

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
MESTRADO EM EDUCAÇÃO ESCOLAR BRASILEIRA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

**Religião e Educação:
A face (re)velada do movimento social rural**

INEIVA TEREZINHA KREUTZ

**GOIÂNIA – GOIÁS
1999**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
MESTRADO EM EDUCAÇÃO ESCOLAR BRASILEIRA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

**Religião e Educação:
A face (re)velada do movimento social rural**

INEIVA TEREZINHA KREUTZ

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Educação Escolar Brasileira, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre, sob a orientação da Professora Doutora Maria Teresa Canesin Guimarães.

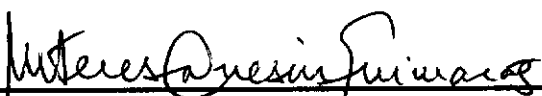
**GOIÂNIA – GOIÁS
1999**

Religião e Educação:


A face (re)velada do movimento social rural

INEIVA TEREZINHA KREUTZ

Dissertação defendida e aprovada em 09 de agosto de 1999, pela Banca Examinadora constituída pelos professores:



Prof.ª D.ª Maria Teresa Canesin Guimarães
(Orientadora)
Doutora em História e Filosofia da Educação (PUC-SP)



Prof.ª D.ª Walderez Loureiro Miguel
Doutora em Ciências Humanas (USP)



Prof. D.ª Jadir de Moraes Pessoa
Doutor em Ciências Sociais (UNICAMP)

Prof. D.ª Sidney Valadares Pimentel (Suplente)
Doutor em Antropologia Social e Cultural (UnB)

AGRADECIMENTOS

À Prof.^a D.^{ra} Maria Teresa Canesin Guimarães, pela privilegiada orientação desta pesquisa, pela paciência e atenção com que ouviu e discutiu minhas incertezas e pelas valiosas críticas e sugestões que contribuíram para a realização deste trabalho.

Aos Professores, D.^r Jadir de Moraes Pessoa e D.^r Sidney Valadares Pimentel, pela colaboração na discussão deste trabalho, quando do exame de qualificação.

À Prof.^a Darcy Costa, pela dedicação na revisão do texto.

Ao Lucimar, pelo companheirismo e desprendimento e por fazer-me perceber, especialmente nesta trajetória, que “as palavras são significados de vida”.

Aos meus pais, Luciano e Olíria, que acompanharam com carinho esta fase do meu projeto de vida, cujo amor e imprescindível estímulo tornaram menos árdua a tarefa de pesquisadora.

Às minhas irmãs e cunhados, Denise e Clóvis, Eliane e Leocir, Marlise e Cristiane; meu irmão Milton e esposa Neli; minhas sobrinhas, Patrícia, Lílian, Luciana, Alessandra, Stefanie e Leticia e meu sobrinho Mateus, que trouxeram momentos de acalanto às inquietações pessoais.

À Olga Ronchi, Maria José de Faria Viana, Jeosafira Rocha Chagas, Soraya Miranda de Lima e Glaucia Yoshida, pelo esmero com que me fizeram transpor as dificuldades.

Às pessoas do Assentamento Rancho Grande, por suas valiosas informações e que agora surgem como protagonistas indispensáveis neste estudo.

Aos colegas de turma, professores e funcionários do curso de Mestrado em Educação Escolar Brasileira, da Universidade Federal de Goiás, com os quais compartilhei importantes momentos no processo de estudos.

À CAPES, pela concessão da bolsa de estudos, que ajudou a viabilizar esta pesquisa.

RESUMO

Religião e Educação: a face (re)velada do movimento social rural.

Trata-se de um estudo que pretende, em um primeiro momento, reconstituir a trajetória histórica dos movimentos sociais rurais no contexto da sociedade brasileira dos anos 80/90 que, pelo seu dinamismo e contradições no campo social, político e econômico, forjaram novos sujeitos, novos mediadores e novas manifestações, tais como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST). Do mesmo modo, no estado de Goiás, rompem-se processos e práticas sociais de trabalhadores rurais, diferenciadas dos anos anteriores. Neste período histórico, resulta a constituição do Assentamento Rancho Grande, no município de Goiás, universo empírico da presente pesquisa.

Durante o período que compreende a fase inicial da mobilização e organização dos trabalhadores na luta pela terra, começam a evidenciar-se aspectos de tensão e conflitos internos, que se tornam mais agudos a partir da fase de ocupação e posterior assentamento, motivados, especialmente, por disputas políticas e expressões religiosas, entre católicos e pentecostais clássicos.

Neste sentido, sem perder de vista outras questões mais gerais do MST, procura-se, em um segundo momento, examinar a relação entre os fatores objetivos – condições materiais de existência, e fatores subjetivos – representações e significado das crenças e valores religiosos, que permeiam o cotidiano das relações sociais das famílias de trabalhadores rurais, no contexto específico do assentamento de reforma agrária.

ABSTRACT

Religion and education: the unveiled face of the rural social movement

This study is twofold. First, it attempts to reconstruct the historical course of rural social movements within the Brazilian society in the 80's and 90's. Many of these included social conflicts and contradictions in economical and political areas as well and brought about new subjects, new mediators, and new public demonstrations such as the Landless Movement (MST). Likewise, rural workers in the state of Goiás also engaged in this struggle in the same historical period. It was then that some landless families were settled in Rancho Grande, in Goiás county, the area which is, in fact, the focus of this study.

Throughout this movement, there was a tense atmosphere and struggles became more serious after the occupancy and farther settlement, due to political disputes and religion beliefs, between catholics and classical pentecosts.

Secondly, along with other MST issues, it attempts to compare the objective factors – means of support – and subjective factors – representations and meaning of beliefs and religious values – that altogether are the basis for the everyday social relations of the rural workers, concerning the settlement of land reform.

LISTA DE SIGLAS

ACAR – Associação de Crédito e Assistência Rural
ABCAR – Associação Brasileira de Assistência Técnica e Extensão Rural
ASSOGRAN – Associação dos Produtores Rancho Grande
CBAR – Comissão Brasileiro-Americana de Educação das Populações Rurais
CEBs – Comunidades Eclesiais de Base
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNER – Campanha Nacional de Educação Rural
CPT – Comissão Pastoral da Terra
CRUB – Conselho de Reitores das Universidades Brasileiras
EMATER – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural
FAO – Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação
FETAEG – Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Goiás
IBRACE – Instituto Brasil Central
IDAGO – Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás
IFAS – Instituto de Formação e Assessoria Sindical de Goiânia
IBRA – Instituto Brasileiro de Reforma Agrária
INDA – Instituto nacional do Desenvolvimento Agrário
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
ISER - Instituto Superior de Estudos da Religião
MAARA – Ministério da Agricultura, do Abastecimento e da Reforma Agrária
MASTRO – Movimento dos Agricultores Sem-Terra do Oeste do Paraná
MEC – Ministério da Educação, Cultura e Desporto
MIRAD – Ministério da Reforma e Desenvolvimento Agrário
MOBRAL – Movimento Brasileiro de Alfabetização
MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
ONG's – Organizações Não-Governamentais
PNRA – Plano Nacional de Reforma Agrária
PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
PRODAC – Programa Diversificado de Ação Comunitária
PROCERA – Programa de Crédito Especial para Reforma Agrária
SENAR – Serviço Nacional de Formação Profissional Rural
SSR – Serviço Social Rural
STR – Sindicato dos Trabalhadores Rurais
SUPRA – Superintendência da Política de Reforma Agrária
UnB – Universidade de Brasília

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 –	Mapa da terra no Brasil em 1992	54
Quadro 2 –	Normas de organização do acampamento BR 153.....	90
Quadro 3 –	Esquema cronológico – processo de constituição do Assentamento Rancho Grande.....	110
Quadro 4 –	Perfil dos participantes da ASSOGRAN e Associação 25 de Julho.....	188
Quadro 4.1 –	Outras características do perfil dos participantes da ASSOGRAN e Associação 25 de Julho.....	189

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 –	Número de lotes e respectivas áreas de terra	101
Tabela 2 –	Número de pessoas que residem nos lotes e grau de parentesco.....	112
Tabela 3 –	Percentual de filhos que estudam e não estudam.....	119
Tabela 4 –	Grau de escolaridade dos filhos de assentados em idade escolar.....	119
Tabela 5 –	Escola Municipal Rio Vermelho (Multisseriada) – séries, número de alunos e idade.....	226

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Faixa etária dos beneficiários.....	113
Gráfico 2 – Faixa etária dos cônjuges.....	114
Gráfico 3 – Grau de escolaridade dos beneficiários.....	115
Gráfico 4 – Grau de escolaridade dos cônjuges.....	116
Gráfico 5 – Opção religiosa dos beneficiários.....	117
Gráfico 6 – Opção religiosa dos cônjuges.....	117
Gráfico 7 – Faixa etária dos filhos.....	118
Gráfico 8 – Participação dos beneficiários em Organizações Sociais.....	125
Gráfico 9 – Origem da renda familiar – comercialização de produtos.....	126
Gráfico 10 – Renda familiar mensal (em R\$).....	127
Gráfico 11 – Tipo de habitação.....	128
Gráfico 12 – Áreas residenciais construídas.....	129

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I	
ORGANIZAÇÃO CAMPONESA: novos sujeitos, novas manifestações	44
1.1 O movimento social no campo: 1980-1990.....	47
1.2 Estado de Goiás: organização e luta camponesa pelo acesso à terra.....	66
1.2.1 Mediadores: o aspecto religioso na organização rural.....	71
CAPÍTULO II	
O PROCESSO DE CONSTITUIÇÃO DO ASSENTAMENTO RANCHO GRANDE	83
2.1 O acampamento na BR 153	85
2.2 A ocupação da Fazenda Rio Vermelho.....	96
2.3 Assentamento Rancho Grande: perfil sócio-econômico.....	111
CAPÍTULO III	
CONFIGURAÇÕES DO ESPAÇO RELIGIOSO E AS MANIFESTAÇÕES NAS RELAÇÕES SOCIAIS	131
3.1 Indicações teóricas para apreensão da secularização e religião.....	133
3.2 Institucionalização e prática religiosa pentecostal no Assentamento Rancho Grande	154
CAPÍTULO IV	
ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA PRODUÇÃO E EDUCAÇÃO: apreendendo a nova realidade	181
4.1 Organização social da produção.....	182
4.2 Breve histórico da educação rural no Brasil	198
4.3 A educação rural e os interesses do MST	210
4.4 Escola Municipal Rio Vermelho: traços de uma trajetória.....	215
CONSIDERAÇÕES FINAIS	234
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E OUTRAS FONTES	254
ANEXO 1 Estatuto da ASSOGRAN.....	265
ANEXO 2 Mapa do Assentamento Rancho Grande.....	271
ANEXO 3 Modelo de questionário para coleta de dados.....	272

INTRODUÇÃO

A proposta fundamental deste trabalho consiste em conhecer e compreender as práticas sociais, dentre as quais a religião pentecostal – não enquanto justaposta à sociedade, mas como um de seus componentes – que influenciaram o processo de constituição do Assentamento Rancho Grande, localizado no município de Goiás/GO, distante cerca de 35 km da cidade de Goiás.

Vários e diferentes temas relativos a assentamentos de reforma agrária no estado de Goiás, com enfoques relacionados ao Assentamento Rancho Grande, têm se constituído no objeto central de estudos e trabalhos acadêmicos desenvolvidos por pesquisadores, em suas dissertações de Mestrado e teses de Doutorado, dentre os quais se destacam os trabalhos de Curado (1998), Pessoa (1997), Sousa (1997), Pereira de Queiroz (1997) e Gomes (1995).

Nestes estudos, os aspectos culturais, a organização interna dos assentamentos, o papel dos mediadores, as perspectivas da viabilização política, social e econômica, os espaços de conflitos e a construção da identidade social, dentre outros, mostram a relevância de estudos relacionados aos movimentos sociais rurais, especialmente, aos projetos de reforma agrária.

A complexa articulação e relação entre o pentecostalismo e práticas sociais nos assentamentos é indicada em alguns trabalhos, sem contudo, constituírem-se em objetos específicos, dada a delimitação das referidas pesquisas. Nesta perspectiva, a fim de entender como os fatores religiosos têm

influenciado os discursos, práticas e organizações sociais das famílias de trabalhadores rurais no Assentamento Rancho Grande, o presente estudo busca examinar a relação entre os fatores objetivos – condições materiais de existência, e fatores subjetivos – representações e significado das crenças e valores religiosos, que permeiam o cotidiano das relações sociais das famílias de trabalhadores rurais, no contexto específico do assentamento de reforma agrária.

O período histórico escolhido – décadas de 80/90 – foi estabelecido tendo como referência as novas configurações e contornos que permearam a diversidade das experiências de lutas, formas de organização e movimentos sociais rurais, com o apoio e mediação de instituições religiosas. Este período recobre uma época de intenso dinamismo social e são inúmeras as situações de conflito e mudanças sociais, econômicas, políticas e religiosas na sociedade brasileira, de modo geral, e no setor rural, em particular. No estado de Goiás, a mobilização e organização de um grupo de famílias de trabalhadores rurais deflagraram, a partir de 1986, o processo de constituição do Assentamento Rancho Grande

Inicialmente, a temática de estudo consistia em examinar as particularidades e as concepções de trabalho e educação que permeiam a agricultura familiar e o processo de organização social da produção – associativismo e cooperativismo – gestada em assentamentos de reforma agrária.

A realidade empírica do Assentamento Rancho Grande impôs, de certa forma, a necessidade de um “novo olhar “ sobre os sujeitos e suas práticas sociais ao revelar, nos primeiros momentos da pesquisa, a cisão interna do grupo de famílias assentadas. Conseqüentemente, duas questões nortearam o início da

presente investigação: Que aspectos foram incorporados ao discurso e prática social dos assentados? Qual a principal referência deste discurso? Compreender o sentido do trabalho, educação e organização social deste grupo, exigiria, portanto, a apreensão dos fatores que contribuíram para esta divisão, considerando a relevância e implicações nas relações sociais estabelecidas.

Ao apreender e examinar as nuances que compõem o complexo itinerário dos atores sociais no e do Assentamento Rancho Grande, constituído por 21 famílias que, desde 1986, ano em que decidem acampar na BR 153 para dar forma e conteúdo à luta pela terra, e em que vivenciam os limites e potenciais de um projeto de reforma agrária, evidenciou-se a presença do fenômeno religioso vinculado, em sua fase inicial (ocupação da Fazenda Rio Vermelho e constituição do projeto de assentamento) à Igreja Católica¹ e que, no decorrer dos anos alterou significativamente o perfil da adesão religiosa: em 1997 constatou-se que 49% dos beneficiários e cônjuges optaram pela adesão à Igreja Pentecostal Assembléia de Deus. Considera-se expressiva a conversão do catolicismo ao pentecostalismo ocorrida neste grupo.

Conseqüentemente, despertou a atenção e curiosidade em relação às formas de identificação e sentimento de pertencimento dos trabalhadores rurais a um determinado grupo social, apresentando-se como membros do "grupo dos católicos" e/ou do "grupo dos crentes".

Este fato social revelou-se nos primeiros instantes da pesquisa empírica. Nas abordagens das questões relativas ao processo de constituição do assentamento, perfil sócio-econômico e produção, houve disposição e abertura

¹ Das 21 famílias beneficiárias do Projeto de Assentamento Rancho Grande, somente três pessoas eram fiéis da Igreja Assembléia de Deus, no período da ocupação da Fazenda Rio Vermelho (1987). Dizendo de outro modo: considerados os beneficiários e seu cônjuges, soma-se um total de 38 pessoas e, deste total, 92% eram católicos e 8% pentecostais assembleanos.

para fornecer as informações solicitadas. Diferentemente ocorreu, durante os primeiros contatos, com os assuntos referentes à organização associativa, escola e educação e nas questões de ordem política e religiosa. Percebeu-se, em alguns entrevistados, o constrangimento, o receio em falar e/ou expor suas opiniões e a preocupação com o sigilo das informações, conforme se reflete na fala de um dos entrevistados: *"se eu falar da nossa história, da nossa associação ou da escola, eu tenho que falar o nome de algumas pessoas daqui. Isso já deu muito problema entre o grupo dos crente e dos católico"* (Entrevista 13).

No decorrer da pesquisa, à medida que foi estabelecida a reciprocidade do respeito mútuo e confiança, afloraram os elementos subjetivos intrínsecos relativos à educação, associação de produtores e organização política no assentamento. Tais questões carregavam as implicações de ordem religiosa e suas configurações permearam a cisão interna no assentamento. A percepção deste fato social constituiu-se como aspecto qualitativo, carregado de valores e significados a serem considerados na apreensão das práticas e relações sociais que se estabelecem no assentamento.

Durante as primeiras fases do estudo, pôde-se observar, *grosso modo*, que no Assentamento Rancho Grande determinados valores e normas religiosas influenciavam, de fato, práticas sociais específicas. O tema instigou a "curiosidade intelectual" e motivou a mudança do foco da pesquisa.

Para desvendar a origem e motivações religiosas determinantes na prática social das famílias rurais do assentamento, foram levantados os seguintes questionamentos: Quais os fatores, dogmas e preceitos religiosos que movem e sustentam a prática social no assentamento? Qual é a relação entre o aspecto

religioso e a organização social do trabalho e da produção? Qual é a relação existente entre a prática religiosa e a prática pedagógica na escola?

A (re)definição do objeto de pesquisa não foi imediata. No decorrer da trajetória de pesquisa, “certezas” foram se desvanecendo, novas indagações foram surgindo. O modo como se buscou entender o significado e a configuração do espaço religioso e seus reflexos no campo social exigiram a ampliação de observações, estudos e leituras, dados os contornos complexos do objeto de pesquisa. Deste modo, a clareza do objeto de investigação resultou de um longo processo de reflexões e indagações sobre os fatores objetivos e subjetivos que condicionam as concepções e rumos das condições materiais e espirituais de existência do ser humano.

Pensar nas condições de existência e de vida de sujeitos que constroem e reconstroem seu contexto social (o modo como pensam, como vivem, suas concepções e manifestações práticas), significa pensar a sociedade a partir do conhecimento do contexto histórico que a determina. Enfim, é ter a compreensão de que não existem fatos sociais isolados, fragmentados ou pontuais, pois, *“toda forma social viva, toda instituição é, de fato, história acumulada, rearticulada”* (Ezpeletta & Rockwell, 1989: 60).

Nesse sentido, este estudo busca como foco central apreender de que forma a religião condiciona e configura, segundo sua doutrina, dogmas e valores ético-normativos, na caracterização de tipos e formas de relações sociais de um determinado grupo, com um espaço geográfico delimitado, em um momento histórico vivenciado e em um meio ambiente social concreto, neste caso, o Assentamento Rancho Grande. Trata especialmente de compreender a trajetória dos sujeitos históricos, analisar o contexto econômico-social e, especialmente

religioso, responsável, em parte, pelos padrões de comportamento e relacionamento social que traduzem aspectos de vida, educação e de organização social das famílias de assentados.

Entende-se a religião como um fato social, situado histórica, geográfica e culturalmente em uma determinada sociedade que lhe dá um significado particular, com facetas e funções específicas. Sendo parte da dinâmica da rede de relações sociais, influi sobre elas e delas recebe um impacto decisivo.

Longe de estar fora das lutas sociais, dos processos políticos, econômicos, culturais e educacionais, a religiosidade encontra-se, ao contrário, profundamente imersa e permeada na dinâmica da sociedade. Penetra o conjunto de conflitos e relações sociais, compartilhadas por um grupo que constrói e define um sistema de representações do possível e impossível, do útil e do prejudicial, do desejável ou indesejável, do bom e do mau etc. Resulta daí, uma concepção e visão de mundo com referências intrínsecas, sejam elas centrais ou marginais, de forças místicas, sobrenaturais ou religiosas que influenciam e podem determinar comportamentos sociais de um determinado grupo. Na verdade, qualquer tipo de religião em uma determinada sociedade, expressa-se pela mediação de um meio social.

Há pelos menos quatro razões importantes para o estudo do relacionamento da religião com os movimentos sociais rurais, em especial, com o Assentamento Rancho Grande: 1) o relacionamento entre a religião e movimentos sociais rurais é muito evidente e direto, visto que há muito poucos militantes sem raízes religiosas, uma vez que a participação no movimento foi, na maioria dos casos, uma conseqüência de seu comprometimento religioso; 2) o processo de constituição do Assentamento Rancho Grande teve, desde o início,

a presença e mediação direta da Igreja Católica, através da CPT e Diocese de Goiás; 3) o pentecostalismo clássico foi conquistando seu espaço com a conversão e adesão religiosa de 49% do grupo oriundo do catolicismo, à Igreja Assembléia de Deus; 4) as diversas implicações nas relações sociais no Assentamento Rancho Grande motivadas pelas diferentes opções religiosas

A unidade em torno de uma mesma opção religiosa nas primeiras fases do processo de organização dos trabalhadores do atual Assentamento Rancho Grande pode ser apreendida como fator de identidade social e fator potencial de mobilização e organização dos trabalhadores rurais, em torno da luta pelo acesso à terra. Todavia, evidencia-se também que os efeitos da adesão ao pentecostalismo, no período em que ocorreu a divisão dos lotes e constituição legal do assentamento, tem provocado reações imediatas no processo de organização social, política e econômica.

Para a apreensão deste fato social faz-se necessário explicitar, inicialmente, a contribuição de alguns pontos de análise e estudos efetuados por pesquisadores referentes à expansão das Igrejas pentecostais e conseqüente conversão e adesão ao pentecostalismo por parte de boa parcela da sociedade brasileira, em especial, oriundos das classes menos privilegiadas social e economicamente. Tais estudos poderão permitir o entendimento das justificativas dadas pelos assentados quanto aos motivos que os levaram à nova adesão religiosa.

A religião² é um dos fenômenos mais polêmicos, complexos e expressivos de nossa época. Os estudos sobre religiões mundiais permitiram aos intelectuais

² Segundo estudos de Maduro, “A palavra *religião* é uma palavra que – mais ou menos parecida na grafia ou na pronúncia, mais ou menos traduzível pela mesma palavra – está presente sobretudo nos idiomas cuja história se liga estreitamente à história do cristianismo [...] Sua origem é latina, anterior ao cristianismo e sua etimologia não é clara. Alguns a deduzem de *re-ligare* (amarrar de novo ou amarrar fortemente;

a construção racional dos fenômenos religiosos como fenômenos sociais. Assim é que afirma Weber: “a essência do verdadeiro racionalismo religioso, foi realizado pelas camadas intelectuais” (apud Ghert & Mills, 1982: 324) tornando-se possível interpretar a conduta humana, a partir de uma racionalidade, ou seja, investigar como a conduta está diretamente condicionada pelos interesses, ideais e experimentação emocional, e como a religião pretende oferecer uma posição última em relação ao mundo, a partir de uma percepção direta do que “significa” o mundo.

No Brasil, considerado o maior país católico do mundo, o número de evangélicos é de 16 milhões (Iacomini, 1997: 86). É um fenômeno que cresce vertiginosamente e ainda não é possível mensurar, na sua totalidade, quais as necessidades e demandas que se impõem e todas as suas possíveis conseqüências, não só no campo do significado religioso, mas também político, econômico e social.

A revitalização e o pluralismo religioso³ “desafiam a teoria de que a modernização das sociedades está relacionada à contração da esfera religiosa e à retirada gradual da religião do espaço público” (Machado, 1996: 11). Os estudos e análises relativos ao fenômeno religioso brasileiro passam por

nesse caso, ‘religião’ significaria alguma coisa como ‘fiel e estrita observância’ de um compromisso a que alguém se haja ligado). Outros a deduzem de *re-legere* (re-ler ou interpretar ao pé da letra – por exemplo, um código). Enfim, há ainda os que a deduzem de *re-eligere* (voltar a escolher ou aceitar em definitivo – por exemplo, um caminho de vida). Como se vê, nem etimologicamente é claro e unívoco o sentido de ‘religião’. Em muitos idiomas contemporâneos a palavra soa quase igual e é geralmente traduzida por ‘religião’: *religión* em castelhano, *relíjion* no crioulo antilhano, *religion* em inglês e francês (com R maiúsculo em alemão), *religione* em italiano, *religió* em catalão, e uma vintena de outros idiomas análogos” (Maduro, 1981: 27-28).

³ “Os dados do Censo Institucional Evangélico, realizado pelo ISER-RJ, em 1992, revelam que desde 1989 tem surgido, em média, um templo por dia e que, quanto mais carente a zona da cidade, maior o número de templos evangélicos per capita.. [...] Segundo estudos de Freston (1995), os evangélicos, em 1994, giravam em torno de 15% da população e isso significava que, em números absolutos, o Brasil só estaria atrás dos Estados Unidos e bem à frente dos centros históricos do protestantismo na Europa. Destaca ainda, que os pentecostais, probabilisticamente, constituem cerca de 60%, ou dois terços de todos os protestantes brasileiros” (Guimarães, 1996:174).

questionamentos, exigem aprofundamentos e abrem perspectivas para investigações nas diferentes áreas do conhecimento científico.

Desde a década de 80, cientistas políticos, antropólogos e sociólogos, sem contar padres e freiras, tentam entender um mistério digno das melhores elocubrações de teólogos católicos: a conversão pacífica de oito milhões de brasileiros às mais de 100 denominações evangélicas que existem no país (Iacomini, 1997: 86).

A expansão do movimento religioso na sociedade contemporânea demonstra que a modernização, racionalização e o processo de secularização não foram condicionantes para o declínio da religião, como apontam os estudos de Weber e Durkheim. Ao contrário, a religião impõe-se aos indivíduos e aos grupos sob novos nomes, novos rótulos, novas roupas e em lugares inesperados. Portanto, há modificações de suas formas de expressão⁴. De fato,

o que desconcerta hoje não é a falta de religião, o ateísmo e o secularismo mas, ao contrário, a super-oferta de sentido religioso que nos acomete por todos os lados. Ou como se expressou o historiador marxista Leszek Kolakowski: "a chuva dos deuses cai dos céus sobre o túmulo de Deus que sobreviveu à sua própria morte. Ateus têm os seus santos e blasfemos constroem templos". Se algumas formas religiosas caducam hoje com maior rapidez devido à aceleração do processo cultural, outras emergem como surto religioso, tentativa de "reencantamento do mundo", respondendo à vigência sempre presente da experiência religiosa (Moreira & Zicman, 1994: 11).

A diversidade no campo religioso mantém determinados princípios válidos para todas as Igrejas ditas evangélicas, cuja origem remonta ao protestantismo: a busca da santificação pessoal; a busca dos dons de cura e orar em línguas; a crença de que o cristão está destinado a ser próspero

⁴ Ver, a respeito, Alves (1993).

materialmente, saudável, feliz e vitorioso em todos os seus empreendimentos terrenos; a guerra espiritual contra o diabo, seu séquito de anjos decaídos e seus representantes na terra, identificados com as outras religiões e; a troca do sinal religioso: do santo ou sacerdote pela bíblia⁵. No entender de Mariano,

os princípios permanecem, mas mudaram os invólucros [...]. em vez do ascetismo protestante, agora pregam o hedonismo, ou seja, em vez de opor-se ao mundo – antes considerado ninho de pecados – agora querem integrar-se radicalmente a ele (Mariano *apud* Iacomini, 1997: 92).

Este processo tem mostrado facetas variadas e contraditórias: de um lado apresenta-se como capaz de operar o milagre da prosperidade econômica e, de outro, mostra sua força como geradora de maior vetor de acomodação social na atualidade.

A experiência pentecostal no Brasil teve sua origem desde o início do século XX. De um lado, interinfluenciada pelo processo de dependência econômico-financeira norte-americano, e a conseqüente e significativa transformação cultural que ocorreu no país, permeada pelo turbulento período em que se agitava o operariado brasileiro em busca de sua organização. Esta influência também estendeu-se ao campo religioso. O movimento pentecostal no Brasil prende-se à experiência de santificação e às assembléias de reavivamento que mobilizaram grupos protestantes nos Estados Unidos, aliado ao ideal que animava as Igrejas proselitistas⁶ decorrente de uma ideologia de educação e organização social, repassada pelos fundadores, de formação norte-americana⁷.

⁵ Ver a respeito, Moreira & Zicman (org.) (1994); Mariano (1996:24-44); Rolim (1985).

⁶ Proselitismo é aqui tomado “na acepção etimológica de fazer discípulos, adeptos, seja que se trate dos que diziam não ter religião alguma, seja que se considerem os que passaram do catolicismo ou de outra religião para o protestantismo ou pentecostalismo” (Rolim, 1985: 62).

⁷ Segundo Rolim, “Os primeiros missionários fundadores das Igrejas pentecostais brasileiras eram estrangeiros e nem sequer falavam o nosso idioma. Um deles, Luigi Francescon, italiano de origem,

De outro lado, a Igreja Católica mantinha-se distante das necessidades e expressões de fé da classe social desprivilegiada. Para Rolim, o pentecostalismo

encontrou um terreno de certa forma preparado por várias Igrejas protestantes, principalmente pelo proselitismo evangélico. [...] as Igrejas de fé luterana nos núcleos de colonização no Sul e em alguns Estados da Região Sudeste, estavam mais empenhadas na conservação das crenças dos colonos de origem européia [...] A Igreja Católica dava continuidade à sua aliança com o setor cafeicultor e com as classes médias [...] Mas os setores populares das classes dominadas, que o catolicismo oficial supunha ter sob seu domínio, permaneciam à margem de um trabalho criativo que fosse ao encontro da sua espontaneidade e das raízes da sua fé. Ora, foi precisamente nesta extensa faixa dos econômicos e culturalmente desprivilegiados que o pentecostalismo fincou suas bases [...] Assim, na aurora do pentecostalismo, desenha-se nítido horizonte social que o separa tanto das igrejas evangélicas tradicionais como do catolicismo oficial (Rolim, 1985:62).

O pentecostalismo acolheu trabalhadores desempregados e subempregados, cuja mão-de-obra diversificada e disponível, contribuiu com seus trabalhos para a construção de templos. Os templos pentecostais constituíram-se, então, em espaços sociais, onde a cultura popular se associou à religiosidade do povo.

Iniciou-se também a necessária formação de pastores para a evangelização pentecostal. Enquanto a Igreja Católica e as Igrejas Protestantes históricas alimentavam anseios em atingir, através da educação ministrada em colégios, segmentos da classe burguesa e das classes médias urbanas, o pentecostalismo adotou, logo de início,

uma evangelização diretamente voltada para o povo simples. Só que nesta tentativa de evangelização direta duas coisas estavam

convertido ao pentecostalismo nos Estados Unidos, veio com a ilusão de transmitir aos seus compatriotas italianos, vindos para o Brasil com o objetivo de ganhar a vida com o trabalho, uma estranha experiência religiosa [...] Os dois outros eram também estrangeiros, Daniel Berg e Gunnar Vingren, suecos de nascimento. Fizeram-se pentecostais na América do Norte” (Rolim, 1995: 22). Ver, também, Rolim (1985: 62-89).

implicadas: falar às camadas populares desprivilegiadas; mas falar-lhes através de agentes evangelizadores delas oriundas, que se serviam de sua própria cultura oral." (*Id. ibid.* : 64).

As Igrejas, Católica e Protestante, adotavam um processo seletivo e impunham uma aprendizagem curricular mínima para a formação de seus padres ou presbíteros. Tal procedimento, entendido como elitista sob a ótica pentecostal, foi eliminado dos procedimentos de formação de pastores e evangelistas pelas pentecostais históricas. "*A instrução era coisa secundária. O que contava, mesmo, era a experiência religiosa, o zelo pelo crescimento da Igreja*" (*Id. ibid.* : 65). Rompeu-se assim a dicotomia entre letrados e não-letrados e abriram-se as portas das Igrejas Pentecostais para a cultura oral das massas populares. O crente pentecostal "*não espera de seus irmãos um discurso de gente livresca. Mas o anúncio do poder do Espírito que ele experimentou no contato com a Bíblia e na vivência cotidiana*" (*Id. ibid.* : 66).

O processo de institucionalização e mudanças no campo da significação religiosa e prática dos diferentes segmentos do pentecostalismo, teve início nos anos 50 e 60 nos Estados Unidos e, a partir da década de 70 no Brasil, atraindo sobremaneira as camadas mais pobres e marginalizadas da sociedade e, sobre esta base, foi difundido.

A significativa expansão do fenômeno religioso tem suscitado, nos pesquisadores e estudiosos, a necessidade de ordenar e distinguir os tipos de pentecostalismo, para facilitar a compreensão e exposição da história, evolução e distintas vertentes deste movimento religioso. Cumpre ressaltar que o surgimento de Igrejas com nomenclaturas diferentes não acontece de forma estanque e sectária, mas convivem e influenciam-se mutuamente.

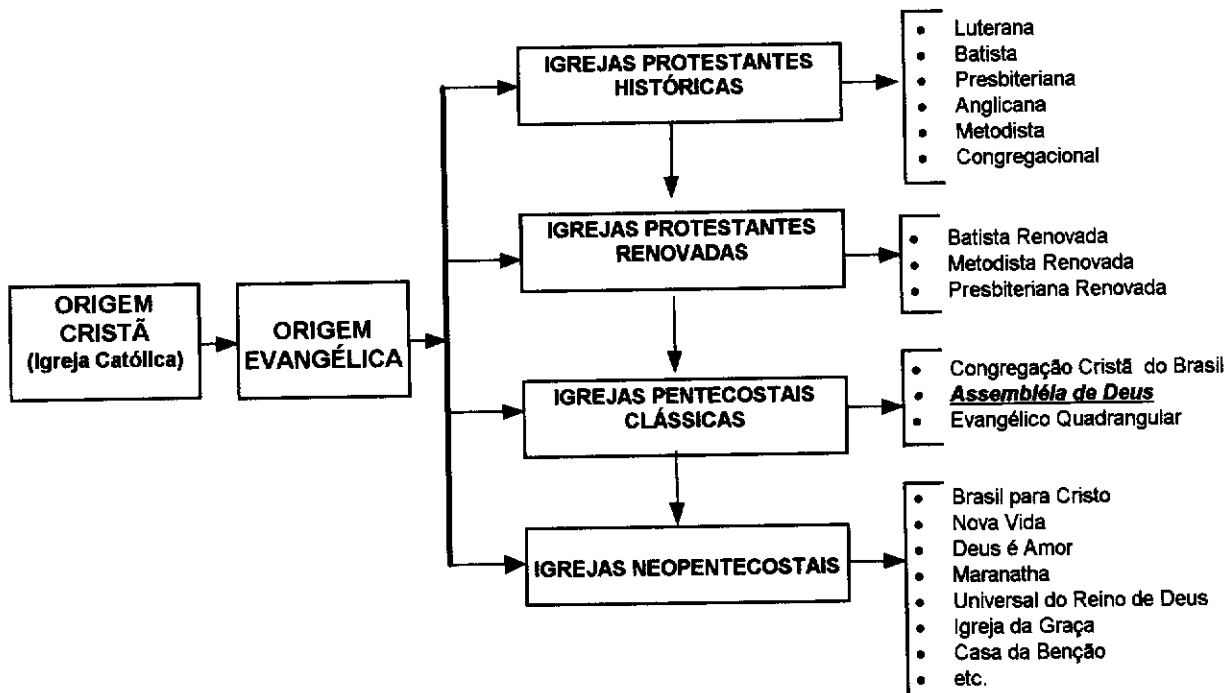
Nos estudos de Mariano sobre *Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade*⁸, o autor demonstra a evolução das Igrejas Pentecostais no Brasil em três ondas:

A primeira onda, chamada de *pentecostalismo clássico*, abrange o período de 1910 a 1950, que vai de sua implantação no país, com a fundação da Congregação Cristã no Brasil (em 1910, em São Paulo) e da Assembléia de Deus (1911, Pará), até sua difusão pelo território nacional. [...] A segunda onda, que nomeio de *pentecostalismo neoclássico*, teve início na década de 50 com a chegada em São Paulo de dois missionários norte-americanos da *International Church of the Foursquare Gospel*. [...] Logo, fundaram a Igreja do Evangelho Quadrangular (1951, São Paulo). No seu rastro, surgiram Brasil para Cristo (1955, São Paulo), Deus é Amor (1962, São Paulo), Casa da Bênção (1964, Minas Gerais) e inúmeras outras de menor porte. [...] A terceira onda, que designo de *neopentecostal*, vertente que mais cresceu na última década, começa na segunda metade dos anos 70, cresce e se fortalece nos anos 80 e 90. Universal do reino de Deus (1977, Rio de Janeiro), Internacional da Graça de Deus (1980, Rio de Janeiro), Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976, Goiás) e Renascer em Cristo (1986, São Paulo) (Mariano, 1996: 25-26).

Em linhas gerais, é possível identificar quatro grandes grupos que compõem o universo das Igrejas ocidentais de cunho protestante e seu desdobramento para o pentecostalismo, assim compreendidos: *Igrejas Protestantes Históricas*, as mais antigas; *Igrejas Protestantes Renovadas*, que desenvolvem práticas religiosas semelhantes aos pentecostais, porém se aproximam mais das Históricas; *Igrejas Pentecostais Clássicas*, originárias dos desdobramentos das Igrejas Protestantes Históricas – deste grupo faz parte a Igreja Assembléia de Deus, objeto de estudo da presente pesquisa – e as *Igrejas Neopentecostais* que surgiram mais recentemente. O conjunto de Igrejas e

⁸ Ver também o estudo de Guimarães sobre movimentos religiosos “*Em busca de referenciais para o estudo das concepções de trabalho e de educação presentes nos novos movimentos religiosos*”, especialmente a abordagem que trata da distinção dos tipos de protestantismo e pentecostalismo (1996: 175-176).

denominações do universo protestante e pentecostal brasileiro podem ser classificadas, de acordo com Machado (1994a):



Fonte: Machado, 1994a: 225.

Os componentes das duas primeiras Igrejas pentecostais constituídas no país (Congregação Cristã do Brasil e Assembléia de Deus) têm suas raízes ligadas à Igreja Protestante Presbiteriana e à Igreja Protestante Batista e adotaram, logo de início, uma evangelização diretamente voltada para as classes sociais menos privilegiadas.

Para estudiosos⁹ que buscam explicar as tendências, expansão e movimentos no campo religioso, bem como questionar as novas práticas

⁹ Ver estudos e análises de Carlos Rodrigues Brandão – USP/UNICAMP; José Guilherme Cantor Magnani – USP; Antonio Mendonça – Instituto Metodista de Osasco; Jether Pereira Ramalho – Centro Ecumênico de Informação e Documentação (CEDI); José Jorge de Carvalho – Universidade de Brasília; Frei Betto – teólogo; Pierre Weil – Universidade Holística de Brasília; Eduardo Wanderley – PUC/SP; Lísias Nogueira Negrão – USP; Renato Ortiz – UNICAMP; Jung Mo Sung – Instituto N.Sr^a da Assunção/SP; Leonardo Boff – teólogo; Júlio de Sant’ana – Instituto Rudge Ramos; Carlos Palácio – Instituto de Teologia/BH. In: Moreira & Zicman (org.) 1994; Ver, também, Mariano (1996:24-44); Rolim (1985).

espirituais ou formas de como a dimensão místico-religiosa que dela emerge é apropriada e funcionalizada por uma racionalidade, o crescimento e expressão da religiosidade, na atualidade, não podem ser analisados ou interpretados fora do contexto e das contradições da sociedade moderna.

Neste sentido, o fenômeno religioso será analisado não pelo que está acontecendo dentro da instituição religiosa – Igreja – mas pelos reflexos no campo social onde ela se articula e é articulada. A religião é tida, quando acreditada como verdadeira pelos seus fiéis¹⁰, como o único ou o mais puro caminho ofertado ao homem de significações indispensáveis, pois não purifica ou salva a alma do fiel apenas, mas também serve para curar e re-curar o corpo e o espírito afligidos *“pela via de alguma artimanha interna ou exterior ao sujeito; de perda parcial ou plena de sentido”* (Brandão, 1994: 27).

Neste final de século, o fenômeno religioso atravessa, em teoria e prática, os campos intimamente relacionados a experimentação da emoção, proselitismo, socialização e educação religiosa. Está intrinsecamente relacionado à idéia de que a adesão e o aperfeiçoamento da crença influenciam e evidenciam mudanças comportamentais. A opção religiosa e o trabalho pessoal de purificação assim como as estratégias de apropriação dos poderes simbólicos da “força da fé”, tornada religião, constituída como Igreja, saltam da própria Igreja para a vida pessoal do fiel, para a família e para a sociedade, através do compromisso e partilha da fé. A conversão e adesão constituem-se em modos e condutas sociais determinados pelo sistema de crenças que os sujeitos constroem na comunidade religiosa e afetam a si mesmos. É a busca da identidade, não apenas religiosa, mas pessoal e social através da religião.

¹⁰ O termo “fiel” será utilizado neste estudo para referir-se aos trabalhadores rurais adeptos à religião pentecostal e que se autodenominam de crentes e/ou evangélicos.

Algumas das análises explicativas para este fenômeno podem ser assim apreendidas:

Crescentes importações de teologias, de literatura, de ritmos musicais e mesmo de novos ritmos e manifestações extáticas; intensificação do intercâmbio com Igrejas e pregadores estrangeiros; mobilidade social por parte dos fiéis; surgimento de novas Igrejas e de novos líderes eclesiásticos que, em muitos casos, por princípio ou como estratégia de crescimento denominacional, passam a adotar os mais recentes modismos ingressos neste meio religioso, renegando o fardo tradicionalista de suas denominações religiosas; drásticas mudanças sociais de cuja influência nem as seitas mais fechadas e severas conseguem escapar (Mariano, 1996:27).

