

A AMBIVALENCIA DA PASTORAL POPULAR LIBERTADORA FACE À RAZÃO MODERNA

Luiz Inácio Gaiger

I. Religião e modernidade

As tensões entre religião e modernidade, entre fé e razão, constituem um dos pontos nodais no desenvolvimento da sociedade, da Igreja e da cultura brasileira contemporâneas. Não obstante a diversidade de avaliações a esse respeito, pode-se dizer que no decorrer do século XX a Igreja Católica abandonou gradativamente sua reticência ao avanço indelével da modernidade, atitude que assumira ao pressentir que a emancipação da razão entraria em linha de choque com o domínio até então exercido pela esfera religiosa. Deixando — sendo levada a deixar — a direção moral da sociedade, ela veio a disputar a orientação da vida individual e coletiva no próprio terreno da modernidade, valendo-se para isso dos seus parâmetros e da sua linguagem¹. Particularmente no pós-guerra, a Igreja rompe seu isolamento e assume, reportando-se para isso a sua própria doutrina, um papel ativo no desenvolvimento da sociedade nacional. Busca então novas formas de ação, sem pejo em ter no Estado um mediador, no intuito de disputar a condução das massas e contrapor-se às ideologias seculares e laicizantes. O Concílio Vaticano II, com seus desdobramentos na América Latina, trouxe um novo e decisivo impulso à instauração da Igreja moderna. Como se sabe, a renovação ensejada por João XXIII reposicionou a Igreja na concretude do mundo contemporâneo, de modo que aí estivesse como verdadeiro sal da terra, e abriu a reflexão católica ao saber gerado além de suas fronteiras, a fim de que a Igreja cumprisse com maior perfeição a sua missão de luz do mundo.

¹ Cf. V. PAIVA, "Teses sobre a Igreja Moderna no Brasil", *Religião e Sociedade* II/1 (1984) 77-90.

A emergência da esquerda católica, da teologia da libertação e das pastorais populares específicas pode ser entendida como uma extensão desse movimento da Igreja pós-conciliar. No Brasil, tais correntes foram alimentadas conjunturalmente pelo perfil ideológico e pela prática do regime autoritário, manifestamente incompatíveis com a doutrina da Igreja. Mais importante contudo é observar que, se a nova alternativa social e eclesial então proposta não teve um caráter regressivo, é em parte porque sua formulação se deu dentro de novos marcos, num momento em que a Igreja já assimilara pautas de entendimento tipicamente modernas, a exemplo sobretudo dos ideais democráticos e da própria idéia de modernização. É a partir desse terreno que o pensamento católico, teológico, doutrinal e pastoral, intervirá doravante na discussão das grandes questões sociais. A teologia da libertação pontificou na incorporação do saber científico e das ideologias críticas, entendendo-as como uma mediação analítica indispensável e como a expressão moderna da orientação geral contida na doutrina da Igreja.

Essa nova produção religiosa encontra-se em continuidade e em ruptura com a tradição católica. Em continuidade, porque traz consigo a doutrina e o magistério da Igreja e porque, embora recuse a concepção supra-histórica da instituição, que considera essa última exclusivamente em referência ao transcendente, não se desvincula da visão da Igreja enquanto portadora de uma verdade fundamental e de uma missão divina que, para além das contingências, estaria cumprindo-se no decurso da história. Em ruptura, porque essa nova produção religiosa revigora a crítica ao capitalismo, herdada da tradição católica, radicalizando-a e modernizando-a²: A teologia da libertação ultrapassa a sanção moral do capitalismo e empreende uma análise econômica que rejeita esse sistema em razão de sua lógica intrínseca de expropriação do trabalho; ela acentua o conceito de justiça social, em substituição ao de caridade; renunciando ao simplismo de uma apologia do passado, aponta para o futuro e propõe uma utopia progressiva³; por fim, apartando-se das pretensões totalizantes do religioso, introduz uma distinção entre as esferas da religião e da política que reconhece a essa última uma natureza própria e uma relativa autonomia.

A pastoral rural pós-conciliar preconizada pela Comissão Pastoral da Terra constitui um caso exemplar dessas mudanças: no lugar de sindicatos e de movimentos cristãos, quer-se os trabalhadores cristãos participando dos movimentos e dos sindicatos, atuando no terreno da

² Seguimos M. LÖWY, "Le catholicisme latino-américain radicalisé. Une analyse sociologique de la théologie de la libération", *Lettre Temps Présent* 344-5 (1987) 10-17.

³ J. SEGUY, "La socialisation utopique aux valeurs", *Archives Européennes de Sociologie* L/1 (1980) 7-21.

política e da economia, apropriando-se dos instrumentos materiais e intelectuais modernos para tomar a si a gestão da vida social. Ao colocar essa complementaridade entre o religioso e o político no cerne da evangelização, a teologia da libertação leva ao extremo uma nova perspectiva de articulação entre fé e razão, não apenas politizando a fé, mas racionalizando-a, isto é, tomando a razão secular como fundamento para a hermenêutica teológica da realidade sócio-política e para o entendimento do próprio ser cristão.

Essa modernização do pensamento católico a rigor não passou despercebida, ainda que poucas vezes tenha sido colocada nestes termos. Bem menor atenção se deu contudo ao fato de que os agentes pastorais imbuídos desse espírito desempenhariam fatalmente um papel de agentes de modernização em meio popular.. Há aqui um problema de fundo: a relação entre evangelização e modernidade apenas recente e incipientemente tem preocupado os meios teológicos e pastorais latino-americanos. Como bem demonstra M. Azevedo⁴, o valor atribuído desde Medellín à aproximação com o povo, na perspectiva evangélica de libertação do homem e de transformação da sociedade, deixou em segundo plano, quando não totalmente à sombra, os desafios colocados pela modernidade no plano cultural. Tratar-se-ia, segundo as vozes correntes, de um problema restrito às minorias favorecidas, afetadas na exata medida em que assumem o modo capitalista de ser, cuja influência seria barrada e progressivamente anulada pela construção de uma sociedade alternativa a partir do povo.

