

ANÁLISE PSICOSSOCIAL DA RELIGIÃO COMO UM DOS FUNDAMENTOS POLÍTICOS DAS AÇÕES COLETIVAS NO BRASIL: A MÍSTICA DO MST

Nadir Lara Junior

Mestre e doutorando em Psicologia Social – PUC-SP

nadirlj@hotmail.com

Resumo: para iniciar nossa discussão a respeito da religião e da política, destacamos a importância do estudo do cotidiano para compreendermos os vários processos psicossociais que se estabelecem e originam posicionamentos, crenças e ações coletivas, objetos de estudo e análise da psicologia social e de outras ciências. Para melhor entender a dinamicidade da religião, enfocaremos algumas dimensões a serem analisadas no decorrer desse texto, a saber: religião: instituição; religião: núcleo ideológico; religião: crenças e práticas; religião: mística. Essa análise nos permitirá verificar que a relação entre religião e política no cotidiano nos faz deparar com a contradição de ora servir para emancipar, ora alienar as pessoas assim como a maioria dos fenômenos político-religiosos.

Palavras-chave: religião; política; núcleo ideológico; crenças; mística.

Abstract: In order to start our discussion concerning religion and politics, we must bring at the importance of the everyday life study to comprehend the many psychosocial processes which are established and originate positioning, believes and collective actions which are subjects of research and analysis of Social Psychology and other sciences as well. Regarding a better understanding of the Religion dynamism, we are going to focus on some dimensions that will be analyzed during the text, as listed below: Religion: Institution; Religion: Ideological nucleus; Religion: Believes and practices; Religion: “mystica”. This analysis will allow us to verify that the relation between Religion and Politics in the everyday life confront us with the contradiction of sometimes being used to emancipate, other times to alienate people as the majority of the political-religious phenomenon.

Keywords: Religion; Politic; Ideological nucleus; Believes; Mystical.

Para iniciar nossa discussão sobre religião e política, vale destacar que, em nosso cotidiano e também no cenário político mundial, é comum percebermos que a questão religiosa está ocupando, cada vez mais, um espaço considerável nas disputas ideológicas dos diversos grupos políticos, como também nas estratégias de mobilização que esses grupos utilizam para que as pessoas adiram a determinadas ideologias.

Nesse sentido, podemos lembrar vários exemplos, como os fundamentalistas islâmicos que se transformam em homensbomba e se explodem em meio a locais públicos, na crença de que estão fazendo justiça em nome de um deus e que essa divindade lhes dará uma recompensa ao chegarem no Paraíso. A reação, principalmente liderada pelos EUA, ganha a conotação de uma Nova Cruzada contra o terror gerado pelos terroristas e também o discurso religioso serve como fundamentação para justificar a invasão de outros países. Dessa maneira, tanto os islâmicos quanto os cristãos norte-americanos, em tese, fundamentam-se em elementos religiosos para justificar suas ações políticas.

Além disso, temos, na América Latina, e, destaque especial ao Brasil, uma crescente apropriação, por parte dos movimentos sociais, de elementos religiosos, como bem demonstramos em pesquisa de mestrado (Lara Junior, 2005). Nesse sentido, tanto sociólogos quanto psicólogos, ao estudarem as mais variadas organizações populares, certamente não deixam de considerar a influência da religião nessas organizações, que, dependendo do segmento religioso, determina a prática política de seus adeptos (Martin-Baró, 1998). Dissociar política da religião, numa análise de movimentos populares no Brasil, incorre na possibilidade de uma análise parcial e pouco próxima da realidade dos brasileiros.

Portanto, estudar a relação da política e da religião no atual cenário político é de grande importância para perceber os perigos dessa aproximação, como bem apontou Heller (1991) em seus estudos a respeito dessa temática, assim como as possibilidades de se construir uma sociedade democrática e justa, como nos demonstram Berger e Luckmann (2004) e Martin-Baró (1998).

Destacamos que, ao longo da história a Psicologia, evitou-se entrar profundamente nessa análise da religião e da política, por saber a complexidade desse tema e por gerar muitas polêmicas. Prova disso é que temos poucos estudos no campo da psicologia que analisam essa aproximação da religião e da política no cotidiano das pessoas.

A partir da interação política do indivíduo nos espaços políticos surgem os fenômenos psicossociais como a identidade coletiva, a consciência política, as relações de cooperação, a opinião pública, a mobilização social, a ideologia política, o comportamento político, sistemas políticos, estratégias de negociação política, etc., que são frutos da conduta política humana.

Nesse sentido, partimos da idéia de que a religião é um fenômeno psicossocial importante para entendermos como as pessoas simbolizam suas relações no cotidiano, pois ela estrutura várias práticas coletivas, como veremos adiante. Para melhor entender essa dinamicidade da religião, enfocaremos algumas dimensões a serem analisadas no decorrer deste texto, a saber:

1. Religião: instituição – entendida como cenário no qual ocorrem as tramas ideológicas;
2. Religião: núcleo Ideológico – entendido como as tramas ideológicas propriamente ditas;
3. Religião: crenças e práticas – entendida como o conjunto de práticas coletivas e individuais como os ritos, mitos, etc., que se propõem a fazer uma conexão com a divindade.
4. Religião: mística – entendida como experiência político-religiosa que fundamenta ideologicamente a prática de muitas pessoas que atuam em movimentos sociais, pastorais, sindicatos e partidos políticos, etc.

1. A religião: instituição

O estudo da vida cotidiana constitui fonte de conhecimento muito relevante para a psicologia social, pois o cotidiano nos fornece dados para conhecermos mais profundamente a história de uma comunidade, o modo pelo qual as pessoas criam seus ritos, símbolos, enfim, como significam sua presença no mundo. Por isso se faz mister partirmos do cotidiano para entendermos como as pessoas se relacionam com a religião e a política, e também como esses dois elementos estruturam as práticas cotidianas da população latino-americana, em especial a brasileira.

