

# Errantes em fim de século

WAGNER VENCESLAU DIAS

*Está no povo. Se não tem fé não vence.*

*(...) Só quem tem fé atravessa o século.*

Aparecido Galdino Jacintho

*Não se pode negar o perigo de interpretações racionalistas no lugar errado.*

Max Weber

**RESUMO:** À luz de alguns trabalhos sobre movimentos messiânicos e messianismo no Brasil, o texto procura encontrar, dentro da prática transformadora no movimento dos trabalhadores rurais sem-terra, elementos de uma racionalidade fortemente ligada: a) à sua condição social de liberto das formas tradicionais de dominação e por isso sujeitos de uma reordenação do mundo; e b) ao conteúdo mágico e simbólico da religiosidade rústica que fornece meios de interpretação dos seus rumos. Da intersecção destas duas situações, procura-se entender os condicionantes de uma luta social – a conquista da terra – que garante tanto a eficácia da ação, assim como os dilemas destes homens. Utiliza-se o conceito básico de *lógica messiânica* ou *ethos messiânico* para dar conta das contradições envolvidas no caminho dos movimentos sociais no campo, partindo-se da ação social, da matriz weberiana.

**UNITERMOS:**  
messianismo,  
trabalhador sem-terra,  
religiosidade popular,  
política,  
racionalidade,  
ação social.

## Introdução

Este texto tem como objetivo evidenciar formas diferentes de *motivações* para a ação, que conferem um determinado caráter a certos movimentos sociais no campo, caso específico do Movimentos dos Trabalhadores Rurais Sem-terra de São Paulo (MST). De forma direta procura responder a uma pergunta incômoda: o que há de messiânico neste tipo de movimento e de luta social? O teor da dúvida já alimenta reações desconfiadas, causando um certo ar de coisa fora do seu lugar

Mestrando do Programa de Pós-graduação em Sociologia da FFLCH-USP

e do seu tempo. De antemão, é preciso dizer que se deve colocar conceitos e idéias com cuidado, para que velhos tabus sejam postos de lado, e a reflexão flua bem.

A discussão proposta está dirigida em resposta às poucas e insuficientes discussões sobre os sentidos adjacentes à luta dos trabalhadores sem-terra, geralmente explicadas ora dentro de esquemas teóricos apertados, como o da consciência de classe, ou identidade de classe; ora por esquemas que julgo amplos em demasia, como é o da identidade social<sup>1</sup>. Apesar de todos darem suas contribuições para a “novidade” que vem do campo, o principal ponto em que deixam a desejar é reduzirem a ação dos movimentos de luta pela terra a uma lógica homogeneizadora da práxis coletiva dos sem-terra. A idéia que iremos discutir aqui, embora não se pretenda fazer um debate com outras noções que explicam a congregação para a luta, é a de que – no caso do trabalhadores sem-terra – estão em jogo, no bojo de suas atividades, *pele menos* duas motivações sociais diferentes. A motivação é o resultado da fusão de determinantes históricos e culturais de determinados grupos que impelem o indivíduo que dele participa ou participou a adotar determinada postura. Mais além, o motivo é uma instância com sentido visado em diversos níveis; diz Weber: “denominamos ‘motivo’ uma conexão de sentido que, para o próprio agente ou para o observador, constitui a ‘razão’ de um comportamento quanto ao seu sentido” (Weber, 1991, p. 8). Por decorrência, a possibilidade de produção de sentido está condicionada pela adequação de meios para a ação visada, uma prática integrada a sentidos, com determinada lógica. Entenda-se “racionalidade” ou “lógica”, neste caso, como a adequação de meios para atingir algo. Envolve ainda, no plano prático, um conjunto de discursos, práticas sociais, histórias de vida, enfim, uma ordem de fatores de nível sociocultural. São elas: uma *racionalidade ou lógica de tipo militante* ou organizacional e outra [lógica] de *tipo messiânico*. As diferenças e os determinantes destas lógicas serão definidas no próximo item.

O apoio teórico foi dado em especial pelos autores que trabalharam com a problemática do messianismo e por outros que trabalhavam os processos sociais agrários. Porém a referência básica são os trabalhos de Duglas Teixeira Monteiro sobre o surto messiânico-milenarista do Contestado (Monteiro, 1974; 1985), com o qual estaremos constantemente dialogando. Quanto ao apoio empírico, decorreu do trabalho de campo em andamento em assentamentos e acampamentos de trabalhadores sem-terra de São Paulo há alguns anos e por menções em dissertações e teses sobre a questão.