Interessado no processo mais geral da migração rumo à consciência religiosa, Alves associa a opção mística ao sentimento de impotência de grupos e comunidades diante da modernidade. Referindo-se genericamente ao homem moderno, o autor sugere que

a migração da consciência humana para fora da realidade institucionalizada pode estar presente nos diferentes estratos sociais, desde que surja entre os indivíduos uma suspeita da “irracionalidade da racionalidade instituída”, ou de uma desconfiança da “irrealidade do real socialmente construído” (Alves, *apud* Machado, 1996: 26).

Outra dimensão analítica – entendendo-a como complementar – sobre as razões do crescimento e adesão ao pentecostalismo, em especial, por parte da classe social menos favorecida é efetuada por Rolim, ao defender que o pentecostalismo no Brasil tem suas raízes nas contradições da sociedade capitalista e que foi e continua sendo um produto social dessa mesma sociedade:

Oferecem-lhes uma resposta religiosa aos anseios socialmente não satisfeitos. Não se trata aqui de uma perspectiva psicossocial somente. No fundo o que está em jogo é o sistema de produção da sociedade capitalista, responsável em última análise pela eclosão das aspirações das massas a um melhor consumo de bens materiais e não materiais, e ainda pelos limites impostos à efetivação de oportunidades concretas e adequadas (Rolim, 1985: 84).

Alguns autores apontam o pentecostalismo como um fenômeno essencialmente urbano em que a *“desorganização comportamental da sociedade urbana responderia a reorganização ético-religiosa a ajustar os crentes à vida social”* (Waldo Cesar, *apud* Rolim, 1985: 118). Visto sob esta ótica, o pentecostalismo, condicionado pela urbanização, configura-se como uma estratégia de ajustamento social. Esta também é a interpretação de Muniz de Souza, ao retratar que *“a contribuição trazida pelo pentecostalismo reside no ajustar os crentes, através de suas Igrejas, à sociedade urbana como uma resposta a uma situação de anomia”* (*apud* Rolim, 1985: 120). Percorrendo o mesmo caminho, Willems parte da hipótese de que

as mudanças no sistema de valores e na estrutura tradicional podem criar condições favoráveis à aceitação e difusão dos diversos credos protestantes [...] Liberto dos antigos padrões, o migrante, um tanto desorientado com a vida dos grandes centros, bate à porta deste ou daquele grupo, em busca de apoio e reconhecimento de sua pessoa. É nestas idas e vindas, ora a este ora àquele agrupamento, que aparece o pentecostalismo como uma alternativa” (*apud* Rolim, 1985: 120-121).

Estes estudos concentram-se nas mudanças sociais relacionadas com a urbanização e exclusão social e procuram indicar, dentre outros, que o pentecostalismo é

a tentativa de sair a qualquer preço, inclusive através do apelo ao sagrado, de uma situação bem concreta, que esmaga, que oprime,

que limita [...] Não se estaria diante de uma tentativa, expressa nos comportamentos dos crentes, de sair pelos caminhos da proteção do sagrado de uma situação por demais pungente? (Rolim, 1985: 119).

Há uma outra vertente que estuda esta problemática, cujas abordagens deslocam o foco de análise para o interior do próprio campo religioso, permeado pelas experiências místicas e emocionais dos homens e do papel racionalizador do pentecostalismo, que se refere às motivações simbólicas, cognitivas e normativas na luta diária pela sobrevivência.

A interpretação de Mendonça & Velasques Filho (1990: 233-247) sugere que o crescimento do pentecostalismo constitui uma reação "*antiintellectualista*" às religiões tradicionais que reproduzem os mecanismos de poder da sociedade e dificultam o acesso direto de seus adeptos ao sagrado. Assim, o novo ritual favorece canais de acesso ao sagrado, sob a forma de misticismo, êxtase e um forte componente emocional que podem ser experimentados e vivenciados individualmente.

Na análise de Rolim, fundamentada em Habermas, as possibilidades do trânsito religioso de fiéis, principalmente católicos devocionais para o pentecostalismo, são assim expressas:

a) o trânsito religioso, entendido como situação problematizada, não é puramente subjetivo; nele acham-se presentes aspectos do mundo objetivo e relações interpessoais; e todos estes aspectos devem ser considerados em conjunto; b) implicando intercompreensão, o trânsito religioso caracteriza-se ainda pela recusa a toda forma de imposição dogmática e autoritária, a todo tipo de manipulação de expressões e de idéias e ao proselitismo religioso manipulador de emoções (Rolim, 1995: 116).

Outra abordagem pode ser ilustrada pelos trabalhos de Camargo e Mariz, que interpretam o avanço das expressões religiosas sacrais, místicas e

emocionais em função da ética e da doutrina dessas religiões. Afinados com o pensamento weberiano, estes autores enfatizam a racionalização da ação religiosa expressa pela mudança de comportamento de seus fiéis, pela internalização de novos valores e o estabelecimento de compromisso com uma comunidade religiosa. Neste sentido,

a racionalização da ação religiosa resulta da oposição aos valores vigentes na sociedade, sobretudo, à religião tradicional. Nesse sentido, embora intensamente "sacrais" ou místicas, estas religiosidades são vistas como portadora de racionalização e como expressão da modernização da sociedade brasileira (Camargo & Mariz, *apud* Machado, 1996: 27).

O estudo do fenômeno religioso é complexo. Ao ser apreendido enquanto experimentação do emocional e prática social, pode e deve captar e interpretar a conexão de sentido e representação em que se inclui esta ação de modo "*racional, visando valores: determinada pela crença consciente de um valor (ético, estético, religioso ou qualquer outro) próprio de uma conduta específica, sem relação alguma com o resultado, ou seja, baseada nos méritos deste valor*" (Weber, 1974: 20).

A verificação de que os atos religiosos expressam uma ação social racional, que visa determinados valores, pode ser alcançada mediante uma abordagem a partir do indivíduo, ou seja, é a pessoa individual a portadora da conduta significativa, orientada segundo doutrinas religiosas e que motivam o indivíduo a integrar-se, ou não, socialmente e é na necessidade de representação e integração social religiosa que os homens constroem seus ritos, isto é, o lado ativo da religião.

Estudar religiões possibilita a interpretação da ação social conforme a conduta expressa pelos crentes religiosos e oferece uma possibilidade de interpretação histórica de um fenômeno complexo, tanto no que concerne à sua expressão subjetiva dos dogmas, rituais e da mística, como à sua expressão objetiva e racionalizada. Neste sentido, o fenômeno religioso caracteriza-se, também, como um conjunto de práticas pensadas. Segundo Costa,

Falar de religião é falar de fé, mistério, sentido de vida e da morte etc. O homem religioso, fanático ou moderado não é um homem irracional; simplesmente utiliza a racionalidade para lidar com o mundo que não é a racionalidade científico-filosófica; caso seguisse os princípios lógicos e argumentativos desta racionalidade, a religião não seria religião (Costa, *apud* Guimarães, 1996:179).

A Sociologia da Religião tem discutido amplamente o protestantismo/pentecostalismo e sua relação e ênfase na doutrina da justificação pela fé, segundo o qual o ser humano seria perdoado de seus pecados, única e exclusivamente, graças à confiança na misericórdia divina. Originário do protestantismo, o pentecostalismo acrescentaria, mais tarde, novas fases a este processo de salvação, tais como o Batismo no Espírito Santo e os dons de curar e de falar línguas.

Os valores e práticas religiosas ganharam terrenos diferentes da Igreja Católica. Instituiu-se um novo significado religioso, fazendo com que a salvação dos homens voltasse a depender da conduta religiosa e comportamental de cada um. Para tal, foram estabelecidas regras disciplinares que definem com precisão o que os fiéis podem ou não podem fazer. O controle comportamental extrapola os redutos físicos da Igreja e insere-se, agilmente, no contexto cotidiano das relações sociais mais amplas.

A tendência da racionalização do sagrado não conduz ao desaparecimento da emoção, proselitismo ou ao declínio da religião. Evidencia-se cada vez mais que também são as concepções religiosas que informam ou dão significado às ações humanas.

Configura-se, portanto, pela frente um fato social complexo. Atualmente, existe uma vasta literatura, pesquisas e produções científicas em torno da complexa dinâmica entre religião e sociedade, que refletem a diversidade do significado e manifestações místico-religiosas – para alguns autores entendido como “mercado das religiões” – cujo universo empírico de pesquisa concentra-se, sobremaneira, no espaço urbano. Em contrapartida, existem lacunas na produção do conhecimento sobre o fenômeno religioso pentecostal, em especial, e seus reflexos nos movimentos sociais rurais e, especificamente, nos projetos de assentamento de reforma agrária¹¹.

Nas zonas rurais, o relacionamento entre religião e militância é evidente, uma vez que grupos da Igreja e grupos que mobilizam os trabalhadores rurais em torno das questões da reforma agrária compõem-se, geralmente, de pessoas cuja militância é consequência de seu comprometimento religioso, atrelados, especialmente, à ação pastoral da Igreja Católica¹². Há no trabalhador rural e movimentos sociais rurais, uma religiosidade popular, um espaço sagrado, um conjunto de crenças que têm força explicativa e dimensões mágicas, à medida que seus membros discutem a aplicação de suas crenças religiosas na resolução de problemas no seu meio social. O espaço religioso situa-se como um dos

¹¹ Vale destacar a vasta produção literária sobre a participação da Igreja Católica e a Comissão Pastoral da Terra neste contexto.

¹² Para exemplificar, citamos os agentes da pastoral e leigos das Comunidades Eclesiais de Base, Comissão Pastoral da Terra e Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra que, na sua maioria, foram e são militantes com raízes religiosas.

componentes essenciais na configuração do contexto rural. Neste sentido, pode-se dizer que os fatores e motivações religiosas facilitam a mobilização rural em torno das reivindicações de luta pela terra.

Todavia, a intrínseca relação entre a Igreja Católica e movimentos sociais rurais perde espaço e hegemonia a partir dos anos 80 e, com mais vigor nos anos 90, frente ao proselitismo vigoroso dos protestantes pentecostais. O espaço e trabalho religioso ganham novas feições, uma vez que estabelece um contraste interessante em relação às implicações da crença religiosa e seus reflexos na educação, organização social e política dos movimentos rurais. Sobre as mudanças no sentido e prática religiosa e suas conseqüências no contexto rural, Adriance explica que, enquanto a fé dos trabalhadores rurais ligados à Igreja Católica

fortalece sua decisão de lutar pela terra, a fé dos pentecostais dirige sua atenção para a salvação espiritual. Para lidar com a pobreza, os pastores recomendam a oração [...] As Igrejas Pentecostais oferecem uma espiritualidade que consola os pobres em suas aflições e desvia-lhes a atenção das durezas do dia-a-dia (Adriance, 1996: 210).

O confronto dessas dimensões religiosas (católicos e pentecostais assembleanos) evidenciou-se no cotidiano, ainda que não revelado de imediato, das relações sociais do Assentamento Rancho Grande. As implicações dos preceitos religiosos ultrapassaram as fronteiras do individual para o coletivo e estão presentes no contexto educacional e na organização social e política. Essas observações da realidade social no Assentamento Rancho Grande trouxeram inquietações e desafios teóricos, uma vez que é o próprio dinamismo da vida individual e coletiva, com toda a riqueza de significados dela

transbordante, que fornece elementos apropriados para a interpretação da relação entre religião e práticas sociais. No entender de Minayo,

Essa mesma realidade é mais rica que qualquer teoria, qualquer pensamento e qualquer discurso que possamos elaborar sobre ela. Portanto, os códigos das ciências que por sua natureza são sempre referidos e recordados são incapazes de a conter. As Ciências Sociais, no entanto, possuem instrumentos e teorias capazes de fazer uma aproximação da suntuosidade que é a vida dos seres humanos em sociedades, ainda que de forma incompleta, imperfeita e insatisfatória. Para isso, ela elabora o conjunto de expressões humanas constantes nas estruturas, nos processos, nos sujeitos, nos significados e nas representações (Minayo, 1995: 15).

Buscou-se, nesse sentido, orientar os estudos para essa problemática presente no assentamento. As teorias das Ciências Sociais, especificamente da Sociologia da Religião, oferecem contribuições para embasar a discussão e análise do objeto desta pesquisa.

Diante do desafio de tentar captar essa realidade dinâmica e complexa, procurou-se estabelecer a trajetória teórico-metodológica para a presente pesquisa. Optou-se pela pesquisa qualitativa na abordagem de um estudo de caso denominado *Religião e Educação: a face (re)velada do movimento social rural*, por entender que este tipo de pesquisa se adapta melhor ao objeto que se pretendeu investigar.

A pesquisa qualitativa apresenta cinco características básicas, segundo conceitos de Bogdan e Biklen, revistos por Lüdke e André (1986: 11-13) que permitem apreender a relação entre religião e práticas sociais no Assentamento Rancho Grande: 1) tem o ambiente natural como fonte direta de dados, para tanto, exige-se do pesquisador um contato direto com os sujeitos e objeto que pretende investigar; 2) os dados obtidos nessa pesquisa são ricos em descrições

de pessoas, situações, acontecimentos; inclui transcrições de entrevistas e depoimentos; 3) o “significado” que as pessoas dão às coisas e à sua vida são focos de atenção especial do pesquisador; nesses estudos há sempre uma tentativa de capturar a “perspectiva dos participantes”, isto é, a maneira como os informantes encaram as questões que estão sendo focalizadas e; 4) a análise dos dados tende a seguir um processo indutivo; o fato de não existirem hipóteses ou questões específicas formuladas *a priori* não implica a inexistência de um quadro teórico que oriente a coleta e análise dos dados.

Nesta perspectiva, privilegiaram-se as idas a campo, que aconteceram no período de fevereiro de 1997 e julho de 1998. Ocorreram sete visitas com duração média de quatro dias de permanência. Na primeira ida ao Assentamento Rancho Grande, houve dificuldades no deslocamento e acesso ao local. Sem transporte próprio e sem transporte público para o local, aguardou-se uma “carona” com parentes de um dos assentados, previamente avisado pela CPT. As dificuldades de locomoção também estenderam-se dentro do assentamento nesta primeira visita. Foi oferecido um cavalo para viabilizar e agilizar a locomoção; entretanto, optou-se pela caminhada para efetuar as visitas às famílias rurais. Nos períodos subseqüentes, já com carro próprio, houve facilidade pertinentes ao transporte.

Anterior à pesquisa empírica, foram realizadas três reuniões (outubro e novembro de 1996) com os integrantes da Comissão Pastoral da Terra (CPT) e Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) do município de Goiás, para apresentação, formalização da pesquisa, e informações sobre os assentamentos em Goiás. Estas reuniões realizaram-se na sede da Diocese de Goiás e foram decisivas para a definição do assentamento para a pesquisa, cujo

foco de análise ainda contemplava as particularidades e as concepções de trabalho e educação que permeiam a agricultura familiar e o processo de organização social da produção, gestada em assentamentos de reforma agrária.

Para a seleção do assentamento, foram adotados os seguintes critérios: a) assentamento constituído há mais de cinco anos, para análise da trajetória de ocupação da fazenda em questão e o processo econômico, social e produtivo em vigor no assentamento; b) possuir escola no local que atendesse os filhos de assentados; c) ter sido determinado e determinante das lutas empreendidas pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra; d) ser significativo e representativo no interior dos movimentos sociais rurais.

Nas reuniões, os integrantes da CPT e MST enumeraram 17 assentamentos que se originaram entre 1984 a 1996 e, dez acampamentos existentes em Goiás e municípios circunvizinhos. Procurou-se, então, conhecer através de relatos e depoimentos dos integrantes da reunião, aspectos relevantes somente dos assentamentos constituídos no período anterior a 1991.

Com base nos dados coletados nestas reuniões e leituras complementares que tratam da questão da Reforma Agrária, MST e CPT em Goiás, definiu-se pelo Assentamento Rancho Grande, pelas seguintes características: a) a trajetória histórica das famílias rurais do assentamento, iniciada desde 1986 com o acampamento na BR 153 e a efetivação da constituição em 1991. Assim sendo, transcorreram cinco anos de lutas pela posse da terra somados aos seis anos (1991-1997) da vivência no assentamento; b) o momento histórico em que se iniciou o processo de ocupação (1986/1987), com a mediação da CPT e MST; c) importância do contexto social brasileiro interinfluenciado pelos Movimentos Sociais Rurais; d) as possibilidades de análise correspondente às práticas

sociais (educação, trabalho, organização social) vivenciadas no assentamento e d) por entender que neste assentamento os valores, representações e experiências de luta pela terra estariam imbuídas de elementos significativos, tanto para os seus sujeitos, quanto para os movimentos sociais rurais do estado de Goiás e sociedade brasileira, para compreender a complexidade, desafios e potenciais dos Projetos de Assentamento de Reforma Agrária.

Por não conhecer nenhum membro integrante do assentamento, propôs-se à CPT e MST os contatos e apresentação formal da pesquisadora aos líderes religiosos, políticos e/ou pessoas de influência no assentamento. De fato, comunicação e apresentação assim ocorreram e, após dois meses, programou-se a primeira visita no Assentamento Rancho Grande¹³.

Entende-se que o *“conhecimento não é algo acabado, mas uma construção que se faz e refaz constantemente”* (Lüdke & André, 1986: 18). No desenrolar desta pesquisa, emergiu um novo e importante elemento – o fenômeno religioso. Este dado contribui tanto na redefinição do objeto da pesquisa, quanto para a redefinição do suporte teórico-metodológico necessário à coleta de dados, análise e compreensão das particularidades constitutivas deste contexto social específico.

A presente pesquisa caracteriza-se como um estudo de caso¹⁴. A configuração do espaço religioso pode ser considerado singular e ter um valor em si na apreensão das práticas sociais desenvolvidas no Assentamento Rancho Grande. Destaca-se por constituir uma manifestação relevante dentro de um

¹³ Ressalta-se a receptividade dos moradores de Rancho Grande. Nos dias de permanência no assentamento, a hospedagem e alimentação efetuou-se em diferentes casas das famílias assentadas.

¹⁴ *“A preocupação central ao desenvolver esse tipo de pesquisa é a compreensão de uma instância singular. Isso significa que o objeto estudado é tratado como único, uma representação singular da realidade que é multidimensional e historicamente situada. Desse modo, a questão sobre o caso ser ou não “típico”, isto é, empiricamente representativo de uma população determinada, torna-se inadequada, já que cada caso é tratado como tendo um valor intrínseco”* (Lüdke & André, op. cit.: 21).

sistema social mais amplo. Neste sentido, o interesse nesse estudo de caso, *“incide naquilo que ele tem de único, de particular, mesmo que posteriormente venham a ficar evidentes certas semelhanças com outros casos ou situações”* (Id. *ibid.* :17).

Lüdke e André, ao discutirem as características ou princípios freqüentemente associados ao estudo de caso, destacam que os estudos de caso visam à descoberta e a interpretação do contexto em que o objeto se situa. Para tanto, enfatizam a necessidade de retratar a multiplicidade de dimensões presentes em uma determinada situação ou problema que compõe o objeto de pesquisa. Segundo as autoras, o objeto da pesquisa pode suscitar opiniões divergentes e conflitantes, pontos de vista presentes em uma mesma situação social e *“esse tipo de abordagem enfatiza a complexidade natural das situações, evidenciando a inter-relação dos seus componentes”* (Id. *ibid.* 19).

Essa orientação teórico-metodológica fundamenta a caracterização da presente pesquisa, levando em consideração o processo para a delimitação do objeto, a complexidade e multiplicidade dos contornos sociais que o constituem, a singularidade com o qual se apresenta no Assentamento Rancho Grande e, a relevância do significado religioso que as pessoas dão à sua vida.

O desenvolvimento deste estudo de caso contemplou três fases distintas, porém, interdependentes. A primeira fase buscou identificar o material bibliográfico como fonte de informações sobre a questão agrária, movimentos sociais no campo, educação no meio rural e o fenômeno religioso. As leituras e releituras propiciaram a construção de um quadro teórico, que foi se modificando ao longo do estudo, em um processo dinâmico de confronto entre teoria e empiria, ao tentar estabelecer as relações entre a produção do conhecimento

científico e a realidade social no meio rural brasileiro e no Assentamento Rancho Grande.

Para tanto, foram utilizados relatórios do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO), jornais, boletins da CPT, dados estatísticos do INCRA, teses e dissertações sobre a reforma agrária e o fenômeno religioso, trabalhos publicados sobre reforma agrária, movimentos sociais e educação rural no Brasil. A pesquisa bibliográfica foi imprescindível em todas os momentos da pesquisa, tais como a contextualização histórica, coleta e análise de dados empíricos, interpretação e produção final do trabalho.

A segunda fase compreendeu a coleta de dados empíricos. Para a efetivação desta etapa da pesquisa, utilizou-se a técnica de entrevista semi-estruturada (Anexo 3) e a observação direta.

A entrevista, dentro da perspectiva desta pesquisa, representou um dos instrumentos básicos para interação pesquisador e pesquisados, ao estimular a convivência direta e o clima de confiança entre ambos. Por sua vez,

permite correções, esclarecimentos e adaptações que a tornam sobremaneira eficaz na obtenção das informações desejadas. Enquanto outros instrumentos têm seu destino selado no momento em que saem das mãos do pesquisador que os elaborou, a entrevista ganha vida ao se iniciar o diálogo entre o entrevistador e o entrevistado (Lüdke & André, 1986: 34).

Para a realização da entrevista, os entrevistados foram informados sobre os seus objetivos e que as informações fornecidas seriam utilizadas exclusivamente para fins de pesquisa, respeitando-se sempre o sigilo em relação ao informante. O registro da entrevista foi a gravação direta, mediante

autorização do entrevistado, e anotações paralelas em formulário próprio. O tempo médio de duração das entrevistas foi de duas horas e buscou-se fazê-las, sempre que possível, com participação do cônjuge.

A princípio, pretendia-se entrevistar todos os 21 beneficiários e respectivos cônjuges do Assentamento Rancho Grande. Face aos problemas de comunicação interna para marcar a data, ausência ou impossibilidade por motivos de viagens e saúde, foram entrevistadas 26 pessoas, dentre as quais o evangelista da Igreja Assembléia de Deus, professora e ex-professoras, presidente e ex-presidentes da Associação de Produtores de Rancho Grande (ASSOGRAN), coordenador da CPT da Diocese de Goiás, um membro coordenador do MST da cidade de Goiás. Foram buscadas também informações com funcionários do INCRA que vivenciaram o processo de constituição do Assentamento Rancho Grande.

Outro procedimento adotado para a coleta e registro de dados foi a observação direta, realizada durante as visitas à escola, Igreja e propriedades rurais dos assentados. Sobre as vantagens dessa técnica para coleta de dados, Lüdke e André argumentam ser este o "*melhor teste de verificação da ocorrência de um determinado fenômeno*". Para as autoras,

A entrevista direta permite também que o observador chegue mais perto da "perspectiva dos sujeitos" [...] Na medida em que o observador acompanha *in loco* as experiências diárias dos sujeitos, pode tentar apreender a sua visão de mundo, isto é, o significado que eles atribuem à realidade que os cerca e às suas próprias ações (op. cit.: 26).

Houve a preocupação de observar, *in loco*, o dinamismo interno das situações cotidianas, tais como o relacionamento familiar, tipo de alimentação,

condições de saúde e higiene, rotinas e condições de trabalho, estrutura física das propriedades, habitação, entre outros, mesmo que tais manifestações ou práticas não sejam objeto específico desta pesquisa. Entretanto, contribuem para o conhecimento das crenças, valores e práticas dos sujeitos pertencentes a esse grupo social específico.

A terceira fase surgiu da necessidade de organizar, analisar e interpretar os dados empíricos coletados, ao procurar identificar dimensões, categorias e relações, desvendando-lhes o significado e construindo interpretações.

A exposição está estruturada em quatro capítulos. O primeiro capítulo – *Organização Camponesa: novos sujeitos, novas manifestações* – procura contextualizar aspectos relevantes da estrutura agrícola e agrária da sociedade brasileira, com o objetivo de apreender os contornos e evoluções históricas que deram forma e conteúdo aos movimentos sociais rurais e seus sujeitos. O resgate desse processo, indispensável para a compreensão do contexto social que permeou a história de homens e mulheres que foram e são a razão de ser e existir do Assentamento Rancho Grande, procura examinar e compreender os elementos conceituais do campesinato e agricultura familiar, categorias subsidiárias com as quais se pode apreender o modo de ser, viver e pensar dos trabalhadores rurais, sujeitos históricos da presente pesquisa, e a diversidade de formas, de organização e a configuração de seus movimentos sociais. A análise insere os grupos e/ou instituições que contribuíram no processo de mediação e representação das lutas no campo.

O segundo capítulo – *Processo de constituição do Assentamento Rancho Grande* – busca recuperar a trajetória histórica o Assentamento Rancho Grande, que compreende os períodos de acampamento na BR 153, ocupação da Fazenda

Rio Vermelho e efetivação do Projeto de Assentamento. Neste contexto, procura-se interpretar as dimensões social, política e religiosa presentes nas concepções e práticas dos trabalhadores rurais, bem como suas conseqüências imediatas na organização e relações sociais vivenciadas pelas famílias de trabalhadores rurais.

Redesenhados os cenários do presente objeto de estudos com a incursão reflexiva no passado, apreendido enquanto elemento constitutivo do presente, o terceiro capítulo – *Configurações do espaço religioso e as manifestações nas relações sociais* – apresenta uma exposição sobre as proposições de Durkheim e, especialmente de Weber, referentes à relação entre a religião e modernidade. A perspectiva sociológica de Weber poderá contribuir, particularmente, para a apreensão dos valores e ética religiosa dos pentecostais assembleanos, originários do protestantismo. O enfoque desse capítulo é o campo da significação e manifestação religiosa, que se produz e reproduz no Assentamento Rancho Grande, a partir da conversão e adesão de um número considerável de pessoas – 43% dos homens e 62% das mulheres – e as implicações desta adesão na configuração do contexto social.

O quarto capítulo – *Organização social da produção e educação: apreendendo a nova realidade* – destina-se a analisar, no primeiro momento, o processo da organização social da produção e, no segundo momento, a educação escolar rural no Assentamento Rancho Grande, entendendo-os como práticas sociais que incorporam singularidades e especificidades que emergem do contexto mais amplo das relações sociais e políticas.

Entende-se que no processo de luta pela terra, há aquisição e produção de conhecimento, de aprendizagem, de diferentes tipos de saber: isto é

educação. A luta social é uma prática político-pedagógica. É necessário criar e desenvolver práticas e formas de pensar, apreender e explicar as relações sociais, políticas e econômicas, a organização de trabalho e da produção, a família, a religião, a concepção da escola, enfim, as suas próprias vidas, permeadas por valores objetivos e subjetivos. Nesse sentido, a educação não é uma ação exclusiva do sistema escolar.

O presente estudo não tem a pretensão de abarcar a totalidade dos aspectos ou fatos sociais possíveis de serem analisados a partir da relação entre religião e sociedade. Concentra-se na análise específica da relação entre a expressão religiosa e práticas sociais, especificamente, a educação e organização social da produção, presentes no contexto sócio-histórico das famílias de trabalhadores rurais do Assentamento Rancho Grande.

O tema em questão poderá, portanto, contribuir para levantar novas indagações e suscitar novos estudos sobre a representação religiosa, sua manifestação, seu significado e, conseqüentemente, sua relação e implicações com as práticas sociais cotidianas em Projetos de Reforma Agrária.

CAPÍTULO I

ORGANIZAÇÃO CAMPONESA: novos sujeitos, novas manifestações

A Nação não surge pronta, acabada. Forma-se e conforma-se ao longo da história. Nasce e renasce, segundo os movimentos do seu povo, forças sociais, formas de trabalho e vida, controvérsias e lutas, façanhas e utopias. Resgata ou esquece tradições reais e imaginárias, conforme a fisionomia que se pretende construir no presente, segundo a utopia que vai buscar no futuro. Está sempre em movimento. Afina e desafina.

Otávio Ianni

A análise das condições sociais e econômicas constitui, neste estudo o pressuposto inicial para delinear o processo de constituição do Assentamento Rancho Grande, o qual será apresentado em uma abordagem sintética referente ao período dos anos 80 e 90, momento em que nasceram novos sujeitos e se desenvolveram novas formas de mobilização dos movimentos sociais rurais. Diferentemente dos trabalhadores rurais, que até então constituíam o movimento de luta pela resistência na posse da terra (movimento de posseiros)¹⁵, no início da década de 80 começam a surgir as mobilizações em torno das lutas de ocupação da terra, em nível nacional.

¹⁵ Nesses casos, os trabalhadores já viviam e trabalhavam na terra há muitos anos e se encontravam ameaçados de expulsão por parte dos proprietários, grileiros ou pelo próprio Estado. As lutas e enfrentamentos são para garantir a posse da terra.

A mobilização rural deve ser entendida como a organização de lavradores em sindicatos, partidos políticos, associações comunitárias ou grupos eclesiais que se engajam em pelo menos numa das seguintes atividades:

1) defesa do direito das pessoas de permanecer na terra onde vivem e trabalham ou então de ganhar novas terras; 2) trabalho em prol da criação de um programa de reforma agrária ou pressão junto ao governo para executar um programa já existente; 3) desenvolvimento de uma ideologia voltada para a mudança da sociedade (Adriance, 1996: 32-33).

Neste contexto emerge, em especial, o MST e os novos organismos mediadores, inclusive de inspiração religiosa, que contribuem na articulação do processo de reforma agrária em nível nacional.

Especificamente no estado de Goiás, as primeiras lutas pela ocupação da terra começam a surgir na década de 80, como é o caso da Fazenda Maria Alves (Itapuranga/GO) em 1980, Fazenda São João do Bugre-Estiva (Goiás/GO) em 1980, Fazenda Mosquito (Goiás/GO) em 1985, *Fazenda Rio Vermelho* (atual Assentamento Rancho Grande) em 1987, Fazenda Retiro (Itapirapuã/GO) e Fazenda Velha (Goiás/GO), pertencentes ao mesmo proprietário, situadas na divisa dos dois municípios, em 1988.¹⁶

O Assentamento Rancho Grande configura-se, dentre outros, como um dos primeiros assentamentos de reforma agrária efetuados pelo INCRA no estado de Goiás, em consequência do processo de organização dos trabalhadores rurais em torno da constituição do MST e da CPT, ocorridos na segunda metade da década de 80.

¹⁶ Sobre as lutas pela ocupação da terra, no estado de Goiás, a partir da década de 80, ver: Gomes (1995), Pessoa (1997), Sousa (1997), Pereira de Queiroz (1997), Curado (1998); FAO/PNUD/MARA (jan. 1992).

A história do assentamento, do MST, CPT e, principalmente de seus atores não pode ser resgatada de maneira linear e sectária. São movimentos de um grupo social e de organizações mediadoras que se interpenetram mutuamente. Sua inter-relação fundamenta-se no contexto de decisivas mudanças e transformações das relações capitalistas no campo que tomaram novas formas nestas duas últimas décadas e alteraram o modo de ser e viver da família camponesa brasileira.

Apreender a historicidade do movimento social rural, neste período, implica, também, na apreensão histórica dos organismos que mediaram, em diferentes momentos, essa trajetória. Da mesma forma coloca-se a compreensão em relação aos seus sujeitos, seus autores. Esses também possuem distintas trajetórias históricas. As "retomadas históricas" oferecem perigos. No entanto, pretendeu-se fazê-lo naquilo em que o passado pode explicar o presente. Retoma-se, aqui, o entendimento de Ianni:

A cronologia é um gancho para se conhecer o presente. Nenhum de nós é resultado de nossa biografia vista cronologicamente. Tenho certeza que cada um de nós é resultado de um acontecimento ou de alguns acontecimentos excepcionais, em alguns momentos da vida. Que foram as descidas ao inferno ou, então, as subidas aos céus, ou então, com alguns riscos de limbo, mas não é verdade que tudo o que aconteceu na vida de uma pessoa é responsável pelo que a pessoa é no presente [...] Na verdade, há passados que são determinantes, que são constitutivos. E há passados que ficaram irrelevantes (Ianni, *apud* Quiroga, 1991:19)

Portanto, a fim de entender o relacionamento entre as práticas sociais dos trabalhadores rurais no Assentamento Rancho Grande com a religiosidade, torna-se necessário examinar tanto as estruturas sócio-econômicas e políticas, quanto os fatores religiosos que permearam essa mobilização.

1.1 O movimento social no campo: 1980-1990

O desenvolvimento do capitalismo globalizado tem influenciado ou modificado as condições sociais e técnicas da produção material e espiritual, na qual a nova divisão transnacional do trabalho e as novas práticas de relações no campo social, cultural, político, espiritual e econômico abalam algumas realidades e interpretações que pareciam sedimentadas. Trata-se de uma configuração histórica tecida por relações e processos de desenvolvimento desigual e contraditório, cujo "*significado e conotação das coisas, gentes e idéias modificam-se, estranham-se, transfiguram-se*" (Ianni, 1996: 39).

A partir da década de 80, o sentido do investimento, no sistema capitalista, volta-se para a inovação e opção tecnológica, cuja força de trabalho passa a ser substituída por um novo instrumental, levando consigo as possibilidades e opções de trabalho de muitas famílias rurais.

Os problemas sociais decorrentes resultam, dentre outros, na redução massiva da participação quantitativa da força de trabalho, sobretudo o trabalho não-especializado, aprofundando as desigualdades sociais e econômicas. No entender de Poletto,

O *livre mercado* é proposto como *único caminho*, valendo todos os sacrifícios para ter as boas graças de nele participar. É um absoluto. Tudo, até mesmo a vida, é relativo e secundário em relação a ele. Em sua defesa e promoção vale tudo o que for necessário, até mesmo a exclusão de muitos, sua miséria e sua morte. Vale também a violência, e até o assassinato organizado. Afinal, não se estaria eliminando pessoas, e sim seres que perderam a chance ou não se habilitaram para as *benesses* do mercado (Poletto, 1997: 24).

Verifica-se a crescente migração de famílias camponesas para os centros urbanos e a produção camponesa, baseada na agricultura familiar¹⁷, perde sua importância quantitativa e qualitativa no jogo das forças econômicas, em função da tecnificação dos processos produtivos. Se, por um lado, o campesinato perde a força econômica na agricultura capitalista contemporânea, por outro lado, ressalta-se a importância da força, particularidades e movimentos sociais do campesinato.

Diferentemente do trabalhador assalariado, o campesinato¹⁸ caracteriza-se como um grupo social específico e deve-se buscar na sua existência cotidiana as categorias fundamentais pelas quais sua vida pode ser explicada. Todavia, pode-se notar que as discussões e debates acerca do campesinato envolvem perspectivas teóricas distintas. Por um lado, há aqueles para os quais o meio rural muda em iguais proporções com as modificações que se operam na sociedade capitalista como um todo e, como consequência, configura-se o desaparecimento do campesinato. Por outro, há aqueles que tendem a perceber a incorporação tecnológica e novos mecanismos de produção sem, contudo, alterar a totalidade das relações sociais estabelecidas entre o campesinato.

Conforme estudos de Abramovay (1992: 31-131) para a revisão marxista sobre as possibilidades da pequena produção agrícola, é impossível construir um conceito positivo e rigoroso de *camponês* no interior da teoria marxista. Sob o ângulo teórico, não faz sentido para os clássicos marxistas da questão agrária

¹⁷ Sobre agricultura familiar, ver Anjos (1995) e Abramovay (1992).

¹⁸ Sobre campesinato ver Leite (1993: 26-49); Abramovay (1992: 79-131). Vale ressaltar que as expressões "*camponês, campesinato*" ganham estatuto científico no interior das ciências sociais, no final dos anos 1940, a partir do trabalho do antropólogo norte-americano Robert Redfield. (Abramovay, 1992: 105). Para a definição de camponês, Redfield assim se expressa: "*Chamarei camponês quem tem ao menos estas características em comum: sua agricultura está voltada para a manutenção [their agriculture is a livelihood] e é um modo de vida e não um negócio visando lucro [...] vê-se um camponês como um homem que tem o controle efetivo de um pedaço de terra ao qual se encontra ligado há muito tempo por laços de tradição e sentimento*" (Redfield, *apud* Abramovay, 1992: 108).

(Lênin e Kautsky) a idéia de uma *economia camponesa*¹⁹. O camponês só pode ser definido pela tragédia de seu destino social: *“ele será fatalmente extinto pela própria dinâmica da diferenciação entre os produtores (Lênin) bem como será incapaz de resistir à concorrência das grandes empresas agrícolas (Kautsky)”* (Abramovay, op. cit.: 23).

Nesta perspectiva, os clássicos marxistas e alguns teóricos contemporâneos brasileiros²⁰ trabalham com a idéia de que o mundo agrário transforma-se como um todo, em conformidade com as exigências e demandas da industrialização e urbanização, ao impor e generalizar as formas de sociabilidade, valores, ideais, padrões e instituições sociais, que assimilam e expressam a nova caracterização do capitalismo global.

Em contraposição aos entendimentos de Lênin e Kautsky, as teorias de Alexander Chayanov e Jerzy Tepicht, revistas por Abramovay, demonstram que a *economia camponesa* pode ser objeto de um conhecimento racional e objetivo e procuram uma definição de campesinato cuja base se fundamenta na própria família e nas determinações que a estrutura social familiar impõe sobre o comportamento econômico. Neste sentido,

num estabelecimento camponês, o critério de maximização da utilidade não é a obtenção da maior lucratividade possível em determinadas condições. O uso do trabalho camponês é limitado pelo objetivo fundamental de satisfazer as necessidades familiares. E estas não se confundem forçosamente com as necessidades de uma empresa. [...] O que determina o comportamento do camponês não é o interesse de cada um dos indivíduos que compõem a família, mas sim as necessidades

¹⁹ Para os clássicos marxistas, *“cada segmento e cada classe da sociedade serão conhecidos, em última análise pela maneira como se inserem na divisão do trabalho. Qualquer categoria social não imediatamente incorporada às duas classes básicas, só possuirá uma existência social fugaz, inócua de certa maneira”*. [No caso específico do campesinato,] *“sua definição é necessariamente negativa: ele é alguém que não vende força de trabalho, mas que não vive basicamente da exploração do trabalho alheio. Neste plano, então, no mundo capitalista, o camponês pode ser no máximo um resquício, cuja integração à economia de mercado significará fatalmente sua extinção”* (Abramovay: 1992: 52).

²⁰ Ver, em especial, Ianni (1996: 43-63).

decorrentes da reprodução do conjunto familiar (Abramovay, op. cit.: 61-62).

Portanto, não se trata de procurar negar a incorporação de processos tecnológicos e as transformações produzidas pela globalização e modernização. Trata-se de associar a modernidade e a tradição cultural rural. A respeito disso, Pimentel (1997), ao pesquisar as particularidades da Festa do Peão de Boiadeiro na pequena cidade de Pirajuba, Minas Gerais, depara com o confronto entre o moderno e o tradicional, entre o sacro e profano que se entrecruzam no comportamento sócio-cultural dos sujeitos sertanejos, e enfatiza o entendimento de Anthony Giddens (1991) frente à constatação de que os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de *todos* os tipos tradicionais de ordem social, de uma forma sem precedentes na história das sociedades. Lembra que existem "*continuidades entre o tradicional e o moderno, e nem um nem outro formam um todo à parte; é bem sabido o quão equívoco pode ser contrastar a ambos de maneira grosseira*" (Giddens, *apud* Pimentel, 1997: 296).

Do ponto de vista social, a existência camponesa apóia-se na família e na comunidade que, de certa forma, emprestam sentido à atividade camponesa. São os laços comunitários locais, o trabalho e organização familiar, o ambiente social, cultural e econômico específico que contribuem para a construção explicativa do campesinato. "*Trabalho e vida não são duas dimensões cindidas: as crianças, as mulheres, enfim um organismo único produz com base no objetivo de gerar não só meios de vida, mas sobretudo um modo de vida*" (Abramovay, op. cit.: 102).

As palavras *camponês* e *campesinato* são recentes no vocabulário brasileiro, e chegaram, segundo Martins, pelo caminho da importação política. Introduzidas em definitivo pelas esquerdas, há pouco mais de duas décadas, procuram dar conta das lutas dos trabalhadores do campo que irromperam em vários pontos do país no anos cinquenta. Para o autor,

Essas novas palavras – *camponês* e *latifundiário* – são palavras políticas, que procuram expressar a unidade das respectivas situações de classe e, sobretudo, que procuram dar unidade às lutas dos camponeses. Não são, portanto, meras palavras. Estão enraizadas numa concepção da História, das lutas políticas e dos confrontos entre as classes sociais. Nesse plano, a palavra *camponês* não designa apenas o seu novo nome, mas também o seu lugar social, não apenas no espaço geográfico, no campo em contraposição à povoação ou à cidade, mas na estrutura da sociedade; por isso, não é apenas um novo nome, mas pretende ser também a designação de um destino histórico (Martins, 1990: 22-23).

Longe de ser uma forma universal, capaz de se incorporar às diversas sociedades, o *campesinato* aparece como um *“tipo social específico sobre o qual o desenvolvimento capitalista exerce um efeito altamente desagregador”* (Tepicht, *apud* Abramovay, 1992: 77). A terra, que antes era vista como terra de trabalho, terra para a vida, rapidamente se converte em meio de produção e em terra de mercadorias destinada à agroindústria.

Esta inversão de valor da terra obriga o trabalhador do campo ou a vendê-la pelo preço de mercado, caso não consiga acompanhar o ritmo de produção e produtividade exigida pelo capital, ou a se submeter como força de trabalho assalariado da empresa capitalista e, *“essa separação forçada pelo capital, que arranca das mãos do trabalhador seus instrumentos de trabalho, constitui o núcleo do processo de expropriação”* (Cruz, 1996: 40). Sobre o processo de

expropriação, submissão e assalariamento imposta aos trabalhadores rurais, Martins explica que:

Apenas quando o capital subordina o pequeno lavrador, controlando os mecanismos de financiamento e comercialização, processo muito claro no sul e no sudeste, é que sub-repticiamente as condições de existência do lavrador e suas famílias, suas necessidades e possibilidades econômicas e sociais, começam a ser reguladas e controladas pelo capital, como se fosse um assalariado do capitalista (Martins, 1991: 54).