A meu ver, identificar a modernidade a um corolário exclusivo do capitalismo e da sociedade liberal-burguesa leva-nos quase fatalmente a reduzi-la a uma emanção ideológica e a ignorá-la como um processo de transformação cultural que tende a se generalizar na sociedade. Transformação que, como pretendo demonstrar, inclui os segmentos populares concernidos pela pastoral libertadora, em decorrência não de uma referência explícita à sociedade moderna ou de um perfil moderno eventualmente exibido pelos agentes, mas do grau de racionalização e dos efeitos racionalizantes contidos nos conteúdos e nos procedimentos daquela nova forma de evangelização.

Desejo evidenciar nesse trabalho, primeiramente, que o problema da modernidade não pode ser descartado por uma razão essencial: ele aparece em resultado do trabalho de evangelização que tem como diretrizes a transformação social e o popular, ou seja, ele é trazido pela consciência popular gerada pela pastoral de libertação. Para demonstrar essa tese, retomarei alguns elementos da análise que há alguns anos venho fazendo da prática da pastoral da terra junto aos agricul-

⁴ M. AZEVEDO, "Modernidade e evangelização. Uma reflexão a partir da América Latina", *Síntese Nova Fase* 47 (1989) 51-66.

tores sem terra do Rio Grande do Sul⁵. A presença e ação sistemática da pastoral da terra em muito explicam o pioneirismo e o crescimento do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Não somente a pastoral estimulou a inserção dos sem terra numa praxis histórica, ela mesma racionalizadora, como também agiu enquanto fator de racionalização, gerando uma consciência religiosa na qual a fé, à exemplo do homem e do mundo, é objeto de interrogações e de uma pretensão à inteligibilidade.

Por outro lado, embora a religião cumpra um papel impulsionador e direcionador do encontro dos sem terra com os parâmetros modernos da sociedade, as relações entre religião e modernidade são ambivalentes e suscitam questões e desafios para a prática pastoral, por ora não resolvidos. O segundo objetivo desse trabalho consiste em mostrar que a praxis religiosa de libertação, consubstanciada na interação entre agentes e trabalhadores rurais, comporta elementos de entrave ao desenvolvimento da razão moderna. Na medida em que essa praxis gera uma interpenetração acentuada das linguagens e das práticas relativas aos campos religioso, político e econômico, engendra-se uma sobreposição de umas sobre outras, contrariamente à tendência da racionalidade moderna em buscar causalidades distintas e a definir a orientação das condutas segundo a esfera em questão. Manifesta-se nesses momentos a preeminência de elementos religiosos herdados do catolicismo pré-moderno, em afinidade com a mentalidade típica do meio camponês, cuja pretensão totalizante colide com as mediações por meio das quais o pensamento moderno procura elaborar racionalmente os seus sistemas de ação.

II. Modernidade e racionalização

O conceito de modernidade encontra-se entre os mais ambíguos e controversos. Convém por isso deixar claro em que acepção ele será aqui considerado e como servirá de eixo para a análise proposta, visto que, ademais, a complexidade do tema obriga-nos a tratá-lo segundo um recorte determinado.

Como já apontamos, há quem rejeite o conceito de modernidade por identificá-lo ao sistema sócio-econômico em cuja dominância a modernidade se desenvolveu historicamente no Ocidente. Moderni-

⁵ Um estudo exploratório encontra-se em L. GAIGER, *Agentes religiosos e camponeses sem terra no sul do Brasil*. Quadro de interpretação sociológica, Petrópolis, Vozes, 1987. A versão completa do que apresentamos aqui está em L. GAIGER, *Culture, religion et praxis socio-politique*. La pastorale de libération et le Mouvement des Travailleurs Ruraux Sans-terre au Sud du Brésil. Tese de doutorado em Sociologia, Université Catholique de Louvain, 1991.

dade seria apenas um nome pomposo e enganosamente simpático a esconder a verdadeira face da civilização capitalista: aquela da exploração dos trabalhadores, do imperialismo, das guerras e da desumanização. Há também quem critique a modernidade tendo em vista os seus efeitos maléficos: desintegração comunitária, massificação, secularização, etc. Há ainda quem erija uma crítica à razão moderna, ao domínio da razão totalizante e aos pilares do pensamento social moderno, expresso nas idéias de progresso, eficácia, classes, emancipação, etc. Há por fim quem entenda a modernidade como um projeto inacabado, considerando-o contudo como o referencial a partir do qual é possível pensar o desenvolvimento da humanidade⁶.

A redução da modernidade ao programa liberal-burguês parece-me insustentável. Quanto mais não seja porque, enquanto movimento emancipatório das potencialidades humanas, a modernidade supera o pensamento de Voltaire e encontra a dimensão social e libertária de Rousseau, dos socialistas utópicos, do marxismo e dos democratas pós-marxistas. Há contudo uma razão mais fundamental: enquanto realidade cultural, relacionada a uma transformação das representações, valores e esquemas mentais subjacentes ao comportamento dos grupos humanos, a modernidade constitui um processo macro-histórico, desencadeado por mecanismos econômicos, políticos e propriamente culturais presentes em diversas formações sociais contemporâneas, capitalistas ou não. Não quis o socialismo, no fim das contas, adentrar um novo umbral da humanidade radicalizando o ideário moderno, estendendo as suas conquistas à totalidade dos cidadãos?

A forma como cada grupo social entra em contato com a modernidade por certo varia, estando claro que às classes subalternas é via de regra reservado um misto de integração subordinada (via desmonte de sua cultura e introjeção de novos sentidos e modelos de ação) e de exclusão. Contudo, avaliar a modernidade com ênfase nos aspectos nefastos observáveis nas sociedades onde ela criou raízes, se bem nos alerte para a ambivalência dos padrões de vida gerados sob a égide, pode impedir-nos de ver, sob pena de anacronismo, que não há debate atual sobre formas de vida que não seja em última análise uma discussão sobre modelos modernos de sociedade, sobre alternativas que contemplem, ainda que de uma forma crítica, as aquisições da razão moderna⁷.

