisa realizada sobre as lutas dos agricultores sem terra no Rio Grande do Sul (1979- 1988). Sustenta a necessidade de abordar os movimentos sociais tomando a cultura de classe dos atores envolvidos como uma dimensão primordial na explicação. No estudo em foco, esse ângulo de análise permite identificar as virtualidades do ethos do campesinato parcelar como indutor da luta pela terra e os espaços que concede ao religioso para que atue como vetor da mobilização. A práxis coletiva vivenciada no movimento dos sem-terra virá a seguir alterar aquelas predisposições iniciais e circunscrever as referências religiosas aos espaços de compatibilidade encontrados no interior de um pensamento que se reconstrói sob o primado da razão crítica.

*"The radical potential of the peasantry lies not only In their isolated and communal organization but, above all, In their normative culture, which, I hope do show, is frequently antithetical to the values of hegemonic institutions. This antithesis may be seen In the realm of what I have chosen to call the moral economy of peasantry In religion and In politics."*¹

Um dos traços marcantes das lutas sociais no campo, que há mais de quinze anos multiplicam-se do norte ao sul do país, _ o radicalismo do movimento dos trabalhadores sem terra. Apesar das inúmeras dificuldades e das conjunturas sucessivamente adversas, o movimento prossegue quase sem trégua seu combate

* Comunicação apresentada no 22º Encontro Nacional de Estudos Rurais e Urbanos - CERU - maio de 1995.

** UNISINOS

1 Scott, 1977:278.

pela reforma agrária e por mudanças estruturais no modelo de desenvolvimento vigente no país. Essa intransigência em seus objetivos, observável tanto nas estratégias de pressão quanto na forma como os sem-terra interpretam os vínculos entre valores caros ao seu modo de vida, como a família e o trabalho, suas convicções religiosas e seu engajamento político, _ mais do que um sinal de determinação. Ela é constitutiva da própria identidade do sem-terra militante, uma força vital ao movimento.

O que significa dizer que a forma peculiar como os sem-terra reagem à degradação das suas condições de vida e ao recrudescimento da violência no campo provém não apenas das circunstâncias políticas em que seu movimento organizado tomou forma e evoluiu. Repousa, antes, numa *forma de ser* determinada, assente na experiência de vida dessa categoria social e, por conseguinte, num sistema de referências culturais próprio em que a luta pela sobrevivência e pela reprodução social, individual ou coletiva, assume um sentido particular e lhes permite resistir e prosseguir incontinenti até a conquista da terra.

Sabe-se a propósito que, do ponto de vista das ações que presumivelmente incidiram com mais força sobre essas referências culturais, acionando-as ou neutralizando-as, destaca-se a atuação das igrejas cristãs, principalmente da pastoral da terra, que durante os anos 80 acompanhou e formou passo a passo tanto a base quanto a vanguarda do então emergente MST². Em poucos anos, a religiosidade dos *colonos*, caracterizada até então pela busca de proteção e por uma atitude piedosa à espera da redenção extramundana, converteu-se à *religião libertadora* e a tomou como fundamento de uma nova ética social, de uma postura crítica frente aos descaminhos dos poderes dirigentes e de um engajamento incondicional pela concretização da utopia da *nova sociedade*. É de se perguntar então se a análise desse trabalho pastoral, da forma como incidiu sobre o universo religioso e dele fez um vetor de mobilização, não poderia elucidar o *modus operandi* do sistema cultural dos sem-terra e as conexões que por ele se estabelecem entre a valoração de um modo de vida e a reação coletiva, social e política, diante da ameaça a sua continuidade e à própria subsistência.

Esta foi a pista seguida pelo estudo que apresentaremos aqui apenas em suas premissas e conclusões principais³ e que fora inicialmente motivado pela notória influência do religioso na nucleação e sustentação ideológica e política dos *colonos* que tomaram parte nos primeiros conflitos.⁴ Desejava-se verificar em que

2 Sobre a eclosão das lutas pela terra no sul do país e a atuação da pastoral da terra, ver Gaiger, 1987.

3 O estudo vincula-se à tese de Doutorado em Sociologia defendida na *Université Catholique de Louvain* (Gaiger, 1991). O texto integral encontra-se disponível na Universidade do Vale do Rio dos Sinos e na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Quando oportuno, mencionaremos as publicações posteriores relacionadas aos aspectos comentados nesta síntese.