Neste contexto, evidencia-se a incompatibilidade do modo de produção capitalista e o ambiente sócio-econômico do campesinato. “*A integração com a agroindústria significa em última análise que o camponês não é mais o ‘sujeito criador da sua própria existência’*” (Abramovay, op. cit.: 69) uma vez que está submetido às leis do mercado que interagem na substância social da formação do campesinato, cuja produção tem como base o trabalho familiar. Para Abramovay,

A própria racionalidade da organização familiar não depende [...] da família em si mesma, mas, ao contrário, da capacidade que esta tem de se adaptar e montar um comportamento adequado ao meio social e econômico em que se desenvolve (*Id. ibid.* : 23).

Dessa forma, as mudanças ocorridas nas últimas décadas no meio rural brasileiro representam um grande desafio. Para enfrentá-lo, deve-se reconhecer que nas últimas quatro décadas a agricultura brasileira, assim como a economia em geral, sofreram grandes transformações dentro dos limites da mecanização, industrialização e da urbanização que vem ocorrendo no país, em especial, após a Segunda Guerra Mundial.

Em decorrência deste processo de modernização da agricultura²¹, verifica-se o crescente êxodo rural e a concentração de terras. Basta verificar que *“em 1950 a zona rural abrigava quase 70% dos habitantes do país, proporção que drasticamente se reduziu para perto de 25% em 1990”* (Graziano, 1996: 43), invertendo completamente a distribuição espacial da população.

Os dados do INCRA relativos ao recadastramento de 1992, apontam a existência de 150 milhões de hectares pertencentes aos imóveis considerados grandes e improdutivos, num total de quase 55 mil imóveis e 70% dessa área, representando quase cem milhões de hectares, encontram-se nas regiões Norte e Centro-Oeste²². Os índices de concentração de terras no país, em 1996, alcançam índices alarmantes: *“0,9% dos grandes proprietários detém 35% das terras ou 118,4 milhões de hectares”* (Gonçalves, 1996: 9).

Para melhor entendimento sobre a questão da concentração de terra no país, torna-se relevante a visualização do “Mapa da Terra no Brasil” efetuado pelo INCRA no recadastramento de 1992 e apresentado pela Folha de S. Paulo (maio 1996: 9), cujos percentuais relativos a área total e o número de propriedades, por região, revelam o seguinte diagnóstico:

²¹ Sobre o aspecto conservador da modernização da agricultura brasileira ver, entre outros: Kageyama (1987); Martine (1991: 7-37); Martins (1985); Pessoa (1997: 90).

²² Sobre a estrutura fundiária brasileira e respectiva análise ver Graziano (1996: 73-78).

Quadro 1 – Mapa da terra no Brasil em 1992

PERCENTUAL DO NÚMERO DE PROPRIEDADES X PERCENTUAL DA ÁREA TOTAL POR REGIÃO					
Tamanho da propriedade	Norte	Nordeste	Centro Oeste	Sul	Sudeste
Pequena propriedade (até 04 módulos fiscais) ²³	85,1% (14%)	93,2% (36,4%)	68% (9%)	92,6% (40,6%)	86,6% (11,7%)
Média propriedade (até 15 módulos fiscais)	9,9% (11,9%)	5,3% (23,2%)	20,2% (17,3%)	5,5% (21,3%)	10,6% (28,5%)
Grande propriedade (acima de 15 módulos fiscais)	5% (74,1%)	1,5% (40,4%)	11,8% (73,6%)	1,8% (38,1%)	2,9% (40,8%)

Fonte: Folha de São Paulo, 19 maio 1996: 9.

Identifica-se, no quadro acima, que o Centro-Oeste brasileiro apresenta dados significativos, por constituir-se como uma das regiões que possui o menor número de pequenas propriedades – representam somente 9% do percentual total da área de terra – e, por sua vez, destaca-se em nível nacional como a segunda maior região de concentração de terras, perdendo tão somente para a Região Norte, que detém a maior concentração brasileira. Ou seja, na Região Centro-Oeste, o número de grandes propriedades soma 11,8% e representa 73,6% do total da área de terra.

A exclusão dos camponeses e os conseqüentes conflitos e mobilização social gerados não são, contudo, recentes no Brasil. A história do campesinato brasileiro não pode ser reconstruída separadamente da história econômica e política do país. Em sua trajetória, desenvolveram-se diferentes lutas e diferentes movimentos²⁴, dependendo das características locais e de suas peculiaridades.

²³ O módulo fiscal varia de acordo com o município – o menor módulo no Brasil mede cinco hectares, nas regiões metropolitanas das capitais. O maior módulo, do pantanal matogrossense, mede 110 hectares. (Gonçalves, 1996: 1-9).

²⁴ Martins efetua uma importante reconstrução da história dos movimentos sociais deflagrados pelo campesinato brasileiro, compreendidos entre o período que abrange a abolição da escravidão (1888), até o golpe militar de 1964. Para o autor, “Poucos sabem e se dão contra de que o campesinato brasileiro é a

Os movimentos surgem, segundo Grzybowski,

quando se rompe determinado pacto social ou determinada forma de relação social e, aí, na insatisfação que se gera ou na inviabilidade de reprodução daquelas relações, é que pode surgir um movimento. Para surgir o movimento, é necessário certa vontade. Então, lições anteriores de lutas anteriores, são, sobretudo, formadoras de vontade. Eu falo em vontade, e não só em consciência, porque penso que vontade exprime melhor a idéia de práxis (Grzybowski, 1994: 26).

Com práticas sociais diferentes, os movimentos sociais rurais apresentam uma unidade quanto à causa: a luta pela terra e pelo trabalho, como expressão do significado do campesinato frente à expropriação material, cultural e espiritual de seu modo de vida. Para fazer valer seus interesses, sua identidade sócio-cultural, sua força social e política e práticas específicas de organização e participação como sujeitos da história, *“coube aos trabalhadores demonstrar grande capacidade de mobilização e conquista de posições”* (Grzybowski, 1991:16).

Os movimentos sociais camponeses, a partir da segunda metade deste século, em especial a partir da década de 80, ganham um novo impulso e são determinados pela diversidade geográfica e social e pela entrada de diferentes categorias de trabalhadores que desenvolveram caminhos alternativos e significados diferenciados de existência.

Nessas lutas, *“as formas de expropriação não são homogêneas, envolvendo diferentes agentes, e não são homogêneos os camponeses que a elas se opõem”* (Id. *ibid.*: 18) mas que, combinados em sua desigualdade e

única classe social que, desde a Proclamação da República, tem uma reiterada experiência direta de confronto militar com o Exército: em Canudos (1896-1897), no Contestado (1912-1916), e, de um outro modo, em Trombas e Formoso (a partir de 1950); ou então, uma experiência de intervenção direta do exército: na insurreição do Sudoeste do Paraná (1957), no Nordeste, e mais recentemente nos conflitos camponeses do Araguaia-Tocantins” (Martins, 1990: 27). O autor ressalta também a história das Ligas Camponesas originárias de Pernambuco (1955) e a atuação dos Sindicatos dos Trabalhadores Rurais. Ver, a respeito, Martins (op. cit.: 21-102).

contradições forjam clara oposição à expropriação imposta pela expansão do capitalismo. No entender de Grzybowski,

É próprio da realidade social produzir movimentos, também é próprio dos movimentos ter um nascimento, uma plena vida e morte [...]. O importante é entender o contexto em que se inserem, que expressão eles são neste contexto, o momento em que surgem, o que significam para aquele momento (Id., 1994: 18).

Na diversidade de experiências de luta e formas de organização dos movimentos sociais no campo será considerado apenas o MST²⁵, enquanto objeto deste estudo.

A origem deste movimento está associada às ações de resistência e às ocupações de terra por grupos de trabalhadores rurais, de algum modo excluídos pelas transformações em curso na região sul do Brasil, em especial no oeste do Paraná, no final dos anos 70 e início de 80 com a construção da Hidroelétrica de Itaipu. *“Ali, entre 1970 e 1980 desapareceram cerca de 100 mil propriedades rurais”* (Martins, 1985: 99). Um grande número de famílias de pequenos agricultores, filhos de colonos, agregados e assalariados temporários, expropriados da barragem, receberam a oferta de transferência para núcleos de colonização agrícola – as chamadas Fronteiras Agrícolas Brasileiras²⁶ – na Amazônia, Rondônia, Mato Grosso e oeste da Bahia. Passaram a debater sobre as indenizações insuficientes para a aquisição de terras em local de escolha livre

²⁵ *“A denominação Trabalhadores Rurais Sem Terra é dada pelo MST, como também pela CPT, que designa um universo de pessoas como assalariados rurais, meeiros, agregados ou pessoas que tiveram um vínculo com a terra e que no momento não a possuem e desejam possuí-la para trabalharem com sua família”* (Gomes, 1995: 16).

²⁶ Sobre Fronteiras Agrícolas, ver Leite (1993). O autor trata da resistência e transformação do campesinato na fronteira agrícola da Amazônia em geral, e no sudoeste de Mato Grosso, em particular. Ver, também, a análise sobre os interesses conflitantes que permearam a luta pela terra na fronteira amazônica, em Martins (1991).

e formaram um bloco de resistência à própria construção da Itaipu Binacional.

Segundo Martins,

A esses lavradores, junta-se o número crescente de lavradores sem terra própria para trabalhar, como os meeiros, parceiros, pequenos arrendatários, filhos de pequenos proprietários, cujas terras são insuficientes para famílias extensas, como geralmente são as dos colonos do Sul (Martins, 1985: 99).

Constituíram, então, o Movimento dos Agricultores Sem-Terra do Oeste do Paraná (MASTRO). No mesmo período histórico ocorreu a expulsão dos trabalhadores rurais, arrendatários das terras dos índios Kaingang, que lhes haviam sido alugadas pela Fundação Nacional do Índio, em Nonoai, no Rio Grande do Sul. Para Martins,

Os Kaingang se viram na curiosa situação de se tornarem empregados dos arrendatários de suas próprias terras. Por esse motivo decidiram expulsá-los e retomá-las. Tais trabalhadores de modo geral reconheceram os direitos dos índios, mas ficaram sem terra para trabalhar no Rio Grande do Sul. Alguns aceitaram transferência para o projeto de colonização de Terranova, no Mato Grosso, mas outros preferiram ficar no Rio Grande [...] Membros desse grupo, juntamente com outros sem-terra, em fevereiro de 1981, acabaram se instalando na beira da estrada de Passo Fundo a Ronda Alta, na Encruzilhada Natalino, formando ali um acampamento para exigir do governo a desapropriação de terras ociosas no Rio Grande do Sul para que eles fossem reassentados, dispondo-se a pagar com o próprio trabalho a terra que recebessem (*Id. ibid.* : 100).

Nos dois movimentos citados, houve a intervenção do Exército e Polícia Federal para intimidar e forçar os trabalhadores a aceitarem empregos como assalariados ou se transferirem para os projetos de colonização oficial. No bojo dos conflitos e resistência à expropriação, o MASTRO e o Acampamento da

Encruzilhada Natalino desenvolveram uma estrutura de negociação e articulação própria e deram a forma inicial ao MST.

O movimento estendeu-se para outras regiões do país, *“seguinto a esteira do próprio processo de migração dos colonos”* (Grzybowski, 1991: 23) e, através do apoio *“não só da Igreja Católica mas também da Igreja Evangélica de Confissão Luterana do Brasil, ambas, aliás, trabalhando conjuntamente com a Comissão Pastoral da Terra”* (Martins, 1985: 101), bem como de intelectuais, sindicatos, partidos políticos e organizações não-governamentais.

O MST foi oficialmente fundado durante a realização do 1º Congresso Nacional dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, de 29 a 31 de janeiro de 1985, na cidade de Cascavel-PR, com a participação de mais de 1.500 delegados representantes dos diversos estados brasileiros. De acordo com Pessoa,

A formação do MST, portanto, foi possível graças à emergência da luta concreta de trabalhadores sulistas, no final da década de 70 e início da década de 80, fazendo acontecer a reforma agrária, pelo menos de forma pontual, e graças também à legitimidade conferida pela Igreja e seus organismos pastorais” (Pessoa, 1997: 89).

Grzybowski (1994) afirma que os movimentos sociais são antes de tudo um processo, uma possibilidade, e uma das características que permeiam os movimentos sociais – no caso específico do MST – é o processo de participação, organização e socialização das idéias, sentimentos, paixões e necessidades materiais e espirituais dos trabalhadores rurais que dão sentido à própria história pessoal e coletiva, à medida que *“estas pessoas se socializam de determinada forma, porque é um processo de socialização e [...] há um aprendizado social, um*

aprendizado político. Há um processo de forjar uma vontade, neste sentido" (Grzybowski, 1994: 27). No entender de Vendramini,

O MST desempenhou um papel muito importante na conjuntura agrária do país, principalmente na década de 80, contrapondo-se à velha estrutura sindical dos trabalhadores rurais, instituída pela ditadura e com caráter assistencial. Liderando as lutas pela terra no campo brasileiro, especialmente na região sul do país, tornou-se um importante porta-voz da reforma agrária exigida pelos trabalhadores e resgatou das lutas sociais no campo brasileiro a ocupação de terra, o acampamento e a experiência de trabalho coletivo como forma de luta e de organização (Vendramini, 1992: 17).

A luta pela reforma agrária ganha novo sentido e evidencia novos padrões de entendimento e comportamento rural e, inclusive, urbano. No repensar de sua trajetória, construída na e da contradição do seu saber e fazer acontecer, o MST forjou um novo significado político de reforma agrária, até então apresentada como uma proposta exclusiva de reassentamento de trabalhadores sem-terra: o de compreender que reforma agrária não se confunde exclusivamente com a propriedade de um título de terra.

Na luta histórica contra o latifúndio e, recentemente, contra a subordinação aos complexos agro-industriais, está em discussão o próprio conceito de reforma agrária, isto é, a visão *distributivista* da reforma agrária, baseada no entendimento de desapropriar as propriedades improdutivas e distribuí-las em pequenos lotes de terra aos trabalhadores rurais. A desapropriação das terras ociosas e sua distribuição aos trabalhadores é, sem dúvida, uma necessidade inquestionável para a construção de uma sociedade mais justa, especialmente quando se pensa em sua função social. E mais, a posse da terra significa a defesa do direito ao trabalho, do respeito ao valor do trabalho e ao trabalho como

centro na definição da vida do pequeno agricultor. Portanto, o sentido político do MST está

no fato de porem a nu a sua comum situação de excluídos, devido à estrutura agrária vigente, e de exigirem do Estado medidas que lhes garantam o acesso à propriedade da terra e a sua reintegração econômica e social como pequenos proprietários (Grzybowski, 1991: 24).

Afinal, qual é a demanda de terras para satisfazer as necessidades reprimidas das famílias de trabalhadores rurais, privadas de seus meios e instrumentos de trabalho e existência social no Brasil? As lacunas no conhecimento da realidade agrária brasileira ainda são grandes e, por si só, um desafio. Torna-se quase impossível determinar com exatidão um número que expresse a real demanda de terra para uma necessidade quantificada de trabalhadores sem-terra. Os dados quantitativos encontrados referentes às décadas de 80 e 90 são heterogêneos, conforme apontam as pesquisas de diferentes organizações governamentais e não-governamentais.

O Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA) elaborado no início do governo Sarney, em 1985, apresenta os seguintes dados sobre o número de famílias assentadas:

O PNRA [...] em 1985, estimava que os “beneficiários potenciais” da reforma agrária somariam um contingente entre 6 a 7 milhões de famílias, incluídos os posseiros, arrendatários, parceiros, assalariados rurais e minifundiários. Baseado nesses valores, o PNRA estabeleceu a meta de assentamento de 1,4 milhão de famílias até o ano de 1989. Findo o período do governo Sarney, haviam sido assentadas 82.690 famílias, menos de 6% da meta estabelecida. No período seguinte, a promessa de Collor era assentar 500 mil famílias; quando da época do *impeachment*, 38.405 famílias haviam sido beneficiadas com um pedaço de terra. Já com Itamar Franco, outras 18.970 famílias receberam seus lotes de terra [...]. O déficit parece assombroso [...] considerando-se que nos últimos dez anos o total de famílias assentadas em programas

de reforma agrária somou perto de 140 mil famílias, o governo atual está ousando ao propor terras para 280 mil famílias, o dobro do realizado historicamente (Graziano, 1996: 78-79).

Graziano, citando os dados do INCRA, afirma:

em janeiro de 1996, 1.128 projetos de assentamento rural, inclusive de colonização, realizados pelo governo federal ocupavam 9,95 milhões de hectares, distribuídos entre 185.396 famílias. Somados aos assentamentos rurais realizados pelos Governos estaduais, chega-se a 1951 projetos, com 322.807 famílias, ocupando uma área de 15,26 milhões de hectares (*Id. ibid.* : 86).

Sobre o universo da reforma agrária, Gonçalves (1996: 9) divulgou em maio de 1996, o número de 197.711 famílias assentadas e outras 40.737 famílias assentadas que foram emancipadas, ocupando uma área total, até maio de 1996, de 7.722.733 hectares. Diferentemente, para o MST e INCRA, *"existem 1.123 assentamentos no país, com 139.223 famílias em 7.253.594 hectares"* (CPT, 1996: 23). Graziano (op. Cit.: 79), cita dados do MST, segundo os quais, as estimativas sobre a quantidade de trabalhadores rurais sem-terra a serem beneficiados com um programa de reforma agrária é de 4,8 milhões de famílias.

Outra imprecisão de informações refere-se aos aspectos qualitativos²⁷ dos assentamentos no que tange real melhoria da qualidade de vida; aumento do

²⁷ O Relatório "Principais Indicadores Sócio-Econômicos dos Assentamentos de Reforma Agrária" realizado pela FAO/PNUD/MARA para diagnosticar a situação sócio-econômica das famílias beneficiadas pela reforma agrária nos projetos de assentamento do Brasil e publicado em 1992, foram constatados os seguintes aspectos: "1) O assentamento de populações rurais de baixa renda nas áreas desapropriadas pelo INCRA revelou-se eficaz na promoção do desenvolvimento rural e na fixação do homem no campo...Verificou-se que a geração de renda nos assentamentos, embora aconteça de forma concentrada, colabora no sentido de melhorar o perfil de distribuição de renda; 2) Verificou-se a existência de um mercado processo de integração nos mercados, principalmente entre as famílias de maior renda, o que revela que os assentamentos, além de colaborar no aumento da produção de alimentos, foram eficientes em desenvolver um setor de agricultores comerciais; 3) Constatou-se que a produtividade em geral dos assentamentos foi baixa, se comparada com o contexto regional e [...] mostraram a existência de dificuldades na relação com o meio ambiente, principalmente nas regiões amazônicas; 4) A pesquisa revela também que, embora tenham sido realizadas obras de captação de água em algumas regiões, foi tênue a atividade de canalização de água e irrigação nas áreas de possível cultivo". Ver, a respeito, FAO/PNUD/MARA, 1992: 84-85.

índice de alfabetização; quanto se produz, o que se produz e como se produz; quantos continuam morando e quantos venderam a terra, ou mesmo, informações sobre o impacto econômico-social na economia regional ou nacional etc. As informações continuam desencontradas e, para Graziano, “*não se sabe, ao certo, a eficácia do programa de reforma agrária no país*” (Id. *ibid.*: 87).

Ainda de acordo com a pesquisa realizada pela Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO), com apoio do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e do Ministério da Agricultura, do Abastecimento e da Reforma Agrária (MAARA), a renda média familiar dos assentados, no final de 1992, era de 3,7 salários mínimos mensais, em nível nacional. Em pesquisa mais recente, o I Censo da Reforma Agrária do Brasil (INCRA/CRUB/UnB, 1997), indica que a média nacional de renda familiar é de R\$ 722,19, que corresponde a 5,5 salários mínimos. Isto demonstra que as famílias assentadas têm um perfil econômico bem melhor do que o verificado na classe trabalhadora urbana das grandes cidades e chega bem perto da média nacional, registrada na mesma época, de 3,8 salários mínimos.

O percentual médio de desistências em 1993, segundo pesquisa da FAO/PNUD/MAARA, era de 22% no país²⁸. A pesquisa atribui o abandono da terra à dificuldade que o assentado enfrenta para se integrar ao mercado e aumentar a renda da família. Aliado a estes fatores, os trabalhadores rurais assentados encontram outras condições que lhes são inóspitas, tais como: a) falta de investimentos e crédito para o plantio e comercialização; b) falta de assistência técnica e dificuldades no acesso à pesquisa científica, novas

²⁸ Ver análise em: *A reforma agrária que deu certo*. In: CPT, 1996: 23. Vale ressaltar o dado divulgado pelo jornal Folha de S. Paulo, que afirma serem 25% as famílias desistentes dos projetos de assentamento. (Cf. Salomon, Marta. *25% das famílias deixam a terra, afirma a pesquisa*. Folha de S. Paulo. São Paulo, 19 maio 1996, Caderno Brasil: 10).

tecnologias de produção e sementes que garantam melhor produtividade; c) falta implantação de canais de água e irrigação, principalmente no nordeste e em algumas regiões do sudeste e centro-oeste brasileiro; d) necessidade de tecnologia, manejo adequado e recuperação de solos pobre do cerrado; e) falta de uma organização e estrutura de integração local e regional, principalmente no que diz respeito à comercialização.²⁹

A pesquisa sobre o perfil sócio-econômico dos trabalhadores rurais sem-terra nos acampamentos³⁰ “*revela que os integrantes do movimento são, na maioria, ‘excluídos’ do campo, pelos indicadores de renda, propriedade e educação escolar*” (Toledo, 1996: 2). Dos entrevistados, 22% nunca estudaram e/ou são analfabetos, 68% não completaram o primeiro grau. Desse universo, 79% dos acampados responderam que nunca foram proprietários de terra, 17% já o foram e 3% eram posseiros.

Na perspectiva da luta dos trabalhadores rurais pela terra e pelos direitos humanos, “*a consciência da comum situação de carência e de exclusão social, decorrente do não ter terra leva o grupo a elaborar a sua identidade*” (Grzybowski, 1991: 57). Realizando diferentes movimentos e no conjunto de práticas coletivas e socializadas, forjam-se a si mesmos como sujeitos, membros de grupos sociais determinados e determinantes, com linguagens e identidades sociais próprias, consolidando sua identidade social e política. A transformação dos trabalhadores em “*sujeitos históricos está associada à elaboração de suas diferentes identidades e na afirmação de direitos instituídos ou não*” (Id. *ibid.* : 57).

²⁹ Ver Graziano (1996: 96-103) e Salomon (1996: 10).

³⁰ A pesquisa foi realizada nos acampamentos de Macaxeira (PA), Barriguda (MG), Pontal do Paranapanema (SP) e Alvorada (RS). Ver Folha de S. Paulo, 30 jun. de 1996, p. 2-10. Caderno Especial (Sem-terra).

O que permeia a busca da identidade social do movimento é a mescla do matiz teórico-ideológico dos *"partidos comunistas com seus projetos de implementação do socialismo e o matiz religioso, cunhado pela defesa fundamentalmente cristã dos direitos humanos e da luta pela justiça social na América Latina"* (Cruz, 1996: 27), desenvolvida pelas pastorais, em especial, da Igreja Católica³¹. Em seus estudos, Damasceno afirma:

Quanto à essa influência dos movimentos camponeses, reconhecemos que a mesma ocorre a partir de duas vertentes básicas: a marxista, representada pela ação dos militantes dos partidos comunistas, e aquela que origina-se no seio da Igreja Católica latino-americana, que se expressa inicialmente na atuação da juventude católica, das comissões pastorais da terra, que em confluência com a matriz marxista gestam o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra – MST (Damasceno, 1992: 4).

Lechat, segundo Pessoa, confirma a presença do caráter religioso no processo de legitimação do MST:

sua forma de expressão pública realiza-se através do ritual religioso. A procissão virou "caminhada". A celebração eucarística toma a dimensão de manifestação. A reza é um momento de reunião e simboliza a resistência à militarização. A luta pela terra transforma-se no êxodo do povo escolhido em direção à terra prometida, anunciada pelos agentes da Igreja, garantida por Deus (Lechat, *apud* Pessoa, 1997: 90).

A construção de uma identidade camponesa que exprime a sua inserção social resulta, segundo Grzybowski,

de uma combinação de direitos com religião dando aos sujeitos uma identidade político-religiosa. Os sem-terra, por exemplo, vivem

³¹ Conforme Perani, a *palavra pastoral* "surge a partir da imagem do Bom Pastor que cuida do seu rebanho e da ovelha longe do redil. Com esse termo, mais usado no âmbito da Igreja Católica, queremos indicar todo trabalho feito pela comunidade eclesial enquanto tal, seja no que se refere ao atendimento das necessidades de seus membros, seja no seu aspecto missionário. Nas Igrejas Protestantes o termo 'evangelização' corresponde ao que entendemos por *pastoral*" (Perani, 1992: 29).

tal ambigüidade. Isto revela a presença da Igreja nos movimentos e, sobretudo, a importância da recuperação de questões culturais próprias dos grupos subalternos – como a religiosidade popular – na afirmação de sua cidadania (Grzybowski, 1991: 58).

Como sujeitos historicamente determinados e determinantes, exercem um papel relevante no contexto das relações sociais, políticas e econômicas mais amplas, ao forjar suas lutas localizadas para eixos maiores, na qual a prática da interajuda é comum entre os participantes do movimento, seja na troca de experiências, na discussão de projetos e busca de soluções etc. Tais fatos reforçam a busca da identidade social, "*contribuindo para uma compreensão mais integral da própria terra e cidadania e [...] é esta mística popular que tem alimentado e qualificado as lutas no campo*" (CPT, 1996: 25).

Pode-se dizer, portanto, que a partir da década de 80, em especial na década de 90, os movimentos sociais rurais inovaram na forma e no seu conteúdo, quanto à luta pela cidadania e na recriação dos espaços públicos e de gestão destes espaços. Esta nova dinâmica com que se apresentam os movimentos sociais rurais são percebidas, segundo Ricci, pelas seguintes características:

a) a luta pela sobrevivência; b) a autodefesa social contra a burocratização e mercantilização da existência; c) a descrença numa concepção moderna de progresso; d) a estrutura organizativa descentralizada e antiierárquica; f) o aumento da participação da mulher e a conseqüente introdução e valorização de códigos femininos de relacionamento político; g) a consolidação de um novo discurso, marcado por uma ética religiosa e étnica em detrimento da valorização da eficiência econômica (Ricci, 1997: 7).

1.2 Estado de Goiás: organização e luta camponesa pelo acesso à terra

As lutas camponesas no Estado de Goiás tiveram historicamente formas, conteúdos e significados diferentes³². Dentre os diferentes movimentos, vale destacar aspectos específicos do Movimento de Posseiros³³ existente até a década de 70 e o posterior surgimento do Movimento de Ocupação da Terra, cujos desdobramentos originaram, em 1985, o MST, para dar conteúdo e forma política a uma ação que estava em andamento por parte dos trabalhadores rurais.

A luta do Movimento de Posseiros, famílias camponesas ocupantes da terra sem título legal, é pelo “*instrumento de produção, que é a terra. Envolve as relações de propriedade e não as relações de trabalho; o problema não é o da exploração, mas o da expropriação*” (Martins, 1993: 130) e ocorre geralmente contra “*um tipo de legalidade que garante a prepotência e a impunidade de grileiros³⁴ e fazendeiros*” (Id. *ibid.* : 129) que, com a utilização de jagunços³⁵ e a conivência da polícia e da justiça, em muitos casos, são expulsos da terra.

As resistências referentes à expulsão de posseiros ocorridas, em especial, no estado de Goiás até a década de 80, deram-se de forma individual e, as de maior expressão, de forma coletiva³⁶, “*quer pela repercussão, quer pela*

³² Sobre movimentos camponeses em Goiás, ver: Guimarães (1988); Gomes (1995: 39-62); Loureiro (1988); Carneiro (1981), Pessoa (1997).

³³ Conforme estudos de Pessoa (1997, 77-78), como a década de 70 foi marcada por uma massiva intervenção do Estado na agricultura, através de programas de crédito, instituindo a empresarização e possibilitando nova expansão do latifúndio e privatização das terras devolutas, o preço de tudo isso foi a generalização da grilagem. E os atingidos, evidentemente, foram os pequenos produtores que, nesse processo de “ocupação primária”, tornaram-se posseiros. Ver, também, Martins (1993: 126-136).

³⁴ Grileiro: “Indivíduo que procura apossar-se de terras alheias mediante falsa escritura de propriedade”. (Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, 1993).

³⁵ Jagunço: “É a denominação que a organização dos trabalhadores dá a uma pessoa que é assalariada por seu trabalho na violência armada contra estes. Geralmente são pessoas que saem das mesmas condições sociais e econômicas dos trabalhadores rurais. Faz a segurança do fazendeiro e executa trabalhos à revelia da lei e sob a impunidade e proteção dela.” Gomes (1995: 48).

³⁶ Sobre as resistências individuais e coletivas dos posseiros, ver Pessoa (1997: 77-79) e Gomes (1995: 39-47).

capacidade de confronto com os fazendeiros e com o governo” (Pessoa, 1997: 77-78).

A partir da década de 80, a organização camponesa assume características diferentes dos movimentos sociais rurais anteriores, com o surgimento dos movimentos pela ocupação da terra, em especial, o MST que traz em seu bojo características diferentes do Movimento de Posseiros. Em sua proposta, reconhece que a luta no campo não é exclusivamente a luta pelo acesso à terra. Propõe a reforma agrícola e agrária e, segundo análise de Martins,

O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, com toda a crise que possa estar enfrentando, representou um passo maduro em direção a uma reformulação das estratégias de luta pela terra e em direção a um direito de propriedade diverso, a uma formulação das relações políticas (Martins, 1993: 89).

A expropriação das terras dos pequenos agricultores³⁷ desvenda uma nova forma de mobilização e organização rural, de trabalho coletivo, de instâncias de decisão e discussão grupal que passam por uma nova concepção de sociedade. Estes aspectos indicam um alto grau de politização e organização à medida que *“suas ações são mediatizadas por uma visão bastante completa das sutilezas e nuances complexas dessas lutas de resistência e de enfrentamento”* (Cruz, 1996: 42). Os movimentos sociais organizados passam então a responder a essa expropriação com uma seqüência de ocupações, com o objetivo de recuperar o objeto expropriado, que é a terra. Até o mês de julho de 1998, as ocupações de terra envolveram aproximadamente 6.500 no estado

³⁷ O processo de expropriação ordenada pelo avanço do capital para o campo, pode se dar de várias formas: submissão às grandes empresas agroindustriais; venda da terra e migração para cidade; venda da força de trabalho.

de Goiás em 114 Projetos de Assentamento³⁸ e Pré-Assentamento³⁹ (Cf. dados levantados no INCRA/GO; CPT/GO).

Um dos fatores de importância e influência na trajetória do movimento social camponês dos últimos vinte anos, no estado de Goiás, foram as experiências de luta e organização dos trabalhadores rurais concentrados na cidade de Goiás e municípios circunvizinhos. O município de Goiás caracteriza-se, de um lado, como o berço do coronelismo rural⁴⁰ e a conseqüente concentração fundiária e, de outro, como município de maior destaque no estado quanto ao número de Projetos de Assentamentos, resultantes de conflitos entre trabalhadores sem-terra e fazendeiros.

A origem histórica das ocupação de terra no estado de Goiás⁴¹ tem como referência o ano de 1980 e a trajetória e desdobramentos dos processos de ocupação da Fazenda Maria Alves (Córrego da Onça), no município de Itapuranga (1976 a 1980) considerado o primeiro conflito com o apoio da Diocese de Goiás e da Paróquia de Itapuranga; o episódio de São João do Bugre

³⁸ Existem várias definições e entendimentos conceituais sobre o significado de projetos de "assentamento" de trabalhadores rurais. Muitos conceitos abordam o assentamento como um processo inerente à Reforma Agrária e, de fato pode também ser entendido assim, entretanto a crítica está na visão puramente econômica do assentamento, sem um estudo e incorporação da dinâmica social presente no processo. Neste trabalho, opta-se pela definição de Bergamasco & Norder, *apud* Pessoa, como sendo "a criação de novas unidades de produção agrícola, por meio de políticas governamentais visando o reordenamento do uso da terra, em benefício de trabalhadores sem terra ou com pouca terra" (Pessoa, 1997: 97).

³⁹ O termo *Pré-Assentamento* tem sua origem no discurso oficial, referindo-se a uma das etapas da efetivação do assentamento rural. Corresponde ao estágio em que as famílias, já cadastradas e selecionadas, preparam-se para assumir as parcelas liberadas mediante a autorização do Governo Federal, através do INCRA. Resumidamente, têm-se as seguintes etapas: 1. Vistoria técnica do imóvel; 2. Formulação do processo de desapropriação; 3. Desapropriação do imóvel; 4. Imissão na posse; 5. Pré-assentamento das famílias; 6. Elaboração do Plano de Viabilidade Técnica; 7. Assentamento definitivo (Curado, 1998: 1).

⁴⁰ Ver, a respeito da concentração de terras e coronelismo em Goiás, Campos (1987).

⁴¹ As análises relativas sobre os conflitos, novas formas de luta e consciência dos trabalhadores rurais do Estado de Goiás em relação à terra, em especial no trato da questão sobre o surgimento das ocupações e MST/CPT, que demarca uma nova postura do trabalhador rural a partir da década de 80, são apreendidas sob óticas diferentes. Para Gomes (1995), os conflitos oriundos da Fazendas Maria Alves, Estiva e Mamoeira compõem o movimento de luta pela resistência na posse. Para o autor, as lutas pela ocupação da terra no Estado de Goiás têm como demarcação histórica a ocupação da Fazenda Mosquito. Nos estudos e análises efetuadas por Pessoa (1997), o surgimento das ocupações compreende a Fazenda Maria Alves, Fazenda Estiva e Fazenda Mosquito. Sobre o processo histórico das lutas e confrontos das famílias de trabalhadores rurais que participaram dos conflitos das Fazendas Maria Alves, Estiva e Mosquito, ver Gomes (1995: 39-62); Pessoa (1997) e Curado (1998).

(Fazenda Estiva) em Goiás⁴², ocorrido a partir de 1980, cuja imissão na posse saiu em 20 de novembro de 1986, e o decreto de desapropriação foi publicado no Diário Oficial da União em 11 de agosto de 1987; e a ocupação da Fazenda Mosquito (Goiás/GO) em maio de 1985, aliada à postura político-religiosa de Dom Tomás Balduino e da Diocese de Goiás/GO⁴³, através da CPT; e, posteriormente, a própria mobilização dos trabalhadores rurais no estado e no país, através do MST⁴⁴.

Os integrantes do grupo de resistência, oriundos do movimento de luta da Fazenda Estiva, efetuaram a ocupação da Fazenda Mosquito no início do mês de maio de 1985 (Pessoa, 1997: 83-85). Após um ano, permeado por batalhas judiciais e policiais, manifestações religiosas de apoio ao movimento, despejos e acampamentos na praça em frente à Prefeitura Municipal (49 dias) e Aeroporto (75 dias) da cidade de Goiás e, posteriormente, na Praça Cívica de Goiânia (48 dias), a fazenda de 1.890 alqueires foi desapropriada (Decreto nº 92.445, de 6 de março de 1986, publicado no Diário Oficial da União) e a imissão na posse, efetuada pelo INCRA, deu-se em 12 de agosto de 1986⁴⁵.

A trajetória de luta pela ocupação das Fazendas Maria Alves, Estiva e Mosquito contribuiu para a “*mudança de postura do trabalhador goiano*” (Pessoa, 1997: 85) e foi decisiva para o estabelecimento de novas frentes de lutas e ocupações no estado de Goiás. Pode-se dizer também que os conseqüentes

⁴² Neste conflito, ocorreram violências contra os posseiros e contra a propriedade, efetuadas por jagunços a mando do fazendeiro. Ver, a respeito, Gomes (1995: 44-46); Pessoa (1997: 79-80).

⁴³ Em relação à trajetória de apoio e postura em defesa dos excluídos, principalmente trabalhadores rurais, assumida pela Diocese de Goiás, especialmente a partir da nomeação do Bispo Dom Tomás Balduino, ver Gomes (1995: 28-34); Pessoa (1990: 122-130); Pessoa (1997: 66-72); Sousa (1997) e Curado (1998).

⁴⁴ É oportuno registrar que o MST, em Goiás, surgiu como desdobramento do movimento social camponês em andamento. Muitos trabalhadores rurais goianos que participaram da luta pela terra da Fazenda Maria Alves, Fazenda Estiva e Fazenda Mosquito nem sabiam da existência do MST, CPT e/ou outras entidades de apoio. Ver, a respeito, Pessoa (1997).

⁴⁵ Ver, a respeito, Pessoa (1997), Sousa (1997) e Gomes (1995: 49-52).

desdobramentos destas ocupações, a partir de 1980, contribuíram para uma nova prática social, política e religiosa, por parte dos trabalhadores rurais e de grupos mediadores, especialmente a Igreja Católica, através da Diocese de Goiás e CPT/GO. Vale lembrar que a postura e o novo significado religioso assumidos a partir de então, pela Diocese de Goiás, ressaltava a escolha política da "Igreja do Evangelho" em favor, principalmente, dos trabalhadores rurais expropriados e excluídos da dinâmica do capital⁴⁶.

Estes fatos sociais, políticos, religiosos e econômicos regionais foram, além de outros fatores de expressão nacional, determinantes para que a Diocese de Goiás e CPT promovessem as articulações necessárias, com o movimento de trabalhadores rurais sem-terra no sul do país, para a vinda e consolidação do MST no estado de Goiás. Como relata Pessoa:

Primeiro enviaram representantes goianos ao congresso de janeiro de 1985. Depois, em outubro do mesmo ano trouxeram representantes dos Sem Terra do Sudoeste do Paraná para percorrerem as comunidades motivando a articulação do movimento em nível estadual. Iniciou-se então a formação de comissões regionais e municipais. Entre os dias 02 e 05 de janeiro de 1986, foi realizado o Primeiro Encontro Estadual dos Sem Terra de Goiás, com representantes de 22 municípios (Pessoa, 1997: 91).

Para o movimento camponês no Estado, entre conflitos e contradições, avanços e recuos, a questão da terra e do trabalho foi posta em termos de reformas sociais, e não em termos de reformas meramente econômicas, de mera redistribuição da propriedade. Além disso, ganharam importantes aliados nesse crescimento: as Igrejas, os Sindicatos de Trabalhadores Rurais (STR), os Partidos Políticos, as Organizações Não-Governamentais (ONG's) etc.

⁴⁶ O novo significado religioso assumido por parte da Igreja Católica e a criação da CPT serão abordados no tópico a seguir.

1.2.1 Mediadores: o aspecto religioso na organização social rural

No contexto dos movimentos sociais rurais, configura-se a presença e mediação de um determinado número de instituições e entidades de apoio e orientação ao movimento camponês, cada qual com suas especificidades e contradições. Buscando democratizar os processos sociais, por meio da mobilização popular, amparo legal, educacional e político, tais entidades buscam, em conjunto com os trabalhadores rurais, a legitimação de sua causa. Contudo, a expressão e ações práticas dos mediadores do e no processo ocorrem diferentemente e nem sempre articuladas entre si.

As entidades ou grupos mediadores não foram e não são as responsáveis pela gênese, forma e vida dos movimentos rurais em si e, muito menos, pode-se atribuir a uma entidade ou instituição específica a responsabilidade pelo processo de organização camponesa. Para Pessoa,

o "combustível" fundamental desse fato social não é a atuação de um grupo de pessoas ou de uma ou de mais entidades, mas a insatisfação dos trabalhadores rurais, acumulada em mais de um século, face a latifundização do Estado de Goiás (Pessoa, 1997: 80).

As organizações e movimentos camponesas do estado de Goiás contam, principalmente, com o apoio e mediação de entidades como a Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de Goiás (FETAEG), Diocese de Goiás, CPT, Instituto de Formação e Assessoria Sindical de Goiânia (IFAS), Instituto Brasil Central (IBRACE) e o Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR). No universo das organizações de apoio – grupos de mediação – ao MST e, para fins específicos deste estudo, destacam-se a CPT, IBRACE e Diocese de Goiás.

As raízes históricas da CPT estão na reflexão e transformação da prática religiosa ocorrida no interior da própria Igreja Católica, a partir da década de 60, com a realização do Concílio Vaticano II (1962-1965) e, posteriormente, a Conferência do CELAM, em Medellín, Colômbia, em 1968, quando os bispos concluíram que a *"ação pastoral não podia mais ser destinada a salvar almas, 'mas o homem todo e todos os homens'"* (Pessoa, 1990: 120), bem como, do trabalho pastoral⁴⁷ desenvolvido por Igrejas locais no Sul e Nordeste, junto aos trabalhadores rurais, posseiros e indígenas envolvidos pela violência da expulsão e expropriação.

Em 1974, período que coincide com o crescimento da luta pela anistia aos presos e exilados políticos, com as lutas populares contra a ditadura, a Assembléia da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em Itaici/SP, incorpora a preocupação e posição assumidas por Dom Pedro Casaldáliga (São Félix do Araguaia/MT) sobre os confrontos rurais da região amazônica, corroborada por outros bispos do Brasil, e surgem as possibilidades da criação da CPT.