A vida cotidiana é o lugar no qual as pessoas encontram sentido e coerência para suas vidas, de forma a ajudá-las a construir sua realidade.

O mundo da vida cotidiana não é somente tomado como uma realidade certa pelos membros ordinários da sociedade na conduta subjetivamente dotada de sentido que imprimem à suas vidas, mas é um mundo que se origina no pensamento e na ação dos homens comuns, sendo afirmado como real por eles. (Berger e Luckmann, 1999, p. 36)

O real, para os homens comuns, é a vida cotidiana, é a realidade imediata, pois é ela que está mais próxima da pessoa, que está mais acessível aos sentidos, que se pode manipular. Por isso, as pessoas em geral têm maior interesse pelas zonas que estão ligadas à imediatez dos sentidos, e a seleção de interesse por essas diversas zonas depende de critérios subjetivos de escolha, já que objetivam as zonas existentes no cotidiano de forma variada. Por isso que a vida cotidiana é a realidade por excelência. Estar no cotidiano é perceber o ser humano em seu estado natural.

Entre as múltiplas realidades que se apresentam como sendo a realidade por excelência. É a realidade da vida cotidiana. Sua posição privilegiada autoriza a dar-lhe a designação de realidade predominante. A tensão da consciência chega ao máximo na vida cotidiana. Sua posição privilegiada autoriza a dar-lhe designação de realidade predominante. A tensão da consciência chega ao máximo na vida cotidiana, isto é, esta última impõe-se à consciência de maneira mais maciça, urgente e intensa. É impossível ignorar e mesmo difícil diminuir sua presença imperiosa. Conseqüentemente, força-me a ser atento a ela de maneira mais completa. Experimento a vida cotidiana no estado total de vigília. Este estado de total vigília de existir na realidade da vida cotidiana e de aprendê-la é considerado por mim normal e evidente, isto é, constitui minha atitude natural. (Berger e Luckmann, 1999, p. 38)

A vida cotidiana, em sua intensidade imperiosa, apresenta-se à pessoa como um mundo intersubjetivo, pois só existe e passa a ser realidade se for compartilhada com outras pessoas; as quais também seguem os mesmos códigos e signos que determinam as possibilidades e limites do existir cotidiano. Por isso, é mister a relação entre as pessoas para que a realidade possa se apresentar em todas as suas possibilidades.

Para colocar uma certa ordem compartilhada entre as várias atividades do cotidiano e para que assim possa existir uma maior inter-relação entre as pessoas, criam-se as rotinas cotidianas que, com o passar do tempo, se transformam em tradição.

As pessoas internalizam essas tradições. Quando se faz necessário mudar essas tradições, é preciso interromper o fluxo diário das atividades e iniciar uma outra construção do cotidiano, de acordo com os objetivos propostos para uma nova ordem. Por isso, quando um grupo organizado deseja transformar uma realidade específica, retiram-se as pessoas de seu cotidiano para inseri-las em outra realidade, a fim de que possam assimilar uma nova forma de viver no cotidiano. Precisa-se de uma fase de rupturas. Por exemplo, numa escala menor, os católicos que retiram as pessoas de seu cotidiano e as colocam num seminário, numa outra realidade muito própria da Igreja, para que assimilem, com mais eficácia, o conteúdo católico desejado.

Um outro exemplo, numa escala maior: as rupturas provocadas pela revolução impelem as pessoas a reconstruírem seus cotidianos em função dos valores revolucionários, abandonando assim o antigo regime para aderir a um novo regime. A ruptura com o cotidiano e a inauguração de um outro se faz por meio da criação de códigos e signos visando, principalmente, construir uma realidade compartilhada, e também ir definindo para a pessoa quem ela é, uma vez que é na relação com o cotidiano coletivo que o indivíduo vai definindo e construindo sua personalidade. A linguagem nesse processo ocupa um lugar de destaque, a saber:

A linguagem, que pode ser aqui definida como sistema de sinais vocais, é o mais importante sistema de sinais da sociedade humana. Seu fundamento, naturalmente, encontra-se na capacidade intrínseca do organismo humano de expressividade vocal, mas só podemos começar a falar de linguagem quando as expressões vocais tornaram-se capazes de se destacarem dos estados subjetivos imediatos “aqui e agora”. Não é ainda linguagem se rosno, grunho, uivo ou assovio, embora essas expressões vocais sejam capazes de se tornarem lingüísticas, na medida em que se integram em um sistema de sinais objetivamente praticável. As objetivações comuns da vida cotidiana são mantidas principalmente pela significação lingüística. A vida cotidiana é sobretudo a vida com a linguagem, e por meio dela, de que participo com meus semelhantes. A compreensão da linguagem é por isso essencial para minha compreensão da realidade da vida cotidiana. (Berger e Luckmann, 1999, pp. 56-57)

Dessa maneira, a linguagem cumpre a função de objetivar e estabilizar a realidade humana, pois, a partir do momento em que as pessoas fazem uso da linguagem para explicar sua realidade objetiva (cotidiano) e também sua realidade subjetiva constroem a si mesmas e a realidade que está a sua volta. À medida que a sociedade foi avançando ao longo do tempo, as pessoas perceberam que a linguagem tinha o poder de transcender o cotidiano. A maneira que encontraram para isso foi através da história, pois perceberam que

muitos conteúdos emotivos e culturais poderiam ser armazenados. Para isso, criaram-se instituições sociais especializadas na transmissão e codificação desses conteúdos lingüísticos.

A religião pode ser considerada instituição, porque é formada por um grupo de pessoas organizadas ou reunidas, que dispõem da linguagem para definir e integrar o ser humano numa instituição maior. Essa instituição dispõe de regras de conduta ou de comunicação de acesso e, para que o indivíduo possa acessar suas informações, necessita passar por um processo de socialização, ou seja, aprender a acessar e dominar esses códigos. Nas religiões cristãs existem os batizados, que são o rito de introdução do indivíduo no grupo religioso.