4 A pesquisa abrange o período 1979/1988 e focaliza as lutas no Rio Grande do Sul. Sabe-se hoje que o peso da Igreja e da religião já não é o mesmo, em razão de processos que, como tencionamos mostrar, foram em parte desencadeados pela própria pastoral.

condições, através de que processos sócio-culturais e com que efeitos, a curto e a longo prazo, a religião, como dimensão integrante do sistema cultural dos sem-terra, tornara-se um fator de mobilização coletiva e viera a provocar alterações nas formas de pensar e agir daqueles atores sociais. Como, por exemplo, a mensagem encarnada pela pastoral de libertação, apoiando-se na tradição religiosa dos camponeses⁵, pôde assegurar a transição de uma consciência fixada no “mundo camponês” a uma consciência “societal”, produzida a partir de uma ação crítica frente à sociedade. Questão que obrigou a considerar, por meio de uma análise particular e de um referencial teórico próprio, a base cultural da categoria social em foco e, no seu interior, a natureza que assume o religioso como dimensão da consciência e como espaço de relações sociais⁶.

A busca dos vínculos entre religião e política impôs assim um recuo na direção do sistema cultural sobre o qual se engendram aquelas relações e aproximou a análise de reflexões semelhantes, empreendidas pela sociologia dos movimentos sociais e pela sociologia da religião.

A primeira, viu-se confrontada pelos *novos movimentos* com disputas situadas fora da esfera da produção econômica, com uma relativa indeterminação de classe e com uma afirmação propriamente cultural, em termos de identidade ou de concepções alternativas de desenvolvimento. Fatos que obrigaram a suplantarem os modelos explicativos calcados nas contradições ou disfunções das estruturas e incapazes de conceber a ação coletiva senão como um efeito das sobredeterminações sócio-econômicas.

A segunda, recebeu nos anos 70 um impulso com o enaltecimento da cultura popular, com a nova orientação social das igrejas cristãs e, fundamentalmente, com o desmentido das teses clássicas acerca da secularização, trazido pelas ressurgências do religioso no interior dos movimentos sociais e da sociedade em geral. Uma sociologia instada aos poucos a questionar a validade de decifrar os sinais de *alienação* ou de *conscientização* da cultura e da religião popular, para tomá-las antes de tudo pelo que são: uma produção ideal, simbólica, de atores sociais vivendo desfavoravelmente as contradições da sociedade.

O movimento dos sem-terra oferece um excelente campo de observação desses problemas. Como ação coletiva, é obra das camadas mais pauperizadas do campesinato parcelar, das quais seria vão, segundo as teses clássicas, esperar a formação de uma consciência de classe. Embora excluídos, os sem-terra se organizam, se politizam e, além do mais, adotam alternativas econômicas típicas de uma estratégia de modernização.⁷ Por seu lado, a religião aparece como um elemento capital de mobilização, como espaço primário de socialização e formação da base e

5 Termo que, sem desconhecer o debate existente sobre a matéria, consideramos o mais adequado para caracterizar a população envolvida nas lutas pela terra na região sul do Brasil. Ver a respeito Shanin, 1980 e Mendras, 1976.

6 O termo *religioso*, de conteúdo abstrato, refere-se à dimensão religiosa da vida e às chances de que funcione como base ou alvo de uma intervenção na sociedade.

7 Sobre esse conceito, ver Gaiger, 1993b.

dos quadros do MST, segundo uma dinâmica em que fé e militância pareciam para sempre de mãos dadas. Os desencontros que ulteriormente se registram apenas podem ser compreendidos a partir deste lugar privilegiado, constituído pelos sem-terra *em movimento*, em que se engendram novas sínteses entre o religioso e o político, entre crenças e consciência social.

ETHOS DE POSIÇÃO: UM CONCEITO ARTICULADOR

É nossa convicção que uma sociologia dos movimentos sociais que deseje integrar o sentido vivido pelos atores deve partir da análise da sua **cultura de classe**, entendida como um sistema de referências socialmente construído, relativamente estável e contudo em permanente mutação. Essa sociologia ademais deve articular o estudo das condições sociais em que aqueles parâmetros culturais se formaram com o estudo dos processos práticos e ideais de produção dessas condições, isto é, da ação criadora dos indivíduos e dos grupos sociais. O que significa retirar o sentido vivido do mundo misterioso e inacessível da subjetividade e, ao mesmo tempo, libertar a cultura de todo estado de cristalização, de modo a entendê-la como um conjunto de predisposições atuantes, como referências significativas apropriadas, produzidas e renovadas pelos atores sociais. Não basta nesse sentido falar *sobre* a cultura manifesta dos atores, enfatizando o aspecto que empiricamente se revelou primordial para a explicação. É preciso falar *a partir* da cultura, olhando-a de seu interior, o que implica decompô-la e, portanto, modelar instrumentos teóricos e conceituais adequados, ainda que imperfeitos.