### **Movimentos messiânicos e lógica de tipo messiânica**

Não seria necessário demonstrar o impacto das atividades dos trabalhadores sem-terra organizados, na realidade fundiária de algumas regiões e – por extensão – o debate que vem proporcionando em vários meios; nem é exatamente este o propósito colocado aqui. Faz-se útil, no entanto,

<sup>1</sup> Aceito como formulação conveniente a de que “(...) a identificação discursiva e prática dos sem-terra com o coletivo e a luta significa, em muitos casos, antes uma adaptação circunstancial ao contexto de intensa emulação e ativismo, do que o desenvolvimento de uma nova identidade e de uma nova racionalidade política e econômica” (Gaiger, 1994, p. 177).

reconhecendo esta singularidade, determinar os “meios” de que está provido o corpo do MST na sua ação. Isto significa entender melhor, discutir a forma e o conteúdo da radicalidade e da oportunidade de transformação de que tal movimento está provido. No aspecto sociológico, preocupamo-nos com as condições sociais do surgimento de trabalhadores dispostos à organização e que enfrentam os mais diversos efeitos da ordem latifundiária no campo. O tipo de sujeito envolvido nos conflitos, seja ele no campo ou na cidade, deriva de uma história pontilhada de mudanças no seu universo material e ideal que o funde ou o desliga de determinados condicionantes estruturais, tais como as formas de compromisso, clientelismo, dependência, e por aí vai. Deve-se reconhecer, em primeiro lugar, que a atividade social de transformar um modo de vida depende de circunstâncias especiais e da adesão a uma busca de certa duração, de algo que até certo momento se encerrava em local inacessível.

O pressuposto básico para diferenciar os sentidos das adesões à luta no contexto dos sem-terra é dado pela peculiaridade dos conflitos fundiários e das diferenças entre os agentes envolvidos; entres estes não há uma certeza a curto prazo da resolução das pendências, enquanto a fome do acampamento, a posse transitória da terra, o serviço temporário (“bico”), a violência da polícia ou do jagunço continuarem por um longo tempo, ameaçando qualquer previsão. Ante a realidade do problema, as formas de atuar perante elas e de responder às diversas circunstâncias originam, desde os primeiros atos, uma diferenciação humana considerável para o conjunto da práxis coletiva do MST. Seriam originárias das histórias pessoais de cada um e teriam seu tempo próprio. Como diz Luiz I. Gaiger, que estudou o sem-terra no Sul do Brasil, “o consenso aqui tem seus limites dados pela distância que separa as referências culturais de uns e outros” (Gaiger, 1994, p. 178) A isto, acredita-se que corresponderiam a *ethos* de grupo, onde “o *ethos* orienta não apenas a vida cotidiana, mas igualmente a reação frente aos acontecimentos incomuns, às perturbações da rotina que deixam os indivíduos frente à incerteza e à insegurança”, que por sua vez é “dado por um conjunto de disposições socioculturais latentes, (...) e possibilidades de produção de sentido” (Gaiger, 1994, p. 178). Toda esta preocupação conceitual decorre de como conceder o *locus* adequado à idéia de ação num movimento social e, por extensão, dirigir as questões para a modalidade de sentidos ocupando-se, evidentemente, com os fundamentos metodológicos weberianos. Embora metodologicamente distintas, as formas sociais de produção de sentido se mesclam (cf. Weber, 1991, p. 16), e além, disputam hegemonia uma à outra.

Típico-idealmente constata-se uma racionalidade que articula meios a fins determinados e para tanto utiliza um arsenal de cálculos, logísticas próprias de racionalidade burocrática. Com o fito de organizar a luta pela terra, age amparada num corpo administrativo, nos apontamentos dos arquivos e das fichas, na estatística trabalhada dos dados e números, como recurso de ordenar o comportamento dos dirigentes e dirigidos rumo aos fins propostos política e estatutariamente. Nesta primeira, que não será objeto do presente

trabalho, prevalece uma racionalidade pautada na disposição de politizar a questão da terra, incentivando o trabalho organizacional do movimento: militância, recursos, pactos políticos, formação etc.

No outro ponto, está aquilo que chamei de *lógica de tipo messiânica*, objeto mais detido deste texto, e que vê no acesso à terra uma forma de redenção e a luta como um sacrifício para-religioso; a religiosidade é o combustível por excelência desta motivação. É uma ação social amparada em valores, o que de certa maneira Weber retiraria de uma ação plena de sentido. No entanto, é ação, pois, como a primeira, “têm em comum que (...) o sentido da ação não está no resultado que a transcende, mas sim na própria ação em sua peculiaridade” (Weber, 1991, p. 15). Em certos momentos da realidade, o tipo-ideal construído pende para variações de motivações, como o da lógica com fins a valores incluir ingredientes da ação afetiva. De modo geral, porém, podemos tratar as duas como formas de racionalidade, ainda que o peso de ações irracionais possa ser premente. Basta-nos uma última recomendação de Weber a respeito dos dois casos extremos: “do ponto de vista da racionalidade referente a fins, (...) a racionalidade referente a valores terá sempre caráter *irracional*, e tanto mais quanto mais eleve o valor pelo qual se orienta a um valor absoluto; pois quanto mais considere o valor próprio da ação (...) tanto menos refletirá as conseqüências dessa ação” (Weber, 1991, p. 16).