Na instituição religiosa criam-se as autoridades morais que têm legitimidade a partir de valores impostos pela instituição, para punir aqueles que não agirem de acordo com os padrões institucionais. Essas pressões exercidas levam as pessoas ao sofrimento moral, como a vergonha ou a culpa. A esse processo chamamos coerção. Portanto, a instituição religiosa como outras instituições sociais são formas de controle da conduta individual e social de acordo com os parâmetros definidos pela sociedade em geral. Esse padrão de controle serve para manter uma certa unidade em meio a tanta pluralidade como é a realidade do ser humano.

A instituição religiosa é real quando é vista por todos de forma determinada, sempre de caráter fixo estável, pois é possuidora de objetividade e também de exterioridade, que é algo extrínseco ao ser humano, mas que deve passar a ser intrínseco para poder ser vivido de forma natural e dar tranquilidade quando for executado de forma correta. Portanto, quando o fiel segue correta e exemplarmente as normas de conduta impostas pela religião se sente reconhecido pelo grupo e se torna um deus para os gregos antigos, santos para os católicos, etc.

Uma outra instituição a destacar nesse processo de socialização é a família, que podemos considerar uma das mais importantes instituições socializadoras, pois prepara a criança para dominar os códigos simbólicos e lingüísticos de uma determinada sociedade para poder acessar as demais instituições existentes. É um processo pelo qual uma criança é integrada pela família, cuja função é ajudá-la a ajustar-se ao mundo das relações. Os pais têm a função de fazer a criança entender e reproduzir os valores já determinados pela sociedade.

Na socialização primária, a criança não tem escolha e aceita a realidade apresentada como única, por isso será mais significativa em sua consciência e as lembranças dela jamais a deixarão. Na sociedade, religião e política se estabelecem como algo dado no cotidiano, pois ocupam espaços nucleares no modus vivendi dos seres humanos.

Dessa maneira, podemos considerar que as religiões são instituições que se preocupam em socializar as pessoas desde a mais tenra idade dentro dos princípios ideológicos. Portanto, a religião institucionalizada cumpre a função de coagir e reprimir comportamentos indesejados das pessoas, por meio de conteúdos morais. Coloca-se na sociedade como a instituição possuidora das verdades do cotidiano, inquestionável, pois o bom fiel deve apenas crer e seguir os ensinamentos. As pessoas que questionam a instituição, muitas delas, são expulsas e fundam outro movimento ou são obrigadas a se calar.

Apesar de a religião cumprir a função de coagir e reprimir, por sua vez, torna-se o porto seguro para a maioria das pessoas, pois passa a ter o papel de promotora de sentido para a vida delas e acaba se firmando como algo positivo, ajudando-as a se reencontrarem e a perceberem seu lugar social e não é impeditivo de que elas se articulem politicamente em busca de uma sociedade melhor, desde que vivida em prol dos objetivos de toda a coletividade.

Atualmente, com o pluralismo, a religião constrói uma mensagem fast-food para agradar os fiéis, pois, caso contrário, estes podem migrar para outras igrejas ou viver sem elas. Nessa perspectiva, reproduz-se na religião a mesma lógica capitalista.

2. Religião: núcleo ideológico

Para Agnes Heller, a religião é sinônimo de alienação, pois as pessoas que agem no cotidiano utilizam as representações sociais religiosas, representações estas que as impedem de serem livres e atuantes porque dependem da divindade para saber o que deve ser feito. “A Religião é um fenômeno de alienação, porém secundário: é uma consequência, uma projeção ideológica da alienação social. A forma mais corrente dessa alienação é a idéia de dependência do transcendente” (1991, p. 162).

Nessa maneira de pensar, as ações das pessoas estão presas à vontade da divindade, e, portanto, elas não irão tentar mudar nenhum aspecto do cotidiano, pois acham que Deus quis assim. As pessoas que agem motivadas por uma representação religiosa estarão fadadas à alienação, pois não são livres o suficiente para perceberem a realidade como realmente se apresenta.

Assim sendo, as representações religiosas são como um falseamento da realidade para que a pessoa possa suportar as dificuldades da existência humana. Quanto mais se envolve com as crenças religiosas, mais se torna dependente da divindade por mando direto da autoridade ou por se achar a eleita, aquela que representa a divindade aqui na terra. Essa lógica, levada de uma forma radical, torna-se fanatismo, consequência natural de quem segue uma religião.

É específico da Religião que a identificação com a consciência do nós pode conduzir não somente a um comportamento fanático, senão também a uma passividade fatalista, ao emudecimento, à aceitação consciente da plena sujeição a particularidade. (Ibid., p. 165)

A religião não pode ficar fora das análises que se fazem para entender o cotidiano, pois ela ajuda a formar os passivos fatalistas e os emudecidos diante de uma realidade de opressão. A religião também tem a função de regular a moral e os impulsos sexuais. Transmite ideologias, como a da comunidade ideal, que tem por exigência seguir os ensinamentos de Deus, que, por sua vez, recompensa os bons e condena os maus.

Essa representação religiosa da comunidade ideal, por exemplo, forma o núcleo da comunidade ideológica que fundamenta o sentimento de pertença das pessoas a um determinado grupo. Por formar o núcleo

ideológico do cotidiano, não pode ficar fora de nossas análises, ou seja, a religião é uma instituição provedora de ideologias que regula e orienta as ações das pessoas no cotidiano.

Vale destacar que, nessa apropriação que as pessoas fazem da representação religiosa, em sua essência, está posta a dependência à divindade, o que impede a pessoa de ser suficientemente livre para reger suas ações no cotidiano.

Nas várias fases da vida, a religião proporciona às pessoas rituais de passagem e de produção de sentido para o seu cotidiano. Também promove um controle social impondo uma forma de comportamento que condiga com os princípios religiosos, ou seja, os dogmas, não dando opção para os seus seguidores questionarem ou se manifestarem contrários. A pena para os hereges é sempre a exclusão, o que inibe o desenvolvimento da individualidade e da autonomia, pois a pessoa está fadada sempre a seguir e a acreditar naquilo que é dito a ela e não acreditar em e seguir suas intuições.