⁶ Sobre essas posições ver J. BRUNNER, "Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina", em G. MARTNER (coord), *Diseños para el cambio*, Caracas, Nueva Sociedad, 1987.

⁷ Concordamos inteiramente com M. Azevedo, quando diz que "não há muito futuro nos movimentos orientados para um retrocesso sociológico-histórico a estruturas não-modernas significativas e bem sucedidas em outros tempos." Azevedo, *Modernidade*, 72.

No que concerne à trajetória cultural dos sem terra, caberá resguardar-nos de uma visão pré-concebida e valorativa da modernização do seu pensamento. Não será todavia possível desconhecer que a racionalização representa um trunfo para esses atores sociais, visto que ganham com ela uma maior capacidade de agir sobre a sociedade, de traçar e implementar estratégias eficazes na defesa dos seus interesses.

Não fosse o empobrecimento semântico imposto ao termo modernização, que é entendido comumente como sinônimo de progresso técnico-científico e material, progresso que seria ademais apanágio da economia capitalista, conviria tomá-lo aqui simplesmente como o processo de disseminação da modernidade. A fim porém de evitar mal-entendidos, e aproveitando para ganhar em nuances, prefiro seguir V. Lechner e vincular a modernização ao desenvolvimento da racionalidade instrumental, identificando a modernidade, por sua vez, antes à racionalidade normativa, relativa à "autodeterminação política" e à "autonomia moral"⁸. Trata-se de uma unidade bi-polar, que nos permite interpretar o subdesenvolvimento latino-americano como o resultado de um modelo de modernização implementado sem uma presença equiparável da modernidade. A modernização em nosso continente se tem reduzido à busca de avanços materiais por meio de políticas imediatistas, voluntaristas e excludentes, aplicadas autocraticamente pelas elites. Como lembra R. Faoro, a soberania popular tem sido "deixada à margem pelos promotores da modernização (...). A sociedade brasileira foi apenas depositária, nunca o fator desencadeante do gesto modernizador"⁹.

Neste sentido, a constituição dos sem terra como sujeitos modernos significa a construção teórico-prática, cultural e política, de uma alternativa à exclusão, à participação dependente reservada às classes populares pelo processo de modernização, processo que constitui, no contexto antes mencionado, um arremedo falacioso e perverso da modernidade.

Feitas essas considerações, acrescento ainda que interessa aqui, em particular, uma faceta da modernidade, qual seja o desenvolvimento da razão moderna e a racionalização da ação prática. A racionalização da conduta está intimamente ligada, enquanto meio e condição de possibilidade, a uma série de transformações sócio-culturais características do desenvolvimento contemporâneo, consubstanciais com a modernidade: a desintegração da visão holista da existência e das referências globalizantes; a secularização, pela qual o religioso perde

⁸ N. LECHNER, "A modernidade e a modernização são compatíveis? O desafio da democracia latino-americana", *Lua Nova* 21 (1990) 73-4.

⁹ Palestra no Instituto de Estudos Avançados da USP, em 31/04/92. Citado pela revista *Isto É*, n. 1175, de 08/05/92, p. 28-9.

a primazia como elemento fundante do social; a autonomização das esferas da vida, com o conseqüente pluralismo cultural; o fim das tutelas e o desenvolvimento paralelo do ideário democrático e da organização legal-burocrática; a promoção do indivíduo; a passagem a uma ética de responsabilidade.

Reportando-nos a M. Weber, é possível afirmar que uma ação é tão mais racional quanto mais: a) tenha pretensão de validade e eficácia, com base em argumentos propostos e apreensíveis pela razão; b) comporte uma atitude reflexiva e um objetivo de inteligibilidade; c) aspire a um domínio objetivo da realidade e sobreponha o dado racional às exigências da tradição e à impulsão afetiva¹⁰. Ainda que a racionalidade no sentido weberiano seja o mais seguido entendida como uma qualidade da ação, não é menos verdade que a escolha da ação e dos meios correspondentes repousa em critérios interiorizados pelo indivíduo. Nesse sentido, as três características da ação racional que acabamos de enumerar confluem para uma exigência básica; a presença de um sujeito a quem, pelo uso da razão, o mundo apareça como um objeto cognoscível, controlável e passível de transformação.

Centrarei grande parte da análise nesse aspecto. Ele tem uma relação direta com um dos critérios fundamentais com que M. Weber procurou avaliar o efeito racionalizador das religiões: a existência de um vínculo entre a religião e a vida intramundana, por meio do qual aquela suscita e orienta uma conduta metódica com vistas a certos fins. Em outras palavras, interessava-lhe o grau de coerência sistemática que a religião imprime à relação entre Deus e o mundo, relação que, passando pelo sujeito, se traduza numa ética frente ao mundo.

III. Da religião à praxis histórica

Estudos sobre as lutas no campo já demonstraram que a praxis religiosa de libertação, resultante do encontro entre os agentes de pastoral e os agricultores sem terra, veio a legitimar a opção de luta, pela terra e sobre a terra¹¹. Desejo enfatizar aqui que, assim fazendo, a religião estimulou a inserção desses trabalhadores numa praxis histórica, pautada por uma lógica de domínio das suas condições de existência que acarretará mudanças culturais no sentido da racionalização.

O principal impasse vivido pelos sem terra no momento em que se defrontam com a alternativa de ação proposta pelo MST não reside no

¹⁰ Para uma interpretação nesse sentido, ver J. HABERMAS, *Teoria de la acción comunicativa*, tomo I (Racionalidad de la acción y racionalización social), Madrid, Taurus, 1987.