A base teórica do modelo de análise concebido com este propósito foi construída em torno do conceito de **ethos de posição**, isto principalmente em função de sua capacidade de articular diferentes ângulos de abordagem, no plano teórico e propriamente analítico. Efetivamente, um dos pontos comuns aos autores⁸ de quem retiramos essa formulação conceitual é o desejo de superar a compartimentação em que por vezes se encontra a sociologia devido a oposições artificiais - por exemplo, entre o ator e o sistema - que terminam seguidamente por introduzir seja um viés subjetivista, na direção de um culturalismo idealista, seja um viés objetivista, tópico do sociólogo confinado num estruturalismo via de regra economicista.⁹

Resumidamente, pode-se dizer que o *ethos* compreende aquelas referências que moldam um esquema mental organizador dos sentidos e dos comportamentos. Diz respeito a uma sabedoria implícita, ao domínio de um conjunto de informações, de códigos e de modalidades operacionais adquiridos ao longo de um itinerário de vida, que aos poucos deixa sedimentado no indivíduo um conjunto de saberes e um senso prático determinado. Configura um *sistema de disposições duráveis*, por meio do qual o indivíduo percebe o que lhe chega aos sentidos, formula seus

8 Conferir na bibliografia os trabalhos de Bourdieu, Remy e Lalive d'Epinay.

9 Ver a respeito Bourdieu, 1990.

julgamentos e define sua ação. 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 situações excepcionais que colocam o indivíduo em conjunturas afetivamente perturbadoras.

O conceito de ethos de posição permite evitar desde logo as disjunções antes citadas, na medida em que situa a análise na intersecção de uma multiplicidade de relações. Primeiramente, a relação entre o ator e as condições estruturais, ou entre a criatividade e o condicionamento. Como sistema de disposições duráveis, socialmente constituídas, definidoras de um modo de ver, avaliar e desejar, o ethos faz justamente a passagem entre o intencional e o objetivo; ele materializa nas palavras e nos gestos um sistema particular de estruturas objetivas e permite captar o que, nos indivíduos, é imputável às especificidades de sua inserção na sociedade. Em segundo lugar, a relação entre o singular e o coletivo. O ethos permite a convergência espontânea das práticas, visto que introduz a coletividade no âmago da individualidade, sem com isso suprimir as idiossincrasias, fazendo transparecer o social nos atos mais particulares do indivíduo criador. Em terceiro lugar, a relação entre o consciente e o não-consciente. As combinações culturais que subtemem a consciência com a qual o ator se mobiliza permanecem essencialmente inconscientes. Se o não-consciente é o terreno próprio da formação e intervenção do ethos, dado ser este um princípio gerador e unificador implícito do conjunto das práticas e representações, é certo que nenhuma conduta socialmente significativa toma forma sem implicar essas últimas, isto é, sem a mediação de uma forma de consciência do indivíduo e do grupo.

Esse enfoque nos coloca igualmente no centro da relação dialética entre a reprodução e a produção das condições materiais e ideais de existência dos grupos humanos. O ethos apenas se reproduz, reproduzindo as práticas, mediante sua validação constante em condições de socialização que podem variar independentemente do controle exercido pelos hábitos já interiorizados. Afastando-nos de uma noção de socialização na qual o sujeito parece ausente, propomos o conceito de **práxis** para designar o conjunto de experiências, espontâneas ou intencionais, que definem o campo de constituição do ethos. A práxis é balizada pelo ethos sobre o qual inflecte, podendo a análise partir de um ou de outro pólo. Quanto mais a práxis é intencional, mais apela à consciência e mais abre a razão aos dados da experiência e às novas soluções, práticas e ideais, de que sejam portadores. No espírito de um diálogo crítico com P. Bourdieu¹⁰, e resumindo em poucas palavras uma das nossas linhas de interpretação, seria correto afirmar que a classe camponesa, graças precisamente ao ethos que lhe é próprio, pode em determinadas circunstâncias tornar-se uma "classe sujeito".

Conceito teórico, o ethos de posição implica a aceitação de um postulado sobre a natureza da produção ideal - cultural, simbólica - dos grupos sociais.¹¹ Para

10 Cf. Bourdieu, 1977.

11 Ver nesse sentido os trabalhos de Lalive d'Epinay.

ultrapassar esse nível axiomático, tornando o conceito operacional e eficaz para a investigação empírica em tela, o mesmo foi decomposto em categorias de análise, servindo assim como quadro articulador de uma constelação de conceitos cujo interesse para o estudo se mostrava evidente.¹² Buscou-se portanto não a construção em abstrato de um novo quadro teórico, mas a constituição progressiva de um modelo de análise orientado por um projeto de conhecimento, tendo ao fundo uma preocupação teórica mas não desejando abordá-la senão por meio do estudo de uma realidade determinada.