Dentro do movimento social em questão estas são as duas orientações básicas plenas de significado e sentido de luta pela terra. A distinção não implica que exista uma fenda irreparável entre as duas; ao contrário, a suposição que se percebe é a de que elas apresentam uma qualidade peculiar de ajuste e de composição, que Gaiger tratou por formas de consenso e dissenso entre uma base heterogênea e uma liderança formada nos padrões político-organizacionais (cf. Gaiger, 1994, p. 189-192). Também é preciso aguçar os cuidados para não dar margens à dicotomias que não existem, como se as lógicas em questão representassem, em última instância, pares do tipo moderno/tradicional, conservador/revolucionário, urbano/rural, conscientes/alienados etc. (cf. Guimarães, 1986, p. 149-150). Muitos sentiram-se atraídos para deduções deste nível, o que inviabilizaria qualquer prosseguimento na tentativa de aumentar o foco investigativo sobre a ação transformadora do homem do campo e a realidade em que está histórica e socialmente inserido<sup>2</sup>. No item seguinte procurar-se-á distinguir, com certo rigor, coisas bastante diversas: movimento messiânico, messianismo e lógica messiânica ou de tipo messiânico; *por último, será feita uma consideração sobre as contradições básicas destas lógicas em jogo.*

Dentro dos limites do texto e das preocupações teóricas, convém discernir entre o que foi conceituado como lógica de tipo messiânica, e os movimentos messiânicos propriamente. Neste caso, segundo M.I. Pereira de Queiroz é a “atividade de uma coletividade sob a direção de um mensageiro de Deus – o messias – para apressar o milênio” (Pereira de Queiroz, 1965, p. 24), fazendo destes seu objeto de estudos. A partir desta definição podemos

<sup>2</sup> A respeito da dualidade na problemática sociológica, especialmente aos estudos sobre os processos sociais agrários, cf. Martins (1986, p. 43-82).

dizer que no Brasil, entre movimentos sociais no campo, alguns claramente se desdobraram em movimentos messiânicos (Contestado, Canudos, Mucker, Caldeirão etc. – embora em graus variáveis de classificação), e outros em movimentos não messiânicos. Nesta segunda ordem de fatores podem ser incluídos aqueles que têm uma lógica messiânica e não constituíram líderes e seitas de transformação social e espiritual. A Autora citada acima faz uma precisão quanto ao messianismo: “anseio do povo (...) espera messiânica” (Pereira de Queiroz, 1965, p. 24), enfim um sentido de incompletude duradouro e atuante. Precisamente, é possível determinar num plano teórico elementos que compõem uma lógica messiânica: a) estímulo à atividade prática da mudança e não somente a atividade contemplativa (cf. Pereira de Queiroz, 1965, p. 7); b) as mudanças devem ser organizadas dentro de um plano coletivo; c) recompõem fragmentos de doutrinas religiosas na sua teodicéia; d) forte elemento de espera, esperança na transformação da ordem determinada; e) o período de transição é encarado como depurador dos indivíduos e do grupo; f) repúdio às antigas hierarquias. Entretanto, o que permanece substantivamente nos movimentos sociais no campo é a condição auto-refletida de ser o portador de uma nova relação comunitária.

Há quem diga que os movimentos sociais no campo no Brasil “conservam um forte caráter messiânico” (Martins, 1989, p. 21), distinto por sua vez, até mesmo das mensagens religiosas das igrejas que lhes vêm mediando. É deste conteúdo que tem surgido a luta pela terra dentro de um espaço sacralizado (cf. Martins, 1989, p. 62), decorrente em grande parte da crise das formas tradicionais de dominação (cf. item 3) e que abre as feridas da injustiça fundiária. No entanto, este espaço sacro, criado nos confrontos, não teve sua gênese na presença das igrejas; elas se mobilizaram diante deste conflito. Assim, é possível perceber que o “caráter messiânico” dos movimentos sociais no campo não provém da evangelização dos pobres a que as igrejas se dispuseram a fazer nas últimas décadas. Vai além disso. Provém do tipo de religiosidade popular extremamente forte no campo, mas também atuante nos meios urbanos (cf. Negrão & Consorte, 1984). O teor e a qualidade desta religiosidade é o que constrói um mundo simbólico em vários níveis sentidos.

Antes de nos apegar ao messianismo *strictu facto*, é necessário convencer-se da qualidade da religiosidade popular comportando um forte elemento moral e que serve como definidora de padrões de desempenho social. As múltiplas relações dos homens entre si e as dos homens com o mundo celeste (Deus, santos, espíritos, encostos etc.) não estão separadas. Os símbolos e as crenças manipulados, por exemplo, na prática cotidiana no catolicismo popular representam um poderoso instrumento “que ao mesmo tempo constitui um meio de expressão para valores e regras sociais importantes para o funcionamento da sociedade rural brasileira e de justificativa para as divisões e posições relativas de poder dentro dela” (Guimarães, 1973, p. 177). Portanto, este caráter do catolicismo popular não pode ser confundido somente como instrumento de uso prático e utilitário; mais substancialmente pode: a) tanto

constituir imperativos morais na relação patrão-cliente, através de um sistema de trocas de favores e de obrigações, que coaduna com uma subordinação e obediência incontestes; b) como fornecer os únicos elementos em determinadas cosmovisões sobre o modo de avaliar a justiça entre as classes e o papel de cada um no universo dos homens, especialmente quando se “burlam as regras estabelecidas e fogem às obrigações tradicionais” (Guimarães, 1973, p. 191). O manuseio da questão da doença, do pecado, do milagre, do castigo, das promessas, das irmandades – e por aí vai – está além do mero universo ideológico que encobre as verdadeiras relações sociais, pois constitui, de uma forma e de outra, homologias entre a vida social e a representação simbólica. Fixar sociologicamente o campo religioso popular à conservação de estruturas sociais pode derivar uma atitude de repúdio ao seu valor intrínseco; ou então tratá-las no âmbito exclusivo de uma existência ligada à tradição mandonista. É necessário reexaminar as afirmações de que “o objetivo [da religião camponesa] é a ordem social, não a vida examinada. A religião camponesa é utilitária e moralista e não ética e questionadora” (Wolf, 1970, p. 133).