¹¹ Cf. L. GAIGER, op. cit. e C. GRZYBOWSKI, *Caminhos e descaminhos dos movimentos sociais no campo*, Petrópolis, Vozes, 1987.

seu suposto conformismo ou na incapacidade de rejeitar criticamente a ordem vigente. A barreira maior, do ponto de vista de suas disposições, é passar da atitude de insatisfação e de queixa ao sentimento de esperança, de crença na possibilidade de mudança por via da ação coletiva conflitual. Nesse terreno, a pedagogia da pastoral da terra foi magistral¹². Ela conseguiu não somente levar os sem terra para a luta, colocando-os em contato com a economia e a política, mas produziu uma militância aguerrida, portadora de uma religiosidade nova, intrinsecamente vinculada ao engajamento sócio-político. Vale ressaltar que essa ênfase no engajamento não se resume apenas a um redimensionamento das implicações sociais de um sentido religioso já posto. A religião encarnada pelos sem terra vai além de uma aplicação da doutrina oficial da Igreja. Ela comporta uma nova produção de significações e expressões simbólicas, que se constituem com base numa teologia que faz do engajamento social o eixo central da vida cristã¹³.

Uma vez na luta, e na medida em que nela persistir, o sem terra "descobre" a política e a própria sociedade como um campo de ação seu, ao seu alcance. Ao mesmo tempo, começa a perceber a complexidade da ação coletiva, vê-se obrigado a refletir sobre as estratégias, assimila as ideologias, os conceitos e as pautas de ação difundidas por inúmeras organizações de assessoria, sindicais, políticas, etc. Fato extremamente relevante, essa abertura a novas referências provoca uma relativização concomitante do religioso. Note-se, para tão somente indicarmos um dos fatores presentes nesse processo¹⁴, que a insegurança material, fonte até então primordial da sua relação ao sagrado, mostra-se gradativamente superável pelas realizações do MST, para as quais importa a organização e a clareza política.

A continuidade da luta nos assentamentos valoriza o coletivo e torna o incremento da produção um dos pilares do êxito econômico e político. O trabalhador é instado a passar de uma lógica de reprodução simples à lógica de reprodução ampliada, a negociar seus interesses com as demais forças econômicas, a entrar num regime de previsão, assumindo os custos e os riscos inerentes à acumulação. Para

¹² Não há espaço aqui para desenvolver esse aspecto. Um trabalho será publicado em breve na revista *Estudos Leopoldenses*, da Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

¹³ Vale lembrar que a doutrina social da Igreja em relação ao mundo rural é bem anterior ao último concílio. Sua aplicação não significa portanto uma mudança de fundo, isto é, da base teológica explícita ou implícita que, uma vez modificada, pode trazer a longo prazo consequências bem maiores para as posições e a unidade da Igreja. Fato que explica, a meu ver, que o Vaticano tenha esposado a causa da reforma agrária na América Latina ao mesmo tempo em que desautorizava e combatia a teologia inspirada, justamente, das lutas camponesas e indígenas.

¹⁴ Fizemos uma análise específica desse processo no trabalho "Pastoral de libertação e deslocamento do referencial religioso nas classes populares", no prelo na revista *Religião e Sociedade*.

tanto, faz-se necessário calcular, planejar, dividir tarefas e funções, o que valoriza a competência técnica e leva a que a responsabilidade face às exigências funcionais da organização venha quebrar a normatividade imposta pela moral interpessoal típica do meio camponês.

À medida que o engajamento nas lutas sociais aprofunda-se e diversifica-se¹⁵, o desafio maior dos agricultores desloca-se para o controle de um ambiente econômico, político e cultural marcado pela instabilidade. Isso em decorrência da progressiva reinserção social desses trabalhadores e da dinâmica própria da ação coletiva. É preciso inovar e consolidar, protestar e consentir, obstinar-se e transigir, em razão do que torna-se imprescindível ter critérios claros e flexíveis, capazes de sustentar um senso crítico e uma postura ética ao nível do indivíduo. O militante do MST vive um cotidiano de interrogações. Convencido de que não há respostas prontas, percebendo que lhe é indispensável justificar seus passos, a si e aos outros, não lhe resta outra alternativa senão fundamentar sua conduta, cada vez mais, na razão¹⁶.

Como podemos interpretar esse movimento do ponto de vista do que se passa na sociedade? Por um lado, ele é uma antecipação, em pequena escala mas num ritmo acelerado, de transformações mais gerais que perpassam a sociedade brasileira — de forma extremamente desigual, deve-se dizer — e que poderíamos caracterizar como um processo de transição cultural¹⁷, impulsionado pela modernização. Trata-se, em suma, da passagem de formas “tradicionais” de pensamento, próprias de sistemas de vida orientados prioritariamente pela busca de estabilidade e pela fixação dos parâmetros da normatividade social, para formas “modernas”, próprias de modos de vida pautados pela renovação constante de suas condições de existência e de seus padrões de entendimento¹⁸.

¹⁵ Após organizarem-se minimamente na nova terra, os assentados geralmente começam a participar de uma série de lutas, no campo sindical, da saúde, do cooperativismo, etc.

¹⁶ Refiro-me obviamente a um dos itinerários observados no contexto das lutas pela terra, àquele que reflete com maior perfeição o impacto cultural da praxis coletiva. Não é possível considerar aqui a heterogeneidade cultural dos sem terra, responsável pela escolha de caminhos diferentes durante a luta e que, na verdade, tende a ampliar-se no interior do MST, principalmente em função das diferenças entre a base e a liderança em termos de participação.

¹⁷ O conceito é retomado do M. Godolier. Ver F. HOUTART e G. LEMERCINIER, “Culture et transition: le cas du Nicaragua”. *Sociologie et Sociétés* XXII/1 (1990) 127-142.

¹⁸ A análise dos dados empíricos evidencia que os agricultores em maior afinidade com a racionalidade moderna são, nas suas experiências anteriores à luta pela terra, os menos desfavorecidos, os que tiveram uma participação minimamente bem sucedida no quadro das relações sociais desenvolvidas no bojo de um capitalismo em expansão.