Há ainda, segundo Pessoa, outros três fatores que contribuíram para esse fato: a) a acumulação de experiências sociais e políticas por parte de organismos no interior do catolicismo; b) a inspiração oferecida pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e c) a realização de um Encontro de Pastoral da Amazônia, realizado em 22 de junho de 1975, na cidade de Goiânia/GO, para *"estudar criticamente o que estava acontecendo na Amazônia, buscando, [...] formas mais adequadas de presença e de ação pastoral"* (Poletto, 1997: 34), que oferecia

⁴⁷ Segundo Poletto, a Pastoral da Terra *"é a vivência da opção pelos pobres, assumida e definida como caminho de conversão e de compromisso evangélico da Igreja Católica com os pobres da América Latina na Conferência do CELAM realizada em Medellín, Colômbia. Não se trata de ação de leigos com mandato, mas de ações pastorais de igrejas locais"* (Poletto, 1997: 30-31; grifos do autor).

respaldo à linha que seria seguida pela CPT, por parte de Dom Fernando Gomes dos Santos, arcebispo de Goiânia.

A CPT diferencia-se dos demais organismos de apoio à reforma agrária. Atua em todo o Brasil por meio de seus 21 Regionais, equipes diocesanas e locais. Atua também por meio de pessoas voluntárias. Sua especificidade está na colaboração direta com as *"iniciativas das Igrejas Cristãs, de modo especial a Igreja Católica e a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil"* (CPT, 1997b: 61), cujo referencial teológico está na Teologia da Libertação⁴⁸ e tem os seguintes objetivos:

1^a) Viver na solidariedade e com criatividade o serviço pastoral ecumênico das Igrejas Cristãs aos pobres da terra, para que a possuam em paz e façam produzir para bem de todos e todas; 2^a) Promover e valorizar o direito à plena cidadania dos excluídos da terra e o respeito de seu direito à diferença; 3^a) Celebrar em comunidade a fé no Deus da Terra e da Vida e animar a esperança dos pobres da terra (CPT, 1997b: 61).

A XI Assembléia Nacional da CPT foi realizada em Goiânia entre os dias 4 e 7 de agosto de 1997, ocasião em que foram eleitos D. Tomás Balduino e Dom Ladislau Biernanski, bispo auxiliar de Curitiba/PR, para presidente e vice-presidente, respectivamente. Neste evento foram definidas as linhas de ação para o biênio 1997-1999⁴⁹. Definem-se, então, as posturas político-religiosas da

⁴⁸ Sobre a Teologia da Libertação, ver Boff (1980 e 1986); Souza & Caravias (1988).

⁴⁹ As linhas de ação da CPT para 1997-1999 foram assim definidas: 1) *Luta pela terra: Assumir, com as organizações do campo e com o conjunto da sociedade, a luta pela terra, em especial as ocupações e as diversas formas de resistência à expulsão do campo, contribuindo para uma autêntica reforma agrária, fazendo valer o princípio da função social da propriedade da terra, garantido inclusive na Constituição;* 2) *Agricultura familiar: a – Estimular a agricultura familiar, numa perspectiva comunitária, na busca de diversificação e de alternativas adequadas à preservação da vida e do meio ambiente, e contribuir com as iniciativas dos trabalhadores na conquista de uma política agrícola diferenciada para o setor; b – Valorizar, incentivar e promover o intercâmbio de experiências alternativas de organização, de gerenciamento da produção, do beneficiamento (agregando valores) e da comercialização, visando garantir a qualidade do produto, o acesso a mercado e uma renda justa;* 3) *Direitos: a – Contribuir com iniciativas que efetivem os direitos conquistados em lei e ampliem os direitos civis, culturais, econômicos, políticos e sociais, assumindo a pressão e o conflito como inerentes ao processo democrático; b –*

CPT, tendo em vista que o entendimento da entidade sobre a terra "é a Vida e sua qualidade; é a implementação dos Direitos Humanos, culturais e sociais, políticos e econômicos, civis e ambientais; é a democracia verdadeiramente participativa e popular; o exercício pleno da cidadania" (CPT, 1997b: 5).

Em relação à Diocese de Goiás, também considerada instituição de mediação junto ao movimento social rural, percebe-se uma significativa mudança no modo de reprodução do sagrado entre os anos de 1967 e 1968. Na Diocese de Goiás, até 1967,

seus bispos, padres e leigos das irmandades senhoriais, reproduziram entre eles o pequeno jogo usual de alianças e prestações mútuas de serviços através dos quais os interesses, poderes e símbolos de legitimidade da Igreja Católica, da elite governantes e dos grandes senhores de terras perpetuam-se, reforçam-se e mutuamente se auxiliam (Brandão, 1988: 85).

Promover uma constante informação e formação dos trabalhadores rurais e agentes, acerca dos direitos assegurados em lei, e dos direitos fundamentais da pessoa humana; c – Promover campanhas e ações para o julgamento dos responsáveis pelos crimes e pela violência no campo, denunciando a omissão e conivência do Poder Público e exigindo o fim da impunidade; d – Empenhar-se na democratização do estado, em todos os seus níveis, em especial do Poder Judiciário, do poder local e das relações sociais no mundo rural; e – Assumir e apoiar as lutas dos(as) assalariados(as) rurais, permanente e sazonais, colaborando na sua organização e na defesa dos seus direitos sociais e trabalhistas; f – Contribuir para a erradicação do trabalho escravo e degradante e também do trabalho infantil; 4) Relações de gênero e etnia: Fortalecer o trabalho quanto às questões de gênero e etnia, na perspectiva de uma nova forma de relacionamento entre as pessoas, sem dominações e sem preconceitos; 5) Pluralismo e unidade nas lutas: Favorecer a afirmação das diversas formas de luta e organização dos trabalhadores e contribuir para a convergência de ações; 6) Formação: Reforçar a formação dos trabalhadores e trabalhadoras rurais e dos agentes (dando especial atenção aos jovens) como um processo a partir de suas culturas e necessidades concretas, valorizando as dimensões pessoal e comunitária, espiritual e religiosa, incorporando novos instrumentos de análise e possibilitando a teorização das práticas; 7) Alianças e Parcerias: a – Estabelecer alianças com organizações, entidades e redes nacionais e internacionais de apoio e solidariedade às lutas dos trabalhadores(as) rurais, para somar forças, garantir serviços qualificados e avançar nas conquistas de direitos; b – Sempre que visem garantir serviços mais qualificados e novos avanços de direitos, sem contrapartida de cooptação, participar das ações em parceria com entidades privadas e públicas, com especial atenção ao protagonismo das organizações e movimentos populares, respeitando os espaços de atuação de cada um; 8) Solidariedade internacional: Na luta contra a (des)ordem internacional imposta pelo primado do mercado, promover a solidariedade e o intercâmbio entre os trabalhadores(as), especialmente da América Latina e dos países pobres, como também com entidades de apoio e solidariedade internacional; 9) Jubileu do ano 2.000: Contribuir para dar ao Jubileu uma dimensão social, a fim de resgatar as dívidas sociais e cancelar as dívidas externas, fortalecendo o processo de construção de uma sociedade democrática, justa e solidária." In: CPT, 1997d (Encarte anexo).

Com a chegada de Dom Tomás Balduino, em dezembro de 1967, a Diocese assume novas formas e significados perante a comunidade. A redefinição na posição e postura hierárquica da Diocese e a Igreja Católica, até então, cedeu lugar ao processo de construção participativa do novo significado religioso do Evangelho (Igreja do Evangelho e/ou Igreja Popular) que tem como significado o *"compromisso com a evangelização, dando especial atenção aos pobres e oprimidos."* (Pessoa, 1990: 130).

Ressalta-se que a Igreja do Evangelho, *"não significou, na verdade, uma mudança da Igreja enquanto instituição, mas uma troca de alianças: de Igreja associada à classe dominante, passou a uma Igreja associada à classe dominada, em oposição à classe dominante"* (Pessoa, 1990: 132). Outrossim, nem todas as Dioceses e Paróquias do Brasil e do Estado de Goiás assumiram a Igreja do Evangelho; por sua vez, muitas continuaram com as características históricas da Igreja Tradicional. Este é, portanto, um fato marcante na história específica da Diocese de Goiás⁵⁰.

A base de ação, tanto política quanto pedagógica, na área rural da Igreja Popular reside na organização e sustentação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e Grupos de Evangelho. Seus membros, denominados agentes da pastoral, discutem a aplicação de suas crenças religiosas na resolução de problemas no seu meio social e tendem a ser participantes ativos nos esforços pela reforma agrária.

Esse processo de fazer e ser religião, que inclui uma *"nova postura ética regida pelas novas representações sobre evangelização, que vão desde a inclusão dos problemas sociais nas preces comunitárias a práticas concretas de*

⁵⁰ Ver, a respeito, Pessoa, (1990: 110-142), Sousa, (1997: 135-142); Curado (1998: 80-87).

libertação" (*Id. ibid.*: 142), influenciou e forjou uma nova concepção de movimento social rural, cuja participação foi decisiva na origem e nos trabalhos da CPT e do MST, no estado de Goiás e, em especial, no município de Goiás.

Pode-se dizer que a origem de entidades como a CPT e MST, no estado de Goiás, são histórias de constituição interligadas e inter-influenciadas pelas características de concentração de terra, pela trajetória do movimento social rural no município de Goiás e pela postura da Igreja do Evangelho assumida pela Diocese. Um dos entrevistados afirma:

em 70 teve Medellin, Puebla em 78 e, quando foi 78 o Bispo reúne todos os padres e diz: – Olha, a preferência de nossa pastoral é do pobre, do trabalhador rural e do índio. Pronto! Então ele, seguindo as diretrizes do Vaticano II [...] a partir daí começou a incentivar os direitos humanos, comunidade de base, sindicatos... sindicatos bem fracos na época, mas começou aí e quando foi em 79 começou a criar uma força muito grande nos sindicatos, que começou junto com o partido, o PT, começando a organizar o PT, o Partido dos Trabalhadores, fora da Diocese mas incentivado pelas comunidades de base e tudo. Quando foi em 80, 82...em 80,82 cria-se o partido, né, junto com o movimento sindical que estava funcionando e tal mas, dentro dessa trajetória toda, cria-se também, dentro da CNBB, a Comissão Pastoral da Terra, que nesta época começou a buscar informações da luta pela terra na Fazenda Anoni, em 82, no Rio Grande do Sul. [...] A Diocese que é centro aqui, tinha aí tinha as condições de criar as coisas: a CPT ligada aos Sindicatos e aos trabalhadores rurais, pequeno proprietário e sem terra e aí, juntos, criam o MST, vindo com as experiências do Sul, do Rio Grande do Sul, principalmente da Fazenda Anoni. Neste estouro de coisa, aí juntou todas as bandeiras, centralizada aqui, porque aqui tinha uma abertura, porque aí criou o MST aqui, a CPT, a Diocese e tudo. Então tinha todo um aparato de coisas para... dando prioridade na luta pela terra (Entrevista 1).

Ressalta-se que os movimentos sociais rurais tiveram importante contribuição no processo de construção de um novo saber relacionado à questão rural ocorrido no interior dos grupos de mediação, em especial, da Igreja

Católica, seus organismos e assessorias de apoio, bem como, da Igreja Evangélica Luterana.

Com o crescimento das lutas sociais no campo dentro da variedade de formas assumidas pelas contradições do capital, a Igreja, em especial, a Igreja do Evangelho fundamentada, dentre outros, pela Teologia da Libertação, dá um sentido religioso, teológico, a uma luta que reflete as condições da realidade histórico-social. A mudança de concepção e postura assumida pela mediação da Igreja não é resultante, exclusivamente, de uma opção institucional, isto é, da própria Igreja. Resulta de uma combinação de confronto e contradição entre os atores políticos e sociais que conduziram a luta pela terra e as instituições mediadoras. Do repensar coletivo de uma prática social, historicamente determinada e determinante, nasce uma nova postura política de reprodução do sagrado da Igreja. Segundo Martins,

É comum o entendimento de que a Igreja tomou decisões políticas a respeito do campo e procura conduzir o seu rebanho de acordo com suas orientações ideológicas e políticas. Essa é uma suposição que ainda não está demonstrada de modo satisfatório, permanecendo no vago terreno da suspeita [...] Mas, quem conhece de perto o assunto não pode deixar de reconhecer que os trabalhadores tiveram um papel fundamental na "conversão" da Igrejas particulares à sua causa [...] É muito significativo que a Pastoral da Terra [...] tenha operado durante largos anos em condições de emergência, uma espécie de pronto-socorro de todos os grupos vitimados pela agressão dos grandes proprietários de terra. Com a Pastoral da Terra, com as Comunidades Eclesiais de Base, os trabalhadores rurais ganharam um espaço significativo dentro da Igreja [...] Esse ganho representa, de fato, um aliado fundamental no confronto com o Estado. O apoio da Igreja dá consistência doutrinária à "economia moral" dos pobres da terra, a suas avaliações morais a respeito do poder e do capital (Martins, 1993: 79-80).

Na sua dinâmica e luta pela terra, os trabalhadores rurais tiveram que construir primeiro os seus direitos, para depois exigirem o seu cumprimento. Os

dois momentos refletiram-se na prática, no cotidiano das relações entre movimentos sociais e mediadores, da seguinte forma:

Tradicionalmente excluídos do processo político, conseguiram que seus direitos fossem reconhecidos em lei pela mediação de grupos que introduziram aí a sua própria interpretação do que deveriam ser os direitos dos trabalhadores (*Id. ibid.*: 81).

No âmbito dos grupos de mediação – sejam elas Organizações Não-Governamentais, Estruturas Oficiais, Partidos Políticos, Igrejas etc. – desencadeou-se um elenco de idéias e propostas, que nem sempre foram capazes de incorporar a práxis camponesa e de reconhecer que a criatividade maior dos grupos populares no campo não é só de natureza econômica, mas social, ideológica e política para viabilizar um conjunto de medidas capazes de transformar as contradições no campo e de abrir espaço para a forma de politização assumida pelas lutas dos trabalhadores: a luta pelo reconhecimento dos direitos e pelos cumprimentos das lei.

O agravante encontra-se na atuação paralela das entidades e/ou instituição mediadoras, de assessoria e de apoio à luta do movimento social. Percebe-se a falta de articulação, avaliação do processo, clareza de responsabilidade e visão integrativa, por parte dos grupos mediadores que, muitas vezes, atuam de forma sectária e isolada com o movimento social, cada qual com suas propostas e linhas de ação. Este processo verifica-se desde a ocupação da área foco e, em especial, a partir da efetivação legal do assentamento em questão.

Os desafios impostos à prática cotidiana das organizações mediadoras no sentido de fortalecer os movimentos sociais e avaliar as tensões geradas nesta

mediação, podem ser apreendidos, ainda que superficialmente, em depoimentos de integrantes líderes da CPT e MST do município de Goiás, área geográfica da presente pesquisa, que vivenciaram o processo.

As experiências concretas vivenciadas possibilitaram a reflexão, por parte dos entrevistados, quanto ao papel e o processo da mediação. Os depoimentos são significativos para a compreensão de determinados desafios no que tange às suas propostas de mediação nos conflitos e das reais possibilidades de articulação entre os grupos mediadores:

Nós, da Diocese de Goiás e da CPT, também não compreendíamos o conjunto [...] O movimento sindical, as comunidades, o MST, todos com um sonho e nós também entramos no sonho. E tinha o PT também que vinha com toda informação, com a vontade de fazer uma revolução socialista [...] Eu era a Diocese de Goiás, a Comissão Pastoral da Terra, que tinha toda uma mega estrutura prá ajudar. Ajudava mas ao mesmo tempo errava no método de compreender as autonomias. Quer dizer, se envolvia com as coisas e aí a gente empolgava com a emoção, com a ideologia política e era reunião de todo lado, de formação, de estrutura da sociedade [...] Nós agíamos muitas vezes pela emoção e não sentávamos todos juntos, todos os grupos que influenciou em todos os assentamentos, o MST, Federação, Sindicato, Diocese, CPT, IFAS, IBRACE, todos os que influenciaram para pensar num objetivo que era a conquista da terra. Nós não sentávamos todos prá avaliar. Avaliar qual era o papel de cada um. Nós não sentávamos prá discutir. Então o MST sentava prá discutir entre o MST, a CPT entre a CPT, Diocese entre a Diocese. Nesse processo, tinha acertos quilométricos e erros quilométricos também (Entrevista 1).

Sobre a prática específica da CPT, no processo de assessoria e apoio à luta pela terra, o entrevistado ainda argumenta:

A CPT é uma assessoria. Em vários momentos atrapalhou muito, mas em vários momentos ajudou muito ... Atrapalhou porque é uma pastoral e de repente você se envolve dentro da luta dos trabalhadores que tem os seus organismos, tem o Sindicato, tem o MST que são autônomos e caminham. De repente você entra, como uma pastoral prá assessorar, prá ajudar, prá ter uma presença até religiosa, ajudando a fazer as ligações com Goiânia, porque a Diocese na época tinha mais condições de ajudar os

trabalhadores irem prá Goiânia. Quando eu falo que atrapalhou em certos momentos, é que, em certos momentos, em vez de ser uma assessoria, passou a definir rumos. Quer dizer, quem estava apto a definir rumos? Sindicato e MST. E a CPT em vez de só assessorar, começou a definir rumos. Aí começou, as vezes, a ajudar em certos pontos mas, atrapalhar em outros pontos (Entrevista 1).

Para um dos participantes do MST da cidade de Goiás e beneficiário do Assentamento Rancho Grande, a avaliação sobre a atuação dos grupos mediadores passa pela falta do conhecimento do processo por parte dos integrantes do movimento social rural e das instituições mediadoras:

Faltava formação. Quando a CPT entrou e começou a trabalhar, de certa forma existia um problema no sentido de tomada de decisão e existia a falta de maturidade política nossa de compreender o processo. Esse negócio foi assim um agravante [...] Não dá nem prá dizer que era divergência de metodologia, porque a gente sabia onde queria chegar, tá entendendo, sabia o que queria, nós sabia o que queria. O que nós não sabia era compreender o negócio: Qual era o papel direitinho de cada um? [...] Isso foi bom prá aprender um monte de coisas e tal. Mas, faltou conhecimento, faltava conhecimento. E aí eu acho, principalmente, eu vejo que hoje falta e continua esse problema. Não é que esse problema acabou. Mas falta conhecimento! [...] De repente também o pessoal tinha ciúmes. Então, essas coisas acabou contribuindo [...] Então é isso. Foi falta de compreensão política, né (Entrevista 2).

A falta de entendimentos conceituais e conhecimento sócio-cultural, política e econômica da organização do movimento social, por parte dos mediadores, foi um aspecto significativo que influenciou na divergência sobre a forma de condução do processo e, conseqüentemente, contribuiu para a ausência de propostas concretas e integradas no sentido de viabilizar os Assentamentos. Percebe-se também, no depoimento abaixo, a centralização das discussões e tomadas de decisão em torno dos líderes:

Qual foi o problema que teve entre a CPT, MST e as organizações que intermediavam como você diz aí? Eu acho que foi uma falta de conhecimento. O que é que aconteceu naqueles momentos? O MST tinha uma proposta? Tinha. Só que era uma proposta que tava, quem é que tava discutindo essa proposta? Era eu, era o X⁵¹ que também tava discutindo a ocupação de terra e uma série de outras coisas. Na realidade a gente sabia que as coisas não caminhavam isoladas. Só que a gente não tinha conhecimento pra passar o ensinamento [...] A CPT também não tinha conhecimento e em alguns momentos até achava que o trabalho coletivo era um negócio que deixava aquela construção do sonho da pessoa, da liberdade, da terra, pela metade, porque ele ia ficar preso em uma organização. Eu sempre defendi o trabalho comunitário. Na época a gente chamava de coletivo mas, sem conhecer. Se me perguntasse como é que a gente vai dar seguimento aqui, eu sabia que era coletivo. Nós sabia que era coletivo, tanto é que nós fizemos isso muito bem nos primeiros momentos [...] Os outros já foram ficando mais difíceis. Porque uma coisa é essa compreensão [...] A CPT não tinha proposta concreta, assim como o MST não tinha proposta - tinha proposta mas não sabia discutir, não dava conta de divulgar e essa proposta está emperrada até hoje aqui em Goiás, no estado de Goiás ...Não tem! Não tem! Tanto é que nós não conseguimos dar uma resposta, uma resposta mesmo na área de produção (Entrevista 2).

Mesmo fragmentados ou dispersos em inúmeras organizações e, às vezes, levando as suas divisões e direções contraditórias para o interior dos movimentos sociais, deve-se reconhecer que os mediadores fornecem instrumentos e um conhecimento de como conduzir as lutas dos trabalhadores rurais. Para os movimentos sociais rurais, atuar em parceria com tais organizações tem sido uma das alternativas encontradas para viabilizar e efetivar um espaço mais amplo de discussão de um novo projeto de sociedade e uma nova concepção de reforma agrária.

O resgate histórico, presente neste texto, acompanhado de uma discussão teórica relativa aos fatores sócio-econômicos e políticos que forjaram novos sujeitos, novos movimentos sociais rurais e novos mediadores, auxiliará na análise e compreensão das interfaces entre as dimensões objetivas (condições

⁵¹ Omissão do nome a pedido do entrevistado

materiais de existência) e subjetivas (o sentido religioso da existência) da atividade humana, refletida na prática social das famílias rurais do Assentamento Rancho Grande.

CAPÍTULO II

O PROCESSO DE CONSTITUIÇÃO DO ASSENTAMENTO RANCHO GRANDE

A compreensão dessas lutas por caminhos alternativos de organização social e as esperanças libertárias dos subalternizados de nossa sociedade desafiam nossos saberes. Os espaços comunitários e seus sujeitos levantam indagações e questionamentos e a complexidade da trama social passa a exigir novas interpretações e respostas.

Maria Carmelita Yazbek

O Assentamento Rancho Grande, antiga Fazenda Rio Vermelho, localizado a 32 km da cidade de Goiás, possui uma área total de 800.1473 hectares, divididos em 22 lotes e/ou parcelas, sendo 21 destinados aos assentados e, um lote, destinado à área social comum, denominada Núcleo Social do Assentamento. A efetivação do Projeto de Assentamento, com a entrega definitiva dos títulos de terra às famílias de parceiros, é resultante de um processo que se estendeu por cinco anos, período compreendido entre 1986 a 1991.

A trajetória, que compreende a dimensão da luta pela terra, caracteriza-se por fases distintas sem, contudo, perder a associação com a totalidade do processo, geralmente assim compreendido: primeira fase: acampamento na BR; segunda fase: ocupação e acampamento na área foco; terceira fase: despejo;

quarta fase: desapropriação da fazenda; quinta fase: imissão na posse; sexta fase: ato de criação do projeto de assentamento e; sétima fase: emissão do título. São sete fases que, não raras vezes, repetem-se em alguns estágios do processo e podem estender-se por vários anos.

A trajetória de luta pela terra é, por si só, uma vivência dolorosa para os trabalhadores rurais envolvidos, dadas as características de permanente confronto e negociação entre os famílias de trabalhadores rurais, proprietários da terra e a justiça. Por sua vez, participar e transpor as fases iniciais dessa lógica interna de luta pela terra não significa a garantia de alcançar o objetivo almejado que é a desapropriação da fazenda para a efetivação do Projeto de Assentamento.

O resgate histórico das fases do processo de acampamento na BR 153, a ocupação da Fazenda Rio Vermelho e a conseqüente constituição do Assentamento Rancho Grande revelam os desafios, contradições e conquistas de um grupo de trabalhadores rurais dispostos a resgatar o direito de retorno à terra e, especialmente, o direito de ser e fazer história.

2.1 O acampamento na BR 153

Quando amanheceu o dia 2 de novembro de 1986, o lado esquerdo da BR 153, na altura do Km 8, saída de Goiânia para Anápolis, estava transformado. Lá se encontrava um grupo de 120⁵² famílias acampadas em barracas de lona preta vindas do Setor Finsocial de Goiânia, dos municípios de Itapuranga, Uruana, Itaberaí, Anicuns, Mossâmedes, Itauçu e Goiás, sob iniciativa, coordenação e assessoria do MST.

Nas mensagens das faixas amarradas sob os galhos das árvores e sobre as barracas lia-se: *"A liberdade e a justiça serão conquistadas por todos"* ; *"Se houvesse justiça na partilha da terra não estaríamos acampados"* e *"Eu vos introduzirei na terra, diz o Senhor"* que expõe a indignação perante as injustiças sociais, a concentração de terra e reflete a fé cristã e religiosidade presente no grupo.

Famílias de meeiros, posseiros, arrendatários e bóias-frias começaram aí um longo processo de reivindicação, negociação e luta pela terra. Na condição de expropriados, *"o acampamento foi a ferramenta encontrada para exigir do governo o cumprimento da tão falada Reforma Agrária"* (CPT, 1987a: 8) e *"sensibilizar a sociedade de nossa condição de excluídos sociais"* (Entrevista 3).

Segundo o depoimento de um dos integrantes, os objetivos do acampamento na BR 153 foram, inicialmente, de cunho política no sentido de pressionar o poder público e de sensibilizar a sociedade civil sobre a questão da Reforma Agrária:

⁵² O número exato de famílias acampadas não é preciso nos registros encontrados. Conforme notas/reportagens divulgadas no jornal O Plantador, entre novembro de 1986 a setembro de 1987, sobre a trajetória das famílias da BR 153, os números variam entre 120 famílias, inicialmente, e 60, no momento da ocupação. Ver, a respeito, CPT, 1986, 1987a, 1987b, 1987c e 1988.

No meu grupo, quando nós fomos para a BR eram 120 famílias. Essas 120 famílias, nós ficamos... qual era a idéia? Vamos colocar um pouco a idéia do que foi realmente ir para a BR. A idéia era a seguinte: Olha! nós podemos ocupar o latifúndio, mas como a gente não tem preparo suficiente, é meio perigoso, né. Então a gente vai prá BR, pressiona e vamos ficar próximo da população, do poder público e da população. E a gente vai sensibilizar a população e vai pressionar o poder público (Entrevista 2).

A decisão de participar do acampamento na BR 153 não foi fácil para a maioria das famílias. Oriundos da zona rural, os integrantes traziam consigo uma certa impotência e submissão, historicamente imposta aos trabalhadores rurais, perante o sistema sócio-político e econômico em vigor. A discussão sobre os aspectos históricos da concentração da terra e possibilidades da Reforma Agrária, a militância política, a participação em Sindicatos de Trabalhadores Rurais não faziam parte do cotidiano de vida da maioria das famílias que decidiram participar do movimento. Um dos entrevistados declarou:

Naquela região onde a gente morava era região de pequeno produtor, mas o pessoal não tinha nenhum conhecimento, não tinha comunidade, Igreja, não atuava em nada. Então isso, prá comunidade lá, era uma coisa absurda, né. Invadir terra era um negócio assim muito discriminado. Só existia a luta do Mosquito, então o pessoal via como invasores de terra mesmo ... Só que prá gente era complicado, né, na questão dos amigos, do pessoal da região, todo mundo não entendia a história. E a gente também não entendia prá explicar (Entrevista 4).

Estas observações são ainda corroboradas nas declarações sobre a participação em organizações políticas e sociais das famílias de trabalhadores rurais, no período anterior ao acampamento: 71,4% dos entrevistados, atuais parceiros do Assentamento Rancho Grande, declararam que nunca haviam participado em nenhuma movimento social de luta pela terra e de defesa da categoria profissional. Os demais participavam temporariamente do Sindicato dos

Trabalhadores Rurais de seus municípios e, somente duas pessoas tiveram militância e participação mais efetiva no Sindicato.

Quanto à responsabilidade da decisão, no seio da família, em participar do acampamento na BR 153, 90,4% das famílias entrevistadas responderam que foram os homens – pais ou esposos – que assumiram a responsabilidade em tomar a decisão para participar do movimento. As mulheres – esposas ou filhas – mesmo consultadas, delegaram a responsabilidade para os homens. Este fato deve-se, segundo os depoimentos das mulheres, à falta de segurança quanto à nova opção de vida em um possível Projeto de Assentamento, pela falta de conhecimento e participação do/no próprio movimento social rural e revelam, também, a pouca participação feminina nas decisões que envolveram a trajetória de participação no acampamento da BR 153. Registra-se uma determinada submissão feminina ao poder masculino, delegando-se aos homens a responsabilidade pelo cotidiano familiar. Esta condição pode ser identificada em alguns depoimentos das mulheres:

Era um negócio inseguro, tudo novo, a gente nem sabia o que isso era direito, se ia dar certo, então, o homem é mais forte, ele tem mais notícia e tem que decidir pela família (Entrevista 21).

Na época em que meu pai definiu a ida à luta foi um negócio difícil, porque era uma discriminação muito grande no local. Aí ele foi ... e eu achava que ele deveria fazer se ele achava que era melhor prá ele. Ele trabalhou a vida inteira como lavrador, sempre quis ter um pedaço de terra e nunca conseguiu...E aí a gente aceitou a opinião dele e ele foi. Eu não conhecia ninguém, estava deixando uma região que eu vivi dez anos nela... era um local que eu vivi a adolescência e cresci. Foi muito complicado prá mim, prá minha mãe, pros meus irmãos, né. Um deles participou, teve um tempo lá – que meu pai já ficava numa boa – mas prá nós era muito complicado. Quando eu cheguei no local eu percebi que tudo era diferente (Entrevista 7).

Eu até hoje não sei muito dessas coisas de partido, movimento. É ele quem vai de vez em quando. Então, naquele tempo era difícil.

Não gosto de lembrar. Nós já não vivia bem mas eu tinha medo. Era tudo novo, diferente, tinha reunião. Eu não sei falar direito, então é o marido que tem que falar e decidir. Eu decidi ir atrás dele junto com meus filho (Entrevista 8).

Sobre os meios e formas de como os atuais 21 assentados tomaram conhecimento da mobilização e acampamento na BR 153, 12 assentados (57%) responderam que foi através de amigos ou parentes que receberam a notícia através da Igreja Católica, cinco (24%) através do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de seu município e quatro pessoas (19%) através da CPT/Igreja Católica.

Ressalta-se que a Igreja, CPT e Sindicatos de Trabalhadores Rurais trabalharam conjuntamente neste processo. A divulgação da informação deu-se através de pessoas que foram convidadas a participar, primeiramente, das reuniões coordenadas pela Igreja Católica/CPT, onde recebiam informações e orientações específicas. Tais reuniões também eram mediadas pelo MST e Sindicatos dos Trabalhadores Rurais dos municípios da região de Goiás, conforme bem expressa o depoimento:

Fiquei sabendo através de amigos que ia ter uma reunião, um encontro na Igreja Católica. Ai fomos e discutimos lá e eles nos orientou bastante. Aí fiquei sendo o articulador em Itapuranga, do pessoal lá. Os outros ficaram sendo nos seus municípios. Fui no Sindicato de lá e procurei as pessoas que tava precisando ficar na terra e o Sindicato deu os informes prá nós. Então fomos na casa das pessoas para conscientizar da ocupação e marcamos a reunião... Aconteceu várias reuniões em Goiás. A gente ia lá, tomava as informações e passava para os companheiros Mas a gente não falava onde era a terra. Naquele tempo não podia (Entrevista 21).

O cotidiano das famílias de acampados reservava situações de dificuldade e temor: de um lado a espera de soluções para suas reivindicações – acesso à

terra e ao trabalho – e de outro, as condições precárias de vida – moradia, água, alimentação – com as quais conviviam. As precárias situações de segurança e o intenso tráfego de carros na BR resultou na morte de um trabalhador rural, em acidente ocorrido na rodovia⁵³. Os depoimentos que se seguem retratam alguns desses momentos vivenciados no acampamento:

As maiores dificuldade foi morar em barraco de lona, alimentação ruim, saúde ruim, falta de higiene (Entrevista 8).

Lá tinha companheiros com esperteza. No final, alguns companheiros abandonaram o acampamento por causa da pressão do INCRA para os companheiros sair (Entrevista 6).

O barraco preto de lona foi muito ruim. De dia fazia calor e de noite muito frio (Entrevista 18).

Diante das dificuldades, houve uma mobilização por parte de entidades da sociedade no sentido de apoiar a iniciativa e colaborar com o repasse de alimentos, remédios e até um programa de saúde, efetuado pelos Sindicatos dos Trabalhadores Rurais do Estado, assim como "o leilão das galinhas realizado em Ceres, deu uma grande contribuição aos acampados" (CPT, 1987a: 8).

Para viabilizar os desdobramentos práticos inerentes à sua causa, as famílias acampadas constituíram várias comissões de trabalho interno e de

⁵³ Em decorrência desse fato, Antonia de Santana fez um poema-denúncia sobre o acontecido Título do Poema: DIVINO, In: Diocese de Goiás, 20(138), 1987.

1. *Buscaste a terra
Numa romaria de companheiros
Desejo ardente comum
De amanhecer logo!*

2. *Seis meses de acampamento
De inquietação e esperança
Tantas idas e vindas
Às autoridades incompetentes,
Funcionários de latifúndio
Que provocaram tua morte.*

3. *Companheiro coletivo,
Vivo no coração de teus filhos
E no seio da terra
Que tanto buscaste.*

4. *Eras tu um caçador!
Que saibam teus companheiros
Arrebatam do sonho que perseguias
A beleza das matas
E o cultivo da terra que te cobriu*

5. *E maldito seja o latifúndio
os que estão sentados
No teu trono
Sepultados entre pesadelos
De sua própria morte.*

negociação junto ao INCRA e órgãos de apoio. Uma das primeiras medidas tomadas pelo grupo, com o apoio e assessoria⁵⁴ do MST, CPT, IBRACE e Sindicatos dos Trabalhadores Rurais⁵⁵ foi a definição, em assembléia, de um “contrato de convivência” que determina as relações sociais internas, expressas através de um “Estatuto” próprio, conforme quadro abaixo:

Quadro 2 – Normas de organização do acampamento BR 153

MOVIMENTO SEM TERRA - GOIÁS ACAMPAMENTO BR 153 - SAÍDA PARA ANÁPOLIS	
<u>A. ORGANIZAÇÃO DO ACAMPAMENTO</u>	
1.	Não aceitamos pinga (bebidas alcoólicas), nem alguém entrar bêbado no acampamento.
2.	O jogo só é permitido das 18 às 22 horas.
3.	Não vamos passar debaixo das cordas de isolamento.
4.	Ao sair ou entrar no acampamento vamos nos identificar com o porteiro.
5.	Só podemos deixar o acampamento de 15 em 15 dias, 5 por dia.
6.	A saída será no máximo de quatro dias.
7.	Se dormir fora do acampamento, será descontado um dia nos quatro de direito.
8.	Depois de três faltas a pessoa recebe um alerta.
9.	Medicamentos e problemas de (saúde) doença, vamos procurar a Comissão de saúde. Não a coordenação.
10.	Todas as comissões de serviço devem se reunir todos os dias.
11.	O trabalho e as decisões das Comissões deve ser respeitado e obedecido.
<u>B. FAMÍLIA</u>	
1.	Devemos ter respeito entre todos nós.
2.	Não deve haver brigas nem discussões.
3.	Os pais devem repreender suas crianças, na hora oportuna, nunca DIANTE DO GRUPO.
4.	É proibido qualquer tipo de fofoca.
5.	Cada família faz a limpeza ao redor da barraca.
6.	Brigas e roubos são casos de expulsão imediata do acampamento.
ELABORADO...LIDO E APROVADO EM ASSEMBLÉIA	

Fonte: Pessoa (1997: 125).

⁵⁴ Na opinião de um dos entrevistados, essas organizações “apoiavam muito, davam alimentação e orientação” (Entrevista 21).

⁵⁵ Sobre a participação e assessoria dos grupos mediadores – IBRACE, MST, CPT e Sindicatos – ver, especialmente, Curado (1998), Sousa (1997) e Pessoa (1997).

O Estatuto apresenta-se rigoroso em sua exigência quanto à organização do acampamento, convívio social e estabelecimento de regras a serem cumpridas pelos seus membros, em especial, as referentes à coesão social, que exige a constante presença física dos trabalhadores rurais no acampamento. Retrata sutilmente a radical importância dada pelo MST à materialidade do coletivo e ao laço comunitário, que empresta o sentido à luta, às ações sociais dos atores, os trabalhadores sem-terra.

São, portanto, exigências determinantes para manter o grupo unido, em um mesmo espaço físico e emocional, em torno da proposta de ocupação, que deveria culminar com o assentamento. Tais exigências também tinham como objetivo evitar as possíveis dispersões de seus integrantes e vazamento de informações sigilosas quanto ao processo de ocupação de terra, caso não fosse dado nenhum encaminhamento por parte do poder público estadual ou federal.

O modelo de organização social no acampamento revelou tensões entre o que é individual e coletivo, isto é, entre o direito do indivíduo de ir e vir e o cumprimento de normas institucionalizadas pelo movimento, que passam pela centralização das discussões políticas, através das instâncias representativas e colegiadas do MST. Muitas famílias desistiram do acampamento na BR 153. As causas da desistência de luta têm duas versões, conforme o depoimentos. No entendimento de alguns trabalhadores, o abandono ocorreu em função das rígidas normas estatutárias estabelecidas, especialmente no que se refere ao isolamento social e ausência de convívio de familiares que viviam fora do acampamento, conforme depoimento de um acampado para Pessoa (1997: 127):

No nosso acampamento, por exemplo, cada pessoa era obrigada a ficar 15 dias no acampamento e tinha 4 dias prá visitar a família. Mas muitos, por vários problemas não ficavam. Agora cê imagina

onde tem 120 famílias de trabalhador sem-terra, que trabalha hoje prá comer amanhã. Ficar 15 dias parado, o que esse cara vai comer? Então, na verdade, foi a sociedade que se mobilizou e ajudou a gente. E o dia que essa sociedade não oferecia nada, aí o problema entrava, né. Além desse sofrimento, muitos outros.... Enquanto nós tava na BR, tava com 120 famílias. Quando nós ocupamos, nós ocupamos com 66. Praticamente nós perdemos a metade das famílias na BR. Perdemos por desistência de luta.

Outro participante faz a seguinte leitura do ocorrido:

O problema que houve foi por causa de pessoas medrosas, sem experiência, pessoas que tinham infiltrado no movimento que não tinham o menor conhecimento, não tinham sido preparadas antes e nem depois. Aí deu um problema grande, sabe. O pessoal não tem experiência, é medroso, outro tem espírito de burguesia, outro tem espírito de comerciante, outros são cachaceiros e vai infiltrando. E o povo vai deixando eles entrar e vai aumentando o povo.... E no dia de ir prá terra vai dando um cansaço e este povo não é disso, não. Por isso que desistem já na barraca da BR. Isso é bom. Só que depois que o perigo passou, aí eles querem vir de novo (Entrevista 14).

As experiências de acampamento na BR 153, as desistências de participantes e entraves políticos e econômicos enfrentados e vivenciados na busca de soluções para a situação de trabalhadores sem-terra demandou das lideranças do grupo a necessidade de aprofundar as discussões teóricas, a construção de um novo saber, de uma nova identidade social e uma nova consciência diante dos desafios pertinentes ao processo.

Assessorados pelo MST/GO e CPT/GO, realizaram-se encontros e reuniões de capacitação com as lideranças do acampamento que assumiram a responsabilidade de repassar as informações e conhecimentos obtidos às demais famílias acampadas. Percebe-se o desafio desse processo, no depoimento de um dos líderes:

Qual que era o sonho do pessoal? Era terra! ... Isso mexia profundamente com a gente e que a gente lia muito. Era a vida de

um cara de Cuba, Ernesto Che Guevara; Emiliano Zapata no México e; Mao Tse Tung. Então a gente lia muito. Foram três caras assim que fizeram essa revolução, a revolução nos países deles e trabalhavam principalmente com o camponês. E eles, dentro da filosofia, eles colocavam que era absoluto, que o trabalhador tinha que ser absoluto. E nós, entendia mas... não entendia direito. Nessa mesma época... teve umas lutas em Nicarágua e El Salvador e aquele negócio foi apaixonante, né, foi apaixonante. Você vestia aquele negócio e eu, assim com sinceridade, foram muitas e muitas das vezes que eu fazia reunião e vinha o pessoal que falava que não tinha prá comer e eu, assim, prevendo uma esperança de liberdade, falava: "A gente vai fazer esse negócio ficar bom!", né, "Isso vai ser possível!"... e aí o MST ainda dava força nesse sentido, com uma formação muito, muito forte e muito destinada a essa linha de transformação mesmo. Aí o que eu imaginava?: - Se a gente tem vontade, se como eu que entrei prá fazer e outras pessoas provavelmente também vem junto e as pessoas estão abrindo as portas, o que é que a gente vai fazer? A gente vai transformar esse país (Entrevista 2).

Ressalta-se que as lideranças do movimento nasceram durante o período de acampamento, através dos programas de capacitação, reuniões e encontros mediados pela CPT/GO, IBRACE e MST. As teorias que nortearam e fundamentaram o processo são de cunho marxista, com referências à movimentos sociais internacionais de grande repercussão, ocorridos neste século.

Nesse sentido, a consciência política da luta pela Reforma Agrária foi sendo construída a partir do acampamento na BR 153, todavia, não foi extensiva de maneira igualitária a todos os integrantes do grupo, conforme depoimentos que seguem:

A gente não entendia muito e deixava para o líder (Entrevista 17).

As lideranças assumiam o papel de saber das coisas e nos comunicavam depois. Aí a gente aguardava (Entrevista 18).

Nós confiava nos líder. Eles tinham que participar mais das reuniões lá fora (Entrevista 15).

O desejo pela mudança, pelo acesso à terra e melhoria das condições de vida por parte dos integrantes do acampamento da BR 153, constituíram-se em objetivos coletivos identificados, e propiciaram, de certa forma, o estabelecimento de fortes laços de confiança entre os membros do grupo e lideranças originárias do movimento para a superação dos desafios pertinentes ao processo de luta que estava apenas começando. Pode-se constatar nas entrevistas que, dada a situação e momento histórico vivenciado pelas famílias rurais acampadas, o respeito e a confiança nas ações dos líderes e entidades mediadoras foram elementos fundantes para a manutenção e coesão grupal, no sentido de alcançar as metas individuais e coletivas.