Deste *lugar* da religiosidade é onde aparece uma lógica de tipo messiânica para responder à questão do lugar do homem na terra. Seu sentido é diferente de lógicas enraizadas nas tradições laicas de luta social, até porque sua detecção é difícil e mais ainda sua aceitação por parte de lideranças, sejam elas eclesásticas ou não. O *ethos* messiânico de um grupo de sem-terra se manifesta explicitamente na presença dos símbolos, das procissões e elementos psicossociais ricos; no entanto, há um lado pouco enfatizado que é o da “história de vida da visão simbólica”: trazer um retrospecto de castigos ou de promessas, de conversões e de milagres, mas que não se esgotam no campo; a trajetória tormentosa campo-cidade é aquela que mais rupturas traz em relação ao “mundo encantado” (no sentido weberiano) (cf. Higashi, 1995). No âmbito das explicações dos movimentos sociais em quadros explicativos e analíticos, cabe *compreender*, além da racionalidade com relação a fins, outros tipos de racionalidades (cf. Negrão & Consorte, 1984, p. 11-12). Entretanto, a lógica messiânica, entendida na simplificação de religiosa, acaba incluindo demasiadamente o fator mobilizador das igrejas e pouco o do sentido religioso popular. Fiquemos com o caso das Romarias, especialmente as ligadas à questão da terra e das dificuldades dos pobres do campo. São momentos de intensa religiosidade e obstinação, ainda que a organização, as palavras de ordem tenham sido arranjadas por alguma paróquia ou diocese. Para o sociólogo, a subjetividade criada por tal ato, na condução da luta pela terra está menos na análise dos discursos, faixas, folhetos e cadernos de formação do movimento ou da igreja (cf. Gomes, 1995, p. 117-127), do que no lugar do trabalhador sem-terra em meio à rua, ao entusiasmo da caminhada, ao xingamento coletivo à autoridade e mesmo na penitência do ato de carregar uma cruz. A “documentação” pode ter valor metodológico tendo-se em mente sempre os casos típico-ideais a que estamos constantemente referindo<sup>3</sup>. Além disso, nos casos históricos visitados pela análise, o discernimento entre quem

<sup>3</sup> As referências críticas são feitas em relação ao trabalho citado (cf. Gomes, 1995). No entanto, apresenta um grande inovação em contraposição aos demais, quando recusa trabalhar dentro do modelo da identidade, buscando antes apontar os diferentes ritmos da construção e da reconstrução da subjetividade dos sem-terra.

organiza e a quem se imagina receptor fica evidente: há claramente uma pressão sobre qualquer lógica messiânica para que se adapte novamente – retorne – à ordem religiosa permitida.

A seguir, será dado um tratamento à forma peculiar de gênese desta lógica da espera, quando um mundo entra em crise, sobretudo nas suas formas de dominação; para tanto, será necessário avaliar a noção de desencantamento como um fator útil para entender a decomposição de uma determinada ordem.

### **Crise e desencantamento**

Das lógicas de ação que acreditamos ser portador um movimento do vulto, importância e atualidade como o MST, a lógica de tipo messiânica, ou – como Weber chamou nos seus estudos sobre as religiões e suas características – uma “ânsia por uma, dignidade que não lhes foi atribuída por serem eles e o mundo como são” (Weber, 1994, p. 334), deve ter um local e um tempo próprio de sua gestação social. O momento próprio para isso decorre em geral de transformações das mais diversas em determinadas sociedades, especialmente por conta da mutação das formas tradicionais de sociabilidade e dominação. Eric Wolf verificou, a respeito das mobilizações camponesas no século XX que lograram transformações, que tinham sido “alcançadas nas circunstâncias atuais, em países tão devastados pela guerra que experimentaram uma quebra da liderança tradicional e da ordem social (cf. Wolf, 1970, p. 144).

No campo, a ordem destes fatores constitui um elemento estruturador de relações verticais e horizontais, dado o tipo de solidariedade existente entre estratos, classes e grupos; os laços de dependência (heteronomia) constituem uma ampla rede de dominação. O sentido da dominação tem as mais variadas cores, ou seja, implica em formas de submissão e dependência política, social, econômica e cultural. A contestação é um elemento que somente pode emergir quando há espaços e ambigüidades nas formas de dominação. Douglas T. Monteiro – nosso autor básico de referência – demonstra que na região do Contestado, a gestação do desnudamento da dominação, desenraizava as formas de heteronomia; agregados e padrões tomavam formas sociais distintas e se estranhavam: “O que havia começado [antes da Guerra Santa], e muito concretamente era a antinomia do sonho – o século do dinheiro, dos negócios e da violência crua” (Monteiro, 1974, p. 31). Esta crise do sistema de dominação parece representar um importante papel na liberação de homens das rédeas firmes do mandonismo local (cf. Pereira de Queiroz, 1969, Leal, 1975; Gnaccarini, 1980), que experimentam a emergência de uma consciência niveladora, deixando-os suscetíveis a agir contra a ordem que oprime e injustiça, eventualmente transformando a realidade, da forma como efetivamente se propõe – no caso em questão – a lógica messiânica. Estas são, no geral, as bases sociais da revolta e da contestação. Mas Maria I. Pereira de Queiroz (1965, p. 14) admite que as desgraças políticas não são formas exclusivas do aparecimento de crenças messiânicas, no que estamos de acordo, pois