Por outro lado, não estamos diante de uma simples integração à marcha atual da sociedade. O desenvolvimento simultâneo de uma identidade de classe, de uma aspiração à participação livre e autônoma, de uma noção de progresso vinculada ao exercício da cidadania, nos permite falar de uma integração crítica dos trabalhadores rurais. Em outras palavras, os sem terra assimilam e passam a utilizar a razão moderna para combater o modelo de sociedade construído em nome do progresso e da modernidade. Assim fazendo, inserem-se num processo de construção efetiva da modernidade e de autoconstrução como sujeitos operantes desse patamar histórico.

IV. A praxis de libertação como fator de racionalização

Vimos que a predominância das referências religiosas na estrutura de pensamento dos sem terra está na razão inversa do grau de sua transformação no sentido aqui apontado. Não obstante o efeito mobilizador da praxis religiosa de libertação e o papel de destaque assumido pelo simbolismo religioso, modernização e secularização andam juntas. Tal constatação pode levar-nos ao erro de imaginar que, à parte esse efeito de impulsão inicial, os conteúdos novos trazidos pela teologia da libertação ficariam à margem do movimento de racionalização. Bem ao contrário, a incidência da teologia da libertação, em vários aspectos, se dá no sentido da racionalização do pensamento dos trabalhadores rurais.

Em primeiro lugar, a assignação de sentido que a nova praxis religiosa opera promove, no seu conjunto, uma concepção do homem como sujeito racional e crítico de seu porvir. Evidenciam-no os conteúdos fundantes da teologia da libertação, que invocam, sem exceção, a dimensão sócio-histórica do ser humano e sublinham as virtudes do homem para apropriar-se do seu destino. Passa-se do pobre, objeto de caridade, ao povo de Deus, protagonista de sua libertação. A emergência do sujeito rompe com a atitude passiva, de espera, típica da religiosidade anterior dos sem terra, e igualmente com o caráter estático da representação ao mesmo tempo meta-social e natural da ordem constituída. As relações sociais abrem-se à consciência, provocam-na ao discernimento e ao domínio intelectual do mundo. O trabalhador rural é chamado a entrar na posse da sociedade, a transformá-la, a encarar com bons olhos a mudança, a sentir-se responsável pelo destino da humanidade.

É contudo ao nível dos vínculos entre vida espiritual, sobrevivência material e protesto que a pastoral de libertação encontra um dos elementos principais da modernidade e da conduta racional, qual seja a idéia de progresso. A crítica da modernização capitalista, no que se

observa no contexto da ação pastoral em questão, tem a ver antes com a extração e a apropriação privada do sobre-trabalho do que com uma condenação da busca e usufruto dos bens materiais. A mobilização é assim necessária para pôr fim à dependência, para inverter a lógica do sistema e "colocar a máquina a serviço do homem". Se da Terra Prometida espera-se a abundância, não há porque excluir os ganhos econômicos dos fins legítimos da luta coletiva.

A presença de outros valores modernos, tais como o direito de escolha, a liberdade e a democracia, colocam a teologia da libertação na linha de um olhar crítico que vê a modernidade como um processo incompleto e deformado. A julgar pela consciência que cresce no seu interior, o MST parece exprimir uma combinação, necessária segundo A. Touraine, entre os "elementos de modernização econômica e de crítica social e política" e a "defesa comunitária em torno dos direitos do homem e à vida"¹⁹, ilegitimamente banidos ou ameaçados. Uma combinação que, no que respeita à aceitação de pautas de conduta modernas, não é alheia à teologia da libertação.

Tomemos o tema da democracia, crucial para a América Latina e para o próprio projeto moderno²⁰, cuja formulação moderna supõe considerar o homem enquanto sujeito racional, capaz de ordenar a vida social por meio de soluções equitáveis. A teologia da libertação concebe o ser humano como um ser socialmente autônomo, vocacionado a libertar-se da tutela das instituições que pretendem impor sem mais os princípios organizadores da vida social. O homem constitui-se, sobretudo nas versões mais radicais desse humanismo transcendente, como ser racional em sentido pleno. A visão de fidelidade na fé como abandono à autoridade, como pura obediência, dá lugar ao exercício do livre arbítrio, único meio legítimo e eficaz para a instauração da equidade e da justiça sobre a Terra.

A teologia da libertação valoriza igualmente o agir racional na medida em que a religião é chamada a uma luta não-religiosa, comum a todos os indivíduos de boa vontade, contrariamente ao que poderia configurar-se como uma nova cruzada cristã. Como vimos, a articulação entre fé e ação política é proposta via mediações sócio-analíticas, provenientes da ciência, ou seja, do núcleo mais consistente da racionalidade moderna. Essas mediações são introduzidas no cerne da reflexão teológico-pastoral, ao nível da exegese e da conversão dos princípios doutrinários em modelos de conduta. Os agentes de pastoral muitas vezes insistem sobre a importância da visibilidade e do discer-

¹⁹ A. TOURAINE, *La parole et le sang. Politique et société en Amérique Latine*, Paris, Odile Jacob, 1988, 118.

²⁰ Cf. J. L. MARQUES, *Crítica das formas de modernidade*, Porto Alegre, Tchêl, 1991.

nimento ético-político, a que se chegaria por um esforço de reflexão cada vez maior, como se a adoção de novas estratégias dependesse sempre e em primeiro lugar de uma transformação da consciência. O primado da reflexão aparece no interior do próprio campo religioso, de forma por vezes talvez inesperada pelos agentes: contra o obscurantismo, em nome da razão crítica e de uma religião esclarecida, há quem rejeite o ritualismo típico da religião tradicional e, por extensão, toda dimensão mística e carismática da prática religiosa.