Diante da demora no processo de vistoria e posição do INCRA, frente à desapropriação da área e transcorridos nove meses de acampamento na rodovia federal – período compreendido entre 2 de novembro de 1986 e 12 de agosto de 1987 –, o grupo elabora uma Carta Aberta à sociedade, denominada “De volta à Terra”⁵⁶ e decide pela ocupação da Fazenda Rio Vermelho⁵⁷, localizada no

⁵⁶ Carta Aberta dos acampados da BR 153. In: CPT, 1987b: 4.

“De Volta à Terra”

Nós, trabalhadores rurais acampados na BR 153 decidimos acampar no dia 2 de novembro do ano passado, no Km 8 saída para Anápolis, para conseguirmos terra para plantar e produzirmos alimentos para nosso sustento e de nossos filhos. Durante esses nove meses de acampamento vimos que é impossível esperar a reforma agrária do Governo, pois ela só virá com a organização e luta dos trabalhadores, por isso resolvemos ocupar as áreas que reivindicamos. os motivos que nos levam a tomar essa decisão são vários:

- 1 - A falta de interesse do INCRA em resolver nossa situação o mais rápido possível;
- 2 - O INCRA gastou 90 dias para dar seu parecer sobre os processos das Fazendas Vereda Bonita e Rio Vermelho e nada menos que nove meses para mandar o processo da Rio Vermelho para Brasília;
- 3 - Erros cometidos no processo demonstram o desinteresse do INCRA;
- 4 - O processo de Vereda Bonita chegou até a mesa do presidente da República para ser assinado e foi devolvido ao INCRA por erro técnico, onde se encontra até o momento;
- 5 - Conseguimos uma verba federal para nossa alimentação e até hoje o INCRA não repassou essa verba para nós;

6 - O tempo de plantar se aproxima e nós queremos fazer nossa roça ainda este ano. Se Deus quiser!

Queremos agradecer a entidades de apoio, comunidades e a todos que de alguma forma nos ajudaram durante esses sofridos nove meses. Sabemos que esse foi só o início de nossa luta por isso queremos contar com a solidariedade de toda a sociedade, e agradecemos principalmente as comunidades que se fizeram presentes nesse tempo: Goiás, Itapuranga, Orizona, Itaberaí, São Miguel do Araguaia, Bela Vista de Goiás, Fazenda Nova, Jussara, Pontalina, setor Finsocial, jardim Guanabara, Setor Universitário, Parque das Laranjeiras, Vila Redenção, Jardim Nova Esperança, Balneário Meia Ponte, Comunidade Cidade Campeste e Setor Serrinha.

município de Goiás. A metodologia adotada para a definição da área a ser ocupada deu-se com a criação de uma comissão constituída por um representante das famílias oriundas de cada município (Goiânia, Itapuranga, Uruana, Itaberaí, Anicuns, Mossâmedes, Itauçu e Goiás). Segundo um acampado, essa comissão

ficou para escolher a área, qual que era a área que iria a ser ocupada. E esse pessoal definiu que fosse a Fazenda Rio Vermelho. E, é importante salientar que a reivindicação era prá desapropriação da Fazenda Rio Vermelho e da Fazenda Vereda Bonita, que é dois imóvel do mesmo proprietário que se chamava Sebastião Dante Camargo Júnior. Os dois imóvel totalizava sete mil e algumas hectares (Entrevista 2).

Nesse estágio do processo de reivindicação e negociações com o INCRA para um possível assentamento, o acampamento contava com 66⁵⁸ famílias que permaneceram, dentre as 120 com as quais se iniciou. A desistência e/ou abandono da luta pelo acesso a terra e trabalho, durante os nove meses na BR 153 foi, portanto, de 55%. As razões da desistência são relatados por um dos entrevistados:

Nesse período de nove meses que nós ficamos na BR as únicas coisas que nós conseguimos foi perder, do nosso grupo, várias famílias que desistiram. Quando nos demos por conta, de 120 nós tínhamos 66 famílias [...] Qual que era o sonho do pessoal? Era terra! Era chegar na terra! Aquela pressão, as pessoas percebiam

Por fim, pedimos as entidades de apoio e comunidades que enviem telegramas às autoridades para que desapropriem imediatamente as áreas de Vereda Bonita e Rio Vermelho, no município de Goiás. Companheiros, é com a união e organização que nós trabalhadores faremos valer nossos direitos.

Goiânia, 12 de Agosto de 1987
Acampados da BR 153

⁵⁷ O nome Fazenda Rio Vermelho é dado, inicialmente pelos ocupantes, por se encontrar próxima ao rio que tem esse nome. Posteriormente, para controle dos projetos de assentamentos, é registrado pelo INCRA como "Projeto de Assentamento Rancho Grande". A partir dessa ocupação, e por não comportar todas as famílias oriundas do acampamento da BR 153, desmembra-se em Projeto de Assentamento São Felipe e Projeto de Assentamento Acaba Vida II (Cf.: Gomes, 1995: 55).

⁵⁸ Dado fornecido pelos entrevistados. Segundo dados da CPT, eram 69 participantes no processo de ocupação. (CPT, 1987c: 4).

que não tava funcionando. Então via o sonho da terra distanciando, você entende? Então vou cuidar da minha vida! Ah! outra coisa era a dificuldade. Você ficava no acampamento de lona preta, passando dificuldade no sentido de alimentação, apesar da solidariedade que nós recebíamos de todos os setores da sociedade e aí, mais uma vez, o Dom Tomás, a Diocese de Goiás assim, foi assim de uma significância muito grande pra nós conseguirmos vencer essa luta. E, quando nos demos conta de que tinha pouca gente, a gente falou: “Nós precisamos tomar alguma atitude!”. E escolhemos ocupar a fazenda Rio Vermelho que posteriormente originou o Assentamento Rancho Grande (Entrevista 5).

Para o grupo, “tomar alguma atitude” significava decidir e agir, de fato, pela ocupação da terra. Realizaram-se algumas reuniões no acampamento para a definição da fazenda a ser ocupada, data e horário de saída da BR 153. Definiu-se coletivamente pela ocupação da Fazenda Rio Vermelho, no município de Goiás, a ser realizada no dia 12 de agosto de 1987, com a saída marcada para as 22 horas.

Para as famílias rurais, esta foi a segunda decisão mais importante vivenciada desde a decisão pela entrada no movimento: “a primeira decisão importante foi a ida para a BR e a segunda foi a ocupação da fazenda” (Entrevista 5).

2.2 A ocupação da Fazenda Rio Vermelho

Com a definição da fazenda a ser ocupada – Rio Vermelho – as 66 famílias que continuaram acampadas na BR 153 iniciaram o planejamento para a ocupação. No dia estabelecido para a ocupação, dentre outros fatores, o medo do confronto era geral, e mais quatro famílias optaram pela desistência, por que “achou que não deveria ir, porque tinha medo, porque era perigoso o confronto e

tal mas, quando foi no segundo dia, chegou aquelas pessoas lá pedindo prá ficar no grupo, que não agüentavam mais ficar sem a gente não” (Entrevista 2) e voltaram a integrar-se ao movimento.

O horário de saída da BR e o horário da ocupação da fazenda foram fatores determinantes para viabilizar, com segurança, a ocupação. O grupo decidiu sair da BR 153 no período noturno, alertando, em especial, para o horário de ocupação da fazenda, que deveria ocorrer de madrugada, por fatores de segurança. As possibilidades de confrontos existiam, tanto no trajeto entre Goiânia o município de Goiás, dadas as barreiras da polícia, como no confronto dentro da fazenda a ser ocupada, conforme revela um dos depoimentos:

Eu me lembro que a gente programou, que tinha um entrave grande demais prá sair de lá, porque há quatrocentos metros de onde era o acampamento tinha uma barreira da polícia federal e nós tínhamos que passar por ela, e a gente foi organizando e tal e tal, quando foi dia 12 de agosto pro dia 13 [1987], a gente, às dez horas da noite, a gente partiu de lá e ocupamos a fazenda. Chegamos na fazenda de madrugada, aqui no município de Goiás. São 32 quilômetros da sede daqui até lá (Entrevista 5).

A ocupação ocorreu na madrugada do dia 13 de agosto de 1987 e a primeira providência tomada pelas famílias foi a construção do acampamento. O local foi estrategicamente escolhido na Fazenda Rio Vermelho. Encravado entre duas colinas, próximo ao rio e distante duzentos metros da estrada principal, que dava acesso ao interior da fazenda, o local oferecia condições para a mínima segurança, exigida no momento.

O acampamento foi erguido à sombra do jenipapeiro (*Genipa americana*), cuja árvore servia, além da sombra, como “torre de vigília” para guarda e segurança das famílias, ao propiciar uma visão privilegiada quanto à entrada e

saída de pessoas. Dessa maneira, o grupo de acampados dispunha de um determinado domínio e visão estratégicos da área, caso houvesse uma emboscada por parte de jagunços e/ou entrada de terceiros, não-simpatizantes do movimento de ocupação.

Este espaço geográfico e o próprio jenipapeiro, ainda existente, possuem um significado simbólico de grande importância para os atuais parceiros. Representam a resistência, a força, os avanços e a superação dos desafios vivenciados por homens, mulheres, jovens e crianças nos momentos mais decisivos da ocupação. Indistintamente, todos os entrevistados falaram com orgulho da escolha do local, da altura, sombra e vitalidade proporcionados pelo jenipapeiro. A representação simbólica deste espaço geográfico no interior da Fazenda Rio Vermelho, caracteriza-se como ponto de convergência comunitária, tanto é que, no posterior ato de criação do assentamento e respectiva divisão dos lotes, esta área foi destinada ao núcleo de convivência comum do assentamento – área comum e pública⁵⁹.

O acampamento foi construído ao redor do jenipapeiro. Cada família possuía o seu barraco de chão batido, coberto com lona preta, e dispunha de utensílios e equipamentos domésticos básicos, para suprir as necessidades imediatas de moradia e alimentação. O ambiente oferecia precárias condições de moradia, higiene, saúde, transporte e privacidade familiar.

⁵⁹ No período da ocupação e acampamento na Fazenda Rio Vermelho (agosto de 1987 a junho de 1989), as famílias fizeram desse local um ambiente social, político e educativo. As grandes decisões em relação à ocupação e seus desdobramentos foram tomadas nesse ambiente, assim como, a construção da primeira escola para os filhos dos acampados e a primeira Igreja Assembléia de Deus, a realização das reuniões e festas. Estes fatores contribuíram, decisivamente, para que a sede do Núcleo, no posterior Assentamento, permanecesse nesta área. Atualmente (1997), encontra-se construída a Escola Municipal Rio Vermelho e um templo da Igreja Assembléia de Deus.

As dificuldades pertinentes às condições de vida do grupo expressam-se, como um exemplo bastante contundente, na fala de uma assentada da Fazenda Rio Vermelho:

A maior dificuldade era andar a pé até a Goiás, sem condução. Tinha também muito medo da polícia. Ah! faltava muita higiene aqui. As pessoas faziam cocô no rio e depois era lá que tinha que lavar a roupa e tomar banho. Por isso não era bom, por isso. Mas tem que entregar a Deus (Entrevista 21).

As contradições, desencontros e dificuldades do cotidiano da luta no acampamento da Fazenda Rio Vermelho foi determinante para que mais quatro famílias desistissem do processo, ou por problemas de saúde ou por problemas particulares relacionadas ao processo de adaptação à nova situação de vida. Permaneceram, portanto, 62 famílias no acampamento.

Passados sete meses da ocupação da Fazenda, sofrendo constantes pressões por parte do proprietário, consecutivas ameaças de despejo e, até então sem definição quanto à desapropriação da área por parte do INCRA, as famílias já haviam plantado vinte alqueires, com a previsão de colher duas mil sacas de arroz em maio, o feijão em junho, e o milho em julho de 1988 e começaram o preparo da terra para instalar uma horta comunitária. O trabalho de roçado e plantio foi coletivo, com divisão em quatro sub-grupos, cada qual com um coordenador nomeado para garantir o bom desempenho do roçado, plantio e colheita. Esta seria a garantia da alimentação do grupo.

No mês de abril de 1988, período próximo a colheita de arroz, efetuou-se uma campanha de arrecadação de sacarias para o armazenamento do produto. Solicitava-se a remessa de qualquer doação à Secretaria Estadual do MST, em Goiânia, ou diretamente ao acampamento da Fazenda Rio Vermelho.

A plantação de arroz no segundo ano de ocupação (1989), fruto do trabalho coletivo implementado pela lavoura comunitária, superou as expectativas anteriores: *“Nós colhemos seis mil sacas de arroz e [...] foi um negócio muito marcante. E a gente foi conseguindo a pegar respaldo da sociedade”* (Entrevista 13).

Para as famílias assentadas em Rancho Grande, o ato de plantar e colher o arroz não representa, exclusivamente, a produção de alimentos para suprir as necessidades básicas da família. Esta prática social requer, também, a compreensão do significado simbólico do processo social (do plantio e colheita) e do produto final (o alimento) que revelam o “sonho possível” desses sujeitos históricos, que é o acesso à terra e, principalmente, a possibilidade da vida digna e autonomia, conforme retratados nos depoimentos que se seguem:

A terra significa sobreviver e comer. A vida depende da terra. Lutando pela terra, luta pela vida. Na terra dos outros não tem segurança (Entrevista 8)).

É deixar de trabalhá pros outro e está trabalhando prá sí. No fim do ano não precisa dividi com o fazendeiro que nunca colocou a mão prá plantá. É também criá um conforto a família e prá si. É vida prá gente (Entrevista 10).

É tranqüilidade . Planta e não precisa dividir com o patrão. Tudo o que faz é prá gente. Tem fartura prá família (Entrevista 11).

A terra é importante. Faz eu viver, criá meus filho (Entrevista 19).

Olha, primeiro é o sossego, a calma, a segurança. A terra é prá quem precisa. Antes eu plantava mandioca, milho e outras coisa e sempre tinha que mudá de lugar e não podia aproveitá e deixava na fazenda (Entrevista 6).

No cotidiano das famílias no acampamento da ocupação desenvolveram-se os trabalhos da lavoura comunitária, reuniões e pressões junto aos órgãos

públicos, e uma série de atividades de integração social, dentre as quais destacam-se os momentos de lazer, com a realização de gincanas, festas, campeonatos de futebol e apresentações teatrais. Tais atividades foram importantes para a efetivação dos laços sociais entre os acampados e mais, para assegurar a identidade social do grupo, conforme pode-se observar na fala de um dos participantes:

Nunca na minha vida eu vi um lugar tão bonito quanto a Rancho Grande. Era bom demais! Nós conseguiu fazer festa lá naquele fim de mundo e convidar, assim só prá você ter uma idéia do quanto o pessoal era solidário com a gente, nós fazia festa de convidar as pessoas que ajudava, que contribuía no processo. Nós fez festa na Rancho Grande com mais de mil pessoas. Nós matamos três vacas e não deu prá janta, o pessoal comeu tudo assim. Então, era assim! A gente morava em barraca, coisa mais simples e mais tímida do mundo. Mas o lazer era bom e fazia parte da integração. A gente ia pro rio, fazia gincana no rio, fazia corrida de saco, organizamos o Grupo de Jovens, tinha apresentação de teatro, disputava campeonato de natação, campeonato de truco contra o pessoal da Laranjal, prá lá de Itapuranga, 120 quilômetros distante do assentamento. Aonde que vê isso, né? Folia no Rancho Grande nós fizemos (Entrevista 5).

Passados dois anos e ainda sem respostas e definições quanto à desapropriação da fazenda, os representantes do acampamento unem-se a representantes das Fazendas Retiro e Velha, no dia 14 de abril de 1989, e ocupam a sede administrativa do Instituto do Desenvolvimento Agrário de Goiás (IDAGO), em Goiânia, para agilizar o processo de solução dos dois acampamentos. Inicia-se novamente uma longa trajetória de negociações, junto aos órgãos do INCRA e Ministério da Reforma e Desenvolvimento Agrário (MIRAD), em Brasília⁶⁰.

⁶⁰ Ver, a respeito, Gomes (1995: 55-59).

A pressão junto aos órgãos oficiais resulta, finalmente, na desapropriação⁶¹ de 1.600ha, contemplando a Fazenda São Felipe, Acaba Vida II e parte da Fazenda Rio Vermelho, através do Decreto nº 97.867, de 23 de junho de 1989, do Governo Federal, para atender à reivindicação de terra das famílias de trabalhadores rurais. Segundo definições do INCRA, a Fazenda Rio Vermelho deveria atender 17 famílias, a Fazenda Acaba Vida atenderia quatro famílias e 11 famílias seriam contempladas na Fazenda São Felipe. A partir daí, as dificuldades começaram a ter novas formas e conteúdos: a terra era insuficiente para as 62 famílias ainda acampadas.

No sentido de “*abrir espaços*” e garantir terra para todos, definiu-se em reunião no acampamento, que representantes do grupo deveriam ocupar a Fazenda Vereda Bonita, situada próxima à área que fora desapropriada. Para a constituição do grupo que iria ocupar a Fazenda Vereda Bonita “*foi feito um sorteio lá de quem ia e, algumas pessoas disseram que não iam de jeito nenhum e outras se dispôs a ir prá dar, até prá se solidarizar, com a luta e foi o sorteio*” (Entrevista 4). Segundo informações de que dispunham, esta área estava abandonada e atendia às exigências de desapropriação para a reforma agrária, bem como, às necessidades de terra para o conjunto de famílias.

Um depoimento mostra como se deu a ocupação:

Abrir mais espaço prá nós significava ocupar a Fazenda Vereda Bonita... Não sei se por sorte ou por ironia do destino, de novo, no dia 12 de agosto, 4 anos depois, tava indo nós prá, prá Vereda Bonita. Ocupar a Fazenda Vereda Bonita prá abrir espaço novamente. No dia 13 de agosto, novamente nós chegamos lá pelas duas da manhã, cortamos a cerca e entramos lá dentro, fizemos acampamento e assim foi um negócio que recordou tudo, né, aquela ação que a gente tinha feito prá trás (Entrevista 2).

⁶¹ A “desapropriação” de terra é efetuada pelo governo federal, através do INCRA, para fins de interesse social.

A ocupação não foi bem sucedida. Logo nos primeiros dias, os trabalhadores foram surpreendidos em emboscada por 18 homens armados, que se identificaram oralmente como sendo agentes da Polícia Federal. Levados para a sede da fazenda onde havia mais pessoas armadas, esperando os trabalhadores, começou um processo tenso de negociação e *“o importante nesta hora era manter a lucidez e racionalidade para tomar decisões e, principalmente evitar o conflito”* (Entrevista 2) pois se encontravam em situação vulnerável perante o grupo armado.

O conflito, entretanto, estava presente, conforme revelado em um dos depoimentos:

Aí foi até uma situação que não tinha jeito, tinha que entrar porque senão iria, tinha que ter confronto ou aí então você ia ficar lá fechado. Aí tentei negociar e entrei, conversei com o cara e colocava prá ele o seguinte: “Que nós tínhamos tido uma autorização do INCRA, que a gente tinha autorização e tal” e aí mudou todo lado da moeda e pedi um prazo prá buscar esse negócio até outro dia, ao meio-dia. E ele deu. Não sei o que aconteceu que ele deu o prazo e a gente voltou para o acampamento. Quando chegou no acampamento a gente já foi, eu o X⁶² correu para Itapirapuã, ficava 13 quilômetros, correndo a pé, correndo prá Itapirapuã. Chegamos em Itapirapuã e pegamos um ônibus e fomos prá Goiânia. Quando nós chegamos na rodoviária de Itapirapuã, eles chegou junto com a gente, uma kombi. A kombi que tava com o pessoal, os jagunços. Aí, nem percebeu mais a gente, acho que não marcou, a gente viu que eram eles (Entrevista 5).

No intuito de denunciar o ocorrido e encaminhar a reivindicação de desapropriação, levaram o fato à Secretaria de Segurança Pública, do estado de Goiás, que confirmou se tratarem de jagunços, pois não havia nenhuma orientação ou autorização por parte da Secretaria, no sentido de encaminhar agentes de segurança para a fazenda. Outra medida tomada pelos trabalhadores

⁶² Omissão do nome a pedido do entrevistado.

foi a denúncia pública, através da imprensa⁶³, que, segundo avaliação dos trabalhadores, foi um erro estratégico, considerando os efeitos das entrevistas, conforme depoimento que se segue:

A gente ligou pros meios de comunicação e eu dei umas três entrevistas. E foi um erro estratégico. E foi um negócio assim, uma falha estratégica grande demais, porque o pessoal, os jagunços estavam na sede da fazenda e pegou a entrevista, né. E... quando chegamos em Goiás não conseguia, nada conseguia tirar essas polícia daí prá ir prá lá. E não ia mesmo [...] Quando chegamos em Itapirapuã, tivemos a notícia que eles tinham voltado lá. Aí já não eram mais em vinte, eram 38 jagunços. Aí procurou prá matar, não achou, gritavam, sacanearam algumas pessoas, pressionaram, deram empurrão com arma, queimou os barracos, derramou alimento e despejou na marra. Tirou na marra do acampamento (Entrevista 2).

Outro episódio que marcou a ocupação da Fazenda Vereda Bonita, exatamente no dia em que os jagunços estavam queimando os barracos e fazendo o despejo, foi a visita pastoral de Dom Tomás Balduino na ocupação. Segundo um dos relatos, *“por sorte ou por ironia do destino”*,

Quando Dom Tomás chegou lá os jagunços estavam dentro da fazenda fazendo o despejo, todos armados. Aí pediram pro Dom Tomás não entrar. Se entrasse matavam. Ele falou que ia entrar, falou que ia entrar e entrou. Entrou prá dentro e um deles se virou e chegou a falar: – “Já matei dois padres no Pará e eu mato mais um aqui.” Aí ele falou: “Pode matar, mas vai matar um Bispo, não é um padre, não.” E entrou. Aliás, ele colocou a arma no peito dele e “já matei dois padres lá em Rio Maria e vai ser mais um”. Aí o Bispo pegou na arma dele, que tava enfiada nele, então disse: “Você vai matar um Bispo”. Aí o cara assustou. “O que o Bispo tá querendo ver?” (Entrevista 5).

Diante dos impasses ocorridos e percebendo as mínimas possibilidades de desapropriação, o grupo resolveu voltar para o acampamento da Fazenda Rio Vermelho. Ao retornar foram *“surpreendidos com a constituição da Associação*

⁶³ Ver, a respeito, Gomes (1995: 57) e Jornal *Diário da Manhã*, Goiânia, 23 ago. 1989.

dos *Produtores de Rancho Grande (ASSOGRAN)*" (Entrevista 5) pelas famílias que permaneceram nesse acampamento. De fato, consta no artigo 29 do Estatuto da ASSOGRAN, em vigor até hoje, o nome de somente dez sócios fundadores.

O objetivo maior da ASSOGRAN⁶⁴, constituída a partir de agosto de 1989, estava na organização jurídico-política dos pré-assentados frente às negociações oficiais e na "*viabilização de ações práticas e internas da grupo para a constituição oficial do Assentamento e sua posterior viabilização sócio-econômica*" (Entrevista 21).

O fato de existir essa associação foi motivo de divergências e entendimentos diferentes sobre as possibilidades de assentamento, entre o grupo que ficou na Fazenda Rio Vermelho e entre o grupo que ocupou e foi despejado da Fazenda Vereda Bonita. Para este último grupo, o significado da ASSOGRAN estava na impossibilidade em obter seus lotes, considerando que a associação já havia feito uma prévia seleção de futuros assentados, sem contar com as famílias de trabalhadores que, por decisão e em nome do grupo, haviam ocupado a Fazenda Vereda Bonita, conforme depoimento de um dos atuais parceleiros:

Quando a gente voltou nós tivemos a infelicidade de algumas pessoas que ficou... eles ficaram, de uma certa forma, cuidando da área. Mas a área era nossa, era uma conquista de todo mundo. Teve um cara aqui de Goiás [...] e fizeram uma Associação durante os treze dias que nós ficamos lá na Vereda Bonita. Esse pessoal constituiu uma Associação de morador para se garantir, com o objetivo de garantir eles como assentado e a gente ia ficar excluído do processo. E assim ó, com a maior da certeza, a gente vivenciou esse processo muito de perto e sentiu a influência muito grande da Igreja Evangélica Assembléia de Deus, inclusive assessorado por um cara que se chama X⁶⁵, um diácono da Igreja, uma coisa assim, um presbítero da Assembléia de Deus aqui de Goiás. E o que acontece? Acontece que quando a gente chegou, o pessoal já se colocavam como proprietário da terra. E como a gente tinha que fazer as roças e as roças estavam dentro daquele

⁶⁴ A ASSOGRAN foi registrada oficialmente no dia 26 de setembro de 1990, CGC N° 33642836/0001-49. Ver Estatuto da Associação, no Anexo I.

⁶⁵ Omissão do nome a pedido do entrevistado.

espaço que era comum e tal, então já começou algumas pessoas a ter algumas restrições e esse negócio foi criando complicação, foi criando problemas e tal (Entrevista 2).

A divisão interna das famílias, todas oriundas do mesmo acampamento da BR 153, e juntas na ocupação da Fazenda Rio Vermelho, acabou forjando três sub-grupos internos: o primeiro, organizado em torno da ASSOGRAN; o segundo, denominado Grupo da Vereda Bonita e; o terceiro, constituído por um grupo de trabalhadores rurais que se não se identificaram com a ASSOGRAN, nem com o Grupo Vereda Bonita e, segundo depoimento, "*ficaram em cima do muro*" (Entrevista 5). O terceiro grupo, segundo um dos relatos,

Em determinado momento estavam com a ASSOGRAN e em determinado momento estavam com a gente. Tanto é que as reuniões de decisão eram muito [...] quem articulasse melhor, levava. E aí foi um trabalho extremamente político assim, nesse momento (Entrevista 5).

Para continuar na luta pela terra e permanecer na ocupação da Fazenda Rio Vermelho, que estava em processo de desapropriação, o grupo que foi à Fazenda Vereda Bonita decidiu constituir uma outra associação, paralela à ASSOGRAN: a Associação 25 de Julho, fundada no dia 25 de julho de 1989. Conforme relata um dos integrantes da Associação 25 de Julho,

A idéia era a seguinte: Olha, se vocês, eu até falava muito isso, que a mesma disposição que a gente tinha prá lutar contra o fazendeiro, nós tínhamos que ter contra os companheiros que de certa forma estavam sacaneando. E a gente constituiu a Associação, com o objetivo de não aceitar aquela situação, de colocar que aquilo não era real, não era verdadeiro e também com o objetivo de fazer alguma coisa, de demonstrar que a Associação não era prá fazer aquilo, mas que era prá fazer outra coisa, que era um trabalho organizado, que era prá buscar o respaldo dos Associados e tal (Entrevista 2).

Com a desapropriação da Fazenda Rio Vermelho (em 23 de junho de 1989 – Decreto nº 97.867) e inseridos neste contexto social, a medida imediata tomada pelo movimento estava na divisão dos lotes, definição e distribuição das 62 famílias que permaneceriam nas áreas desapropriadas pelo INCRA (Fazendas Rio Vermelho, Acaba Vida e São Felipe). O processo deu-se de uma forma conturbada, entre negociações, sorteios e escolha aleatória.

Muitos dos entrevistados optaram por não fazer comentários sobre a divisão dos lotes. No depoimento de quatro assentados que exerceram papel de liderança tanto na ASSOGRAN, quanto na Igreja Assembléia de Deus, a experiência interna da divisão dos lotes foi dolorosa, contraditória e de convicções pessoais e políticas extremas, que expressam a participação de diferentes mediadores. Conforme revela um dos assentados,

O Movimento Sem Terra é muito radicalista e trazia umas experiências revolucionárias e chutava na cabeça do povo. E, às vezes, dava uma nota contra a Igreja e foi infiltrando aqui de um jeito que, por fim, virou uma política interna entre a Igreja Católica e o Movimento Sem Terra. Os dois tinham entendimentos diferentes da distribuição dos lotes. E o povo ficava sem entender. A cabeça do povo não funcionava. A gente pensava uma coisa para a divisão dos lotes e quando eles chegavam já era outra. O sofrimento maior nosso foi o MST que judiou muito com o radicalismo... Porque quando a pessoa luta pela terra tem que ser com amor, com o de Deus. Mas quando luta pela política partidária, que existe no MST, aí dá um cansaço no povo, no trabalhador. Tudo isto atrapalhou (Entrevista 21).

O depoimento revela posições e posturas diferentes de alguns assentados em relação ao MST. Revela também que, desde o período de ocupação da fazenda, portanto, antes da efetivação oficial do Assentamento Rancho Grande, existia uma cisão interna de cunho político e religioso. O processo de reconstituição histórica do período de acampamento na BR e ocupação da

fazenda ressalta também que a participação efetiva e a identidade dos participantes com o MST, em especial, não foi homogênea. No caso específico do Assentamento Rancho Grande, não se pode afirmar que todas as famílias que ocuparam a fazenda, isto é, os atuais assentados, compartilham os ideais de luta e princípios do MST.

Por fim, o encaminhamento dado pelo grupo de acampados, para a definição de quem iria permanecer no Assentamento Rancho Grande, foi estabelecer um acordo com o INCRA para modificar os números de lotes nas outras fazendas, indicadas por este órgão oficial, para assentar todas as famílias que se encontravam no acampamento da Fazenda Rio Vermelho. A proposta do INCRA era de assentar 17 famílias em Rio Vermelho e passou para 21. Na Fazenda São Felipe, em vez de assentar 13 famílias ocorreu a negociação para assentar 17, e na Fazenda Acaba Vida, que pelo projeto do INCRA beneficiava quatro famílias, o número foi ampliado para seis. Com a desapropriação das três fazendas, foram beneficiadas 44 famílias, do total de 62 que permaneceram desde a ocupação.

Ressalta-se que as famílias beneficiadas nessas áreas foram as que, ou participavam da ASSOGRAN, ou da Associação 25 de Julho. As 18 famílias que não assumiram qualquer posição frente à participação direta na Associação 25 de Julho e ASSOGRAN, não foram contempladas nesse processo. Um dos entrevistados esclarece a situação:

Esse grupo ficou no meio, quando foi no final tentou se arranjar, se agarrar daqui e arrodaram dali e tal, mas como eles não faziam parte nem de uma Associação e nem de outra e ficou no meio, essa pessoas, na maioria absoluta a não ser dois que foi muito esperto assim e fez uma jogada e conseguiu entrar no processo e essas outras pessoas foi prá Lebre e um outro assentamento que

fica em Doverlândia, à trezentos e tantos quilômetros daqui, quase quatrocentos (Entrevista 5).

Efetuada a distribuição interna dos lotes, as famílias começaram, de imediato, a construção de suas casas, muitas ainda provisórias, em barracos de lona e adobe e deram início ao roçado e plantio dos lotes. Após um ano e dez meses, obtiveram a imissão na posse, efetuada pelo INCRA, que ocorreu no dia 2 de abril de 1991.

O Projeto de Assentamento Rancho Grande instituiu-se oficialmente em 3 de Setembro de 1991, por força da Portaria do Ato de Criação⁶⁶ nº 075 do INCRA, e a entrega dos títulos individuais das parcelas foi efetuado somente em 24 de dezembro de 1991. Transcorreram, portanto, quatro anos e quatro meses desde o acampamento na BR 153, até a emissão oficial do título de proprietários de um lote de terra.

A reconstituição da trajetória histórica do Assentamento Rancho Grande, em especial, o período que compreende o cotidiano da ocupação e fase inicial da constituição do assentamento, permeada pela divisão interna que culminou com a fundação de duas associações de pré-assentados na época, revelou as divergências de concepções políticas e religiosas que começaram a se expressar nos momentos decisivos da divisão dos lotes para os assentados.

As informações são confusas, contraditórias e imbuídas por sentimentos de convicção pessoal complexas, tanto políticas quanto religiosas e, muitas vezes, não reveladas explicitamente pelos entrevistado. Tanto assim que,

A partir daí existe uma zona nebulosa, difícil de ser reconstruída. O máximo que um pesquisador conseguiria fazer seria montar duas versões. A fala dos integrantes de um dos lados é exatamente

⁶⁶ O Ato de Criação do Assentamento é um reconhecimento oficial do poder público para constituição de um Projeto de Assentamento da Reforma Agrária.

oposta da do outro [...] Essa divisão tende a ir sendo camuflada ou tolerada pelo grupo. É possível até que eles se cansem dela. Mas, ela ainda está longe de ser resolvida, inclusive porque já ganhou outros ingredientes (Pessoa, 1997: 172).

O quadro abaixo apresenta, cronologicamente, os passos do processo de constituição do Assentamento Rancho Grande:

Quadro 3 – Processo de constituição do Assentamento Rancho Grande

PERÍODO	FATOS HISTÓRICOS
• 2 de novembro de 1986	• Acampamento na BR 153
• 12 de agosto de 1987	• Ocupação da Fazenda Rio Vermelho
• Final de 1987 e início de 1988	• Despejo
• 23 de julho de 1989	• Desapropriação da Fazenda Rio Vermelho (Decreto N° 97.867)
• 2 de abril de 1991	• Imissão na posse
• 3 de setembro de 1991	• Portaria de criação do Projeto de Assentamento Rancho Grande. (Portaria N° 075)
• 24 de dezembro de 1991	• Entrega dos títulos

Fonte: Dados da pesquisa (1997/1998).

2.3 Assentamento Rancho Grande: perfil sócio-econômico

O Assentamento Rancho Grande está dividido em 21 lotes e/ou parcelas⁶⁷ que variam entre 25,1 e 60,9 hectares, de acordo com a fertilidade do solo e dos recursos agroecológicos, segundo a descrição do INCRA (Tabela 1):

Tabela 1 – Número de lotes (parcelas) e respectivas áreas de terra

Nº DO LOTE	ÁREA (Hectares)	Nº DO LOTE	ÁREA (Hectares)
01	37,8	12	36,9
02	37,6	13	28,8
03	29,7	14	27,2
04	35,3	15	27,6
05	35,4	16	27,6
06	37,1	17	60,9
07	49,0	18	46,6
08	44,7	19	49,6
09	25,1	20	46,8
10	25,4	21	43,8
11	26,6	22 (Núcleo)	3,3

Fonte: Secretaria de Planejamento da Prefeitura Municipal de Goiás (1997).

O Assentamento Rancho Grande é constituído por 102⁶⁸ pessoas que compõem as 21 famílias beneficiadas pelo Projeto, incluindo-se neste universo os beneficiários e/ou parceleiros⁶⁹, cônjuges, filhos e parentes que dependem diretamente desta área para sua sobrevivência. A composição média das famílias é de 4,8 pessoas, conforme demonstra da tabela abaixo:

⁶⁷ Ver Planta do Projeto de Assentamento Rancho Grande, elaborada pelo INCRA, no Anexo 2.

⁶⁸ Dados da pesquisa, realizada entre março e novembro de 1997.

⁶⁹ Beneficiário e/ou parceleiro é aqui entendido como a pessoa que recebe, por parte do INCRA, a escrituração do lote em seu nome, independente do estado civil.

Tabela 2 – Número de pessoas que residem nos lotes e grau de dependência

Nº DO LOTE	Nº DE PESSOAS RESIDENTES	BENEFICIÁRIO	CÔNJUGE	FILHO (a)	GENRO NORA	NETO (a)	ENTEADO (a)	IRMÃO IRMÃ	SOBRINHO (a)	PAI/ MÃE
01	4	1	-	3	-	-	-	-	-	-
02	4	1	1	2	-	-	-	-	-	-
03	6	1	1	4	-	-	-	-	-	-
04	4	1	1	2	-	-	-	-	-	-
05	6	1	1	1	1	2	-	-	-	-
06	6	1	-	3	-	-	2	-	-	-
07	3	1	1	1	-	-	-	-	-	-
08	3	1	1	-	-	-	-	-	1	-
09	6	1	1	4	-	-	-	-	-	-
10	6	1	-	5	-	-	-	-	-	-
11	5	1	-	-	-	-	-	3	-	1
12	5	1	1	3	-	-	-	-	-	-
13	4	1	1	2	-	-	-	-	-	-
14	5	1	1	3	-	-	-	-	-	-
15	4	1	1	2	-	-	-	-	-	-
16	8	1	1	3	-	-	-	1	-	2
17	5	1	1	3	-	-	-	-	-	-
18	4	1	1	2	-	-	-	-	-	-
19	7	1	1	5	-	-	-	-	-	-
20	3	1	1	1	-	-	-	-	-	-
21	4	1	1	2	-	-	-	-	-	-

Fonte: Dados da pesquisa (1997)

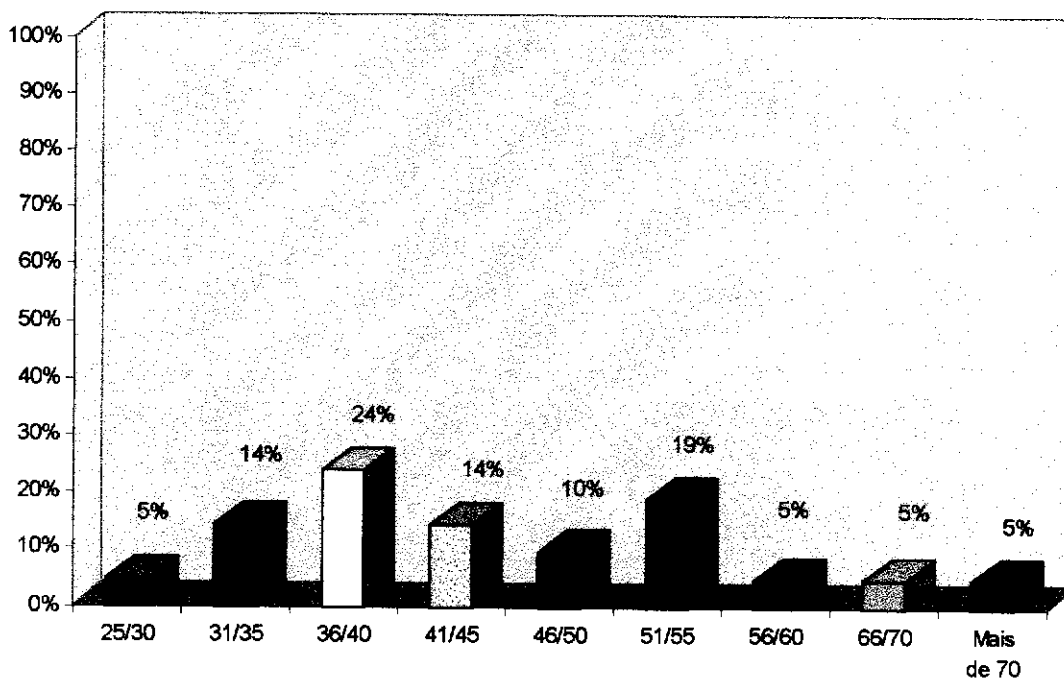
Do universo total de beneficiários, 19 pessoas são do sexo masculino e duas pessoas do sexo feminino, 81% casados, 14,2% viúvos e 4,8% solteiros.

Os parceiros e cônjuges, antes do processo de assentamento exerciam, na totalidade, a atividade profissional de trabalhadores rurais. Todavia, a maioria dos casais beneficiados pelo assentamento já exerceram outras atividades profissionais, assim distribuídas: no universo dos beneficiários masculinos, 5% a atividade de suinocultura, 5% a de tratorista, 5% a de motorista, 9% a de pedreiro, 43% a de vaqueiro. Não tiveram outra atividade profissional, a não ser a de trabalhador rural, 33% dos beneficiários. No universo das mulheres casadas ou viúvas, 6% das mulheres exerceram a atividade profissional de costureira, 6%

a de professora, 6% a de artesã e 82% já exerceram a atividade profissional de domésticas.

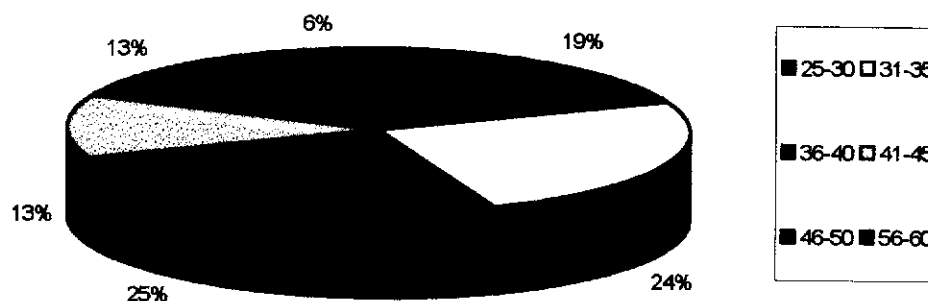
A idade média dos beneficiários e respectivos cônjuges caracteriza uma população bastante jovem no assentamento. A faixa etária dos beneficiários apresenta a idade média de 46 anos (Gráfico 1) e a idade média dos cônjuges é de 38 anos (Gráfico 2), conforme se segue:

Gráfico 1 - Faixa Etária dos Beneficiários



Fonte: Dados da pesquisa (1997)

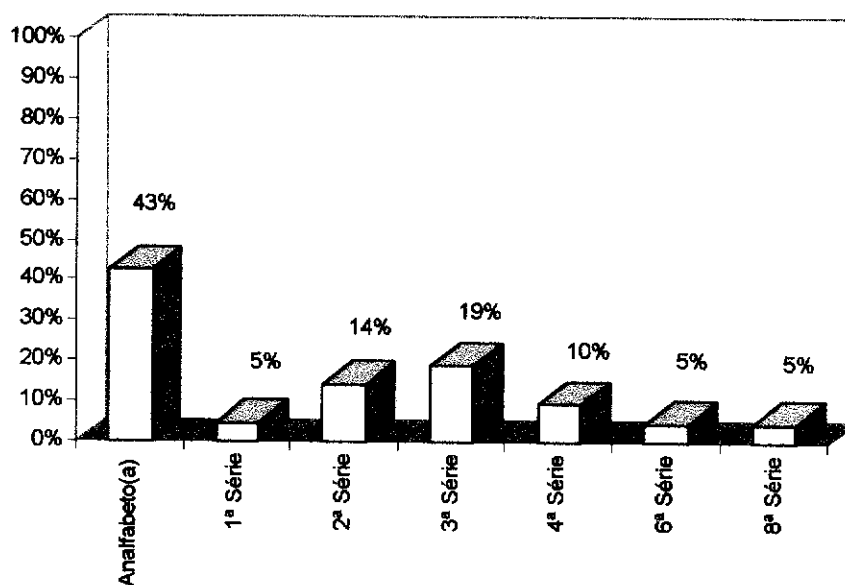
Gráfico 2 - Faixa Etária dos Cônjuges



Fonte: Dados da pesquisa (1997)

Quanto ao nível de escolaridade (grau de instrução) 42% dos beneficiários são analfabetos. Destes, 62% não lêem mas escrevem o próprio nome e 38% aprenderam a ler e escrever, fora da rede regular de ensino, o necessário demandado pelo cotidiano no contexto de suas vidas.