Não se pode negar também que o Estado concorre com a religião para impor limites e assim regular a vida das pessoas, com o objetivo de organizar a vida em sociedade. Principalmente o sistema jurídico dos Estados dirá para as pessoas quem está com a verdade. Os sindicatos e movimentos sociais, quando querem dar uma nova forma ao cotidiano, lutam contra essas instituições de controle (ibid.).

Se a religião ocupa o centro da formação ideológica do cotidiano e se muitas pessoas são afetadas por essas ideologias religiosas, podemos então inferir que todas são alienadas? E os movimentos sociais, sindicatos, partidos políticos brasileiros que surgiram de uma ação pastoral religiosa, serão todos alienados?

3. Religião: crenças e práticas

Neste item estaremos enfocando as crenças e práticas do homem latino-americano, pois entendemos que esses elementos, provindos da religião, ganham certo contorno peculiar de acordo com a influência cultural de cada país, região, etc. apesar de, nas religiões oficiais, haver um discurso e uma tentativa de uniformizar as práticas e as crenças, essas são vividas e interpretadas pelas pessoas de maneira peculiar. Prova disso, na América Latina, estrutura-se a religiosidade popular como uma categoria tipicamente desse continente, pois as crenças e práticas

de vários povos se encontram e formam outras categorias que veremos mais adiante.

Devido a essa presença da religiosidade, ao se fazer uma análise psicossocial do homem latino-americano, não se pode descartar sua dimensão religiosa, pois essa, em muitos casos, estrutura a prática política de muitos movimentos sociais, movimentos religiosos, partidos políticos, grupos guerrilheiros, etc., pois há em muitos deles claras intersecções entre religiosidade popular e política. É o que diz o estudioso de psicologia social Martin-Baró:

A Religião é, portanto, um dos elementos-chave para entender não só a psicologia dos povos latino-americanos, mas, particularmente, também o âmbito do político e da política latinoamericana. O poder da Religião tem de fato uma instância de grande importância política, tanto mais eficaz, quanto com que

freqüência se nega como tal (pretende estar sobre os conflitos e lutas partidárias) e atua à margem das normas formais do fazer político. (1998, p. 248)

Nesse sentido, alguns autores (Lopreato, 1999; Parker, 1996; Martin-Baró, 1998; Queiroz, 1965) diferenciam a religião oficial (que durante muitos anos foi a católica) da religiosidade popular, cuja característica marcante é o sincretismo, ou seja, a base da prática religiosa permeada por elementos de várias religiões como, por exemplo, o candomblé e a umbanda, vindos dos escravos, crenças míticas dos índios, o catolicismo romano e, em alguns casos, o espiritismo kardecista, formando assim um arcabouço de símbolos, crenças e práticas rituais que dão sentido para as pessoas se relacionarem no cotidiano. Portanto, nesse contexto sociocultural, destacamos que a fé é parte constituinte do latino-americano, conforme assevera Martin-Baró:

A religiosidade popular constitui um depósito histórico em que os povos latino-americanos têm conseguido preservar um canteiro de identidade histórica frente à colonização; de independência frente à cultura dominante e de rebeldia política frente à exploração opressiva. Ao adotar uma atitude de passividade fatalista, é possível que os setores oprimidos tenham conseguido sua sobrevivência histórica; mediante a religiosidade popular, conseguiram preservar importantes elementos de sua identidade social. (1998, p. 268)

Todavia, esse tipo de religiosidade, organizada paralelamente ao poder da Igreja e do Estado, em determinadas épocas históricas, ganha contornos característicos como forma de protesto contra mudanças sociais e religiosas que ocorrem, de que são provas os movimentos messiânicos que trazem uma mensagem religiosa de volta à moral e aos bons costumes religiosos, ou de oposição à mudança política, por exemplo, no caso de Canudos, movimento que apresentava um viés, ainda que não com total compreensão das diferenças entre o regime antigo e o novo, de oposição à República.

A religiosidade popular é uma maneira de as pessoas mais empobrecidas manifestarem suas alegrias, angústias, tristezas, etc. Os momentos mais propícios para a percepção de manifestações desses sentimentos ocorrem nos povoados e até nas cidades por ocasião das festas, novenas, orações, danças, promessas, festas de colheita e plantio, todos eventos que fazem parte do cotidiano popular.

O fato de a religiosidade ter se estabelecido em paralelo aos sistemas oficiais ocorreu pelo fato de a grande maioria da população formada por índios, negros e mestiços ter sido excluída pelo Estado e pela Igreja das práticas – digamos – oficiais de cidadania e da prática religiosa. O primeiro considerava os índios e negros escravos, portanto, não eram cidadãos; já os mestiços eram considerados como sub-raça, cidadãos de segunda categoria, destinados a viver no abandono e na pobreza. Nesse sentido, uma característica a se destacar na formação da religiosidade popular do povo brasileiro é justamente a ausência de um membro da hierarquia eclesiástica para orientar e controlar os cultos nos vários povoados do Brasil, devido ao tamanho de seu território (Queiroz, 1965). Isso estimulou as crenças sincréticas desses grupos longínquos, pois não sofreram um controle tão rígido da Igreja; assim, construíram-se novos ritos, novas crenças que ganham características regionais de acordo com os grupos étnicos que formam o povoado ou arraial.