Estudo que, por suas características, exigiu do pesquisador colocar-se *no lugar* dos sem-terra para penetrar em seu vivido, descobrir suas lógicas e desvelar as funções ocupadas pelas referências religiosas no interior do ethos camponês. Esse enfoque compreensivo, mais uma vez, fez ver os sem-terra não somente como um ponto de encontro e de mediação de diferentes determinantes sociais, mas também e principalmente como uma fonte de iniciativas e de estratégias, como um ator cujas razões, valores e afetos constituem um elemento primordial na explicação do seu comportamento e de suas interações.¹³

SENDO DE ADAPTAÇÃO E IMPULSÃO AO ENGAJAMENTO

Segundo a perspectiva delineada, seria impossível interpretar o aporte da religião no contexto singularmente conflitual em que os sem-terra se vêem envolvidos, sem conhecer previamente o sistema de disposições culturais interiorizado por esses indivíduos e que poderia, mais do que a conjuntura imediata, elucidar a natureza e a importância da demanda que dirigem ao religioso. Esse passo atrás permitiu ver que os camponeses sem terra são portadores de um ethos que tende a orientar suas condutas à maneira de uma adaptação contínua à sociedade. Assim fazendo, ele guarda uma ambivalência latente em relação às estratégias concretas que pode vir a suscitar cada vez que a sobrevivência, e com ela a reprodução social daquela categoria, esteja em perigo. As referências religiosas em particular, um dos pilares do ethos camponês, exprimem uma tensão entre a submissão à natureza e à ordem

12 Dada a limitação de espaço e os objetivos desta síntese, apenas mencionaremos a bibliografia de referência de alguns desses conceitos.

13 O termo *interação* refere-se aos laços de troca (de bens materiais e imateriais) tecidos entre os indivíduos e as coletividades, podendo desenrolar-se em regime de cooperação ou de oposição. Distingue-se da *relação social*, concernente à articulação entre as posições sociais. Centrada naquele nível, a análise procura captar tanto os mecanismos de produção cultural quanto as modalidades de instauração e desenvolvimento do vínculo entre os sem-terra e os agentes de pastoral. Ela se define como uma microsociologia, apoiando-se em algumas incursões no terreno da psicologia social e numa vinculação permanente com os fatores de macro-estrutura.

das coisas e a espera do cumprimento de uma outra ordem, tensão capaz de alimentar, conforme as circunstâncias, uma busca ativa e radical de restauração da dignidade neste mundo.¹⁴

Essa ambivalência desdobra-se hoje nas situações de mobilização e luta, inexplicáveis sem um misto de revolta, indignação e esperança. Por um lado, os sem-terra contam com uma identidade previamente constituída, forjada ao preço de sacrifícios e expressa num modo peculiar de vida, o que garante sua persistência e sustenta uma lógica de ação obstinada, externamente percebida como *radical*. Ao propiciar um quadro de referências comum e uma tomada de distância, uma certa exterioridade dos sem-terra em relação ao sistema hegemônico - ao seu discurso e procedimentos - o ethos camponês funciona ele mesmo como fundamento da mobilização pela terra, contra os seus usurpadores ou contra quem se recuse a colocar as coisas no seu devido lugar. Por outro lado, os sem-terra carecem por sua história pregressa e por suas privações do saber necessário para conduzir a bom termo uma ação histórica dessa envergadura. Mas é precisamente esta equação entre vantagens e debilidades que cria o terreno propício e a chance momentânea para a valorização do religioso.

O papel vital da religião libertadora no contexto excepcional em que se dá a entrada e a resistência na luta explica-se, em primeiro lugar, pela capacidade que possui toda religião de responder às situações limites de busca de sentido. É próprio do imaginário religioso tornar-se um referente central quando o indivíduo encontra-se profundamente abalado em sua intimidade, quando se vê confrontado com a ausência de sentido e de certezas em relação a seu destino. O problema da insegurança e da aflição - seja material, física ou moral - está portanto à raiz da dinamização criada pelo trabalho pastoral. Além disso, a religião é um elemento estruturante do ethos do campesinato¹⁵, o que tende à valorizá-la assim que a vivência angustiante da luta, nascida ela própria de um quadro anterior de desintegração social, acarreta um aumento violento da insegurança. Os agentes de pastoral tiveram em seu favor essa possibilidade de tocar os sem-terra em sua interioridade, de responder às suas inquietudes falando *dos e pelos* sentimentos.