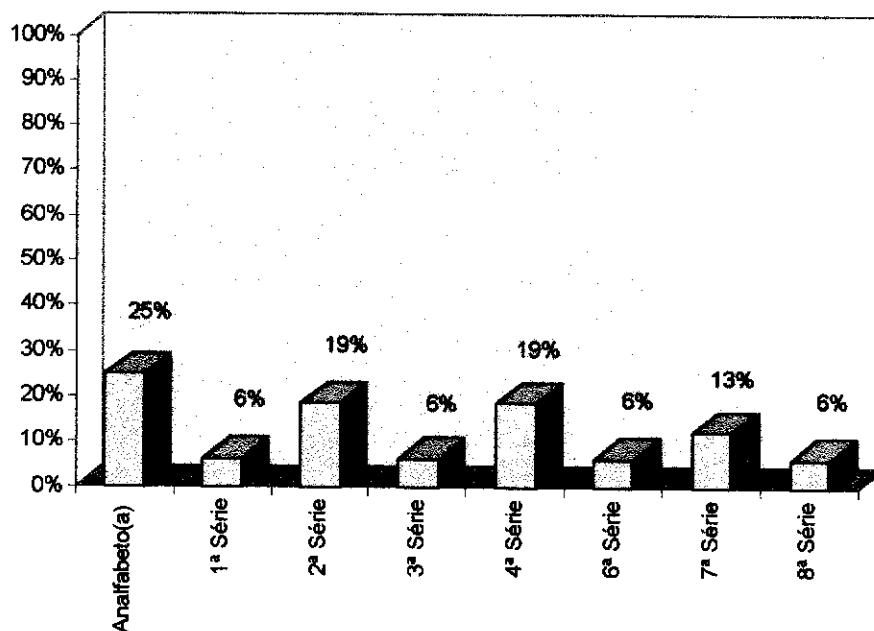
Os demais beneficiários, que correspondem a 58% do universo, são alfabetizados e apresentam um nível de escolaridade com predominância na primeira fase do primeiro grau. Dos 12 beneficiários alfabetizados, 19% completaram a terceira série; 14% completaram a segunda série; 10% concluíram a quarta série; 5% possuem escolaridade até a sexta série; 5% até a oitava série e, os outros 5% concluíram, tão somente, a primeira série, conforme demonstrativos do Gráfico 3:

Gráfico 3 - Grau de Escolaridade dos Beneficiários

Fonte: Dados da pesquisa (1997).

Em relação às esposas dos beneficiários, o índice de analfabetismo é inferior ao dos homens, sendo que 25% são analfabetas. Ressalta-se que 75% das mulheres analfabetas sabem escrever seu próprio nome. Percebe-se também que o grau de escolaridade das 12 mulheres alfabetizadas no assentamento, que corresponde a 75% do universo, é superior ao dos homens, segundo mostra o Gráfico 4:

Gráfico 4 - Grau de Escolaridade dos Cônjuges



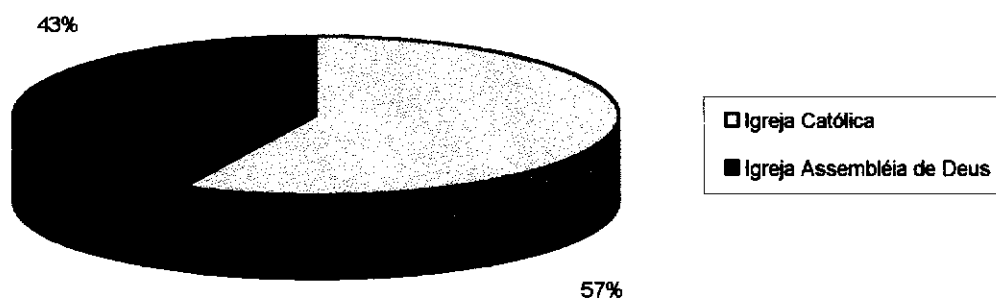
Fonte: Dados da pesquisa (1997).

Conforme assinalado anteriormente, a questão religiosa marcou forte presença na história do Assentamento Rancho Grande, processo deflagrado desde o período da ocupação da Fazenda Rio Vermelho. Tendo como objeto de estudo a religiosidade que permeia as relações sociais no assentamento, a pesquisa buscou os dados referentes à religião, em todo o processo de ocupação. No início da ocupação (1987), somente três pessoas eram fiéis ligados à Igreja Assembléia de Deus e os demais tinham o catolicismo como opção religiosa.

Este quadro alterou-se no decorrer dos últimos anos. Em 1997, dos 21 beneficiários, 57% são católicos e 43% são Evangélicos da Assembléia de Deus (Gráfico 5). Os dados demonstram que as mulheres casadas aderiram ao novo dogma religioso em maior número, visto que, do total de 16 mulheres, 62%

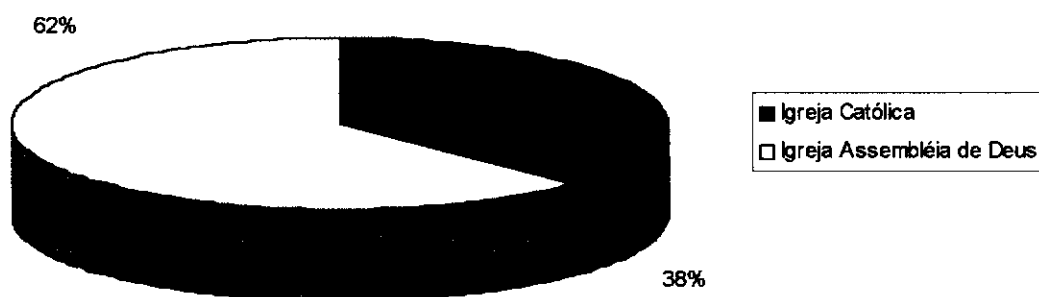
pertencem à Igreja Assembléia de Deus e 38% fazem parte da Igreja Católica.
(Gráfico 6).

Gráfico 5 - Opção Religiosa dos Beneficiários



Fonte: Dados da pesquisa (1997).

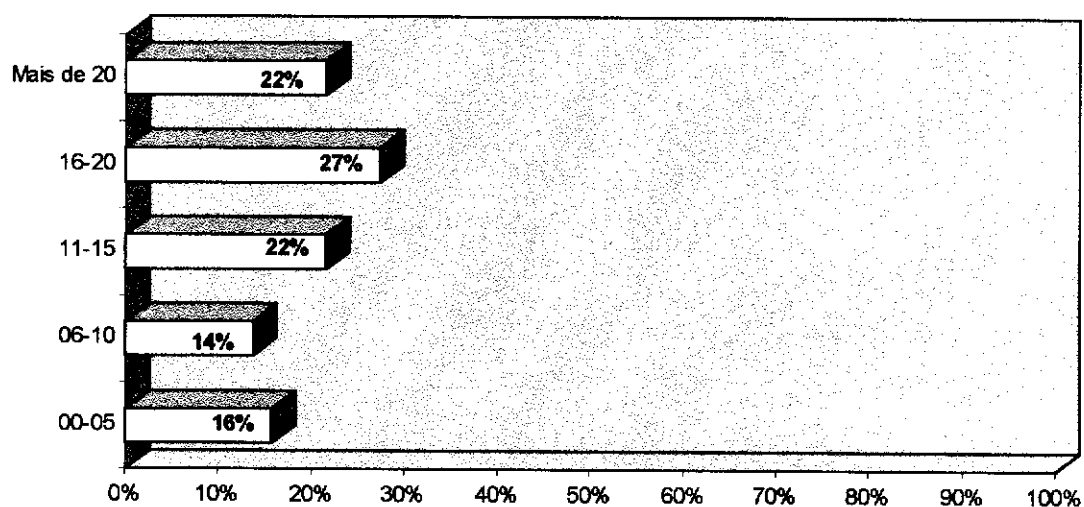
Gráfico 6 - Opção Religiosa dos Cônjuges



Fonte: Dados da pesquisa (1997).

As famílias possuem o número médio de 2,4 filhos, que residem com os pais no assentamento. Do universo total de filhos – 51 pessoas – 55% são do sexo masculino e 45% são do sexo feminino, distribuídos por faixa etária, conforme Gráfico 7:

Gráfico 7 - Faixa Etária dos Filhos (Casais Assentados)



Fonte: Dados da pesquisa (1997).

O percentual de frequência das crianças, adolescentes e jovens, na rede escolar de ensino demonstra um alto índice de evasão e/ou abandono escolar. Do total de crianças em idade escolar, 56% dos filhos de assentados estão fora da escola. Somente 37% frequentam a escola normalmente. Não se obteve informações de 7% das crianças quanto à frequência⁷⁰ na escola (Tabela 3). Ressalta-se que a escola do Assentamento –Escola Municipal Rio Vermelho – possui, em 1997, 12 alunos.

⁷⁰ Não foi possível contactar os pais nos dias das entrevistas.

Alguns filhos de assentados, devido à proximidade geográfica, estão cursando a primeira fase do primeiro grau na escola do Assentamento da Lavrinha, que faz divisa com o Assentamento Rancho Grande. Os alunos que freqüentam a quinta série em diante, estudam na cidade de Goiás. A Prefeitura Municipal colocou um ônibus e/ou kombi para o transporte escolar.

Tabela 03 – Percentual de filhos que estudam e não estudam

IDADE	Nº DE PESSOAS	ESTUDAM	NÃO ESTUDAM	SEM INFORMAÇÕES
0 - 5 anos	8	-	8	-
6 - 10 anos	7	1	4	2
11 - 15 anos	11	10	-	1
16 - 20 anos	14	4	10	-
Mais de 20	11	1	10	-
TOTAL	51	16	32	3

Fonte: Dados da pesquisa (1997).

Em relação ao grau de escolaridade deste universo, no qual estão incluídos crianças, adolescentes e jovens que estudam, bem como os que deixaram de estudar, os dados aparecem na Tabela 4:

Tabela 04 – Grau de escolaridade dos filhos de assentados em idade escolar

IDADE	Nº PESSOAS	NÃO ALFABETIZADOS	1ª série	2ª série	3ª série	4ª série	5ª série	6ª série	7ª série	8ª série	Sem informações
0 - 5	8	8	-	-	-	-	-	-	-	-	-
6 - 10	7	4	1	-	-	-	-	-	-	-	2
11 - 15	11	-	6	3	1	-	-	-	-	-	1
16 - 20	13	-	-	1	5	7	-	1	-	-	-
Mais de 20	10	-	-	1	4	2	-	2	-	2	-
TOTAL	51	12	7	5	10	9	-	3	-	2	3

Fonte: Dados da pesquisa (1997).

O sistema produtivo no assentamento está voltado para a subsistência e as formas de trabalho são individuais, isto é, cabe à própria família a responsabilidade pelo uso e exploração da terra. No Assentamento Rancho Grande, não há maiores discussões internas para viabilizar outras alternativas de produção e organização coletiva, com desdobramentos práticos, no sentido de implantar um projeto de desenvolvimento sustentável do setor produtivo no assentamento. Este fato revela, *grosso modo*, a contradição em relação às formas de produção defendidas pelos principais grupos mediadores do movimento, tais como MST e CPT, que sugerem o trabalho coletivo⁷¹ como uma das alternativas mais viáveis para os Projetos de Reforma Agrária.

Para MST e alguns grupos mediadores, a organização do trabalho coletivo persiste como uma espécie de “*solução mágica e definitiva para os problemas dos trabalhadores rurais*” (Martins, *apud* Martins & Perani, 1992: 21) nos Projetos de Assentamento e, em alguns casos, chegou-se ao extremo de só aceitar a Reforma Agrária, se a propriedade e o trabalho fossem coletivos. Em determinado momento histórico, especificamente no período que abrange a década de 80 e início dos anos 90, algumas instituições mediadoras polarizaram os debates em torno da coletivização radical, rejeitando outras formas e experiências de organização social do trabalho.

Todavia, a coletivização do trabalho não foi e não é unânime nos Projetos de Assentamento em nível nacional, dadas as diferenças culturais e experiências de vida dos trabalhadores rurais, bem como os contextos regionais e as formas de luta que precederam a constituição de cada assentamento, em específico. Nesse sentido, cada tipo de prática revela e denuncia que a realidade social é

⁷¹ Sobre trabalho coletivo, ver Curado (1998: 186-200) e Cruz (1996: 51-68).

constituída por diferentes realidades e compreensões de quem a vive (e sofre). Por isso mesmo, é preciso reconhecer a diversidade e pluralidade das situações, necessidades e reivindicações dos indivíduos que compõem um grupo social situado em determinado tempo e espaço.

Martins, ao analisar as experiências de trabalho dos agentes da Pastoral nos Projetos de Assentamento de Reforma Agrária, faz uma análise crítica sobre os extremismos teóricos e desencontros entre o concebido e o vivido: *“nem sempre se percebe o coletivo como relativo, que pode dar certo em algumas coisas e não em outras [...] Não se leva em conta a necessidade social de viver a diversidade”*. E continua: *“como diria Henri Lefebvre [...] as palavras e os conceitos não correspondem à prática e à experimentação da prática”* (Martins, 1992: 22).

No caso específico das famílias rurais do Assentamento Rancho Grande, a experiência do trabalho coletivo foi vivenciada durante os dois anos que compreenderam o período de ocupação e desapropriação da fazenda (2 de agosto de 1987 a 23 de junho de 1989). Com a desapropriação e divisão dos lotes, as famílias passaram a trabalhar de forma individual.

A coletivização do trabalho não se mostrou satisfatória para 90,4% dos atuais assentados, ou seja, dos 21 entrevistados, 19 assentados não demonstraram interesse em retomar esta forma de organização do trabalho, conforme os relatos que se seguem:

Ruim também era a moradia coletiva, o trabalho coletivo. Dava nervosismo e tinha muitas normas no acampamento (Entrevista 19).

Não é bom. É muita gente e todos tem idéias diferentes (Entrevista 7).

Roça junto? Não dá, porque uns trabalha e outros não (Entrevista 15).

O desafio da construção e trabalho coletivo constituiu-se, para a maioria dos integrantes, uma espécie de ameaça ao sonho da propriedade e do trabalho privado. De certo modo, os depoimentos revelam a necessidade de reconstruir novos valores, novas crenças e novas formas de cultura e relações sociais. No entender de Cruz,

Há muito tempo, o agricultor sonha com seu pedaço de chão para poder trabalhar, do seu jeito, com sua autonomia, dados os antigos mitos da sua origem de pequeno agricultor expulso da terra. O mito do coletivo derruba essa tradição cultural de origem e, nisso, percebemos que ele também resiste. Está diante da construção de algo totalmente novo, como que tivesse de abandonar seus antigos sonhos para que construir outro e compartilhá-lo com os demais. Muito embora o sonho, na íntegra, jamais poderá ser coletivizado (1996: 60).

O trabalho e gestão da propriedade rural são, em sua totalidade, familiares e restritos ao lote individual. Nos períodos de plantio ou colheita existe uma demanda maior de força de trabalho (mão-de-obra). Para suprir esta exigência, efetuam-se mutirões e "trocas de serviço" entre algumas famílias de parceiros. Não existe área de produção coletiva no assentamento e, questionados sobre a possibilidade de haver uma área coletiva, somente uma família de assentados entende que:

Na roça, no plantio pode ser que sim para aumentar a produção e a produtividade. As parcelas são pequenas e juntando dá prá produzir melhor. Mas o gado não. Cada um tem gosto diferente. Uns querem prá leite, outros prá vendê pra corte (Entrevista 9).

Para os demais beneficiários, a produção em área coletiva não se torna uma boa opção, quer pelo desafio e complexidade da construção coletiva derivada da prática histórica do trabalho individual e/ou da expropriação, quer pela representação de uma ameaça à propriedade privada, isto é, “meu lote, minha parcela”, fruto de uma luta de muitos anos e conquistada arduamente, conforme alguns depoimentos:

O coletivo no acampamento não deu certo. O que é coletivo é difícil. Tem muita esperteza. Pode sê que se houvesse um pedaço de terra de todo mundo, sem parcela de cada um, talvez desse certo. Até pode dar certo, não sei! (Entrevista 3).

Mas aí meu lote fica pra trás (Entrevista 10).

Não são unidos, cada um pensa diferente e alguns puxam prá trás (Entrevista 6).

É preferível cada um pra si. É mais vantajoso (Entrevista 21).

Assim como ocorre com o processo de trabalho, a comercialização dos excedentes da produção também é feita, individualmente, para terceiros, na maioria comerciantes e atravessadores⁷² e/ou em feiras livres na cidade de Goiás, e a participação da produção do assentamento no mercado local ainda é pequena. Conseqüentemente, o fato de efetuarem a venda individual reforça a vulnerabilidade dos assentados frente ao mercado, seu jogo de forças e preços.

Para enfrentar a agressividade do mercado, aconteceram algumas iniciativas e tentativas do grupo em viabilizar a associação local para assumir o processo de compra de sementes e insumos e comercialização coletiva da produção. Dessa forma, possibilitaria maior poder de barganha na negociação e

⁷² Atravessador é a denominação dada à pessoa que compra os produtos na propriedade rural e efetua a posterior venda à comerciantes, feirantes etc. com um preço bem acima do valor pago ao agricultor. O atravessador faz a intermediação comercial entre o produtor e o mercado e ganha um razoável percentual em dinheiro, através desse processo.

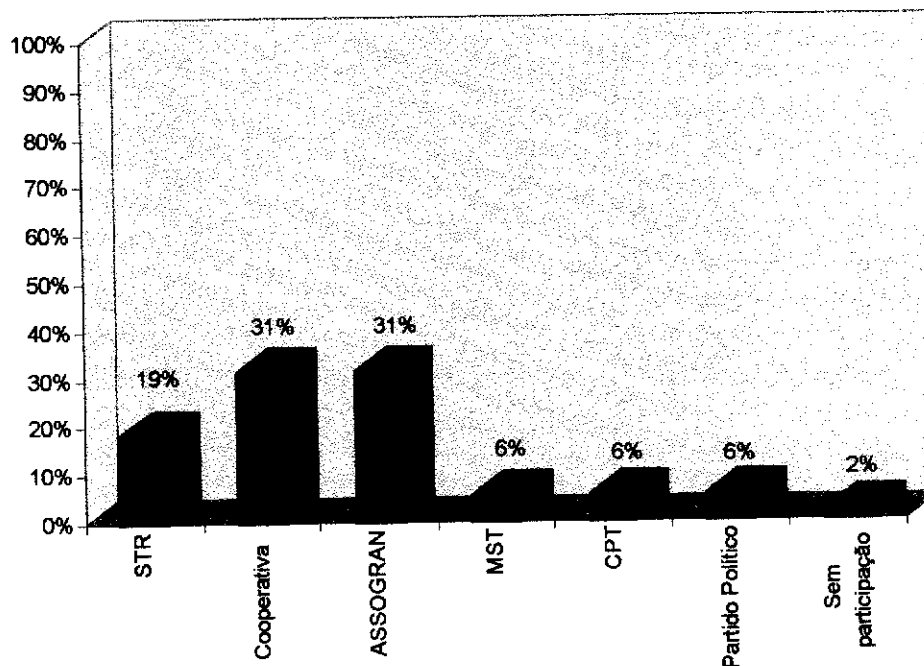
comercialização da produção agropecuária. Entretanto, a cisão interna do assentamento, refletida na associação local, pela presença de conceitos políticos, associativos e religiosos diferentes, não tem permitido um acordo objetivado sobre o papel da ASSOGRAN neste processo.

A alternativa sugerida por 81% dos assentados, para a comercialização da produção, compra de adubo, insumos e calcário, bem como para viabilizar a assistência técnica integral⁷³ é a constituição e operacionalização de uma cooperativa.

Ressalta-se que as famílias beneficiárias do Assentamento Rancho Grande participam do processo de debates, junto com os demais assentamentos do município, para viabilizar a Cooperativa dos Assentados, com o objetivo de desenvolver projetos de desenvolvimento sócio-econômico das propriedades e, especialmente, estruturar um sistema de comercialização da produção. O processo de constituição da cooperativa ainda está em sua fase embrionária, todavia, os assentados consideram esta uma das organizações possíveis para fazer frente ao mercado concorrencial, pois, na atualidade, encontram-se vulneráveis no mercado e na comercialização de seus produtos.

Também há o engajamento em outras formas de organização social, tais como Sindicato dos Trabalhadores Rurais, ASSOGRAN, MST, CPT e Partidos Políticos. Em muitos casos, os entrevistados participam de mais de uma forma de organização e o percentual de participação está explicitado no Gráfico 8:

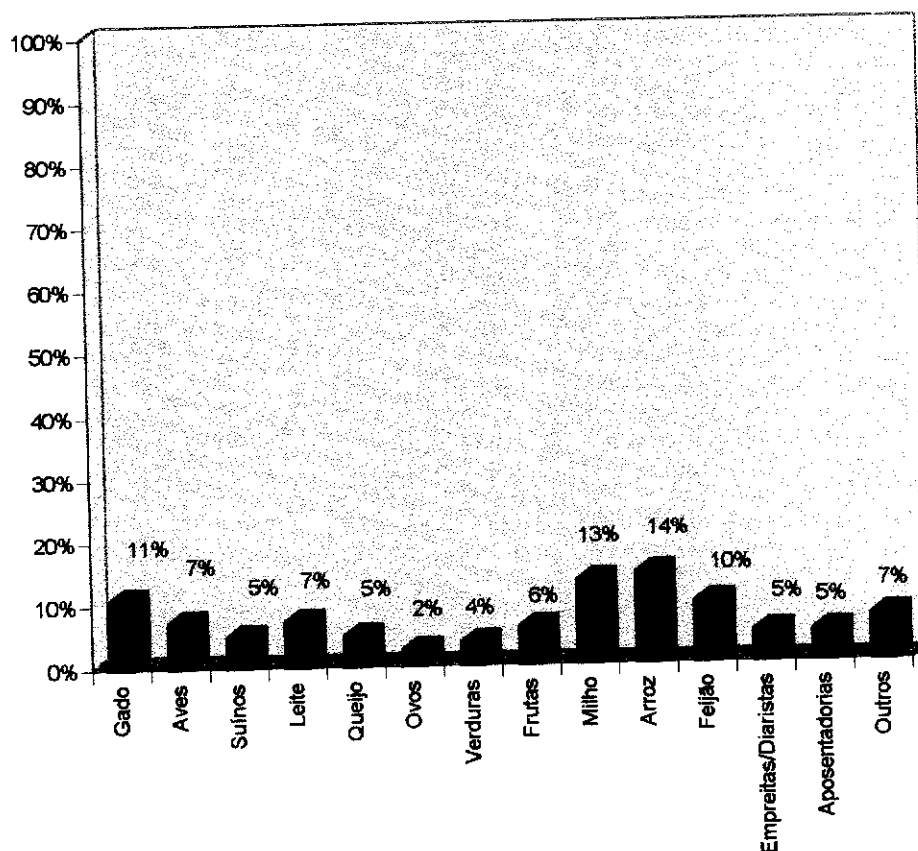
⁷³ A assistência técnica é efetuada pelo escritório da EMATER da cidade de Goiás, mediante a solicitação do assentados.

Gráfico 8 - Participação dos Beneficiários em Organizações Sociais

Fonte: Dados da pesquisa (1997).

Basicamente, todas as famílias produzem, em escala e volumes diferenciados, milho, arroz, feijão, guariroba, mandioca, hortaliças, frutíferas, suínos, gado de leite e corte, aves. Um grupo pequeno de beneficiários está investindo na piscicultura, ainda que para consumo próprio. Essa produção agrícola origina a renda familiar, ampliada em alguns casos com o recebimento de aposentadorias e empreitas realizadas por membros da família (Gráfico 9).

**Gráfico 9 - Origem da Renda Familiar
Comercialização de Produtos**



Fonte: Dados da pesquisa (1997).

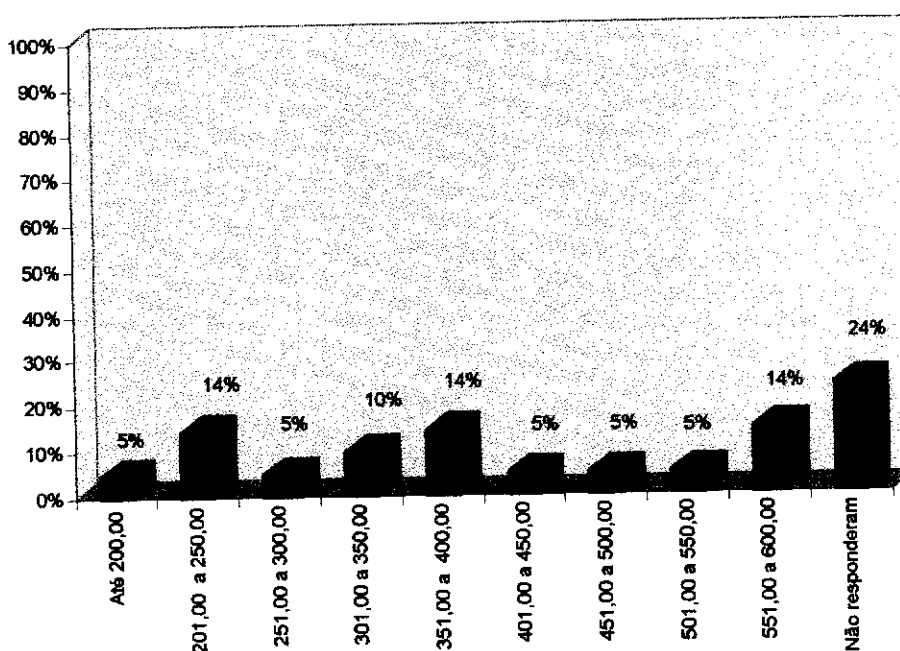
A renda mensal⁷⁴ das famílias de assentados, representada no Gráfico 10, varia entre a mínima de R\$ 200,00 e a máxima de R\$ 600,00, que corresponde à média de R\$ 366,25, referente a três salários mínimos de renda familiar por mês.

Conforme o Relatório da FAO/PNUD/MARA (1992: 88), em 1991, a renda mensal média das famílias de assentados, foi de 3,7 salários mínimos, em nível nacional. Em pesquisa mais recente, o I Censo da Reforma Agrária do Brasil (INCRA/CRUB/UnB, 1997), indica que a média nacional de renda familiar é de R\$

⁷⁴ Ano de referência: 1997. Salário mínimo vigente: R\$ 120,00 (cento e vinte reais).

722,19, que corresponde a 5,5 salários mínimos. Com base nesses dados, percebe-se que a renda familiar no Assentamento Rancho Grande está ainda abaixo da renda familiar nacional, referente ao ano de 1991. O dado revela que não houve um crescimento econômico e incorporação de renda aos moldes dos assentamentos, em nível nacional.

Gráfico 10 - Renda Familiar Mensal (Em R\$)



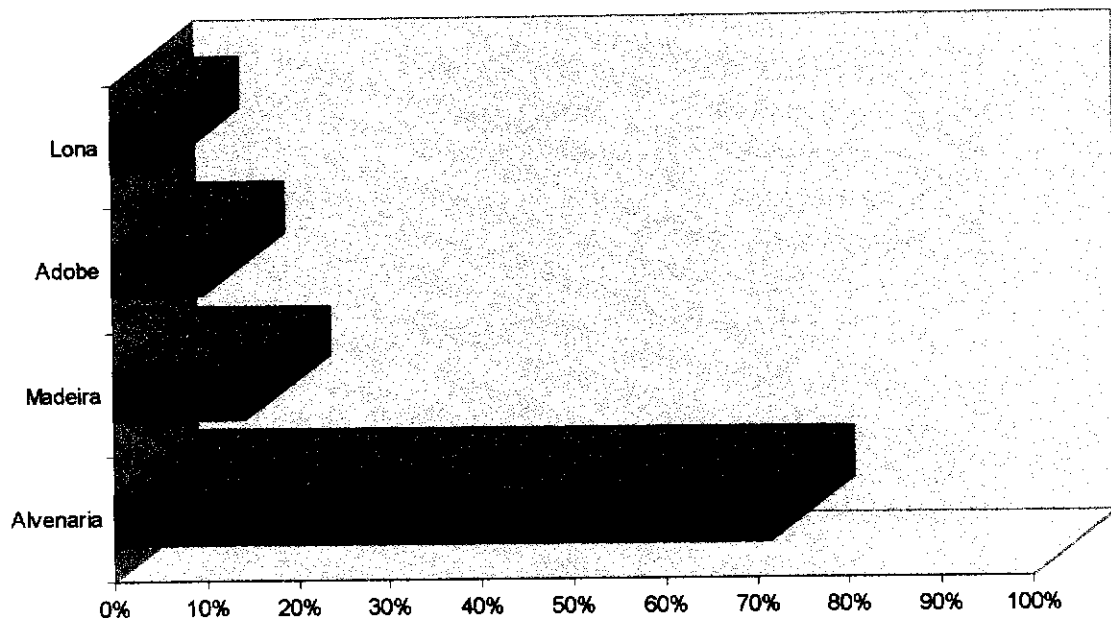
Fonte: Dados da pesquisa (1997).

Todos os beneficiários do projeto de assentamento receberam recursos financeiros do Programa de Crédito Especial para Reforma Agrária (PROCERA), para atender às demandas de alimentação, habitação, custeio agrícola, e para viabilizar a infra-estrutura mínima necessária, tais como, construção de casas, galpões, currais. Os créditos recebidos são pequenos e, na maioria das vezes, não cobrem os custos iniciais de estruturação e implantação básicas da lavoura,

pecuária e infra-estrutura. Conseqüentemente, não comportam custos, como a adoção de tecnologia adequada para o aumento da quantidade, qualidade e produtividade da produção agropecuária.

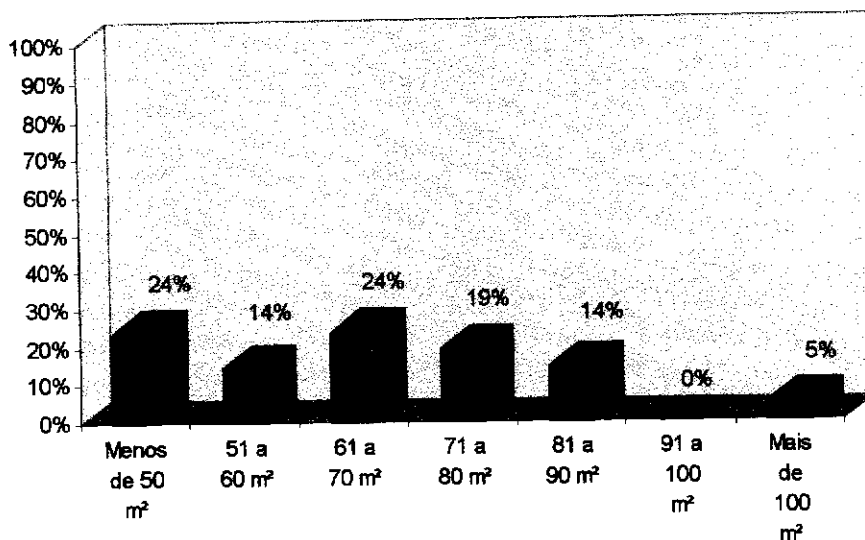
O crédito específico para habitação também não cobre os custos para a construção de uma casa de alvenaria simples. Nenhum beneficiário está com sua habitação completamente terminada. As casas são, na maioria, de alvenaria e em fase de construção e/ou acabamento (Gráfico 11). O tamanho das residências, em metros quadrados, tem as características especificadas no Gráfico 12.

Gráfico 11 - Tipo de Habitação



Fonte: Dados da pesquisa (1997).

Gráfico 12 - Áreas Residenciais Construídas



Fonte: Dados da pesquisa (1997).

Quanto ao manejo e tecnologia, segundo dados e recomendações do Plano de Viabilidade Técnica – Divisão de Assentamentos da Superintendência Regional do INCRA/GO, o mais apropriado para a atividade agrícola a ser desenvolvida no Assentamento corresponde à “tecnologia simples, como cultivador, arado de bois etc.”⁷⁵

De fato, os instrumentos de trabalho utilizados e que correspondem a um determinado tipo de manejo e uso de tecnologia, de modo geral, são a enxada, foice, arado, carroça, plantadeira manual, cavalo e um trator que atende às necessidades de manejo e plantio mecanizado de oito famílias do assentamento. A infra-estrutura de apoio à atividade de produção agropecuária contempla currais, pastagens e incipientes galpões para guardar ferramentas agrícolas e a infra-estrutura de energia elétrica não abrange todos os lotes.

⁷⁵ Conforme dados do Plano de Viabilidade Técnica – Superintendência Regional do INCRA, Pasta PVT, p. 6-13.

Os fatores limitantes estão na falta de crédito agrícola e/ou no atraso da sua liberação; falta de assistência técnica; ausência de práticas de conservação de solo; baixa produtividade da bacia leiteira e baixo padrão genético do rebanho; pouca tecnologia no manejo do solo e plantio (utilização das fases da lua para o plantio); plantio de sementes não classificadas; esgotamento de reservas florestais e desmatamento não-planejado; falta de conhecimento do mercado e processo integrado de comercialização.

Também não existem boas condições de transporte e estradas, tanto no interior do assentamento, quanto para o deslocamento fora da área de ação. Tanto é que a maioria dos parceiros, quando necessita deslocar-se até a sede do município ou a outros lugares, vai de carona, a pé e/ou a cavalo. Por sua vez, a precariedade de transporte também dificulta o escoamento da produção.

Os recursos hídricos no Assentamento são bons, com a presença de dois rios perenes – Rio Vermelho e Ribeirão Rezende – que possuem um bom fluxo de água e oferecem condições para irrigação e piscicultura. O agravante está na distribuição irregular da água dos rios, que não abrange todos os lotes do assentamento, e que um bom projeto de manejo e distribuição da água poderia solucionar, e a aceleração do assoreamento dos mananciais, sem nenhum planejamento do uso e manejo adequados da água.

CAPÍTULO III

CONFIGURAÇÕES DO ESPAÇO RELIGIOSO E AS MANIFESTAÇÕES NAS RELAÇÕES SOCIAIS

É necessário entender o que a ciência diz, no seu silêncio, ao falar sobre a religião. Pois este silêncio revela o espírito daquela que fala. E é necessário entender os "acordos silenciosos" que se escondem e que se revelam na linguagem religiosa, quando ela fala sobre "coisas" que não podemos entender. Talvez, para surpresa nossa, percebemos que o "ópio" se revela como visão profética reprimida, pronta a explodir. E talvez que a fria e objetiva linguagem da ciência, tão ciosa de seu status, se revele como a linguagem de uma nova classe sacerdotal bem descrita nas palavras de Max Weber.

Rubem Alves

O florescimento do fenômeno religioso, em diferentes espaços sócio-geográficos, ocorre de múltiplas e variadas maneiras. Nas últimas três décadas, a surpreendente expansão de grupos religiosos como os pentecostais, que, além das dimensões emocionais, apresentam uma rígida moralidade comportamental, constitui-se em desafio teórico aos pesquisadores, provocado pela revitalização da esfera religiosa no contexto da sociedade contemporânea, marcada pelas tendências secularizadoras e modernizadoras.

Inúmeras teorias foram elaboradas para entender a relação entre a vitalidade e experiência religiosas (idéias, emoções e práticas) e a sociedade moderna. Ao responder a essas questões, alguns sociólogos recorrem às teorias

da “alta modernidade”⁷⁶ para demonstrar, segundo Machado (1996: 13), “*que os riscos e a insegurança fomentados pela modernização, podem estar reforçando no homem moderno a busca de significado e identidade*”. Outro caminho é o retorno às perspectivas de Durkheim e Weber, “*para verificar até que ponto os processos de racionalização e institucionalização da experiência religiosa [...] acarretam o desaparecimento da emoção e o declínio inexorável da religião*” (*Id. ibid.*: 13).

A multiplicação das denominações pentecostais e a tendência cada vez maior em ultrapassar as fronteiras dos grupos populares urbanos evidenciam-se com a penetração do pentecostalismo no meio rural brasileiro, historicamente sob domínio da Igreja Católica.

Apreender as configurações religiosas dos pentecostais assembleanos, no Assentamento Rancho Grande, pressupõe o entendimento da revitalização religiosa no contexto da sociedade marcada pela racionalidade e secularização. Nesse sentido, o presente capítulo apresenta uma exposição sobre as proposições de Durkheim e, especialmente de Weber, no tocante à relação entre a religião e modernidade. A perspectiva sociológica de Weber poderá contribuir, particularmente, para a apreensão dos valores e ética religiosa dos pentecostais assembleanos, originários do protestantismo. Em seguida, procura-se identificar e compreender o sentido da prática religiosa pentecostal presente nas manifestações concretas dos trabalhadores rurais beneficiários do assentamento.

⁷⁶ Anthony Giddens, um dos teóricos da “alta modernidade”, caracteriza o atual momento histórico como o “*período em que as conseqüências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes*” (Giddens, 1991: 45).

3.1 Indicações teóricas para apreensão da secularização e religião

O interesse pela relação entre a religião e a modernidade esteve presente, desde o surgimento da Sociologia. É importante lembrar que a religião ocupa um lugar central na obra de Durkheim e Weber. Sob óticas diferentes, inspiram-se nas mudanças sociais em curso na Europa, em especial, no declínio da autoridade das instituições religiosas, para consagrarem espaço à racionalidade no sentido de explicar a emergência do mundo moderno e o conseqüente declínio da experimentação e prática religiosas.

Na teoria sociológica da religião, que Durkheim desenvolveu em sua obra *As formas elementares da vida religiosa*, o autor afirma que “os primeiros sistemas de representações que o homem se fez do mundo e de si mesmo são de origem religiosa” (Durkheim, 1973:513) e entende que

a religião é um coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas: os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos e que se destinam a suscitar, a manter, ou a refazer certos estados mentais desses grupos (p. 514).

Sob essa perspectiva, o problema é “encontrar um meio de discernir as causas, sempre presentes, das quais dependem as formas mais essenciais do pensamento e da prática religiosa” (Id. *ibid.*: 512).

Para Durkheim (*apud* Machado, 1996: 15), os valores e crenças religiosas orientam os comportamentos e favorecem o estabelecimento de uma disciplina moral entre as pessoas, constituindo a principal fonte de coesão social. Assim, o alicerce da vida social é a conformidade, o compromisso moral e dimensão de pertencimento a um grupo social específico, determinado pelo conjunto de

valores e crenças que constituem a consciência coletiva, não permitindo espaço para a consciência individual. Do compartilhamento de crenças, sentimentos e práticas religiosas resulta a solidariedade mecânica que liga as pessoas à sociedade. O elemento gerador dessa solidariedade, pertencimento e conformidade é a religião.

Entretanto, as mudanças sociais ocorridas com a manifestação da divisão social do trabalho e o processo de modernização, na qual a sociedade se torna um sistema de funções distintas e específicas e une as pessoas por relações definidas, diminuem progressivamente a importância do conjunto de crenças e manifestações religiosas. No entender de Durkheim, a modernidade altera a condição de existência e dependência das pessoas em relação à sociedade, dando um caráter mais orgânico aos laços de solidariedade. A consciência coletiva, que tem como alicerce o caráter religioso, modifica-se à medida que a modernidade, orientada para o mundo racional e humano, imprime um caráter secular ao modo de ser e viver das pessoas. A solidariedade orgânica estabelecida na modernidade desloca o foco do interesse coletivo para o interesse do indivíduo. Nesse sentido, a importância da esfera religiosa tende a transformar-se e declinar continuamente.

Durkheim destaca que, diferentemente das sociedades anteriores, a existência da consciência coletiva na modernidade é resultado de *“uma síntese sui generis das consciências particulares”* e esta síntese tem por efeito *“produzir todo um mundo de sentimentos, de idéias, de imagens que, uma vez nascidos, obedecem as leis que lhe são próprias”* (Durkheim, 1973: 529). A idealização não depende das condições empiricamente determináveis e,

Uma sociedade não pode criar-se nem recriar-se sem, no mesmo instante, criar o ideal [...] Pois uma sociedade não é simplesmente constituída pela massa dos indivíduos que a compõem, pelo movimento que eles realizam, mas, antes de tudo, pela idéia que ela faz de si mesma (Durkheim, 1973: 528).

Nessa perspectiva, a transformação da religião⁷⁷ na sociedade moderna propicia um ambiente para a sacralização de novos princípios e símbolos religiosos. Preocupado em identificar as configurações e espaços dos sistemas de crenças e idéias religiosas na modernidade, por entender que as práticas religiosas não serão superadas em sua totalidade no contexto da sociedade moderna, Durkheim aponta o caráter da necessidade de representações coletivas⁷⁸ para substituir a noção de consciência coletiva. A idéia da representação coletiva reforça a função especulativa da religião, considerando que

há na religião algo de eterno que está destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o pensamento religioso sucessivamente se envolveu. Não pode haver sociedade que não sinta necessidade de conservar e de reforçar, em intervalos regulares, os sentimentos coletivos e as idéias coletivas que fazem sua unidade e sua personalidade (Durkheim, 1973: 532).