Essa inovação nas práticas ritualísticas facilita o acolhimento das revelações místicas, que se tornam, muitas vezes, parte do cotidiano das pessoas. Nesse contexto, surgem os sacerdotes e sacerdotisas populares para liderar os cultos e até mesmo para coordenar os povoados. Esses sacerdotes, por sua vez, não dispunham da formação teológica dos membros da hierarquia, apenas possuíam a vivência dentro de uma determinada cultura impregnada de símbolos e ritos provindos dos vários povos que compunham os povoados e arraiais. Isso tudo permeado pela religião católica. Eram esses referenciais que fundamentavam a prática dos sacerdotes e sacerdotisas populares, como confirma Lopreato:

A escola do sacerdote popular é a escola da vida, aprende-se enquanto se vive e não há escolas como na Igreja erudita, mas há redes sociais de docência. Dentro de uma ou ao longo de algumas, o futuro especialista religioso aprende enquanto vive seu período de auxiliar. (1999, p. 56)

Muitos desses sacerdotes populares tornam-se líderes religiosos e políticos da comunidade na qual estão inseridos. Alguns deles tornam-se os rezadores ou benzedores, aqueles que dizem curar as enfermidades das pessoas através da oração. Há também os que acabam fundando uma seita ou um grupo religioso, e, quando isso ocorre, em muitos casos, a repressão da Igreja é notória (Queiroz, 1965).

A partir de 1960, a Teologia da Libertação começa um processo de valorização da cultura e da religiosidade populares antes vistas por muitos como deformação da religião oficial e como cultura de segunda categoria. Impelida pelo Concílio Vaticano II e pela reunião dos Bispos da América Latina em Medellín e Puebla, a Igreja latino-americana começa a organizar e valorizar a religiosidade popular, e – o que é mais importante – vê nessa religiosidade uma forma de resistência cultural na luta contra a opressão. Essa resistência é reconhecida pelos estudiosos dessa religiosidade:

A religiosidade popular há se constituído nos núcleos mais profundos da identidade coletiva dos povos latino-americanos, resistentes a todo tipo de dominação sociopolítica e que, ao germinar organizativamente em diversas conjunturas históricas, se tornaram movimentos de rebeldia e ainda de revolução. Foi isto que ocorreu em numerosas partes da América Latina desde os finais da década de sessenta. (Martin-Baró, 1998, p. 269)

As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) constituíram-se na estratégia encontrada pela Teologia da Libertação para organizar o povo. Nesse trabalho, os ideólogos da Teologia da Libertação foram percebendo que o povo interpretava sua realidade a partir de categorias religiosas, muitas das quais incentivavam a passividade e o fatalismo. Como prova disso, é muito comum ouvirmos em nossa realidade brasileira expressões como Deus quis assim, caracterizadoras de um conformismo com a realidade de opressão e injustiça.

A principal metodologia de trabalho das CEBs era o estudo da Bíblia nos chamados Círculos Bíblicos. Padres usavam o texto religioso para mostrar que Deus não quer que seu povo seja dominado; pela apropriação da palavra contida na Bíblia, as CEBs procuravam despertar a consciência do povo para a luta social. No Brasil,

temos alguns grupos políticos organizados a partir desse trabalho pastoral, por exemplo, o MST, o Partido dos Trabalhadores, a Central Única dos Trabalhadores, entre outros.

Além dessa condução mais identificada com grupos que se direcionam para a luta social, percebemos, ao longo da história do Brasil e da América Latina, que governos populistas foram se aproveitando dessa expectativa de mudança das condições sociais expressas por meio do estudo dos textos religiosos para se mostrarem como o messias salvador do povo. Nessa perspectiva, a própria Igreja oficial colocou todo seu arsenal ritualístico a favor dos governos (muitos deles autoritários), incentivando assim a continuidade da opressão (Parker, 1996).

Nesse ponto da reflexão instauramos o núcleo de nosso estudo da religiosidade popular, pois percebemos que o povo se organiza, resiste culturalmente e compreende a vida com a forte influência dos conteúdos trazidos pelos líderes religiosos, da religião oficial ou da religiosidade popular. A partir da percepção desse notório fato, que é a importância da religiosidade no cotidiano do povo, muitos governantes ou até a própria Igreja tiram proveito dessa presença da religião para manipular conteúdos da consciência popular de acordo com seus objetivos, os quais nem sempre são importantes para a coletividade. Talvez seja essa a grande fragilidade do uso da impregnação da religião no seio do povo para fins políticos, pois, no final das contas, a população pode ser cooptada tanto a rezar por um governante populista quanto a rezar pela revolução. A diferença com relação a posturas conservadoras é que esta última pressupõe um comprometimento da pessoa na transformação da coletividade em que se insere.

Vale destacar que Martín-Baró (1998) afirma que as CEBs vieram para organizar o povo e fazer com que as sementes de rebeldia enterradas há muito tempo germinassem em ações políticas comprometidas com o bem comum e a transformação da sociedade, a qual deveria ser organizada em favor dos pobres. No entanto, vale lembrar que no Brasil, mesmo antes das CEBs, com a formação dos movimentos messiânicos, já existiam essas sementes de rebeldia postas na cultura e que, mais tarde, as Comunidades Eclesiais resgatariam.

Na América Latina, a conversão religiosa para um ou outro grupo é uma posição política, ou seja, a pessoa pode optar pela religião ou por seitas que estão – digamos – da ordem (conservadoras), e não pelos movimentos de libertação e transformação social, que trazem conteúdos que, ao menos quanto aos próprios sentidos expressos pelas palavras libertação e transformação, deveriam ser mais do interesse do povo. Essas questões políticoideológicas subjacentes nas escolhas por determinado pensamento religioso são expostas por Martín-Baró, justamente com esse nítido sentido de oposição:

[...] toda conversão religiosa tem hoje na América Latina um caráter político, seu sentido pode ser oposto: pode dar-se uma conversão das pessoas para a Religião da Ordem, pois pode dar-se também uma conversão para a Religião Subversiva. [...] As sementes de rebeldia enterradas na religiosidade popular começavam a emergir através da CEBs e frutificavam na organização política que questionavam a ordem dominante. (1998, p. 279)

Martín-Baró parte da premissa de que na religiosidade popular está o germe da rebeldia e da resistência do povo, por isso o trabalho pastoral só tem a função de fazer esses elementos aflorarem e se tornarem realidade.