A pedra de toque da pastoral reside contudo no seu refinamento pedagógico. Mais do que uma visão política e estratégica, a rigor suscetível de provocar o efeito contrário, o que faltava aos sem-terra eram as garantias capazes de satisfazer sua afetividade, de restabelecer a segurança existencial e de fazer germinar a esperança. Diferentes estratégias pedagógicas foram acionadas para manter o equilíbrio entre a culpabilização frente ao imobilismo e o encorajamento a agir, entre o descontentamento diante da privação e a esperança na vitória da luta coletiva.¹⁶ Sem negar que a pedagogia em questão abriu novos horizontes intelectuais aos sem-terra, principalmente por sua insistência quanto à *reflexão sobre a realidade*, quer-se

14 Ver detalhes em Gaiger, 1994a, 1994b e 1995.

15 Ver Gaiger, 1994a.

16 As obras de Moscovici (1979) e Bajoit (1992) em muito inspiraram essa abordagem, que apresentamos em Gaiger, 1993a e 1994c.

dizer que o aporte mais precioso da religião se deu na forma como atingiu os indivíduos em sua afetividade, legitimando-os e tranquilizando-os no momento em que deveriam vencer o medo e as dúvidas para assumir o confronto social. A grande cartada dos agentes de pastoral consiste em haverem restabelecido os laços entre as idéias e as paixões, em haverem impedido o retorno a um estado de passividade moral e política por meio da impulsão afetiva imprescindível ao engajamento.

PRÁXIS POLÍTICA E DESENVOLVIMENTO DA RAZÃO CRÍTICA

Não seria contudo a primeira vez que a religião aparece como suporte ideológico e simbólico das rebeliões camponesas no Brasil meridional. A particularidade das lutas atuais está em que desembocaram num movimento social organizado, com um programa de ação política. É importante então seguir o desenrolar ulterior dos fatos, verificando se a nova práxis dos sem-terra - coletiva e conflitual - não veio a alterar as suas próprias condições de possibilidade e, por via indireta, o papel desempenhado pelo campo religioso.

Conforme se pôde averiguar, a prática de luta conduziu os sem-terra a uma sucessão de novas experiências, a incorporarem e produzirem novos valores e representações acerca do mundo e de si próprios, ao mesmo tempo em que, pelo fortalecimento do MST, buscavam melhores condições de ação. Uma transformação cultural teve início, transcendendo o que poderia ter se reduzido a uma atualização momentânea do repertório de significações que informam a consciência desses atores sociais. O próprio ethos camponês é atingido, com uma intensidade variável, segundo o tipo de vivência experimentada nos acampamentos e assentamentos do MST.¹⁷

A julgar pela direção dessas mudanças, tal como foram observadas junto à população envolvida na luta pela terra e tal como se mostram congruentes com processos mais gerais que atingem o campesinato meridional como um todo, seria correto afirmar que a práxis coletiva, num primeiro momento, não faz senão antecipar os efeitos da **transição cultural**¹⁸ por que passa há décadas aquela e outras categorias sociais. Transição no sentido da modernização, do desenvolvimento da racionalidade - aplicada não apenas ao campo econômico - e da secularização, decorrentes da introdução de novas relações sociais irradiadas do mundo industrial e urbano, e da obsolescência de antigos modos de vida. Nesse sentido, a opção pelo protesto e pelo conflito aberto, motivada que esteja por valores atávicos ou pela adesão a uma utopia progressiva¹⁹, se revela uma via de integração à marcha atual da sociedade.²⁰

17 Sobre as transformações do ethos dos sem-terra, consultar Gaiger, 1994b.

18 No sentido de Godelier (1981) e de Houtart & Lemercinier (1990).

19 Na acepção de Seguy (1980).

20 A orientação estratégica do MST pela modernização econômica, embora discutível em seus fundamentos e resultados, é hoje patente, como demonstra cabalmente recente estudo de Navarro (1995).

Os sujeitos da nova práxis não param aí. Eles criam uma maneira própria de viver a transição, na medida em que desenvolvem uma identidade vinculada aos seus interesses de classe, em que aspiram à participação livre e autônoma na sociedade, em que utilizam a razão moderna para combater o modelo de sociedade construído em nome do progresso e da modernidade. Trata-se portanto de uma **integração crítica**, guiada por uma consciência que impele à mobilização, não apenas por ser uma consciência de esquerda, oposta ao status dominante, mas porque o militatismo camponês apóia-se no que constitui uma grande novidade na história das massas camponesas no Brasil: o desenvolvimento de uma concepção de progresso desvinculada da tradição de submissão e de servilismo, implicando ao contrário a noção de independência e equidade. Para além das ideologias, está em jogo a conquista da cidadania, o direito e o espaço de participação.