não é possível situar o conjunto de uma crise do sistema de dominação como uma mera transformação política ou institucional. É mais do que isso.

Duglas T. Monteiro inclui como fatores geradores da mobilização dos camponeses da região do Contestado vários desnudamentos da ordem tradicional, considerando todos no que chama de desencantamento do mundo: “o desencantamento representou uma quebra da unidade (...) entre consenso e coerção. Deste modo, as relações de dominação começaram a mostrar sua face crua e as contradições das instituições religiosas e para-religiosas tornaram-se evidentes” (cf. Monteiro, 1974, p. 14). Além da crise dos sistemas de dominação, a violência costumeira cede espaço a uma nova modalidade do conteúdo da violência: a violência inovadora, que surge quando rompe-se a noção de que agregado e patrão estão nivelados em decorrência dos favores de uns para com outros; a violência política, por questão de honra ou de terra, passa a se dar interclasses (cf. Monteiro, 1974, p. 37-49). Ocorre também, curiosamente, uma crise no sistema tradicional de compadrio, que passa a ser feito intraclasse e cuja figura necessária é o monge da benção do batismo (cf. Monteiro, 1974, p. 57-75). Por fim, fecha esse quadro do desencantamento do mundo tradicional o conflito entre os *monges*, pregadores, popularizadores de um catolicismo rústico, e a hierarquia católica (cf. Monteiro, 1974, p. 81-94). Não se pretende criar uma linha exclusiva entre a situação histórica do desencantamento e a possibilidade real de uma explosão de caráter messiânico. O que é possível e peculiar do intento investigativo do autor referido é ter demonstrado que foram necessárias amplas transformações no mundo rural, que atingissem tanto os aspectos objetivos como subjetivos da vida de populações agregadas à ordem senhorial; tudo isso graças à dimensão que haviam atingido as contradições do modo de subordinação às práticas do poder local. A certos grupos restou então uma transformação completa da ordem, envolvendo tanto a vida concreta como a vida sobrenatural, numa sacralização da nova ordem. Todos os elementos que de uma forma e de outra compunham os elementos ideológicos locais da dominação no Contestado foram “decompostos do seu sistema original e reinterpretados segundo um quadro conceptual diferente” (Mourão, 1974, p. 66); neste caso há uma crise no alcance da ideologia dominante, aumentando as lacunas da distância e por isso dando margem para que os dominados operassem uma reinterpretação daquela ideologia em outros termos, especialmente o da mudança radical (cf. Mourão, 1974, p. 67).

A esta ordem de questões – a da destruição de um mundo hierárquico – vêm se juntar as questões relativas às transformações no campo na época recente e que também implicaram numa destruição da ordem mandonista, clientelista e, muitas vezes inclusive, da ordem populista – esta, de emergência mais recente, principalmente de autoria getulista (Ianni, 1975, p. 73-90).

A partir dos anos 50 e especialmente da década de 60 em diante, a crise dos sistemas de dominação tradicionais, libertou de forma dolorosa uma

população expropriada e expulsa. Caracteristicamente, após o Estatuto da Terra (1965), embora antes o processo já estivesse em curso, o trabalhador rural da pequena agricultura ou aqueles dependentes na agricultura de exportação perderam a posse da terra; de modo geral foram vítimas de uma intensa associação do latifúndio com o capital urbano-industrial (Pereira de Queiroz, 1978, p. 289). Incorporaram-se fatores externos nas relações interpessoais e de trabalho no campo; por isso “esvaziaram-se os currais eleitorais. O desaparecimento ou a redução drástica do número de trabalhadores residentes, submetidos aos vínculos de dependência pessoal e às relações de favor, esvaziaram-se a autoridade dos fazendeiros e sua fonte de poder. Comprometeu profundamente o clientelismo político e a subjugação da consciência dos trabalhadores rurais” (Martins, 1989, p. 19). Lembrando as considerações de Duglas T. Monteiro, a ordem de fatores expressa compõe claramente o desencantamento de um mundo de velhas relações sociais, tradicionais; para o homem do campo, a catástrofe de uma ordem em que ele tinha seu lugar (onde ele reconhecia o *seu lugar*) o deixa inteiramente liberto do peso das relações de poder e, ao mesmo tempo, livre para apoderar-se de uma nova lógica das razões do seu lugar. Trata-se do momento sociológico das alterações no emaranhado das redes de dominação e de disciplina; tanto pode ocorrer a criação de uma ordem de dominação, que se realiza no ambiente dos bairros rurais (cf. Pereira de Queiroz, 1973) ou mesmo da cidade, como é possível uma reordenação que contesta a tradição mandonista. O depoimento de um trabalhador rural que ocupou e conquistou a terra expressa a decomposição de um passado de dependência que nada podia lhe oferecer, além de continuar num cíclico percurso de expulsões e mudanças (“e assim foi rodando”):