Dessa maneira, não se trata de enxergar as CEBs apenas como agentes de inculcação de valores religiosos; pelo contrário, o pesquisador sugere que as CEBs são espaços onde os valores já existentes na própria religiosidade popular vêm a emergir. É assim que o trabalho das CEBs busca diferenciar-se das conversões das chamadas religiões da ordem, que intensificam a passividade e o fatalismo, também existentes na religiosidade popular, os quais, por sua vez, mantêm as pessoas submissas e dóceis à exploração das classes dominantes.

A Religião em alguns casos adormece como ópio desesperado a frustração histórica dos povos latino-americanos, e, em outros casos, desperta sua consciência e os impulsiona a lutar pela sua libertação. O optar por uma ou por outra Religião, por uma ou por outra forma de religiosidade, não é, portanto, um puro assunto de valores individuais ou de preferências subjetivas; é também uma decisão social e política que repercute para bem ou para mal em um entrançado de forças que configuram a vida dos povos. (Ibid., p. 280)

Verifica-se, portanto, que a religiosidade popular tem uma implicação política em suas ações. Vale destacar que a religião desempenha uma função não só alienadora, mas também questionadora da ordem social estabelecida e com propostas de mudanças e transformações para melhorar as condições de vida das pessoas. Verifica-se que, quanto mais verticalizada e transcendente a crença religiosa, maior a tendência das pessoas a se apoiarem na Religião da Ordem, entendida por Martin-Baró (ibid.) como a religião oficial, seja na vertente mais conservadora da Igreja Católica, seja nas posições de outras religiões e seitas que não questionam a ordem social estabelecida.

São esses tipos de religião que perpetuam o fatalismo e a crença num Deus distante e autoritário que dará ordens para os fiéis seguirem. Facilmente, essa imagem de Deus se confunde com a figura de ditadores. Nesse tipo de Religião da Ordem, não há um comprometimento das pessoas no processo de mudança social. Se impregnadas desse tipo de visão para os valores de submissão e fatalismo, as pessoas do povo ratificam o modelo político estabelecido pelas elites.

A Religião Subversiva, para Martin-Baró (1998), é a religião comprometida com as transformações sociais. Se a crença religiosa se estabelecer de maneira horizontal e histórica, ou seja, se a fé das pessoas estiver comprometida, não com um Deus distante e autoritário, mas com um Deus que está presente na história do povo, certamente haverá o compromisso com a transformação da sociedade.

Todavia, essa Religião Subversiva também pode auxiliar as pessoas a emitirem juízos políticos e até a agirem em seu meio contra um sistema econômico que possa estar causando algum dano a elas. A partir da experiência da Igreja da América Latina, percebemos uma Igreja preocupada em fazer os emudecidos gritarem contra a opressão, do seio da qual se formaram muitos líderes comunitários que constituíram partidos políticos, sindicatos, movimentos sociais, etc., com a finalidade de organizar o povo e lutar por justiça social (Martins, 1989; Libaneo e Murad, 1996; Fernandes e Stédile, 2001).

Assim sendo, apresentar a religião no cotidiano da América Latina, em especial no Brasil, implica estar diante da contradição, pois ao mesmo tempo em que a religião emudece e forma fatalistas passivos, que se

conformam com a realidade de opressão, por outro lado, ela também gera pessoas com propostas de transformação social fundamentadas por crenças religioso-políticas.

4. Religião mística

Neste item, traremos dados empíricos coletados em pesquisa realizada (Lara Junior, 2005) que mostra uma análise da mística no MST, como o encontro da religião e da política na prática do movimento social.

Para entendermos melhor o conceito de mística no MST, recorreremos agora a autores que o analisaram e, numa segunda etapa, vamos verificar o que dizem dele os membros do movimento.

Em estudo de Lara Júnior e Prado (2004), os autores descrevem as principais características da mística no MST, mostrando que ele se utiliza de ritos, manifestações artísticas como teatro, dança, canto e uma gama de símbolos. Um pormenor a ser considerado é que essas atividades têm um caráter comunitário e envolvem toda a família dos membros do movimento, assim como fiéis de várias religiões. Além disso, no MST, a mística não se identifica apenas com segmentos religiosos: reúne crentes e não-crentes, lideranças políticas e membros do movimento. Todos participam, conforme mostra um trecho do estudo:

As místicas serão compreendidas nesse estudo como práticas celebrativas formadas por diferentes discursos sociais, religiosos e ritos, bem como conjunto de crenças e valores que buscam interpretar a realidade vivida e significá-la a partir das atividades coletivas desenvolvidas em torno de temáticas e práticas grupais específicas. Os trabalhadores rurais Sem Terra conjugam, nesses encontros celebrativos, vários momentos que se alternam entre depoimentos de algum membro do movimento; encenações de alguma história de resistência na luta pelos direitos cidadãos; rituais religiosos, rezas; utilizam-se de símbolos como a bandeira do MST e muitos outros ícones, alguns deles religiosos, que são propostos de acordo com a prática de místicas específicas segundo temas abordados. É importante destacar que as místicas configuram-se de acordo com a temática a qual o movimento quer enfatizar e colocar em debate entre seus participantes. (p. 4)

Nessa pesquisa, foi tratada a importância da mística na formação da identidade coletiva dos Sem Terra, pois as celebrações coletivas aparecem como espaços importantes para a formação de uma identidade – NÓS –, por oposição a outra – ELES. Assim sendo, nas relações de antagonismo, os Sem Terra conseguem visualizar seus adversários e, ao se diferenciarem deles, reforçam as fronteiras que dividem as ideologias que se opõem.

A mística ocupa um papel estratégico na constituição do movimento. As famílias que chegam de várias partes começam sua experiência coletiva no movimento, aprendem o regulamento do MST e, principalmente, vão forjando um sentimento de pertença ao grupo. A mística proporciona o contorno necessário para esse sentimento de pertença, que é provocado por um ou vários dos elementos que ela conjuga em sua estrutura (ibid.). É um componente estratégico para o processo de mobilização das pessoas.