No interior das novas formas de pensamento, a racionalidade humana - expressa particularmente no valor atribuído _ competência política - vai aparecer como fator de orientação e de produção histórica. A religião, por seu turno, perde seu lugar central, deixando entrever sua provável incapacidade de subsistir como uma referência primordial, além da diminuição gradual da influência da Igreja no cenário das lutas.²¹ No campo cultural as coisas porém são complexas, o que impõe um estudo minucioso das potencialidades da religião e do tipo de demanda que supostamente virá satisfazer nas formas de pensamento emergentes da práxis coletiva. Boa parte de suas funções podem desaparecer, conjunturas particulares podem eclipsá-la, mesmo assim a religião tem chances de sobreviver como uma resposta plausível, talvez insubstituível, às interrogações suscitadas por indivíduos em meio a um processo de transição cultural.

Voltando aos fatos, e superado o momento em que a sustentação moral e afetiva era decisiva, é de se perguntar como os agentes de pastoral poderiam integrar os sentimentos ao terreno orgânico da política e da economia. O que remete a uma questão de ordem mais geral, relativa ao futuro da religião nas classes populares que, motivadas por uma nova visão de fé, experimentam um processo de politização que termina por subverter a sua compreensão de mundo e modificar sua sensibilidade à interpelação do religioso.

MUDANÇA CULTURAL E DESLOCAMENTO DO REFERENCIAL RELIGIOSO

A análise que desenvolvemos a respeito, considerando o transcurso de anos de luta e de constante emulação ideológica, indica a passagem de uma religião de proteção e salvação a uma religião ética, racionalizada. Passagem carregada de dúvidas e hesitações, mas como uma direção nítida: de uma atitude de espera diante da Providência - e da ordem por ela estabelecida no mundo - a uma religião de

21 Para uma exposição pormenorizada do que segue, ver Gaiger, 1995.

produção sócio-histórica - de recriação do mundo. A mudança chega aos alicerces do sistema cultural quando os camponeses, defrontando-se com situações até há pouco inimagináveis, abrem-se à aquisição de novos conhecimentos e entram resolutamente num processo intelectual em que nada é poupado pelo crivo demolidor da razão crítica. Representações esboroam-se, valores caducam, verdades intangíveis caem por terra. Nessas circunstâncias, as referências religiosas dificilmente guardariam o mesmo vigor; esmaecem, esfumam-se quando não logram assumir uma nova forma na consciência dos sem-terra.

Os mesmos fatores que explicam o primado crescente da racionalidade emancipam os camponeses da necessidade de firmar sua conduta num princípio constituído em referência ao transcendente. Embora revitalize o dado religioso, a pastoral libertadora contribui ela mesma para o movimento antropocêntrico em curso²², o que desautoriza dizer que esses efeitos imprevistos se limitem a um problema de dosagem²³ ou a razões conjunturais; tais efeitos constituem a outra face do processo de *libertação*, decorrem da sua dimensão transicional. De onde se conclui, contrariamente à expectativa de muitos agentes, que a religião não poderá sobreviver como resposta existencial e como fundamento ético senão compartilhando essas funções com outros referentes, oriundos de uma sociedade complexa no rumo da secularização. A religião, entre os camponeses como em qualquer lugar, não é imutável. Suas funções, ou sua funcionalidade múltipla, dependem sempre de cada momento social e histórico.²⁴

Importa não entender esse processo como uma secularização uniforme e progressiva do pensamento, culminando com a dissolução completa do referencial religioso. Não se pode afirmar que a pastoral de libertação seja apenas um caminho mais longo em direção à laicidade, associada com certa pressa por algumas análises às sociedades presumidamente avançadas. A pastoral popular não deixa de renovar a legitimidade da Igreja e de revigorar a presença da religião na sociedade. O desenvolvimento da nova racionalidade tampouco fica incólume diante do papel mediador da religião, que impede ao menos o aniquilamento puro e simples das crenças religiosas e da identidade das camadas populares atingidas pela modernização. Ademais, embora a produção de sentidos se autonomize do espaço institucional, a secularização não cria incompatibilidades absolutas, mas parece antes ser uma condição para a emergência de um sentimento religioso renovado, assente na esfera pessoal. O terreno da afetividade, especialmente, permanece vital e, mesmo em presença da razão, deixa a porta aberta para que o religioso venha a oferecer um suporte de valores e um meio de expressão estética.