A teologia da libertação exerce ainda um efeito racionalizador do agir porque apresenta um Deus ético, situado acima do mundo da natureza e das relações sociais instauradas pelo homem²¹. Um Deus cujo sentido precípuo está em que assegura princípios norteadores da vida para o homem, a quem por seu turno incumbe concretizá-los por uma coerência de conduta no dia a dia, e não apenas nos momentos rituais ou solenes²². Para a ética de libertação não basta eximir-se de praticar o mal. A omissão em praticar o bem, no que diz respeito à construção de uma nova sociedade e de um novo padrão de conduta, é uma falta perante Deus. Compete então ao indivíduo avaliar constantemente os seus gestos, fundamentar suas atitudes pela reflexão — tornando-as eficazes na realização daqueles princípios — e encontrar um método próprio de conduta pessoal. O Deus ético conclama não a gestos convencionais, mas à responsabilidade permanente²³.

V. A praxis de libertação como fator de bloqueio da racionalização

As relações entre a nova praxis religiosa e a racionalização não são unívocas. Atentando-se ao outro lado da medalha, nota-se na ação pastoral uma tendência a superdimensionar o religioso como baliza para a formação da nova consciência, para a formulação de um novo projeto social e para a definição das estratégias de ação. Tendência que enseja, de forma velada e à contra-corrente do processo de racio-

²¹ P. LADRIERE, "La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie webérienne de la modernité", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, LXI/1 (1986) 105-125.

²² Na situação que examinamos, chega-se ao ponto de subordinar todo o aspecto sacramental, de veneração ou de graça, a uma responsabilidade assumida e interiorizada. É o caso da confissão comunitária que alguns grupos propõem no sentido de uma autocrítica coletiva, realizada pela comunidade à revelia do sacerdote. Do ponto de vista aqui considerado, essa confissão alternativa incorpora um grau de racionalidade ausente na fórmula habitual de absolvição que, por seu caráter reservado e ritual, termina por atomizar a conduta.

²³ Desnecessário dizer que esse compromisso ético tem desdobramentos em vários planos da vida pessoal e coletiva. Ver a respeito L. G. DE SOUZA, "Elementos éticos emergentes nas práticas dos movimentos sociais", *Síntese Nova Fase* XXII/48 (1990) 73-84.

nalização, um movimento de subsunção dos diferentes campos de prática e de produção de sentido à imagética, à normatividade e à lógica discursiva do campo religioso.

Convém destacar a esse respeito, inicialmente, a forte inclinação da pastoral da terra pelo ideal comunitário, o que vem de certa forma a dar uma coloração parcialmente antimoderna ao seu projeto. Esse traço aparece sobretudo em três linhas de argumentação e de ação pastoral: a) na defesa intransigente do meio rural, propugnando-se para tanto uma ação mutualista — corporativista às vezes — dos pequenos produtores rurais. A valorização da entre-ajuda, da cooperação, bem como a insistência sobre o primado da família parecem muitas vezes seguir essa lógica²⁴; b) na aversão à sociedade urbana, de consumo, por causa do materialismo hedonista e da massificação das relações humanas que a caracterizam; c) no elogio da margem, dos excluídos, associada a uma confiança incondicional no povo e a uma reserva em relação aos intelectuais, portadores que seriam da ciência burguesa.

A rigor, não seria correto interpretar essas posições sem termos em conta uma outra perspectiva crítica da pastoral, desta vez de cunho antes pós-moderno, à evolução das sociedades contemporâneas. A volta às "bases", a importância atribuída aos movimentos marginais e à micro-política decorrem igualmente de uma rejeição do papel dirigente das elites, das visões estatizantes da mudança e da tese da incapacidade do povo para se libertar. Mais ainda, denotam uma grande desconfiança em relações às teorias da história que, fundando-se na razão totalizante, conduziram ao totalitarismo. É inegável porém que essas posições não deixam de aproximar a pastoral de uma postura neoconservadora, além de prestarem-se para reavivar uma espécie de ruralismo passadista e de conterem os germes de um novo populismo católico.

A imagem da nova sociedade como uma nova grande comunidade, forjada pela solidariedade entre iguais, reatualiza de algum modo a perspectiva de buscar-se no religioso os fundamentos da tessitura social, tanto mais que coube secularmente à esfera religiosa a função de depositária dos princípios ético-morais da sociedade, princípios agora indispensáveis à reconstrução e à gradativa disseminação dos laços comunitários. Uma perspectiva por certo estranha à modernidade, cujo movimento vai constituindo a sociedade à medida em que a emancipa da função estruturante da religião. Note-se de outra parte que a insistência nas idéias de igualdade e de consenso conduz ao

²⁴ A nova catequese comunitária, menina dos olhos da pastoral, exige a participação de toda a família, adultos e crianças, num processo de preparação permanente, sob pena de privação dos sacramentos. Naturalmente, não obstante o tom severo adotado pelo clero, ela se choca freqüentemente com a indisponibilidade, senão com a indisposição das famílias dos colonos.

caminho da uniformidade, possível no plano social apenas mediante a subordinação do indivíduo ao coletivo, mediante a supressão da diferença. Sabe-se porém que nas sociedades modernas o conflito não poderia ter assumido o seu papel mediador e regulador sem o crescimento do direito à diferença, sem a chance de relativizar-se a cada momento o ponto de vista hegemônico. Dizendo de outra forma, é pelo confronto entre alternativas e não pela dissolução dos interesses particulares que se pode pensar modernamente a política e a sociedade.

Dito isso, passemos a um outro problema já apontado, relativo à sobreposição da linguagem religiosa, e da sua lógica implícita, a outras formas de discurso e prática. Interessa-nos em particular a transposição das representações religiosas à leitura da realidade social, responsável, ao lado de outros fatores, por uma compreensão maniqueísta da sociedade que predomina no pensamento de boa parte dos sem terra.

Tomemos um fato observado com frequência nas jornadas de formação da pastoral da terra. Nas reflexões em geral, e sobretudo quando se faz a leitura da realidade a partir da Bíblia, agentes pastorais e agricultores manejam uma linguagem que compartimenta a sociedade em dois campos. De um lado, ficam os indivíduos oprimidos, conscientes, cristãos, engajados, etc. Do outro, os opressores, os alienados, os individualistas, os omissos e assim por diante. A preocupação maior dos agentes explica sem dúvida parte desse esquema dual: deseja-se antes de tudo denunciar a ideologia dominante, que oculta a origem, senão a própria existência das desigualdades sociais, utilizando-se para isso uma linguagem didática e acessível. Os agentes querem conscientizar para a luta e não entrar numa reflexão puramente intelectual.