Pode-se questionar se certas lideranças, ao perceberem isso, não passaram a utilizar esse tipo de sentimento de pertença em proveito próprio e não em prol do movimento. Uma pergunta a ser feita é: até que ponto a pessoa que organiza a mística não influencia os participantes com suas próprias ideologias, crenças e desejos?

Alguns autores que escrevem ou falam da mística e possuem um envolvimento de militância no movimento mostram-se sempre contagiados e empolgados com a causa. Isso reforça a idéia citada há pouco de que a mística inclui a todos, conforme referenda o trecho seguinte:

A idéia de mística no movimento evoca dois significados combinados. Mística quer dizer um sentimento muito forte que une as pessoas em torno de objetivos comuns, e que se manifesta naquele arrepio da alma que se materializou em choro incontido nos caminhantes da Marcha Nacional quando se encontram no abraço demorado sob o vermelho da bandeira que os levou a Brasília naquele 17 de abril de 1997. No plano do mistério, evoca a pergunta: O que manteve estas pessoas em marcha, tomando chuva, fazendo bolhas nos pés, exaurindo sua força física, mesmo sabendo que ainda não era para sua terra que caminhavam? (Caldart, 2000, p. 134)

Para essa autora, a mística é capaz de provocar nas pessoas uma força que pode impulsioná-las a ações extraordinárias. A marcha para Brasília, por exemplo, foi um sinal de que a mística aglutina e encoraja os membros do movimento a alcançarem seus objetivos. Portanto, a mística é formadora de uma identidade coletiva, regada pelo sentimento de pertença, que não é mera abstração, mas um arrepio da alma que se materializa em choro. A experiência mística traz para os sentidos toda uma gama de emoções vividas nas práticas grupais.

Ainda em seu relato, a autora continua mostrando que a mística do MST é fruto de uma influência da Igreja misturada à experiência cultural dos camponeses e que hoje o movimento se vê como responsável por propagar e multiplicar essas experiências, pois já foi capaz de ressignificá-las de acordo com seus referenciais. Afirma que a mística cumpre a função de expressar os valores e as convicções do movimento, sendo, portanto, carregada ideologicamente. O MST tem uma intencionalidade ao realizar essas místicas, como confirma a autora:

A mística é exatamente a capacidade de produzir significados para dimensões da realidade que estão presentes, e que geralmente remetem as pessoas ao futuro, à utopia do que ainda não é, mas que pode vir a ser, com perseverança e o sacrifício de cada um. É uma experiência pessoal, mas necessariamente produzida em uma coletividade, porque o sentimento que lhe gera é fruto de convicções e valores construídos no convívio em torno de causas comuns, neste sentido se pode dizer que o MST ressignificou a própria experiência de mística, ainda que mantenha sua raiz cultural e utilize símbolos muito semelhantes aos dos grupos que lhe deram origem. (Ibid., pp. 134-135)

O movimento utiliza os símbolos e ritos para expressar seus valores e crenças. É ativando todos os sentidos do ser humano que a eficácia da transmissão de suas mensagens se torna bastante significativa, pois valores ideológicos de cunho político e religioso partem da premissa de que, para toda crença, são necessárias doutrinas eficazes e mediatas. Os participantes do movimento não mais precisam do sacerdote, como no rito comum, mas trazem, da herança mística, a experiência individual e coletiva. No caso do MST, as místicas são

experiências feitas individualmente no coletivo. É essa força que a pessoa sente no grupo, que a motiva a lutar por uma causa, como mais uma vez demonstra Caldart:

O MST trata da mística como sendo o tempero da luta ou a paixão que anima os militantes. Não é simples explicá-la, exatamente porque sua lógica de significação não se expressa tanto em palavras, mas muito mais em gestos, em símbolos, em emoções. Na própria palavra está contido o limite de sua compreensão: mística quer dizer mistério, ou seja, se for completamente desvelada perderá a essência de seu sentido. É por isto que, no movimento, se costuma concordar com a afirmação de que a mística é uma realidade que mais se vive do que se fala sobre ela. Mas, de qualquer modo, é possível identificar alguns elementos deste sentido para podermos compreender como participam da formação dos Sem Terra. (Ibid., pp. 133-134)

Novamente, a autora concorda com o significado de mística apontado por Betto e Boff (1999), assim como por Bazán (2002), que a definem como mistério. Por isso, a mística não se presta a muita teorização, podendo ser observada quando presente nas práticas do militante. Por sua vez, Moiola (1993) aponta a limitação das palavras em abarcar toda a gama de sentido que a experiência mística é capaz de proporcionar, e, por isso – enfatiza – faz-se necessária a experiência.

Essas ponderações levam aos seguintes questionamentos: como escrever ou falar de mística, se ela não pode ser expressa por palavras e somente sentida? Não seria essa limitação das palavras uma forma de controle dos místicos, feito pelas religiões? Talvez uma alucinação, devaneio? Ou seria algo que está realmente calcado numa esfera tal que são precisos todos os sentidos para descrevê-la? Então, como ter acesso à mística por meio da pesquisa científica? Seria a mística propriedade exclusiva das religiões e, portanto, indescritível pela ciência?

Para Bogo (2000), Caldart (2000) e Fernandes e Stédile (2001), o conceito de mística está impregnado da influência católica e luterana. Os autores adotam insistentemente a idéia de mistério como algo que se revela, mas não inteiramente, e por isso mobiliza as pessoas, emocional e ideologicamente, para conquista da terra. A partir disso, a utopia se torna um dos elementos mais presentes, pois, se a terra demorar a chegar, é preciso sonhá-la; se já chegou, é preciso sonhar com um país mais justo e mais fraterno. O projeto está sempre inacabado, uma eterna utopia, palavra que significa não lugar. Sobre essa noção de utopia interminável assim reflete Bogo:

Este mistério de preparar-se e jamais se encontrar com a totalidade do projeto é que nos move e impulsiona para vivermos essa causa tão humana e tão repleta de realizações. Este prazer de saber, sentir e fazer é que chamamos de mística. É esta força que nos move em busca da construção da interminável utopia. (2000, p. 71)