22 O que demonstramos em Gaiger, 1993b.

23 Como a *excessiva ideologização* ou *politização da fé*.

24 Seria razoável indagar se os novos padrões de vida nos assentamentos não causam ou completam uma ruptura com a própria condição camponesa. Pensamos que sim, o que de todo o modo apenas reforça a tese aqui defendida.

A tese da sobrevivência da religião diante dos ataques da racionalização - tanto quanto a de seu desaparecimento - não é desmentida por nosso estudo. À condição de percebermos que não há um retorno ao religioso - nem seu abandono - mas um deslocamento e uma valorização mais ou menos duradoura de certas funções que, se deixam marcas na identidade dos atores populares, têm um futuro no mínimo incerto. A nova racionalidade não as deixa intactas, bem ao contrário.

A CULTURA DE CLASSE À BASE DA AÇÃO HISTÓRICA

Por certo tais conclusões não são diretamente generalizáveis. Podem contudo servir heurísticamente à análise de situações similares, tanto mais que a trajetória dos sem-terra não é um caso único. Aplicando-se ao campesinato em questão, portador de um ethos em que as referências religiosas intervêm de forma predominante, com maior razão esclareceriam as mudanças culturais vividas por outras camadas populares, em estágio mais avançado de secularização. O essencial é percebermos que se trata de um processo em andamento, aberto, cuja complexidade e cujos possíveis desdobramentos justificam os esforços em apreender a cultura como um conjunto de referências incorporadas e como um *senso em movimento*, que evolui à medida em que os atores descortinam horizontes e constroem novos cenários.

Fato que remete igualmente à outra perspectiva de interpretação que permeou esse estudo, notadamente no que dizia respeito ao ingresso dos camponeses sem terra numa ação de protesto e de reivindicação. Haja visto o papel indutor do ethos camponês, seria um equívoco reduzir o comportamento dessa categoria social à expressão de uma carência, de uma impotência cultural e política que a condenaria à paralisia e tornaria cedo ou tarde indispensável a intervenção de uma vanguarda esclarecida. No caso em estudo, as propriedades do sistema cultural do campesinato, longe de representar apenas um obstáculo à ação histórica, explicam a intransigência, a tenacidade e o radicalismo de seu movimento, cuja ação não visa necessariamente uma restauração anacrônica e menos ainda apocalíptica da "comunidade livre".²⁵

A consideração do elemento cultural, em toda sua complexidade, abre assim caminhos interessantes para a pesquisa e evita os impasses a que chegaram determinadas teorias sobre os movimentos sociais no campo²⁶, cuja inclinação economicista e obrerista levou-as por vezes a concluir que a emancipação dos camponeses somente poderia advir da sua proletarização. Ora, a população envolvida nos conflitos pela terra o faz precisamente ao pressentir o perigo e os efeitos nefastos da proletarização. Pouco sentido haveria em ver-se aí a manifestação de

25 Uma análise brilhante neste sentido encontra-se em Scott, 1977.

26 Uma discussão ampla e altamente qualificada a respeito encontra-se em Martins, 1989 (Ver cap. IV: *Dilemas sobre as classes populares na idade da razão*, pp. 97-137)

um espírito conservador, não fosse para sublinhar o quanto o apego a um estilo de vida pode alimentar um movimento que ambiciona uma reversão da ordem no mundo rural.

O drama das classes populares na América Latina não é apenas a exclusão dos benefícios do desenvolvimento, mas o fato de serem atacadas na sua identidade. Os camponeses sem terra, ainda que na condição de contra-corrente minoritária, souberam extrair dessa referência primeira ao seu modo de vida, e com toda a ambigüidade aí implícita, a energia e a determinação que faltam infelizmente a muitas outras categorias sociais para dar um novo rumo ao desenvolvimento de nossas sociedades.