*Quando o fazendeiro não aplicava o veneno, mas ele soltava o gado em riba da roça do colono. Então o colono, o cara era percenteiro do sítio, não colhia nada. Aí o dono do sítio ia aburrecendo e todo dia o fazendeiro, tava lá na porta: “me vende o sítio, eu dô tanto no seu sítio, que ocê vai fazer com aquilo? Não, eu não vendo, é uma herança, eu não posso vender”. Quando o situante via acuado igual gado fica acuado com cachorro e lá numa arve e fica sem jeito de pular o que ele fazia? Vendia o sítio. Na venda deste sítio o que acontecia? Um grande desastre. Chama até desastre ecológico. Por que? O fazendeiro comprava aquele sítio, rancava tudo as belezas que tinha ali (...) transformava numa fazendona, plantando o trigo e plantando o capim. (...) E assim foi rodando e nós mudando de sítio em sítio, de sítio em sítio<sup>4</sup>.*

Ainda que alguns possam chamar a este momento como adequado para a conscientização, a desalienação, re-alienação etc., o que interessa na

<sup>4</sup> Depoimento dado ao autor.

verdade é a *oportunidade do novo*: diz J.S. Martins, “a desordem desata forças novas, novos princípios reguladores da vida e das relações sociais, novas concepções, novas relações, nova maneira de ver e conceber as coisas e até *novas esperanças* (grifo meu)” (Martins, 1989, p. 23). Esta característica básica de uma transformação na vida e no trabalho do homem do campo, a liberação para poder acreditar na mudança é a que desqualifica a total separação entre movimentos laicos e movimentos com raiz e lógica messiânica, tratados como inconciliáveis, tal como expressa a opinião Maurício Vinhas de Queiroz: “Nos movimentos revolucionários laicos, há também uma recusa às condições de existência, porém os revolucionários procuram atuar – tanto quanto possível – dentro da realidade, a fim de transformá-la. Já o messianismo leva sempre a um alheamento, a um desligamento do corpo social, e à instauração, fora dele e oposta a ele, de uma nova comunidade que confia na transfiguração supranaturalística do mundo” (Queiroz, 1966, p. 289). A crítica de Duglas T. Monteiro ao esquematismo de tal formulação vai no sentido de redimensionar as diferenças e as semelhanças, pois ambos os tipos de ação (movimentos) implicam uma construção de uma certa consciência da totalidade da sociedade e decorre daí sua transformação. “Contrapostos os movimentos laicos e os movimentos messiânicos, vê-se que, em ambos os casos, existe uma *dimensão de esperança, um conjunto de determinações objetivas* de natureza econômico-social que se pretende transcender e uma *prática* que é o ponto de encontro desses dois termos” (Monteiro, 1974, p. 190)<sup>5</sup>. Este convite à mudança foi gerado no interior de uma realidade em crise, e, mesmo que a saída fosse ou não religiosa, muitos elementos da totalidade são revistos. Continua o Autor: “Tanto os movimentos revolucionários laicos, quanto os movimentos como o do Contestado, operam dentro de uma certa concepção da totalidade que não é um *dado*, mas uma *construção* que resulta, como processo, desse encontro entre o projeto e as determinações objetivas” (Monteiro, 1974, p. 190)<sup>6</sup>.

É passível encontrar elementos empíricos que, de uma forma geral, mostram que a formação das lutas sociais no campo se constrói num percurso que vai da crise das condições gerais da dominação até a recusa em aceitar mediações institucionais racionais e que se apresentam como “salvadoras” por parte do Estado e dos proprietários. É o caso singular analisado por José Vicente Tavares dos Santos, no Rio Grande do Sul, sobre os “colonos retornados” dos projetos de colonização na Amazônia Legal. Num primeiro momento há um processo intenso de concentração de terras nos anos 60 e 70, desenraizando milhares de antigos colonos (muitos expulsos por causa das barragens) e a saída racional foi transplantá-los para projetos de colonização no Mato Grosso, Rondônia e Pará. Com o tempo e com as dificuldades vieram o fracasso e o retorno. O autor então procura construir a intensa figura social transformadora do “colono retornado”. Sua condição social desencantada e sua experiência num projeto que implicitamente procurava encobrir os problemas da distribuição e posse da terra fizeram destes colonos importantes

<sup>5</sup> Grifo do autor.

<sup>6</sup> Grifo do autor.

agentes na criação de fortes movimentos sociais no campo no Sul, especialmente o do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra. (cf. Tavares dos Santos, 1985, p. 167-185).