A redefinição dos símbolos religiosos na modernidade – ritos, festas, palavras, cultos práticas e experimentação do emocional – refletem um sistema de representações coletivas que se relacionam com o modo de celebrar a fé das

⁷⁷ Durkheim afirma que a religião “parece destinada a se transformar antes que a desaparecer” por entender que há algo de eterno: o culto, a fé. (Durkheim, 1973:534)

⁷⁸ Para Durkheim, “as representações coletivas são o produto de uma imensa cooperação que se estende não apenas no espaço, mas no tempo; para fazê-las, uma multidão de espíritos diversos associaram, misturaram, combinaram suas idéias e sentimentos; longas séries de gerações acumularam aqui sua experiência e seu saber. Uma intelectualidade muito particular, infinitamente mais rica e mais complexa do que a do indivíduo, está aqui, portanto, como que concentrada” (Durkheim, 1973:518).

peças. Segundo Durkheim, "*para estendê-la ou simplesmente para conservá-la, é preciso justificá-la, isto é, elaborar sua teoria*" (Id. *ibid.*: 534).

Sem dúvida, Durkheim sugere algumas pistas para a compreensão do florescimento e expansão do fenômeno religioso na modernidade, ao destacar o cosmopolitismo e a liberdade de crenças.

Enquanto Durkheim traduz sua insatisfação com a modernidade, em termos de um vazio moral, e apresenta a reafirmação do sagrado com o aparecimento de novos símbolos e valores, a partir das consciências particulares, Weber descreve esta situação, conforme observações de Machado, "*como uma fragmentação de visões de mundo e o estabelecimento de um novo politeísmo, em que os deuses e profetas cederam o lugar aos valores seculares*" (Machado, 1996: 18). Compreende a religião como um fenômeno social com suas particularidades e, a partir deste fragmento da realidade, interpreta as máximas do comportamento humano.

Weber tem como temas centrais, no conjunto de sua obra, as problemáticas da racionalização, da secularização, da burocratização das estruturas e dos comportamentos das pessoas, como traços específicos da moderna civilização ocidental, e ressalta um dos fenômenos básicos da modernidade: a perda do significado da vida. As teses de Weber sobre a modernidade são marcadas pela confluência entre as imagens do mundo (idéias, crenças, interesses materiais e morais) e o ceticismo e desencantamento do mundo.

Weber conceitua a ação social como uma conduta humana dotada de significado subjetivo dado por quem o executa, o qual orienta seu próprio comportamento, tendo em vista a ação de outro ou de outros. As possibilidades

de compreensão do homem, sobre si e sobre sua conduta, podem se dar, segundo Ghert & Mills, comentadores de Weber, *"pela introspecção, ou pode interpretar os motivos da conduta de outros homens em termos de suas intenções professadas ou atribuídas"* (Ghert & Mills, 1982: 74).

A religião constitui, para Weber, um objeto de estudo de grande complexidade necessitando de uma análise a partir das considerações históricas e de análises comparativas entre religiões e suas particularidades. Daí o entendimento de que *"nem as religiões, nem os homens são livros abertos. Foram antes construções históricas do que construções lógicas ou mesmo psicológicas"* (Id. ibid.: 335), no qual o comportamento coletivo é condicionado pelas influências religiosas de formas distintas, em cada período histórico.

Weber não buscou somente a origem específica da religião, deixando aberta a possibilidade de origens múltiplas, embora tenha ficado explícito em seus estudos, que as preocupações econômicas precedem as religiosas, enfatizando as diferenças e demonstrando como o desenvolvimento religioso é influenciado por circunstâncias históricas, culturais e econômicas.

A religião, ao ser apreendida enquanto ação social, deve captar e interpretar a conexão de sentido em que se inclui esta ação, de modo *"racional, visando valores: determinada pela crença consciente de um valor (ético, estético, religioso ou qualquer outro) próprio de uma conduta específica, sem relação alguma com o resultado, ou seja, baseada nos méritos deste valor"* (Weber, 1974: 20).

Ao investigar o comportamento da sociedade capitalista ocidental, Weber não só se preocupou em analisar como o econômico influi no social, no religioso, no político, mas também, como estes reagem ao econômico. O que interessa,

para o autor, não é tanto o desenvolvimento capitalístico como tal, que difere de outras culturas orientais, apenas na forma e tipo, mas a forma peculiar do capitalismo ocidental, baseado não só nos meios técnicos de produção e na administração orientada por regras formais, mas determinado pela capacidade e disposição dos homens em adotar certos tipos de conduta racional. Preocupa-se, em especial, com o problema da formação de uma “mentalidade econômica”, do *ethos* de um sistema econômico e suas relações causais com a ética e conduta racional do protestantismo ascético. Segundo Cohn, na obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Weber procura demonstrar a

existência de uma íntima afinidade entre a idéia protestante de “vocação” e a contenção do impulso irracional para o lucro através da atividade metódica e racional, em busca do êxito econômico representado pela empresa. Por esta via, apresentava-se a idéia de que um determinado tipo de orientação da conduta na esfera religiosa – a ética protestante – poderia ser encarada como uma causa do desenvolvimento da conduta racional em moldes capitalistas na esfera econômica (Cohn, 1986: 23).

A ascese protestante produziu um contexto sócio-religioso que, através da coerção psicológica voltada para a concepção de trabalho como “vocação”, permitiu a legalização da exploração dessa específica vontade de trabalhar. A idéia do trabalho como vocação possibilitaria atingir um estado de graça no sentido de agradar a Deus.

A conduta racional na idéia de vocação nasceu da ascese cristã e é um dos componentes fundamentais, segundo Weber, do espírito da cultura e do capitalismo moderno. Nesse sentido, procura investigar como a filiação religiosa protestante, em especial o ascetismo calvinista, determina uma conduta humana para a era moderna da organização capitalista, assentada no trabalho livre

(formalmente pelo menos) e sua estrutura ocupacional. A definição do objeto de Weber é assim descrita:

O "racionalismo" é um conceito histórico que engloba todo um mundo de componentes diversos. Será nossa tarefa descobrir quem foi o pai intelectual da forma concreta particular de pensamento "racional" da qual se desenvolveu a idéia de uma "vocação" e a divisão do trabalho como vocação, que é [...] tão irracional do ponto de vista de um auto-interesse puramente eudemonista, mas que tem sido, e ainda é, um dos elementos mais característicos de nossa cultura capitalista (Weber, 1987: 51).

Para chegar à relação causal entre o fenômeno religioso protestante e o espírito do capitalismo, Weber, no início de sua investigação, procura definir preliminarmente o que entende por espírito do capitalismo, e alerta que tal conceito não se define *a priori*, considerando que resulta de um processo de investigação, *"uma vez que se refere em seu conteúdo a um fenômeno significativo por sua individualidade única [...] deve ser gradualmente estruturado, a partir das partes individuais tomadas à realidade histórica"* (Id. *ibid.*: 28), isto é, a partir da complexidade de um conjunto de elementos associados à realidade histórica.

O conceito do espírito do capitalismo começa a ser definido, a partir da análise de trechos do discurso de Benjamin Franklin e, segundo Weber, *"o que é aqui pregado não é uma simples técnica de vida, mas sim uma ética peculiar"* apreendida como a máxima orientadora da vida. Este *ethos* particular do capitalismo moderno que permeia a fala de Franklin, reveste-se de atitudes morais. Na análise de Weber, *"a honestidade é útil porque assegura o crédito; do mesmo modo a pontualidade, a laboriosidade, a frugalidade, e, esta é a razão*

pela qual são virtudes" (Weber, 1987: 32) úteis ao indivíduo para a obtenção de mais dinheiro.

Assim, a origem, sedimentação e desenvolvimento do capitalismo ocidental não teria como fundamentos únicos as relações exclusivamente econômicas das condições capitalistas, visto que, nem todos os grupos sociais, de diferente países, adaptaram-se com a mesma densidade e em circunstâncias similares e, no dizer de Weber,

como sabem bem os empregadores, a ausência de *conscienziosità* dos trabalhadores de tais países, como, por exemplo, no caso da Itália quando comparada à Alemanha, tem sido, e até certo ponto ainda é, um dos principais obstáculos a seu desenvolvimento capitalista (*Id. ibid.*: 36).

O capitalismo ocidental necessitaria, portanto, de empreendedores e trabalhadores com uma conduta que atende às exigências comportamentais para o trabalho capitalístico e, em especial, *"obriga o indivíduo, na medida em que é envolvida no sistema de relações de mercado, a se conformar com as regras de ação capitalista"* (*Id. ibid.*: 34). O sistema capitalista exige uma certa "devoção à vocação" para ganhar dinheiro, para sobreviver na luta pela existência, e este processo requer um comportamento social, econômico e político diferenciados, *"pois quem não se adaptar às condições de sucesso capitalista é sobrepujado, ou pelo menos não pode ascender"* (*Id. ibid.*: 47). Sendo assim, para que *"um modo de vida tão bem adaptado às peculiaridades do capitalismo [...] ele teve de se originar em alguma parte e não apareceu em indivíduos isolados, mas como um modo de vida comum a grupos inteiros de homens"* (*Id. ibid.*: 34).

Partindo do entendimento de que as características sociais, culturais e éticas da força de trabalho como fim absoluto em si mesmo têm significação

requerida no desenvolvimento do capitalismo ocidental e, que este sistema econômico exige submissão às regras por ele impostas, Weber parte da possibilidade de que a conduta moral, social e ética dos protestantes para o trabalho – como uma vocação – é produto de um longo e árduo processo de educação específica. Para fundamentar esta concepção, Weber argumenta que

as melhores oportunidades de uma educação econômica são inegavelmente encontradas neste grupo. A capacidade de concentração, tanto quanto o sentimento de obrigação absolutamente essencial para com o próprio trabalho, estão aqui combinados com uma economia estrita que calcula a possibilidade de altos vencimentos, um autocontrole e uma frugalidade frios que enormemente aumentam a capacidade de produção [...] e que são aqui muito grandes devido à educação religiosa (Weber, 1987: 40).

Os dados relacionados à educação formal e econômica dos protestantes, acompanhados e analisados concomitantemente com outros fatores observados por Weber – o “impulso para o ganho”, a “ânsia do lucro”, a organização racional assentada no trabalho livre, “*a precisão dos cálculos em relação aos ganhos e gastos (o que só é possível no plano do trabalho livre, pois o trabalho escravo não é calculado), o desenvolvimento da ciência enquanto suporte técnico-científico*” (Guimarães, 1991: 57) – permeados pelo *ethos* econômico, tal qual demonstra a fala de Benjamin Franklin, fundamentavam os fatores básicos e peculiares para o desenvolvimento racional do capitalismo ocidental. Para Weber, este é um processo resultante da racionalização do capitalismo: “*aqueles que não fizeram o mesmo, têm que sair do negócio*” (Weber, 1987: 44).

É, pois, este processo que engloba o capital e, em especial, as forças humanas motivadoras, isto é, uma conduta humana capaz de gerar condições propícias a esta forma de produção – uma espécie de vocação assim entendida

pelo protestantismo – conseqüentemente, faz surgir um novo espírito social e moral para um novo sistema econômico, demonstrado por Weber de “espírito do capitalismo” e define, por fim, o tipo ideal do empreendedor capitalista:

não mantém relação alguma com esta ostentação, ora grosseira, ora refinada. Ele evita a ostentação e as despesas desnecessárias, assim como o gozo consciente de seu poder, e embaraçam-no os sinais de reconhecimento social que recebe [...] Ele não retira nada de sua riqueza para si mesmo, a não ser a sensação irracional de haver “cumprido” devidamente a sua tarefa (Weber, 1987: 46-47).

Assim concebido, no fundamento conceitual do tipo ideal de empreendedor capitalista, encontra-se a relação entre o espírito do capitalismo (capital e forças humanas motivadoras de ação sócio-econômica peculiares) e a conduta ético-normativa individual. Desvendar a origem desse ímpeto subjetivo de conduta para o trabalho como vocação – como um fim em si mesmo – afastando-se de todo o gozo espontâneo da vida e seus significados práticos para reprodução e desenvolvimento do capitalismo ocidental, só foi possível, para Weber, mediante a análise da concepção de vocação no protestantismo.

A vocação sob a ótica dos protestantes tradicionais “*era algo aceito como uma ordem divina, a qual cada um devia adaptar-se*” [entendendo-se assim que] “*o trabalho vocacional é uma, ou melhor, a tarefa ordenada por Deus*” (Id. *ibid.*: 57). A prática profissional secular foi, neste sentido, aceita pelos protestantes como obra divina, como tarefa determinada por Deus, na qual cada um desenvolvia seu trabalho e permanecia dentro dos limites dessa sua condição de vida, como premissa para atender a vontade de Deus. O conceito e a prática de vocação resultaram, segundo Weber, numa ética negativa: “*a submissão dos deveres seculares aos ascéticos da situação existente*” (Id. *ibid.*: 57) e percebe

não serem estas as razões explicativas para desvendar os componentes da conduta humana que sustentam o espírito do capitalismo. Procura, então, estudar as peculiaridades do Calvinismo.

O dogma mais característico e de fundamental importância para o Calvinismo é a doutrina da predestinação⁷⁹, com fortes conseqüências histórico-culturais, que nortearam, inclusive, os credos protestantes da Igreja Batista e, podem ser identificados nos pentecostais da Igreja Assembléia de Deus, originária da Igreja Batista.

Para o calvinismo, o interesse religioso não está centrado no homem, mas em Deus: *"Deus não existe para os homens mas estes por causa de Deus"* (*Id. ibid.*: 71). Apenas uma parte da humanidade será salva, e a outra, por desígnio de Deus, nunca poderia pertencer ao grupo de eleitos. É dever de todos, segundo a doutrina, participar da Igreja e submeter-se à sua rígida disciplina, não a fim de obter a salvação, o que é impossível, mas por serem forçados a obedecer os mandamentos para a única e exclusiva glória de Deus.

Esta é a principal característica dogmática que diferencia o Calvinismo dos preceitos religiosos de Lutero e do próprio Catolicismo: o repúdio aos meios

⁷⁹ A importância do dogma – presente na doutrina da predestinação – para o protestantismo Calvinista e Batista pode ser apreendido em escritos do Sínodo de Westminster, de 1647, em alguns trechos de maior relevância:

"Capítulo III (da Eterna Finalidade de Deus), nº 3. Por decreto de Deus, para manifestação de sua glória, alguns homens e anjos são predestinados à vida eterna e outros são predestinados à morte eterna.

"Nº 5 – Aqueles do gênero humano que estão predestinados à vida, foram escolhidos para a glória com Cristo por Deus, antes de efetuada a criação do mundo.

"Nº 7 – Foi do agrado de Deus [...] para a glória de Seu soberano poder sobre as criaturas, dispensar o resto da humanidade, condená-la à desonra e à ira por seu pecado, para louvar de Sua justiça.

"Capítulo X (da vocação eficaz) Nº 1 – É do agrado de Deus, efetivamente chamar (para fora daquele estado de pecado e de morte no qual estão por natureza), [...] todos aqueles, e somente aqueles, que predestinou à vida.

"Capítulo V – (da Providência) Nº 6 - Para aqueles homens maus e sem Deus [...] Deus não só negou Sua graça pela qual teriam sido iluminados em seu entendimento e dilatados em seu coração, como também às vezes retirou os dons que tinham [...] e, além disso, abandonou-os à própria luxúria, às tentações do mundo e ao poder do Satanás. (apud Weber, 1987: 68-69).

mágicos⁸⁰ para a obtenção da graça divina e da salvação, através do arrependimento, contemplação ou confissão e a inexistência de um Deus para os homens.

Desse modo, o pensamento de Calvino, “*em sua patética desumanidade*” trouxe conseqüências à conduta e atitudes dos homens para com a vida: o sentimento de uma solidão interna e a busca solitária da salvação obtida através de um profundo isolamento espiritual⁸¹. A pressão do isolamento ao indivíduo⁸², com tendências para arrancá-lo dos mais fortes laços pelos quais ele se liga a este mundo, é decorrente dos preceitos dogmáticos da doutrina da predestinação. O fomento dessa conduta social é reforçada por dois tipos de recomendações pastorais:

Por um lado, manteve-se como um dever absoluto, de cada um considerar-se escolhido e de combater todas as dúvidas e tentações do demônio, já que a falta de confiança era o resultado da falta de fé, portanto, da graça imperfeita [...]. Por outro lado, a fim de alcançar aquela autoconfiança, uma intensa atividade profissional era recomendada, como meio mais adequado. Ela, e apenas ela, afugenta as dúvidas religiosas e dá a certeza da graça (Weber, 1987: 77).

Eram estas as formas possíveis para a própria salvação e glorificação de Deus, isto é, considerar-se escolhido e provar a fé por meio de uma atividade

⁸⁰ Conforme Weber, para os católicos “*a absolvição de sua Igreja era uma compensação para a sua própria imperfeição. O sacerdote era um mágico que realizava o milagre da transubstanciação e que tinha em mãos a chave da vida eterna. O indivíduo podia voltar-se para ele arrependido e penitente*” (Weber, 1987: 81).

⁸¹ Para Weber, o isolamento, a solidão interna experimentada pelo indivíduo decorre, em primeiro lugar, do preceito dogmático da fé protestante calvinista. “*O mundo existe para a glorificação de Deus, e somente para este fim. O cristão eleito está no mundo apenas para aumentar esta glória, cumprindo seus mandamentos ao máximo de suas possibilidades. Mas, Deus requer obras sociais de cristão, porque Ele deseja que a vida social seja organizada segundo seus mandamentos, de acordo com aquela finalidade. A atividade social do cristão no mundo é primeiramente uma atividade in majorem gloriam Dei. Este caráter é assim partilhado pelo labor especializado em vocações, justificado em termos de ‘amor ao próximo’*” (Weber, 1987: 75).

⁸² Os trabalhos teóricos de R. Baxter advertem “*contra qualquer confiança na ajuda da amizade dos homens [...] e recomendava profunda descrença até do mais íntimo amigo [...] Só Deus podia ser o confidente*” (Baxter, apud Weber, 1987: 73).

secular, objetiva e racional - o trabalho como vocação. Reside aí mais uma diferença, entre católicos e calvinistas, da significação prática para melhorar as possibilidades de salvação. Para os católicos, exigia-se o cumprimento de suas obrigações tradicionais e a prática de boas obras, mesmo que efetuadas por uma sucessão de atos isolados. Os católicos não levaram tão longe a racionalização do mundo e a absolvição de sua Igreja era uma compensação para sua própria imperfeição⁸³. Diferentemente,

O Deus do calvinista requeria de seus fiéis, não apenas "boas obras" isoladas, mas uma santificação pelas obras, coordenadas em um sistema unificado. Não havia lugar para ciclo essencialmente humano dos católicos, de: pecado, arrependimento, reparação, relaxamento, seguidos de um novo pecado (*Id. ibid.*: 81-82).

Esta particularidade do protestantismo calvinista, que incorporou a idéia dos predestinados integrados ao mundo e atividades seculares, incorreu na transformação do ascetismo monástico, que é o caso, em especial, da Igreja Católica, para uma ascetismo terreno. Essa racionalidade foi decisiva em sua influência sobre a vida prática: uma conduta ética metodicamente racionalizada.

Ao recomendar uma intensa atividade profissional⁸⁴ como meio adequado para aumentar a glória de Deus⁸⁵, o trabalho secular torna-se um dos instrumentos apropriados para a vida ascética protestante. A divisão social do trabalho e a divisão de classes sociais, no processo capitalista de produção, são

⁸³ Segundo Weber, "O sacerdote era um mágico que realizava o milagre da transubstanciação e que tinha em suas mãos a chave da vida eterna. O indivíduo podia voltar-se para ele arrependido e penitente. Ele dispensava reparação, esperança e graça, certeza de perdão, e, assim, garantia o relaxamento desta tremenda tensão à qual o calvinista estava condenado por um destino inexorável, que não admitia alívio algum" (Weber, 1987: 81).

⁸⁴ "O trabalho como empreendimento é um dever vocacional, por isso, "não é apenas moralmente permissível, como diretamente recomendado" (Weber, 1987: 116).

⁸⁵ Para os calvinistas, "o mais importante é que o trabalho constitui, antes de mais nada, a própria finalidade da vida. A expressão 'Quem não trabalha não deve comer' é incondicionalmente válida para todos. A falta de vontade de trabalhar é um sintoma da ausência do estado de graça" (Weber, 1987: 113).

apreendidas, segundo Weber, como *“um resultado direto da vontade divina e, conseqüentemente, a permanência de cada um na posição e dentro dos limites que lhe foram assinalados por Deus, é um dever religioso”* (Weber, 1987: 114). Nesse sentido, ao entender o trabalho secular e racional como vocação, orientado e exigido por Deus, repudia-se qualquer forma de ociosidade e “vadiagem”.

Para os fiéis protestantes, Deus aponta para um de Seus eleitos *“uma oportunidade de lucro, este deve aproveitá-la com um propósito e, conseqüentemente, o cristão autêntico deve atender a esse chamado, aproveitando a oportunidade que se lhe apresenta”* (Id. *ibid.*: 116). Segundo este critério dogmático, ao recusarem ou escolherem um caminho menos lucrativo, estariam recusando a graça e dádivas divinas: *“Deveis trabalhar para serdes ricos para Deus e, evidentemente, não para a carne ou para o pecado”* (Id. *ibid.*: 116).

Nesse sentido, a riqueza só é condenada quando motivar a tentação para *“a vadiagem e para o aproveitamento pecaminoso”* (Id. *ibid.*: 116). Encontra-se aí, a presença permanente de repúdio da ascese protestante para a conduta humana de gozo espontâneo da vida e tudo o que ela tem para oferecer⁸⁶ e consideram que

O homem é apenas um guardião dos bens que lhe foram confiados pela graça de Deus. Como o servo da Bíblia, deve prestar conta até o último centavo, não lhe sendo, pois, nem um pouco imaginável gastar o que quer que fosse sem uma finalidade que não a glória de Deus, mas apenas para a sua própria satisfação (Id. *ibid.*: 122).

⁸⁶ O princípio da conduta ascética dos puritanos protestantes caracteriza-se pela aversão aos bailes, salões de jogos, desprezo pelos valores culturais como o teatro, literatura, artes plásticas e, o esporte só teria razão de ser para o reestabelecimento necessário à eficiência do corpo. Ver, a respeito, Weber (1987: 119-121).

São, portanto, três as características de utilidade e consequência prática do trabalho como vocação, cujo fim único é o alcance da salvação e o agrado a Deus: em primeiro lugar, a orientação por princípios morais, dogmáticos e éticos; conseqüentemente, a importância dada à produção de bens – “boas obras” – para a coletividade e, por último, sob o ponto de vista prático, a lucratividade espiritual individual da atividade secular⁸⁷.

Esta concepção de trabalho vocacional, segundo estudos de Weber, iria influenciar diretamente no desenvolvimento do estilo de vida do capitalismo ocidental, ao combinar a liberação da procura pela riqueza individual com restrição do consumo ou usufruto da riqueza adquirida, favorecendo uma vida imbuída de racionalidade econômica, resultado de um longo processo educacional de fundamentação dogmática religiosa: a acumulação do capital.

Resulta desse processo, “a tranqüilizadora garantia de que a desigualdade da riqueza deste mundo era obra especial da Divina Providência” (*Id. ibid.*: 127), entendendo-se, inclusive, que a pobreza e os baixos salários, da parte daqueles que não tiveram oportunidades de ascensão no trabalho e remuneração justa, é algo agradável a Deus e, sobretudo, conservaria a obediência e submissão a Ele.

Esta cultura ética e racional para o trabalho, cujos preceitos religiosos não permitem “vadiagem”, gastos e deleite com os prazeres e paixões do mundo secular, exige submissão ao dogma religioso e fornece a garantia de que a desigualdade social é obra divina, oferece as condições sociais e morais

⁸⁷ Conforme Weber, citando Wesley, “obtiveram plenos resultados econômicos aqueles grandes movimentos religiosos, cujo significado para o desenvolvimento econômico estivesse, em primeiro lugar, na atuação ascética de sua educação, que geralmente aparecia depois de superado o entusiasmo inicial, puramente religioso, quando a intensidade da procura do reino de Deus gradualmente começa a transformar-se em sóbria virtude econômica, quando lentamente desfalecem as raízes religiosas, dando lugar à secularidade utilitária” (Weber, 1987: 126).

pertinentes à forma exigida de um sistema econômico, que requer de seus trabalhadores um estilo de conduta submissa ao capitalismo ocidental.

Pode-se dizer que a Reforma Protestante tem, em sua origem, duas tendências específicas: uma delas, de origem mística, é a reforma de Lutero⁸⁸, e a outra, de vertente racionalista, o calvinismo. A partir do século XVIII, essas duas tendências ajustaram-se e formaram um *"sistema orgânico de crença religiosa [...] onde os pregadores nada mais faziam do que extensas pregações, com argumentações cerradas, a partir de alguns silogismos bem ajustados"* (Mendonça, 1994: 46), eliminando-se o religioso da prática religiosa, isto é, *"aquele elemento específico que chamamos de religioso não estava mais presente no interior da Igreja, nas pregações, nos livros, nas aulas de seminário, em lugar algum, talvez nem mesmo na vida de muitos fiéis"* (Id. *ibid.*: 46).

A racionalidade do protestantismo calvinista, permeada pelas mudanças sócio-econômicas, teve dificuldades em manter, dogmaticamente, um sistema de sentidos⁸⁹, considerando que a mensagem religiosa se tornou racional e extremamente difusa e, as pessoas religiosas passam a reivindicar a volta daqueles elementos que a Igreja perdeu em função de sua racionalidade. Conseqüentemente, no final do século XVIII e início do século XIX, instaura-se uma crise do significado da religiosidade, provocando o ressurgimento místico no interior do Protestantismo.

⁸⁸ Nos estudos de Mendonça, o autor ressalta que, *"Lutero era seguramente um místico. Suas leituras prediletas, segundo os biógrafos, eram os místicos, especialmente a 'Teologia Germânica' e outras constituíam as leituras de cabeceira do reformador"* (Mendonça, 1994: 46).

⁸⁹ Machado destaca que, para Weber, *"uma das grandes dificuldades do homem civilizado é justamente a falta de sentido, não apenas da morte, mas da própria vida. E isto o desenvolvimento da racionalidade científica não conseguiu resolver. Ao contrário dos camponeses de outrora, que 'morreram velhos e plenos de vida', pois estavam 'instalados no ciclo orgânico da vida', tinham um sentido da morte e assim podiam se considerar 'satisfeitos com a vida', o indivíduo 'colocado em meio ao caminhar de uma civilização que se enriquece continuamente de pensamentos, de experiências e de problemas, pode se sentir cansado da vida, mas não pleno dela'. O progresso, proporcionado pela ciência, despojado de 'significação, faz da vida um acontecimento igualmente sem sentido"* (Machado, 1996: 19).

A busca da crença e de práticas místicas regulares e ritmadas por certas emoções, nas quais apenas adultos tinham adquirido e conhecido sua própria fé apoiados psicologicamente na idéia de “espera” pela ação do Espírito Santo, fez surgir novas correntes religiosas, dentre as quais, se originaram os Batistas, precursores da Igreja Assembléia de Deus.

Encontra-se assim, ao lado do calvinismo, uma segunda vertente do ascetismo protestante, “*cuja ética repousa em uma base que difere, em princípio, da doutrina calvinista*” (Weber, 1987: 102). Um dos fundamentos desta vertente religiosa era a de ser uma “comunidade de pessoas crentes⁹⁰ e redimidas, e somente destas”, o que significa a simbolização externa do princípio, adquirida pelos adultos através da posse espiritual, obtida mediante o batismo do Espírito Santo.

Deste modo, o dom da salvação do indivíduo caberia somente a ele mesmo e apenas deste modo, entendendo-se que a revelação de Deus não poderia e nem haveria de ser uma doutrina escrita através da Bíblia mas, a revelação e fala direta com todas as pessoas crentes. Esta revelação individual era “*oferecida a todos, e bastava esperar pelo Espírito e não resistir à sua vida por um pecaminoso apego ao mundo*” (*Id. ibid.*: 103). Para a vertente Batista, esta era a característica da verdadeira Igreja.

Instaura-se, portanto, uma ruptura e mudança significativa do sinal e sentido religioso em relação a racionalidade dos preceitos religiosos de Calvino. Há um renascimento das doutrinas arcaicas, aos moldes de vida das primeiras gerações de cristãos, cuja mística e princípio de salvação fundamentam-se na

⁹⁰ A denominação de “crente” dada aos fiéis teve sua origem na vertente protestante batista e foi historicamente e incorretamente usada para designar todos os credos protestantes. Ver Nota do Tradutor, In: Weber, 1987: 102.

radical desvalorização dos sacramentos como meios de salvação, na estrita alienação do mundo secular e no *"rígido desligamento de todo gozo da vida, como uma vida moldada diretamente no exemplo dos apóstolos"* (Weber, 1987: 103) que determina uma nova conduta ético-religiosa com reflexos nas atividades seculares. Para os batistas,

somente a "luz interior" da contínua revelação podia habilitar alguém a entender verdadeiramente até mesmo as revelações bíblicas de Deus [...] Sem a luz interior, o homem permanecia natural, puramente uma criatura de carne [...] Por outro lado, a redenção causado pelo Espírito, se por Ele esperamos e a Ele abrimos nosso coração, pode levar, uma vez que é divinamente causado, a um estado de tão completo domínio sobre o poder do pecado que a recaída – para não falar da perda do estado de graça – torna-se praticamente impossível (*Id. ibid.:* 104-105).

A partir desta vertente protestante, desenvolveu-se uma submissão incondicional do indivíduo crente para com Deus. O repúdio à predestinação pregado pelo calvinismo, o afastamento aos ditames do mundo secular e a possibilidade de alcançar a graça divina através da ação direta do Espírito Santo para com o indivíduo e não mais por intermédio dos sacramentos da Igreja, refletiram-se numa nova conduta moral, infalíveis à salvação. Deste modo,

o caráter peculiarmente racional da moralidade batista apoiou-se psicologicamente, acima de tudo, na idéia da "espera" pela ação do Espírito [...] A finalidade desta tranqüila espera é a superação do impulso e do irracional, das paixões e dos interesses subjetivos do homem "natural". Ele deve calar-se a fim de conseguir aquela profunda tranqüilidade de alma que é a única em que pode ser ouvida a palavra de Deus. Esta espera pode, naturalmente, sob condições históricas, resultar em profecias e, enquanto sobreviverem esperanças escatológicas, em certas circunstâncias, até em entusiástica eclosão da crença na volta de Cristo à terra (*Id. ibid.:* 105).

A idéia de que a palavra de Deus, através da ação do Espírito Santo, só poderia ser ouvida no silêncio, acompanhada pela tranquilidade da espera, afetou de modo direto o tipo de educação religiosa para a postura das pessoas frente as ações seculares e profissionais, isto é, *“uma educação para a tranqüila ponderação dos negócios e para a orientação destes, em termos de cuidados e justificação da consciência individual”* (Weber, 1987: 106).

A moralidade dos batistas fez ressurgir o ascetismo transcendental, monástico e apostólico, cuja rejeição aos prazeres do mundo foi levada às últimas conseqüências, mantendo-os, inclusive, afastados de todas as formas de poder político e seus procedimentos e, condenando a educação de qualquer espécie que não fosse estritamente necessária e indispensável à vida.

Os preceitos religiosos da vertente batista acabaram por enfraquecer as concepções calvinistas de vocação, especialmente pela *“recusa de aceitar funções públicas, originariamente um dever religioso decorrente do repúdio de todas as coisas mundanas e [...] pela invencível oposição a qualquer tipo de estilo de vida aristocrático”* (Id. *ibid.*: 107), na qual a conduta humana foi fundamentada e orientada pela idéia das vocações de cunho apocalíptico, à medida que todas as ações individuais foram condicionadas pela *“busca ascética da apropriação metódica da salvação”* (Id. *ibid.*: 108).

É, pois, dos dogmas e preceitos religiosos da vertente batista que se origina a Igreja Assembléia de Deus. Especificamente no Brasil, a origem da Igreja Assembléia de Deus data de 1911, em Belém do Pará, com a chegada de Daniel Berg e Gunnar Vingren, suecos de nascimentos, e norte-americanos pela nova religião que traziam ao Brasil.

Filiados às Assembléias de Deus americanas, foram recebidos pelos protestantes batistas e lhes narravam as novidades do pentecostalismo norte-americano – a glossolalia⁹¹ – e passaram a congregar os batistas para as vigílias de oração, cânticos e leitura da Bíblia, principalmente a parte referente a Pentecostes. Foi numa destas vigílias de oração que ocorreu um fato inusitado que sacudiu o ambiente religioso da época. *“Uma crente falou em línguas estranhas. Não uma vez. Mas muitas vezes. Muitos crentes presenciaram”* (Rolim, 1985: 40). Esta foi a “prova” do mistério de Jesus – o dom de orar em línguas por aqueles que receberam o batismo do Espírito Santo – esperada pelos norte americanos para fundamentar a cisão entre protestantes batistas e constituir uma nova Igreja de cunho pentecostal. Nascia a cisão interna na Igreja Protestante Batista e fundava-se a primeira Igreja da Assembléia de Deus no Brasil, em junho de 1911 (Rolim, 1985: 40-42).

A doutrina pentecostal da Assembléia de Deus difunde-se como a religião da salvação. Imbuídas desta mensagem redentora, prometem aos seus fiéis a libertação do sofrimento, seja neste mundo ou no além. Suas Igrejas situam-se geralmente nos bairros pobres e periferias das cidades e os fiéis e adeptos tendem a ser das classes sociais menos favorecidas.

As práticas religiosas, desvinculadas de preocupações sociais e políticas, encaminhavam os crentes para um horizonte a-histórico e incutia-lhes uma postura ético-social de respeito e submissão à ordem estabelecida. Os

⁹¹ Entende-se por glossolalia, o dom sobrenatural de falar línguas desconhecidas. O dom de orar e falar em línguas estranhas, *“exprimem, segundo os crentes, a efusão do Espírito, caracterizam a era do Espírito nos tempos atuais [...] Nos cultos, quando acontece alguém falar em línguas, há silêncio e respeito, não porque o pastor pede, mas porque brota do assenso espontâneo da assembléia. Se, por um lado, este dom está voltado para o grupo, enquanto característica externamente sensível e estimuladora do emocional, por outro lado desempenha a função de reforço dos quadros institucionais, nenhuma contribuição trazendo para modificá-los”* (Rolim, 1985: 207-208).

protestantes, originários das classes pobres e excluídas da sociedade, destacam-se pela posição conservadora e pela posição de respeito às leis civis e religiosas, determinadas por um certo policiamento ético relacionado ao comportamento de cada membro dentro da Igreja e fora dela⁹².

A busca de novos adeptos e a expansão dos templos assembleanos faz parte da estratégia interna da própria Igreja Assembléia de Deus, conforme declarações do Presidente Nacional da Igreja Assembléia de Deus, Pastor José Wellington Bezerra da Costa, à revista *Veja*:

Diferentemente da Igreja Católica, com templos cravados nos lugares centrais de cada cidade, os assembleanos se enfiam nos bairros em formação, em bocadas miseráveis, em favelas encarapitadas em morros. Essa logística de ocupação das grandes cidades produz o milagre da multiplicação dos templos, que dá a impressão de que eles estão em todo lugar. Estão mesmo. "Onde tem Coca-Cola, Correios e Bradesco, tem Assembléia de Deus" (Barros & Capriglione, 1997: 91).

Para projeto de evangelização de massa e ampliação do espaço religioso, a Igreja possui duas geradoras e 47 repetidoras de televisão, além de 13 rádios espalhadas pelo Brasil. Conta também com cento e trinta mil Casas de Oração, incluindo as Igrejas, desde uma pequena tapera alugada no bairro mais distante do centro urbano, até templos que acomodam dez mil pessoas. No ano de 1997, a Igreja Assembléia de Deus contabilizou 2,9 milhões de fiéis conduzidos por dez mil pastores. Representam 18,5% do contingente das diferentes Igrejas Pentecostais e Neo-Pentecostais no Brasil (*Id. ibid*: 91). Para usar a expressão de Weber, isso ocorre como "*um sucedâneo, ou um suplemento racional, da mágica*" (1982: 317).

⁹² Ver, a respeito, Rolim (1985: 40-49).

A religião pentecostal da Assembléia de Deus pode ser caracterizada, ainda, pelos seguintes aspectos: a) apresenta uma visão do mundo bastante clara, dividida entre o bem e o mal; de um lado existe Deus, de outro, o Demônio, também com muito poder; b) todos os males sobre as pessoas decorrem da ação maléfica do demônio que significa "pecado". O pecado está presente e é responsável pelas doenças, por todas as desordens sociais, pela violência, pelas drogas, pelo alcoolismo, pelos desajustes familiares etc.; c) pode-se, pelo Espírito Santo, manipular essa realidade. Existem então as armas do Espírito Santo para vencer o "maligno". A prática dos pentecostais incorpora o batismo no Espírito Santo, como instrumento para a continuidade na carreira de fé, fortalecimento na vida espiritual e comunhão verdadeira com Deus; d) caracteriza-se também pela crença de que determinados comportamentos sociais e a prática de certas devoções semanais, mensais e diárias, como é o caso da leitura bíblica, e que pode ser eficaz para obter coisas materiais, manter a salvação e fortalecimento da vida cristã.

3.2 Institucionalização e prática religiosa pentecostal no Assentamento Rancho Grande

A divisão dos espaços religiosos entre católicos e pentecostais no Assentamento Rancho Grande sugere uma leitura diferente sobre a participação religiosa nos projetos de reforma agrária e Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. O referido fato contrapõe-se ao que se tem divulgado, principalmente

na mídia de grande penetração na sociedade, como é o caso da televisão, rádio e jornal, que transmitem a idéia do monopólio religioso católico, mediado pela Comissão Pastoral da Terra, nos assentamentos ou movimentos sociais rurais.

De fato, a participação da Igreja Católica no processo de organização rural é evidente e há pouca participação ou mediação das Igrejas Pentecostais. Entretanto, o fato dos trabalhadores professarem a fé católica no início do processo de organização e ocupação de terras, não significa a sua permanência no catolicismo, como é o caso do trânsito religioso, evidenciado neste estudo.

No caso específico do Assentamento Rancho Grande, de 102 pessoas que residem no assentamento (adultos, jovens e crianças), 55 pessoas são fiéis da Igreja Assembléia de Deus. Esse dado é significativo e evidencia que a vulnerabilidade dos fiéis para o trânsito religioso é grande, considerando que a conversão religiosa do catolicismo para o pentecostalismo atingiu mais da metade dos assentados e ocorreu no período de dez anos (1987-1997). Por sua vez, o trabalho de conversão dos significados e práticas religiosas continua sendo *“um objetivo da Assembléia de Deus no assentamento. Converter as pessoas é um passo importante para alcançar a glória do Senhor”* (Entrevista 13), confirmado por um outro depoimento:

Hoje nós temos essa Igreja aí e muitas pessoas já foram libertas através dessa Igreja. A maioria que não conhecia está conhecendo. Muitas pessoas que não são crente estão lendo a Bíblia, estão entrosando, vão à nossa Igreja e estão vendo as mudanças que aconteceram desde que começou a ocupação até hoje (Entrevista 19).

A nova configuração do espaço religioso no Assentamento Rancho Grande acabou por interinfluenciar os processos e organizações sociais e, em

determinadas situações, os fiéis das diferentes Igrejas procuram afrontar-se, cada qual com argumentos para definir quem tem a melhor opção de religiosidade, como é o caso de um dos depoimentos sob a ótica pentecostal:

Isso já deu muita polêmica, muita ingresia entre católicos e crentes. Você sabe que se colocar ovelha com carneiro não dá certo. Saber quem é a ovelha e quem é o carneiro só Deus sabe. Na verdade cada um quer puxar a verdade para o seu lado. E isso influenciou na organização do assentamento. Muitas coisas aconteceram por falta de conhecimento. A Igreja Católica deve entender que não são mais os únicos. Tem tantas outras religiões e por isso não dá prá acreditar que um assentamento vai ter só católicos ou só crentes (Entrevista 13).

Para um dos assentados (Entrevista 2), que pertence à Igreja Católica, o conflito tornou-se mais acirrado devido a “*radicalização religiosa*” assumida tanto pela CPT/Diocese de Goiás, bem como, pela Igreja Assembléia de Deus, desde o início da ocupação. Esta “radicalização” influenciou os aspectos conceituais e ações práticas de mediação das Igrejas junto ao movimento, especialmente no que se refere aos níveis de participação dessas instituições em relação às questões sociais, econômicas, políticas e culturais, desde o período de ocupação da fazenda, e que trouxeram conseqüências e reflexos no contexto social do assentamento. E continua:

Eu penso que o problema que existe hoje no Rancho Grande é muito relacionado à falta de compreensão dos dois lados, tanto dos católicos como dos crentes que radicalizaram demais. Foi um processo de radicalismo religioso. De um lado existia a Igreja Católica que trabalhava na assessoria e na organização do movimento e, de outro lado, existia a Igreja Assembléia de Deus que dizia para o pessoal cair fora, porque isso era coisa do diabo, porque essas esquerdas eram comunistas e violentas. E o pessoal também não compreendia direito. Não são pessoas formadas o suficiente para entender bem (Entrevista 2).

Ressalta-se que, apesar de, em sua totalidade estar empenhada contra o MST⁹³, por entender que o movimento fere o direito de propriedade, a Igreja Assembléia de Deus encontra-se presente nos acampamentos de sem-terra e nos cultos ecumênicos realizados em favor da reforma agrária.