BIBLIOGRAFIA

- BAJOIT, Guy. *Pour une sociologie relationnelle*. Paris: PUF, 1992. (Coleção Le Sociologue).
- BOURDIEU, Pierre. "La société traditionnelle: attitude à l'égard du temps et conduite économique". *SOCIOLOGIE du Travail*, (1):24-44, 1963.
- BOURDIEU, Pierre. *Condition de classe et position de classe*. *ARCHIVES Européennes de Sociologie*, (7):201-223, 1966.
- BOURDIEU, Pierre. *Une classe objet*. *ACTES des Recherches en Sciences Sociales*, (17/18):2-5, 1977.
- BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 1980.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- GAIGER, Luiz. *Agentes religiosos e camponeses sem terra no sul do Brasil: quadro de interpretação sociológica*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. *Culture, religion et praxis socio-politique: la pastorale de libération et le mouvement des sans-terre au Brésil*. Tese de Doutorado em Sociologia, Université Catholique de Louvain, 1991.
- _____. *Disposições culturais, dinâmica afetiva e mudança de sentido*. *ESTUDOS Leopoldenses*, 29(133):85-104, jul./ago. 1993 (a).
- _____. *A ambivalência da pastoral popular libertadora frente à razão moderna*. *PERSPECTIVA Teológica*, 25(66):163-180, maio/ago. 1993 (b).
- _____. *Cultura e religião no espaço agrário do Rio Grande do Sul: uma visão parcial*. *ESTUDOS Leopoldenses*, São Leopoldo, 30(136):93-112, mar./abr. 1994 (a).
- _____. *A práxis coletiva dos sem-terra: rumo à unidade ou à heterogeneidade cultural?*. *CADERNOS de Sociologia, UFRGS*, (6), 1994 (b).
- _____. *Dispositions culturelles, dynamique affective et changement de sens: une analyse de la pédagogie de la pastorale de la terre au Brésil*. *SOCIAL Compass*, 41(4):465-482, dez. 1994 (c).
- _____. *Entre as razões de crer e a crença na razão - mobilização coletiva e mudança cultural no campesinato meridional*. *REVISTA Brasileira de Ciências Sociais*, 27(10): 111-127, fev. 1995.
- GODELIER, Maurice. *D'un mode de production à l'autre: théorie de la transition*.

- RECHERCHES Sociologiques, 12(2):161-193, 1981.
- GODELIER, Maurice. *L'idéal et le matériel*. Paris: Fayard, 1984.
- HOUTART, François & LEMERCINIER, Geneviève. *De la perception de la durée à la construction du temps*. Université Catholique de Louvain, Centre de Recherches Socio-Religieuses, 1986.
- HOUTART, François & LEMERCINIER, Geneviève. *Culture et transition: le cas du Nicaragua*. SOCIOLOGIE et Sociétés, 22(1):127-142, 1990.
- LALIVE D'EPINAY, Christian et al. *Vieillesse: situations, itinéraires et modes de vie des personnes âgées aujourd'hui*. Saint-Saphorin: Georgi, 1984.
- LALIVE D'EPINAY, Christian. *Temps, espace et identité socio-culturelle: les ethos du prolétariat, des petits possédants et de la paysannerie dans une population âgée*. REVUE Internationale des Sciences Sociales, 38(1):97-114, 1986.
- MARTINS, José de Souza. *Caminhada no chão da noite*. São Paulo: Hucitec, 1989.
- MENDRAS, Henry. *Sociétés paysannes: éléments pour une théorie de la paysannerie*. Paris: Armand Colin, 1976.
- MOSCOVICI, Serge. *Psychologie des minorités actives*. Paris: PUF, 1979. (Col. Sociologies).
- NAVARRO, Zander. *Ideologia e economia: formatos organizacionais e desempenho produtivo em assentamentos rurais*. Encontro Anual da ANPOCS, 19. Caxambu, out. 1995.
- REMY, Jean. *Religion, rationalité et dynamique affective. Hypothèses en vue d'interpréter les résurgences de formes religieuses dans une société sécularisée*. SOCIAL Compass, 31(2-3):221-231, 1984.
- REMY, Jean, VOYE, Liliane, SERVAIS, Emile. *Produire ou reproduire? Une sociologie de la vie quotidienne*. Bruxelles: Vie Ouvrière, 1978.
- SCOTT, James. *Hegemony and the Peasantry*. POLITICS & Society, 7(3):267-296, 1977.
- SEGUY, Jean. *La socialisation utopique aux valeurs*. ARCHIVES des Sciences Sociales des Religions, 50(1):7-21, 1980.
- SHANIN, Teodor. *A definição de camponês: conceituação e desconceituação, o velho e o novo numa discussão marxista*. ESTUDOS Cebrap, (26):44-80, 1980.

ABSTRACT

This article synthesizes some theoretical-methodological premises and the main conclusions of the research performed about the struggles of landless agriculturists in Rio Grande do Sul (1979-1988). It sustains the need of approaching the social movements by taking the class culture of the involved actors as a major dimension concerning the explanation. In the focused study, this point of view of the analysis allows to identify the virtually of the parceled countrymen ethos as inducing the struggle for land and spaces it concedes to religion aspect in order to perform as a mobilization vector. The collective praxis experienced in the landless movement will afterwards, modify those initial tendencies and circumscribed the religious references concerning the compatibility spaces found within a thinking that reconstructs itself under the critical reason primacy.