Acréscimo importante, no entanto, foi o amparo espiritual, por meio da CPT, não como protagonista direta, mas apoiando uma religiosidade recheada de fortes elementos simbólicos. Em outro trabalho sobre o surgimento deste movimento, aparecem estas características: no acampamento na estrada que liga Ronda Alta a Passo Fundo, na Encruzilhada Natalino, “todas as tardes, às 17 horas, eles se juntavam no centro do acampamento junto à cruz, para rezarem e refletirem sobre seu sofrimento, comparando-o com o da Paixão de Cristo, onde permaneciam em oração e recebiam apoio dos sindicatos, entidades e Igrejas” (Iokoi, 1991, p. 58). Os símbolos religiosos constituem o centro de aglutinação da oportunidade de mudança e da expectativa de que ela elimine os transtornos desta situação transitória: “Para registrar esse apoio [de comunidades cristãs da região] os camponeses retiraram a cruz que estava plantada no chão e suspenderam-na com estacas, significando a solidariedade recebida. A cruz estava assim mais leve” (Iokoi, 1991, p. 59). Na verdade, o papel das Igrejas e principalmente da CPT era mais do que atuar no nível da organização; ela justifica em seu discurso e em seus cultos o sentido da exclusão que estão sofrendo e a opção pela espera transformadora. Este é o papel catalisador que o elemento religioso desempenha em um movimento social. Diz claramente um sem-terra, sobre o vida na comunidade religiosa e a fala do padre: “nóis vai fazer um círculo bíblico, (...) e neste círculo bíblico oceis vão lá no Êxodo, em Moisés, aí oceis vão ver como é que o pessoal trabalhava na terra daqueles tempo. Isso é pra oceis partir pro destino, pra voceis num ficar com alguma coisa na cabeça dizer que é só rezar. A reza tem que ser junto com a luta pra alcançar o reino dos céus”<sup>7</sup>. A atividade contemplativa, qual a de rezar, não produz eficácia para a disposição de mudar; sociologicamente sequer pode ser enquadrado como ação social, pois não é voltada para o mundo, para suas exigências profanas e a manutenção de um modo de sociabilidade (cf. Weber, 1991, p. 14).

Não é preciso provar aqui que o mundo das lutas sociais no campo é extremamente violento e manter a opção pela conquista é uma decisão que vai além da mera militância conscientizadora. A radicalização de que esses movimentos são portadores não será justamente por terem chegado a um forte teor religioso? – pergunta Duglas T. Monteiro. “A violência que eventualmente exigem, já implícita na ruptura que representam, não teria condições de sustentar-se, por força de sua própria radicalidade, em considerações de ordem puramente instrumental” (Monteiro, 1974, p. 205).

### Conclusão

A proposição de que há uma lógica que não se apóia nos pressupostos racionais de uma organização reconhece a importância de abrir

<sup>7</sup> Depoimento dado ao autor.

o horizonte teórico e da pesquisa empírica sobre os movimentos sociais que ocorrem no campo sob vista mais ampla. Procurou-se demonstrar que não se trata de desprezar uma enorme ordem de elementos presentes na averiguação sobre os movimentos messiânicos somente porque aqueles movimentos no campo não são milenaristas ou não tenham um messias etc. Aliás, trabalhos já demonstraram a falácia de uma linha teórica que explica o caminho de conquistas destes movimentos indo do pré-político ao político, como chegou a acreditar Hobsbawm (1970). Figurativo disto foi o caso do conflito que, entre as décadas de 50 e 70, estoura no oeste do estado de São Paulo, entre arrendatários e fazendeiros, conhecido como Arranca-capim. O movimento contra a manutenção do capim entre as ruas de algodão se baseava na certeza da expulsão da terra depois da colheita, uma vez que a terra se tornaria uma extensa pastagem. De início, trouxe uma certa organização para os trabalhadores da região com o instrumento do sindicato rural; com o fim do conflito, devido à repressão dos novos tempos da ditadura, o resultado foi o surgimento de um movimento messiânico, liderado por Aparecido Galdino Jacintho, que desprezava o dinheiro, a carne e, enfim, criara uma comunidade religiosa à espera do novo milênio (cf. Muramatsu, 1984). O resultado prático da intensa oposição patrão-agregado foi a combinação de uma grande religiosidade a serviço de um novo mundo.

Dando a devida atenção ao sentido construído por uma ampla parcela dos trabalhadores sem-terra, em geral o setor da base, percebe-se um *ethos* diferente daquele que os mais destacados líderes e militantes possuem. Forma-se mais do que um conflito, pois as práticas não ficam claramente expostas; o resultado é uma dinâmica pendular, ante uma aparência de uma direção consciente, com caminhos traçados por uma suposta unidade identitária. Contudo, o maior trabalho não é o de expor as diferentes lógicas, mas sim a de determinar suas reais relações.

Estas lógicas não se acomodam uma à outra e nem mesmo se repelem peremptoriamente; são antes elementos contraditórios de uma mesma realidade, que é a do desenvolvimento do tipo de expansão capitalista no campo nas últimas décadas. A contradição desenvolvida mostra o tamanho das questões envolvidas na problemática da terra e o recurso da análise. Tanto a compreensão, que evidencia as lógicas da resistência, como o papel da explicação, que nos mostra os caminhos da dominação e de sua crise, da subordinação da terra ao capital e dos movimentos migratórios dos apropriados, são relevantes.