Esse sincretismo que o MST faz entre religião-mística e movimento não pode ser encarado como um fenômeno estranho, no contexto social brasileiro, pois Igreja e Estado, desde a chegada dos portugueses, sempre estiveram muito juntos. O interessante a se notar é que esse sincretismo aparece no bojo de um movimento social com uma forte influência do materialismo histórico-dialético e da utopia cristã de um

mundo novo. E ainda o movimento garante, por meio das místicas, um “espaço sagrado” que cabe a todos. Nesse espaço, apresentam-se críticas ao sistema e sonha-se com uma nova terra na qual correrão leite e mel. Para isso, utilizam-se estratégias como o canto e a dança, que mobilizam os sentidos e provocam o choro e a alegria dos participantes. Até mesmo a idéia de divindade impregna-se do movimento, da luta, conforme demonstra Piana:

Neste momento de mística, geralmente, não aparece a menção a uma divindade, mas torna-se visível a crença em algo que está para além do grupo. Os temas da mística envolvem a história do movimento, acontecimentos marcantes, sofridos e alegres, martírios e lutas. As palavras geralmente são poucas, sendo que a música, a poesia e as encenações ganham um espaço maior, como forma de dizer a palavra, expressar o sentimento enchendo de força os participantes. Nesses momentos de profunda concentração, geralmente são proferidas palavras de ordem, que vêm reforçar os princípios de luta. (2001, p. 60)

Parece que, no interior das celebrações, as manifestações artísticas vão conjugando e ajeitando as contradições teóricas e práticas do movimento. Cantando, dançando, emocionando-se com as encenações, as pessoas são tomadas de indignação contra a opressão do sistema capitalista e pela utopia de um mundo melhor. A mística é um desnudamento da religiosidade da política ou da politização da religião historicamente construída.

5. Considerações finais

Como já referimos no início deste artigo, o mesmo se propõe a apresentar e a refletir sobre questões relacionadas à religião. Pudemos observar ao longo do texto que a religião pode induzir as pessoas a emitirem juízos religiosos-políticos porque ela é um fenômeno político e, por assim ser compreendida, também pode ser um fator de alienação das pessoas, pois como religião-instituição doutrina as pessoas, muitas vezes, em torno do autoritarismo divino.

A religião, por ser um fenômeno político, também é ideológica, ou seja, interfere diretamente na estruturação das ações cotidianas e, obviamente, influencia em muitas decisões políticas.

Todavia, a religião como conjunto de crenças e práticas pode auxiliar as pessoas a emitirem juízos políticos. Constatamos isso a partir da experiência da Igreja da América Latina, que resgatou muitos elementos da crença popular (religiosidade popular) e formou muitos líderes comunitários que constituíram partidos políticos, sindicatos, movimentos sociais etc. com a finalidade de organizar e lutar por justiça social (Martins, 1989; Fernandes e Stédile, 2001).

Vale destacar aqui que todas as dimensões da religião (instituição, ideologia, crença e práticas e mística) podem emancipar ou alienar a pessoa, dependendo do uso que se faz dessas dimensões. A esse uso devemos ficar atentos. O que não podemos negar é que a religião é uma possibilidade existente no cotidiano para as pessoas estruturarem a própria vida, assim como sua prática social e política. Nesse sentido, ao nos aproximarmos para estudar o fenômeno político-religioso, vale-nos a inquietação de estar sempre diante da contradição, isso garante, certamente, uma boa discussão.

Referências

- BAZÁN, F. G. Aspectos incomuns do sagrado. São Paulo: Paulus, 2002.
- BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. A construção social da realidade. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. Modernidade, pluralismo e crise de sentido: A orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BETTO; BOFF, L. Mística e espiritualidade. 4 ed., Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- BOGO, A. Valores que deve cultivar um lutador do povo. In.
- BOFF, L.; FREI BETTO; BOGO, A. Valores de uma prática militante. Consulta Popular, Cartilha n. 9, 2000, pp. 49-78.
- CALDART, R. S. Pedagogia do Movimento Sem Terra. 2 ed., Petrópolis: Vozes, 2000.
- FERNANDES, B. M.; STEDILE, J. P. Brava Gente: a Trajetória do MST e a Luta pela Terra no Brasil. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.
- HELLER, A. Sociología de la Vida Cotidiana. 3 ed. Barcelona: Península, 1991.
- LARA JUNIOR, N.; PRADO, M. A. M. A mística e a construção da identidade política entre os participantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra do Brasil, Um enfoque psicossociológico. Revista Electrónica de Psicología Política, San Luis - Argentina, v. 1, n. 4, 2004. Disponível em: http://www.psicopol.unsl.edu.ar/notas/diciembre_notas3.html. Acesso em 26 de junho de 2004.
- LARA JUNIOR, N. A mística no cotidiano do MST: a interface entre a Religiosidade Popular e a Política. 2005. 154f. Dissertação (Mestrado no Programa de Estudos Pós- Graduação em Psicologia Social). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- LIBANIO, J.B. e MURAD, A. Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas. São Paulo: Loyola, 1996.

LOPREATO, C. S. R. Milagres da Fé. Campinas: Unicamp, 1999. MARTIN-BARÓ, M. Psicología de la Liberación. Madrid: Trotta, 1998.

MARTINS, J. S. Caminhada no chão da noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais do campo. São Paulo: Hucitec, 1989.

MOIOLI, G. Mística cristã. In: FIORES, S.; GOFFI, T. (orgs.). Dicionário de Espiritualidade. São Paulo: Paulus, 1993, pp. 770-780.

PARKER, C. Otra Lógica en América Latina: Religión Popular y Modernización Capitalista. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1996.

PIANA, M. A música-movimento: estratégias e significados da Produção Musical no MST. 2001. 210f.. Dissertação (Mestrado no Programa de Estudos Pós Graduated em Sociologia Política). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

QUEIROZ, M. I. P. O Messianismo no Brasil e no Mundo. São Paulo: Dominus, 1965.