Entretanto, para além dessas circunstâncias, uma explicação mais fundamental encontra-se a meu ver ao nível da justaposição, nesses contextos de formação, de duas formações discursivas distintas, quais sejam a exegese católica e o saber científico. A primeira opera a partir de noções universais e produz uma normatividade que se apresenta sob um registro dualista, a exemplo das antinomias santo/pecador, virtude/falta, condenação/salvação. Essa exegese intervém na pedagogia pastoral como suporte didático e como critério de julgamento dos fatos sociais. Em outras palavras, como uma espécie de espelho da realidade que permite aos agentes recorrerem a sucessivas analogias para assim propiciarem a mudança gradativa da consciência dos agricultores. Este apelo constante à analogia entre o dado religioso e as representações da sociedade engendra porém um efeito de distorção: como a imagem do espelho, as representações assim produzidas terminam por reduzirem-se a apenas duas dimensões, carregadas imediatamente de uma conotação positiva ou negativa.

Dizendo de outro modo, à força de ler “religiosamente” todos os fatos sociais, de colocar em paridade a visão religiosa e a visão política da luta, a pastoral cria uma relação de homotetia entre formações discursivas heterólogas. A permuta dos termos considerados desde então como correlatos — santos/pecadores tomando o lugar de trabalhadores/burgueses — conduz fatalmente a uma representação dicotômica da sociedade, de conotação antes moral do que analítica. Em vez de atingir a escola leiga, os comunistas e os hábitos modernos, o anátema recai agora sobre os burgueses e a sociedade capitalista, a nova besta-fera. Não que se deva esquecer a dimensão perversa do capitalismo, mas é preciso reconhecer, como diz N. Lechner, que “Se o conflito social é visto como um enfrentamento entre o Bem e o Mal, não existe compromisso possível e somente a exterminação do herege permite restabelecer a boa ordem”²⁵. Não há chance de recomposições nem lugar para propostas que não invoquem uma transformação geral da sociedade.

O mesmo raciocínio pode ser aplicado às tensões observadas entre o desenvolvimento de uma moral social religiosa e a emergência de uma ética de inspiração religiosa. A primeira busca na religião um conjunto de normas auto-aplicáveis na vida social. A segunda, toma a religião como um corpo de princípios que é preciso adaptar a cada situação. A tendência a moralizar o social, observável com nuances diversas no discurso católico em geral, leva à sobreposição de categorias de valor à categorias analíticas. Além disso, ela funde o plano das relações interpessoais, alvo original da moral católica, e o plano das relações sociais, induzindo assim uma leitura subjetivista dos comportamentos de classe e uma metodologia que visa a todo o custo a transformação do indivíduo²⁶.

A leitura moral das relações sociais parece alimentar ainda uma visão da transformação como um problema de conversão a modelos superiores, dos quais o movimento dos trabalhadores seria o portador²⁷. Fato que, somado ao reconhecimento do bien-fondé cristão do movimento, suscita entre os militantes um sentimento de serem chamados a uma missão, de estarem na dianteira do seu tempo. Esta forma de pensar, inerente em certo grau a toda ação movida por um grande ideal, não é alheia ao isolacionismo que tem caracterizado em várias circunstâncias o MST: na apreciação do ponto de vista de outras forças sociais, as opiniões divergentes da sua linha programática ten-

²⁵ LECHNER, *Lua Nova* 1990, 84.

²⁶ Em seu estudo sobre a JAC na França, Jôel MORLET chegou a conclusões semelhantes. Ver desse autor “L'Eglise et la modernisation de l'agriculture en France”, *Social Compass*, XXXIV/2-3 (1987) 187-202.

²⁷ Situação igualmente observada entre os sem terra do Paraná. Vide A. BONIM et al., “Luta pela terra e contradições de um projeto comunitário de vida”, em A. BONIM et al., *Movimentos sociais no campo*. Curitiba, Cria, 1987, 67-95.

dem a ser consideradas como desvios do verdadeiro caminho e, ato contínuo, vêem-se despojadas do seu conteúdo crítico.

A lógica dessa forma de pensar é aquela da razão totalizante, cuja funcionalidade supõe a disseminação de um modelo cultural ao mesmo tempo religioso, político e econômico, contrariamente à autonomização dos campos ensajada pela racionalidade moderna. Em termos weberianos, essa lógica aproxima-se da racionalidade material, na qual a coerência consiste em empregar meios que correspondam aos fins procurados, no sentido de uma antecipação. A partir daí, o risco está em identificar o ideal com as organizações mediadoras, o que bloqueia a crítica dos meios e conduz a uma visão idílica da ação social. A dificuldade consiste então em sustentar a idealização sem mistificar os instrumentos e sem esquecer as possibilidades concretas de ação²⁸.

Para isso é mister reconhecer as áreas de pertinência do discurso religioso e curvar-se à necessidade de lançar mão de outros registros. Os líderes do MST não escondem uma decepção crescente com a reflexão proposta pelos agentes, da qual eles aceitam de bom grado os princípios ao mesmo tempo em que lamentam a falta de utilidade prática. Efetivamente, face aos novos problemas de ordem econômica, política ou mesmo ética, o discurso dos agentes parece condenado ao plano das recomendações genéricas, cada vez menos orgânicas. Um discurso que não consegue mais penetrar na matéria dos problemas e dos impasses, nem a traduzir-se em novas linhas de entendimento e de decisões práticas.