Por fim, acreditamos que não é possível reduzir as explicações sobre o novo fôlego das lutas no campo somente verificando as marchas e contramarchas das Igrejas. Necessita-se ir além. Chama a atenção na determinação dos acampados, assentados e romeiros o peso do fator cultural e histórico do sem-terra que erra pelo campo e pelas cidades. É aqui que se encontra um mundo mágico, que também já teve sua parcela de formação na queda do mundo tradicional do mandonismo.

DIAS, Wagner Venceslau. Errants at the end of a century. **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 9(2): 165-178, October 1997.

**ABSTRACT:** In the light of some works about messianic movements and Messianism in Brasil, the article seeks to find, in the transforming practical of the *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST)*, elements of rationality strongly connect to a) peasants' social condition of workers free from traditional ways of domination and, due to that, exposed to a reordering of their world b) the magic and symbolic content of a popular religiosity which provides then with a way to interpret their destination. From the intersection of these two situations, the author seeks to find the aspects which determine a social conflict – the fight for land – that guarantees the effectiveness of the action itself as well as the dilemmas of these men. The basic concept of “messianic logics” or “messianic *ethos*” and the notion of *social action* of the weberian theory are used to discuss the contradictions involved in the destination of rural social movements.

**UNITERMS:**  
messianism,  
without-land worker,  
popular religiosity,  
politics,  
rationality,  
social action.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- GAIGER, Luiz Inácio. (1994) A práxis coletiva dos sem-terra: rumo à unidade ou à heterogeneidade cultural? *Cadernos de Sociologia*. Porto Alegre, PPGS-UFRGS, 6.
- GNACCARINI, J. César Aprilanti. (1980) *Latifúndio e proletariado: formação da empresa e relações de trabalho no Brasil Rural*. São Paulo, Pólis.
- GOMES, Iria Zanoni. (1995) *A recriação da vida como obra de arte: no assentamento, a desconstrução/reconstrução da subjetividade*. São Paulo, 315 p. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- GUIMARÃES, Alba Zaluar. (1973) Sobre a lógica do catolicismo popular. *Dados*. Rio de Janeiro, 11.
- \_\_\_\_\_. (1986) Os movimentos “messiânicos” brasileiros: uma leitura. In: CERQUEIRA, E. D. *et alii*. *BIB: Boletim Informativo Bibliográfico*, São Paulo, ANPOCS.
- HIGASHI, Lúcia Helena Massako. (1995) *Crise e ressurreição*. São Paulo, 275 p. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- HOBBSAWM, Eric J. (1970) *Rebeldes Primitivos: estudo sobre as formas arcaicas dos movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- IANNI, Otavio. (1975) *O colapso do populismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- IOKOI, Zilda M. G. (1991) As lutas camponesas no Rio Grande do Sul e a

formação do MST. *Revista Brasileira de História*, Estruturas Agrárias e Relações de Poder, São Paulo, Marco Zero/Anpuh, 22. março-agosto.

- LEAL, Vitor Nunes. (1975) *Coronelismo, enxada e voto*. São Paulo, Alfa-Ômega.
- MARTINS, José de Souza. (1986) *Sobre o modo capitalista de pensar*. São Paulo, Hucitec.
- \_\_\_\_\_. (1989) *Caminhada no chão da noite: emancipação política e libertação nos movimenos sociais do campo*. São Paulo, Hucitec.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira. (1974) *Os errantes do novo século: estudo sobre o surto milenarista do Contestado*. São Paulo, Duas Cidades.
- \_\_\_\_\_. (1985) Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. In: FAUSTO, Boris. *História geral da civilização brasileira – o Brasil Republicano*. Vol. 3 – Sociedade e Instituições (1889-1930). São Paulo, Difel.
- MOURÃO, Laís. (1974) A gestação social do messias. *Cadernos CERU*, 7.
- MURAMATSU, Luiz Noboru. (1984) *As revoltas do capim: movimentos sociais agrários no oeste paulista, 1950-1970*. São Paulo. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira & Consorte, Josideth Gomes. (1984) *O messianismo no Brasil contemporâneo*. São Paulo, FFLCH-CER.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. (1973) *Bairros rurais paulistas*. São Paulo, Duas Cidades.
- \_\_\_\_\_. (1978) *Cultura, sociedade rural, sociedade urbana no Brasil*. Rio de Janeiro/São Paulo, LTC/Edusp.
- \_\_\_\_\_. (1969) *O mandonismo local na vida política brasileira*. São Paulo, IEB-USP.
- \_\_\_\_\_. (1965) *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo, Dominus/Edusp.
- QUEIROZ, Maurício Vinhas de. (1966) *Messianismo e conflito social: a guerra sertaneja do contestado, 1912-1916*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- TAVARES DOS SANTOS, José Vicente. (1985) A gestação da recusa: o “Colono Retornado” dos projetos de colonização da Amazônia. In: \_\_\_\_\_ (org.). *Revoluções camponesas na América Latina*. São Paulo, Ícone/Edunicamp.
- WEBER, Max. (1991) *Economia e sociedade: fundamentos de sociologia compreensiva*. Vol. 1. Brasília, Editora da UnB.
- WOLF, Eric R. (1970). *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.