Falar sempre é fácil, replicam os líderes agricultores aos agentes que pretendem lhes dar lições de moral. De alguma forma incomodados na sua intimidade por uma presença do religioso que julgam às vezes intempestiva, esses líderes censuram igualmente os agentes por lhes cobrarem uma atitude "igrejeira", isto é, dar um valor desmedido à Igreja e portar-se no campo religioso com uma condescendência que dificilmente seria tolerada no front da luta pela terra. Desentendimentos que, enquanto consigam resolver-se a curto prazo via reconciliações e acordos passageiros, dissimulam o essencial, a saber que é a relação dos sem terra com o religioso que está inexoravelmente em causa, à proporção e à medida que avança o processo de racionalização.

VI. A fé diante da razão moderna

A secularização do pensamento dos sem terra, a retração do referencial religioso como chave explicativa da realidade natural e

²⁸ Sobre a mistificação do Partido dos Trabalhadores pelos agentes da pastoral popular, ver P. BOTAS, "Sou do PT porque é o partido que está nos planos de Deus", *Comunicações do ISER* VI/25 (1987) 39-50.

social, não significa que o religioso se ausente do processo de idealização do mundo e da vida. Ele reaparece, sobretudo, como instância de julgamento da praxis histórica e como fonte do agir humano. A imagem do Deus-providência dá lugar à noção de um Absoluto, de uma referência estável, na qual se possam encontrar critérios de avaliação e ação que proporcionem unidade e coerência no agir.

A nova religiosidade que emerge no contexto da praxis coletiva caracteriza-se aliás por uma busca consciente e constante de sentido. Ela se funda na reflexão e na intenção, precisamente porque se configura a partir da emergência do sujeito, da constituição do homem como realizador do plano de Deus. Sagrado e profano, vontade divina e devir histórico comunicam-se por meio do sujeito. Como esse sujeito, ainda que seguramente movido por valores, age com base na sua razão e arbítrio, o sagrado e a fé acabam perdendo sua intangibilidade, sua condição de realidades apriorísticas, e tornam-se eles próprios objetos de interrogação e de crítica. O desenvolvimento da racionalidade leva os sem terra a questionar a própria fé, a buscar um entendimento sobre o que pertence ao terreno da religião e o que pertence à política e às ideologias seculares. Compartindo a vida em diversas esferas, a racionalidade moderna provoca a necessidade dessa recomposição, de um equilíbrio dinâmico via integração de elementos não-religiosos. Estando o ato de crer mais dependente de uma opção assumida, portanto mais suscetível a questionamentos, cresce ademais a necessidade, para essas opções, de criarem raízes profundas no interior do indivíduo.

Que espaços se apresentam então, no pensamento racionalizado dos sem terra, para uma revitalização das referências religiosas?

Note-se em primeiro lugar que os indivíduos que vivem o processo aqui descrito já superaram a luta pela terra. Eles se encontram, na sua maioria, na fase da luta sobre a terra, mais demorada e implicando uma série de definições a longo prazo. Mais do que ânimo para enfrentar a dureza da luta, eles necessitam de um sentido para a vida e, enquanto sujeitos autônomos e racionais, sentem-se no dever de encontrar pessoalmente os fundamentos para tal formulação. A racionalização aumenta essa tensão existencial, pois coloca o futuro da sociedade e do indivíduo em seus ombros, na sua capacidade de discernimento e de argumentação. Conseqüentemente, é sobretudo no campo dos valores, da ética, e igualmente no terreno da utopia, que a religião continua a ser solicitada. De um lado, como fonte de critérios estáveis; de outro, como sentido para a existência e para uma vida militante.

De outra parte, ao estimular a autonomia das esferas da vida, a racionalização libera a religião de seus condicionamentos sociais. Por conseguinte, favorece a emergência de um sentido religioso novo, cultivado ao nível pessoal. É inegável que o papel mediador da reli-

gião no processo de racionalização deixa as suas marcas. Retrabalhando a consciência popular a partir de seu substrato cultural, ela impede a destruição pura e simples das crenças religiosas e das identidades das classes populares confrontadas com a modernização.

A religiosidade que emerge da práxis não parece contudo em condições de subsistir, como resposta existencial e como fundamento ético, salvo mediante a partilha dessas funções com outras referências, produzidas numa sociedade complexa, plural, a caminho da secularização. O que talvez explique a insatisfação dos agricultores que percorreram esse itinerário em relação à oferta religiosa dos agentes de pastoral. Para esses indivíduos, a reflexão e a escolha consciente de um estilo de conduta são mais importantes do que os estímulos à mobilização calcados na sensibilidade. O desafio da pastoral está em sustentar esse racionalismo ético associando-o a uma mística de libertação fortemente enraizada no indivíduo. Mais ainda, trata-se de colocar a ética e a utopia cristã lado a lado com o pensamento secular e as ideologias contemporâneas. O que implica reconhecer que não há mais lugar para uma presença totalizante da religião, nem para a reconstrução da cultura dos sem terra com base primordial nesse referencial. A questão das prioridades está colocada e não pode ser resolvida sem o concurso da razão.

Contudo, ainda que os domínios profanos ganhem em autonomia e se despreendam da influência do sagrado, não devemos concluir que a sociedade católica caminha, nesses contextos de praxis coletiva, para a total secularização. Mais provavelmente, estejamos frente à possibilidade de novas sínteses, de parte dos sujeitos populares, entre o religioso e o secular, a utopia e a razão, o absoluto e o instrumental²⁹. Eis ao que parece a aposta involuntária, o caminho sem volta que gera hoje inúmeras tensões no íntimo dos protagonistas desta história.

Luiz Inácio Gaiger é licenciado em História, mestre e doutor em Sociologia pela Universidade Católica de Louvain (Bélgica). Atualmente é professor e pesquisador na Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo (RS), onde integra a equipe de pesquisa do Centro de Documentação e Pesquisa (CEDOPE). Publicou: *Agentes religiosos e camponeses sem terra*. Quadro de interpretação sociológica (Petrópolis: Vozes, 1987).

Endereço: Praça Tiradentes, 35 — 93010-020 São Leopoldo-RS

²⁹ Penso particularmente nas formulações de J. SEGUY no trabalho "Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber", *Archives des Sciences Sociales des Religions* LXI/1 (1986) 127-138.