Neste aspecto, evidencia-se na dimensão ética do pentecostalismo assembleano, a influência do protestantismo calvinista, ao posicionarem-se contra o atentado à propriedade privada, o que revela o caráter tentador da riqueza, dos bens e dinheiro. As tentações materiais são atos desprovidos de sentido, quando comparados com a superior importância de Deus. O cristão eleito está no mundo apenas para aumentar a glória de Deus e, para que isso aconteça, deve cumprir ao máximo seus mandamentos. O rigor da obediência às leis divinas, à interpretação literal dos escritos bíblicos, e a declaração de amor ao próximo, desde que *“praticado para a glória de Deus e não em benefício da carne”* (Cf. Weber, 1987: 75) é expresso no cumprimento das tarefas cotidianas, conforme segue:

Na caminhada do Egito, Deus falou: “Eu dou a terra prometida”. A nossa Igreja pede pra não participar dos conflitos, invasões e do movimento dos sem-terra. Isso é errado e nós não comungamos com isso. A Bíblia diz que aquele que se converte será remido [...] Na Igreja Assembléia de Deus muitos pastores não gostam do MST. Pra começar, entrar numa propriedade para ocupar, é preciso que esteja disposto pra matar ou morrer. E aí está fora da palavra de Deus. Muitos pastores, quando acontece uma coisa dessas, disciplinam seus crentes. Nós temos vários pastores assim. E não são poucos não. Bandeira do MST, de jeito nenhum. Manifestação, jamais. Este plano é um plano desconhecido para a Igreja. O nosso pastor, aqui de Goiás e mesmo eu não gostamos não. Hoje nos até dirigimos os cultos, levamos comida e remédio

⁹³ No encontro do Presidente Nacional da Igreja Assembléia de Deus, Pastor Wellington com o Presidente Fernando Henrique Cardoso, realizado em outubro de 1997, declarou: *“somos 100% contrários à união civil entre homossexuais, 100% contrários à liberação do aborto, 100% contrários às drogas e 100% contrários ao Movimento dos Sem-Terra, porque ele fere o direito de propriedade.”* Disse ainda que *“a Assembléia de Deus ora e dá apoio às reformas”*. (Barros, & Capriglione, 1997: 91).

para os acampamentos. Mas no começo foi difícil. A gente não aceitava esse negócio não (Entrevista 13).

As propostas acerca da viabilidade sócio-econômica e política do Projeto de Assentamento Rancho Grande e a compreensão da dimensão objetiva e subjetiva de seus sujeitos foram, de fato, apreendidas e compreendidas sob enfoques diferentes e antagônicos por parte dos agentes religiosos católicos e pentecostais assembleanos. Um entrevistado, católico, afirma:

O MST junto com a CPT/Diocese discutiam um projeto econômico inexistente e quase irreal. Discutiam o coletivo ao extremo, a participação política ao extremos e, às vezes, esqueciam do individual. De outro lado, a proposta era mais individual e com a ajuda de Deus é que a pessoa ia conseguir melhorar de vida, comprar um carro etc. Eram totalmente antagônicas as propostas dos dois grupos. As propostas não se encontravam, não tinha jeito. E assim não vingava o trabalho coletivo e organizado no assentamento, porque existia aquela divergência. De um lado se radicalizava com a proposta coletiva e, da outra parte, tinha a tradição religiosa no sentido de acompanhar mais o esquema convencional da Assembléia de Deus, de louvar, de que Deus mandava tudo (Entrevista 2).

Nesse contexto, a religião caracteriza-se como um corpo discursivo de eficácia simbólica e subjetiva, capaz de dar sentido e fornecer elementos de abrangência explicativa para o cotidiano social de indivíduos e grupos. Conseqüentemente, também é capaz de fornecer elementos que determinam o processo de relações sociais.

O laço social, neste grupo específico, tem como pano de fundo a presença intrínseca da representação religiosa, muitas vezes imperceptível, velada e escamoteada. Em certa medida, a religião cumpre a função de coesão social, estabelece laços comunitários e empresta sentido à própria ação dos atores sociais, neste caso, os trabalhadores sem-terra.

O fato de existir uma conotação e diferenciação do sentido religioso, no Assentamento Rancho Grande, não invalida o sentido de suas lutas. A questão está na importância em apreender o significado religioso e suas implicações ético-normativas na configuração do espaço social do assentamento, porque esta possui um peso fundante no campo da ação social das famílias assentadas.

A institucionalização religiosa da Assembléia de Deus no assentamento tem suas origens nos sujeitos, trabalhadores rurais, da antiga fazenda Rio Vermelho, que ganhou, posteriormente, o impulso com o processo de ocupação pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra.

Antes da ocupação, moravam na fazenda quatro famílias, que exerciam a função de vaqueiros, ajudante-geral e administrador da fazenda. Dentre estes, duas famílias eram parentes entre si e já pertenciam à Igreja Assembléia de Deus. O evangelista⁹⁴ da Igreja Assembléia de Deus no Assentamento Rancho Grande, era um dos antigos funcionários da Fazenda Rio Vermelho. Trabalhava anteriormente em Goiânia e já exercia a função de evangelista assembleano. Sua ida à fazenda foi uma profecia, “*um chamado de Deus*” que ocorreu num culto em Goiânia, conforme seu depoimento:

Agora eu vou contar prá senhora segredos, segredos que só quem tem o espírito de Deus prá saber a origem. Eu morava em Goiânia e lá em Goiânia eu congregava numa Igreja de 250 membros. Num domingo eu preparei a Bíblia e mais os livros e fui prá Igreja, falar para a mocidade. Quando eu parei de falar, veio uma moça lá de Gurupi. Ela não me conhecia, não sabia minha procedência. Ela colocou a mão na minha cabeça e falou: “Você vai num lugar distante daqui e lá você vai dirigir uma grande congregação. É a vontade de Jesus.” Mas eu era bem empregado, trabalhava numa grande empresa em Goiânia. Mas aí foi me dando aquela angústia, aquela vontade de sair de Goiânia e sempre ouvia o chamado de Deus, até que eu vim parar nesta

⁹⁴ A estrutura da hierarquia ministerial da Igreja Assembléia de Deus é assim constituída: Pastor, Missionário, Evangelista, Presbítero e Diácono. O evangelista ocupa, portanto, um cargo inferior ao do pastor e possui funções ministeriais, preconiza a doutrina da Igreja, e é especialmente responsável pelo trabalho de adesão de novos fiéis. (Cf. Pastor Gentil, Igreja Assembléia de Deus, Ministério Bethel, Goiânia).

fazenda. Meu cunhado já trabalhava aqui. Cheguei aqui e eu tava naquele pensamento: Onde será que eu vou fazer o trabalho para Deus? Porque aqui só tinha eu e mais um funcionários e dois vaqueiros. Então não tinha como acontecer um trem desses (Entrevista 19).

Até então, não havia nenhuma cogitação em relação à desapropriação da fazenda para fins de reforma agrária e, para o evangelista, não havia também clareza do lugar ou espaço onde se realizaria o seu trabalho de evangelização. Transcorridos alguns meses, de acordo com um dos entrevistados,

Foi quando o pessoal do MST entra aqui e ocupa a fazenda. Então veio o primeiro o dissabor da invasão, de estar invadindo a terra dos outros, que tá roubando. E aqui dentro desse livro aqui [mostra a Bíblia] eu provo prá senhora. Tá escrito no êxodo 19: "A terra é prá sobrevivência. Ela é um imóvel não negociável". No começo estranhei o pessoal. Essa briga com o governo, com os políticos não é bom. Invadir terra também é contra os mandamentos de Deus. O meu pensamento não era com o pessoal daqui. Porque eu não via eles com bons olhos. Não, não via, porque pensava que estavam todos contra a lei de Deus. Eu pensava isso. E, de repente, apareceu no meio desse povo, três pessoas crentes. E aí veio na minha casa e começou a pedir prá dirigir culto lá na ocupação. Elas já estavam aqui a mais ou menos quarenta dias." (Entrevista 19).

Mesmo com poucos fiéis, o evangelista solicitou autorização às lideranças do movimento e combinou a realização de cultos todos os domingos, no acampamento da ocupação. *"E eles falaram que era perfeitamente possível. Só não pode fazer Igreja e nem outras coisas. Aí todo domingo, às 14 horas eu ia lá no acampamento. Às vezes ia sozinho e às vezes minha mulher ia junto"* (Entrevista 19).

Com a realização dos cultos, desenvolveu-se, também, o proselitismo religioso junto aos acampados. O trabalho religioso pentecostal começa a ocupar espaços entre os católicos. Encontra-se assim, de um lado, a ação periódica da

CPT e Diocese de Goiás, corroborada pelo MST e de outro, a presença física e constante de um evangelista pentecostal no acampamento, que então contava com 66 famílias.

A presença física do padre ou dos agentes pastorais da Igreja Católica em missas, visitas ou cultos não era diária. Ocorria temporariamente, com mais frequência no período da ocupação e, distanciando-se no processo da efetivação do assentamento. Dessa forma, a responsabilidade da coordenação e realização interna do trabalho religioso era, principalmente, dos fiéis católicos integrantes do movimento. Diferente, portanto, da ação religiosa dos pentecostais, pois o evangelista era morador da fazenda e além da realização do culto, desenvolvia os trabalhos de cura, leitura intensiva da Bíblia e bênção aos fiéis. A justificativa para o trabalho religioso pentecostal na ocupação pode ser apreendida no depoimento:

A senhora sempre pode encontrar um crente, um obreiro, com a Bíblia debaixo do braço pregando nos lugares mais distantes. Jesus sempre chega aonde o povo está. Ele disse: "ide e pregai o evangelho". Então eu acredito nisso e está provado. Logo começou algumas pessoas, dentro do acampamento deles, a observar a Bíblia e começou a achar que era de importância aquilo. E começaram a vir cada vez mais. E logo eu já tinha mais ou menos umas quarenta pessoas que tinham vindo para a Igreja e se tornado crente (Entrevista 19).

Neste contexto, revela-se o conflito religioso entre as famílias de acampados. Os novos adeptos da Igreja Assembleana decidiram construir um templo, sem comunicar o fato as lideranças do movimento. A construção e importância de uma Igreja para os assembleanos, enquanto espaço físico e social para a manifestação da fé, difere do entendimento da CPT, fundamentada pela Teologia da Libertação. Para os mediadores da CPT, a manifestação religiosa

não deveria dar-se exclusivamente nos espaços fechados de um templo, de uma Igreja, mas sim, na prática cotidiana dos assentados, no seu local de trabalho e/ou no próprio rancho construído para abrigar as famílias. As orações e missas não deveriam se limitar a um espaço físico específico, como é o caso de um templo. A CPT define "*serviço pastoral*" aquele que trata de

apoiar lavradores e agentes de pastoral nos serviços de conquista e defesa da terra e da vida, como uma nova forma de engajamento cristão e eclesial no meio rural, mais próxima e identificada com os lavradores, despojada de intenções proselitistas e com relativa autonomia diante das hierarquias eclesiásticas (CPT, 1997a: 183).

Nesse sentido, ao prestar o seu serviço pastoral com o respaldo das hierarquias da Igreja Católica nos conflitos, acampamentos e assentamentos de reforma agrária, a atuação e preocupação essencial da CPT concentram-se no protagonismo religioso dos próprios lavradores, e também nos esforços de "*formação e no apoio às organizações sindicais e associativas e aos movimentos de camponeses e trabalhadores rurais*" (Id. *ibid.*: 184). Reforça assim, a dimensão pastoral e espiritual da identidade camponesa, já marcada pela religiosidade.

A CPT Goiás, com um trabalho mais centralizado no secretariado, tem privilegiado, por um lado, "*a assessoria ao movimento sindical dos trabalhadores rurais que ajudou a construir e fortalecer e, por outro lado, a formação bíblico-pastoral das comunidades e agentes do meio rural.*" (Id. *ibid.*: 189). Tratar da espiritualidade é trabalhar as questões sociais. O "trabalho de base" do agente da Pastoral da Terra não se faz sem a inserção no contexto social, religioso, econômico e político dos camponeses. A manifestação da religiosidade insere-se

no cotidiano dos trabalhadores e não, necessariamente, no espaço físico do templo.

Vale lembrar que o ecumenismo se apresentou, para a CPT, como exigência teológica e prática desde o início. Todavia, a integração maior deu-se entre católicos e luteranos ligados à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLEB). Em relação às Igrejas Pentecostais, que mantêm características conservadoras no trato das questões sociais e impõem limites institucionais, a prática ecumênica da CPT tem sofrido vários entraves e dificuldades devido à preocupação com a ortodoxia, a intransigência doutrinal e o reforço da identidade confessional.

Como as lideranças do movimento de ocupação eram integrantes da CPT e MST e, por sua vez católicos, não houve acordo e nem permissão para a construção do templo da Igreja Assembléia de Deus. Conforme depoimento abaixo,

Estas pessoas [os crentes] estavam dispostas a fazer uma Igreja dentro do acampamento, ou por bem ou por mal. Em vez de eu chamar as liderança e falar com eles prá nós fazer pelo menos um ranchinho, porque fazia disso um templo, eu não fiz isso. Como tinha muita pessoas da luta já crente, eu achava que não precisava, que não tinha problema, porque eles sabiam mais. Começamos a fazer um rancho e eles chegou lá e embargou. Falaram que aqui não é prá fazer Igreja de crente (Entrevista 19).

O encaminhamento da questão deu-se com a autorização para continuar realizando os cultos e pregações evangélicas no “ranchão”, construção de madeira coberta de lona que servia como sede da ocupação. Para os assembleanos,

foi melhor, porque aí começou a salvação. E foi salvando, salvando as pessoas. Com espaço de um ano eu estava com tanta gente que podia encher uma Igreja cheia (Entrevista 19).

Com a desapropriação da fazenda Rio Vermelho, em julho de 1989, e a constituição do pré-assentamento, houve uma mobilização por parte do evangelista e alguns membros da Igreja junto ao INCRA, para solicitar permissão “*legal e do governo*” para construir a Igreja. O INCRA não se envolveu diretamente no processo, ressaltando que a opção religiosa também é direito do cidadão brasileiro. Para os assembleanos, esta posição foi entendida como “*autorização*” e passaram a construir a atual Igreja. Ressalta-se que, nas duas organizações sociais formalmente instituídas no assentamento em 1997, os cargos principais são ocupados por assembleanos, como é o caso da professora da escola e o presidente da ASSOGRAN. O único templo religioso⁹⁵, público e coletivo, construído no assentamento é o da Igreja Assembléia de Deus, cuja missão é ressaltada pelo seu evangelista:

Comprei os tijolo e fizemos uma Igreja grandona que tá lá construída. E aí foi só benção de Deus. Encheu de gente. E muitos ex-católicos vieram para nós. É que para a Igreja Católica não tem importância em construir Igreja, colocar um ministro para zelar das pessoas. Para nós não. Isso é muito importante. No começo nós éramos os mais pobres, os mais precisados e em menor número. E eles tinham tudo para fazer uma super Igreja e não fizeram. Mas a Assembléia de Deus trabalha. O negócio dela não é ganhar e largar. É ganhar e zelar. É igual a plantar na roça. Se não zelar não adianta nada. O plano de Deus e nosso plano não é parar. Deus usou a minha pessoa para que a Igreja crescesse. Parece que a católica não se incomoda com isso não (Depoimento 19).

⁹⁵ No Assentamento Rancho Grande não existe um espaço religioso coletivo (Igreja e/ou Templo) para a celebração de ritos e práticas religiosas dos católicos. Vale destacar que existe, na propriedade de um dos assentados que professa o catolicismo, uma capelinha construída no pátio da residência, para efetuar cultos e orações familiares. A construção da capela na propriedade e a consequente prática religiosa familiar, evidenciam aspectos da Igreja Católica tradicional.

O proselitismo toma novos rumos. Torna-se mais acirrado, mais incisivo. No entender de Rolim, a adesão e expansão do pentecostalismo no campo deve-se, dentre outros aspectos, à aquisição de uma certa visão crítica do mundo objetivo por parte da instituição e de seus seguidores em consequência da

participação em práticas sociais e políticas, como foi o caso dos crentes pentecostais nas Ligas Camponesas, da mobilização de posseiros no interior do Maranhão, da adesão de pentecostais ao movimento de posseiros pela defesa de suas terras, nos primeiros anos dos governos militares, de participação de pentecostais na invasão de terras urbanas, nos últimos anos (Rolim, 1995: 117).

No caso específico dos assembleanos residentes no Assentamento Rancho Grande, as justificativas da conversão e da nova adesão religiosa não seguem as interpretações dadas por Rolim. Nenhum entrevistado justificou a nova opção religiosa baseada na postura crítica ou de participação política e social da Igreja Assembléia de Deus, nos movimentos sociais rurais. O trabalho de conversão do catolicismo ao pentecostalismo toma como base o poder divino para a solução dos problemas de saúde, terra, trabalho que os acampados estavam enfrentando, conforme as falas de alguns entrevistados:

Eu estava com muitos problemas na família e resolvi assistir um culto da Assembléia. Foi lá que descobri que Jesus poderia ser a salvação. A salvação da alma e proteção do mal. Na Igreja Católica eu não encontrava respostas e não gosto quando fala da política (Entrevista 08).

Me convidaram prá participar. No começo eu não fui porque era católico. Aqui o padre quase não vem e o pastor sempre está perto. Quando eu fui lá vi que era diferente, as pessoas sentiam e falavam mesmo com Jesus. Eu também comecei a sentir esta necessidade de estar mais próximo a Ele (Entrevista 15).

Encontrei na Assembléia a salvação que não encontrei na Igreja Católica. Deus já fez milagres na minha vida. Minha vida estava difícil depois que encontrei Jesus tudo melhorou (Entrevista 20).

Você começa a olhar este mundo e vê tanta coisa acontecendo e depois a senhora olha no meio evangélico como é diferente. O mundo lá fora diz que crente é isso, que é aquilo, mas eu só vejo este caminho. Quem observa a palavra de Deus sabe que este é o caminho para os problemas dos homens. Uma série de coisas que Jesus falou, eu tenho observado, tá se cumprindo dia após dia. A senhora está vendo aí o nosso tempo, o clima seco. Hoje as chuvas estão cessando. Aquela coisa que Jesus falou que haverá fome, peste, guerra, terremoto e maremoto nós estamos vendo tudo isso aí hoje. Então eu corri para a Assembléia de Deus. Procurei ver Jesus mais de perto e adorar Ele, porque Ele é tudo na minha vida. Ele explica tudo (Entrevista 19).

Recebi uma mensagem, uma profecia divina, num culto da Igreja Católica. Eu rezava para Santa Luzia, protetora dos olhos e alguma coisa me dizia que as pessoas deveriam abrir os olhos espirituais. Dizia também que não era certo adorar os santos, porque a Bíblia diz que Deus está acima de tudo. Eu não entendia direito o que estava acontecendo e pedi para Jesus me mostrar o caminho. Em casa abri a Bíblia, numa página qualquer, pedindo a Deus que deixasse a sua mensagem, que me dissesse o que Ele estava querendo de mim. Foi então que Jesus me abriu a Bíblia em Atos 4:12 onde diz: "E em nenhum outro há salvação, porque também debaixo do céu nenhum outro nome há, dado entre os homens, pelo qual devamos ser salvos (Entrevista 9).

As opções pelo novo significado e prática religiosa estão relacionadas à busca da proteção divina para as inquietações espirituais e para atenuar as dificuldades e descontentamentos provocados pelas condições sócio-econômicas vivenciadas. Assim, a determinação da ação social deste grupo *na* e *para* a vida podem ser determinados, segundo a concepção weberiana, pela racionalidade e objetivos econômicos de um lado e, de outro, por realidades que se apresentam de imediato como subjetivas, fundamentadas em preceitos religiosos.

Pode-se dizer que, dentre os fatores que influenciaram a mudança de opção religiosa, se encontra a oferta de um novo significado da prática religiosa dado pelo pentecostalismo assembleano que, desvinculado de qualquer preocupação social, difere da trajetória da Igreja Católica. A forte tendência à glossolalia, a espontaneidade das orações coletivas, quando os novos adeptos

podiam falar, pregar, dar depoimentos e aclamar o poder de Jesus para a cura de seus males físicos e materiais, a experimentação emocional da fé, o dom individual da salvação, e a solidariedade entre os fiéis, são algumas características dessa vertente do pentecostalismo, que evidencia as influências do protestantismo batista.

Sem dúvida, a religião faz parte do mundo subjetivo do homem; nem por isso, deixa de afetar o mundo exterior, à medida que seus interesses e valores condicionam os fenômenos externos. As religiões estão contidas nessas idéias de valor.

Nesse sentido, o valor da palavra e do poder de Deus são repassados e apreendidos através de leituras e estudos bíblicos para dar sentido à interpretação dos desafios humanos vivenciados no processo. A salvação individual e solução para os problemas enfrentados na busca de condições materiais de existência estariam, dessa forma, relacionados e dependentes da vontade de Deus.

A conversão e busca da salvação do crente fundamentam-se no princípio do conhecimento da verdadeira doutrina, por isto a importância das leituras e estudos da Bíblia⁹⁶. Destaca-se que, nas entrevistas efetuadas com os assentados que pertencem à Igreja Assembléia de Deus, os entrevistados sempre procuraram buscar, e ter a Bíblia em mãos, para fazer citações de trechos bíblicos, para explicar ou justificar determinados comportamentos ou entendimentos. O que é instigante na pesquisa, apreendido como dado qualitativo do modo de ser e viver dos assentados que professam a religiosidade

⁹⁶ Muitas casas de crentes foram a matriz da nucleação de futuras Igrejas pentecostais assembleanas, à medida em que as pessoas se reuniam para as leituras da Bíblia. Ressalta-se, também, que somente no ano de 1997 foram vendidas 1,2 milhão de Bíblias para os fiéis da Igreja (Cf. Barros, & Capriglione, 1997: 90).

pentecostal, é o domínio e manejo da Bíblia, ora com leituras, ora com citações de trechos bíblicos, nesses momentos, o entrevistado complementa dizendo: – “A senhora pode olhar na Bíblia, está escrito em ‘tal’ lugar”, e indica os capítulos e versículos.

Este dado indica a importância e função orientadora dos escritos bíblicos para a prática religiosa e vida secular. As leituras bíblicas fazem parte do cotidiano das famílias, e o exemplar da família, encontra-se sempre aberto em uma estante da sala ou cozinha. Muitos assentados (homem e mulheres) assembleanos, ao serem perguntados se freqüentariam um curso de alfabetização de adultos, responderam que participariam, com o intuito de lerem melhor a Bíblia. As respostas eram acompanhadas por expressões faciais e tonalidade de voz decisivas e seguras, permeadas, inclusive, com o propósito proselitista, como o fez um dos assentados:

Todas as pessoas devem ler a Bíblia. Aqui [mostra a Bíblia] estão todas as leis. A senhora também deve ter a Bíblia na sua casa, no seu escritório. Deus ensina pela Bíblia todas as leis e o comportamento das pessoas. Se todo mundo lesse a Bíblia Sagrada não haveria assalto, estupro, brigas, separações. Para os irmãos e irmãs da Assembléia de Deus a leitura da Bíblia é da mais alta importância. Ela nos guia no comportamento com Deus e com a sociedades. Se eu pudesse e tivesse dinheiro, eu queria fazer um levantamento de quantos brasileiros existem no Brasil e mandar de graça uma Bíblia para cada pessoa. Eu acho que esse é o melhor presente do mundo (Entrevista 19).

Tornar-se crente significa a aceitação irrestrita das revelações bíblicas e ter em Jesus Cristo o salvador para os males sociais. Participar da Igreja Assembléia de Deus pressupõe ainda submeter-se a uma rígida disciplina moral e religiosa, considerada o caminho para obter a salvação que leva a única e exclusiva glória de Deus, conforme expressam alguns depoimentos:

A Assembléia de Deus é um título de Igreja. Mas é preciso que a pessoa convida Jesus, com a ajuda da Igreja e dos irmãos, para mudar de posição. Para se entregar a Jesus. Para se salvar (Entrevista 13).

Ser crente é fácil. Ter contato com Deus é fácil. Para isso, em primeiro lugar deve-se ler a Bíblia. Em segundo lugar é fazer a decisão de aceitar Jesus. Algum dia na vida a senhora já parou e falou: Jesus, eu quero ser seu. Algum dia a senhora fez isso? Talvez nunca, porque a maioria da população não faz isso. A senhora acha que há possibilidade de existir a salvação do ser humano sem que primeiro se entregue a Jesus. Muitos dizem: eu já sou de Jesus. Mas, eu quero saber se Jesus é teu? Ele só entra na vida do homem se o homem dá a guarda. Então tenho que tomar a decisão, ser fiel e irmão da Igreja, mudar o comportamento, só assim estaremos no caminho escrito por Jesus (Entrevista 17).

Um dogma característico e de fundamental importância, que se reflete na conduta social e religiosa dos adeptos pentecostais assembleanos, centra-se na revelação divina dos eleitos de Deus e na submissão incondicional do indivíduo à vontade de Deus. Conseqüentemente, creditam-se a Deus as conquistas materiais obtidas e “graças” recebidas:

A minha mãe foi católica daquelas rezadeira de terço. Mas eu recebi o chamado. Eu agradeço a Deus porque eu sei que Deus me escolheu antes de eu nascer. Tem tantos melhor do que eu e Ele não escolheu. Ele me escolheu e hoje eu sou evangélico. O homem é especial para Deus. Quem não conhece Deus, não conhece o homem. Até hoje o que eu quero eu alcanço pela graça de Deus. Hoje tenho minha casa, as vacas, a roça (Entrevista 19).

Fazer parte do “povo escolhido de Deus”, para os pentecostais assembleanos significa manter-se em uma posição de submissão e louvor ao que é sagrado. Uma das declarações retrata o entendimento de que nem todos os homens são “escolhidos” ou “predestinados” a alcançar a glória de Deus se não assumirem uma pré-disposição para tal:

Há muitos problemas no meio evangélico, assim como tem nas outras Igrejas, onde entram outros “fermentos” para fermentar,

para fazer desordem, também na nossa Igreja entram. Deus disse que o homem prá Ele é igual a barro. Ele pega o barro e amassa e faz as vasilhas do jeito que Ele quer. Então, a senhora começa a observar o povo que acompanha Deus de perto. A Bíblia diz assim: 'Saiu o semeador e jogou a sua semente. A que caiu numa parte fértil, esta nasceu e deu seu fruto. Mas a que caiu em cima da pedra, suas raízes não penetraram'. Então a senhora pode ver que nem todos serão salvos se não aceitarem a glória de Deus. Então, nosso comportamento deve ser para Deus (Entrevista 13).

Para a verdadeira caracterização do crente, tornou-se necessário que a instituição religiosa estabelecesse e mantivesse determinado domínio e controle social sobre a vida de seus membros, sobre a coletividade religiosa. Só desta maneira, as produções religiosas poderiam ser transmitidas, exteriorizadas e socializadas objetivamente. No entender de Berger & Luckmann,

As instituições [...] pelo simples fato de existirem, controlam a conduta humana estabelecendo padrões previamente definidos de conduta, que a canalizam em uma direção por oposição às muitas outras direções que seriam teoricamente possíveis [...]. Dizer que um segmento da atividade humana foi institucionalizado já é dizer que este segmento da atividade humana foi submetido ao controle social [...] Quanto mais a conduta é institucionalizada tanto mais se torna predizível e controlada (1985: 80- 89).

No caso dos pentecostais assembleanos do Assentamento Rancho Grande, o estabelecimento de regras disciplinares e conservadoras que definem com exatidão o tipo de conduta social desejada do crente e que o distingue, principalmente, de outros credos religiosos e práticas sociais seculares, revela o controle institucional religioso na vida cotidiana de seus fiéis.

A definição clara de valores sagrados e a respectiva manifestação prática, que caracterizam a identidade pentecostal, podem ser apreendidas no estabelecimento de compromissos individuais com a comunidade religiosa, na recusa e distância dos valores e cultura da sociedade secular, na redenção e

glorificação de Deus, através do batismo no Espírito Santo. Deste modo, revela-se o caráter peculiar da moralidade protestante presente no pentecostalismo assembleano, à medida que se torna imprescindível controlar os impulsos irracionais movidos pelas paixões, prazeres e tentações humanas, tão necessárias na busca solitária da salvação.

O isolamento dos adeptos da Igreja Assembléia de Deus nas atividades sociais do assentamento, tais como lazer, esportes ou festas, contribuíram no processo de fragmentação social interna. As diferentes opções religiosas dos assentados acabaram forjando o autodenominado “grupo dos católicos, MST, CPT” e o “grupo dos crentes”. Por sua vez, alteram-se as relações sociais entre indivíduos, famílias, grupos de jovens e filhos de assentados em idade escolar no assentamento, conforme um dos relatos:

Teve um momento em que a gente quase não falava um com o outro por causa da religião. Agora não! A gente até se fala, já se relaciona. Mas na questão da organização, na Associação, na questão também da participação da mulher e do jovem nas discussões gerais do assentamento, as coisas ainda estão difíceis. Na ocupação tínhamos festa prá integrar todo mundo. Hoje tudo acabou. Não existe mais isso. A religião acaba separando. Eles não vão em festas, usam um tipo de roupa diferente, tem um jeito de ser diferente. Assim fica difícil prá mobilizar e organizar alguma coisa (Entrevista 4).

A ética pentecostal mantém uma interface, tanto no plano religioso quanto no plano social e individual do converso, ao internalizar os valores da instituição religiosa que estimulam a mudança de ações dos fiéis. De acordo com Camargo,

A religião pentecostal dá ao fiel elementos precisos para reorientação da conduta de modo fundamentalmente sacral. Sentindo ter “renascido em Cristo”, pela experiência da conversão, o adepto procura demonstrar maneiras de agir propugnadas pela liderança e que demonstrem a radical transformação operada em sua vida. Esta passa a ter novo sentido, sendo os fatos cotidianos

interpretados como não-casuais, mas indicadores de predeterminação da graça ou consequência do pecado (Camargo, 1973: 157-158).

A forma recatada de vestir-se, a proibição do corte dos cabelos das mulheres, o combate aos vícios (jogar, fumar, beber), a rejeição ao futebol e às festas mundanas, sobretudo o Carnaval, são questões que transcendem o nível da experiência exclusivamente religiosa e influenciam as relações sociais cotidianas. Tais práticas e valores são características da Igreja e fazem a diferenciação em relação às demais instituições religiosas.

Percebe-se nas justificativas desta conduta humana específica, a influência dos textos bíblicos, para dar sustentação e fundamentação racional às práticas seculares. Para exemplificar, existe na Bíblia o argumento explicativo que determina a proibição do corte de cabelos para as mulheres, conforme um dos entrevistados:

O apóstolo Paulo escreveu aqui [mostrando a Bíblia] claramente sobre o corte do cabelo das mulheres. Falou que se alguém tem esse costume, a Igreja de Deus não tem tais costumes. Antigamente a senhora sabe que todas as mulheres tinham que usar o véu. A palavra de Deus disse que Deus deu o cabelo no lugar do véu (Entrevista 19).

Em relação aos trajes ou vestimentas, a vertente religiosa do pentecostalismo assembleano é muito rigorosa. Para comparecer a cultos, os fiéis devem estar sóbria e adequadamente trajados. Não é admissível que o traje insinue “o libido e desejos carnis”. Os depoimentos revelam, também, a “superioridade” do homem em relação à mulher e a discriminação feminina, em especial no que se refere à sexualidade. Tanto que, em caso de violência sexual, se a mulher estiver com roupa curta ou que desperte o desejo sexual, a

responsabilidade passa a ser exclusivamente dela. O corpo feminino é visto como atração carnal das "coisas do mal", quando ocorrer o relacionamento sexual fora do casamento:

O conselho que dou prá senhora é examinar a Bíblia. O homem de Deus, para ser de Deus, precisa vestir a roupa adequada, paletó e gravata ou vestido cumprido, para cumprir a seara. As mulheres hoje vestem roupas curtas ou compridas demais. Mas é preferível comprido do que curto. Então tá mostrando o seu próprio corpo e depois sai correndo e gritando: O tarado me pegou! Uai, que negócio é esse? Por que então você fez isso? Você sabe que o corpo de mulher é isca? Então anda decentemente, como disse a palavra de Deus, anda decentemente como as santas mulheres se trajavam. A senhora começa a ver a doutrina de Jesus e começa a decidir, então, em qual Igreja deve ir (Entrevista 19).

O pentecostalismo possui uma estrutura religiosa patriarcal. Uma das características que permeiam esta estrutura é a redefinição do papel da mulher, com ênfase na maternidade, generosidade, compreensão e capacidade de perdão. As mulheres devem aperfeiçoar esses atributos e a sexualidade está relacionada ao casamento, ressaltando-se a virgindade e castidade femininas. Insinuar-se ou expor o corpo representa, inclusive, uma ameaça para os demais fiéis da Igreja:

A senhora começa a observar e vê que a crente não corta cabelo, a crente não veste roupa curta. Apesar que tem crente que já veste um palmo acima do joelho. Essas fazem parte do fermento que vem para a massa, aquele fermento ruim para azedar a massa. Eu tenho meninas aqui que vem prá Igreja prá namorar os rapazinhos. Isso também existe (Entrevista 19).

A dimensão ético-normativa da religiosidade assembleana pode ser apreendida pela postura defendida pelo Presidente nacional da Igreja, Pastor José Wellington Bezerra da Costa, em entrevista à revista *Veja*: "O pastor Wellington diz que sua Igreja ainda não tolera mulher vestida com calças

cumpridas - 'Não se ache na mulher a roupa de homem' , diz a Bíblia." (Barros & Capriglione, 1997:93). Até 1989, segundo os autores, os seguidores dessa Igreja não podiam sequer olhar para a televisão, entendida como portadora do pecado e da tentação do "maligno".

Ressalta-se que essas normas comportamentais são freqüentemente lembradas e cobradas, de maneira incisiva, aos fiéis por parte dos evangelistas e pastores da Igreja. A mudança comportamental é justificada, por um dos adeptos da Igreja, pela ação divina e não pela imposição ou controle social institucional da Igreja:

Eu trabalho pela fé. Muitas vezes eu dou testemunho da fé para as pessoas que não conhecem ainda Jesus. Porque hoje estou liberto. Me libertei dos males e dos vícios. A relação com os filhos, a mulher e vizinhos tá melhor. Tenho a terra e gosto do trabalho na roça. Isto é Jesus (Entrevista 13).

O adepto religioso busca uma constante orientação de conduta moral, social e religiosa na Igreja. Conseqüentemente, passa a redefinir o seu papel e relação na família, na sociedade, no trabalho, conforme demonstra o depoimento de um assembleano do Assentamento Rancho Grande:

A religião é um ponto libertador. A religião Assembléia de Deus tem libertado quantos homens no CEPALGO de Goiânia, quantos homens no Carandiru, quantos homens do Juqueri de São Paulo. E hoje estão pregando o evangelho com a maior ousadia. Estão libertos e nunca mais voltam pro vício. Eu conheço muitos que estão libertos porque aceitaram Jesus, aceitaram a Assembléia de Deus. E aqui mesmo mudou a vida de muita gente. Para quem aceita Jesus, a vida se transforma e como se transforma. Não tem jeito não se transformar. As pessoas não assaltam mais, não querem saber de brigas, muda a relação com a família, com os companheiros (Entrevista 19).

Para os “males” da sociedade moderna – algum mal físico, alguma depressão psíquica, doença mental, desajuste em família, desemprego, etc. – a solução apontada, como remédio infalível, é “se *entregar a Jesus*” (Rolim, 1985: 45). Argumentos como “a falta de Deus”, “falta de oração”, “falta de religião”, “a ação de forças demoníacas” e “coisas do maligno” aparecem como argumentos religiosos para explicar os conflitos, doenças, desajustes e problemas sociais coletivos e individuais. No caso específico de doenças, o poder de cura, através da oração é anterior às possibilidades da cura através dos homens, através da medicina. Para explicitar e apreender a dimensão divina da oração para as curas para o mal físico, é citado o fato que ocorreu no assentamento:

O senhor X⁹⁷ tem 74 anos eu acho, é uma pessoa assim de uma humildade tão grande que é difícil encontrar outro. Ele foi comer uma farofa, fez uma farofa lá e tinha um pedaço de osso de frango e ele engasgou nesse osso de frango. Veio prá Goiás prá ir pro hospital e chegou com eles aqui e eles pegaram ele e colocou na casa de uma pessoa crente e falaram prá ele que iam tirar o osso da garganta dele orando. Se ele passasse prá crente o osso da garganta dele ia sair. E eles oraram prá ele até às duas horas da manhã e ele falava prá eles umas três vezes que passava prá crente mas que queria ir pro médico. Então imagina que situação. Isso começou lá pelas sete horas da noite até às duas horas da manhã e esse senhor com o osso na garganta. Por fim, teve que ir no médico para tira o osso, mesmo dizendo que ia se tornar crente (Entrevista 4).

A cura visa diretamente impor o poder do Espírito Santo sobre todo o poder do mal, isto é, o demônio. O pastor, evangelista ou um adepto estende as mãos sobre a cabeça do paciente e ordena, “em nome de Jesus”, para que o demônio se afaste. As manifestações do poder da fé são vivenciais, unindo episódios bíblicos às circunstâncias cotidianas. Um dos entrevistados do

⁹⁷ Omissão do nome a pedido do entrevistado.

assentamento justifica o poder da oração, relacionado às possibilidades de salvação, da seguinte forma:

Isso aqui não é um centro médico não. Igreja não é um centro de tratar de doença. Mas faz parte. Jesus falou: "Ide e pregai o evangelho a toda criatura. Quem crê, será batizado e salvo. Impõe as mãos sobre os enfermos e eles curarão." Jesus fez muitas curas. Então, no caso das obras, das pessoas se converter, isso vem através da cura divina. Só que nós não anunciamos Jesus como curador. Anunciamos Ele como salvador pessoal, que é mais importante (Entrevista 19).

Os comportamentos vistos como desvios de Jesus (vícios, traição, separação de casais, agressão física, desemprego e outros) são entendidos como sintomas de uma crise espiritual. São os espíritos malignos que atuam na vida do indivíduo⁹⁸. A religião pentecostal é, então, a religião da salvação. Na visão dos fiéis pentecostais, a mudança de comportamento necessária para a salvação do indivíduo, só é possível através da ajuda divina:

Uma pessoa pode ter vontade de se libertar dos problemas. Mas não tem força e não consegue sozinha. E de onde vem a força? Só Deus. Só Deus pode mudar a vida da gente. Então, se o homem falar prá Ele: – "eu quero lhe servir", esta é a parte principal. A partir daquele momento Deus entra na vida da pessoa e ela já começa a sentir a diferença na sua vida. Essa diferença acontece em tudo que a pessoa faz porque começa a ter contato com as coisas lá de cima. Por exemplo, se a senhora aceitar e se entregar a Deus, começa a sentir uma coisa por dentro que a senhora nunca sentiu a partir do dia em que faz um compromisso com Ele. Eu sou testemunha disso. Tento mostrar ao mundo que a solução e salvação é Jesus (Entrevista 13).

De acordo com Weber, a opressão social e econômica são "*fontes eficientes*", embora não exclusivas, da religião da salvação. O indivíduo, por não

⁹⁸ Mariz considera esta revalorização do demônio ou dos espíritos malignos como sendo o elemento que diferencia o pentecostalismo das outras religiões cristãs, tornando-o extremamente atraente aos aflitos. (Mariz *apud* Machado. 1996: 109).

encontrar, na sociedade onde vive, as condições materiais de sua vida, busca encontrá-las com o auxílio e poder de um santo ou de Deus, ou ainda, mergulha na esperança da recompensa na outra vida, que é uma forma de consolo. Para o autor,

Toda necessidade de salvação é expressão de uma "indigência" e por isso a opressão econômica ou social encontra-se na origem das crenças na redenção; sem ser fonte exclusiva, é por natureza uma das mais eficazes. [...] As camadas positivamente privilegiadas no plano econômico-social não sentem, por assim dizer, em si mesmas nenhuma necessidade de salvação. Adscrivem antes à religião a função de legitimar sua própria situação social e seu próprio estilo de vida (Weber *apud* Rolim, 1995: 109-110).

A manifestação religiosa dos pentecostais assembleanos contém forte tendência à glossolalia, ao proselitismo, curas pela fé, espontaneidade da oração, cânticos, súplicas e testemunhos de fé da conversão religiosa. Ser letrado ou analfabeto não é exigência⁹⁹. Importa a fé, cuja mensagem e vivência cada crente procura transmitir em meio a um conjunto de vozes desconexas, gestos soltos, braços erguidos para o alto. Durante os cultos ou vigílias de oração, ouvem-se palavras desconhecidas, frases truncadas, uma linguagem incomum permeada pela ênfase ao emocionalismo. Em vários momentos, esta forma de expressão ou comunicação de fé é interrompida com as expressões de "Aleluia, Deus maravilhoso, perdão Jesus, glória a Deus".

O proselitismo é característica da Igreja Assembléia de Deus e muitos dos novos adeptos deixam-se apanhar em suas malhas. O apelo à adesão religiosa pentecostal aos visitantes, vizinhos, amigos faz parte do cotidiano

⁹⁹ Ressalta-se que a Igreja Assembléia de Deus, assim como as demais Igrejas pentecostais, seguindo a tradição da Reforma Protestante, realizam um grande trabalho de alfabetização de adultos e estimulam o hábito da leitura. É de fundamental importância o ato de ler para os assembleanos. Porém, a leitura quase que exclusiva recomendada é a Bíblia ou livros da Igreja.

comportamental do crente. Se algum visitante aceita o convite de participar nas vigílias de oração, é conduzido à frente, aclamado pelos presentes, solicitados seu nome e endereço e louvado com as expressões de “aleluia, irmão (ã)”, se houver decisão de freqüentar a Igreja. Para Machado,

O testemunho de cada converso e o seu reconhecimento pelo grupo acabam criando entre o indivíduo e sua comunidade estreitos laços de pertencimento, que tendem a ser particularmente emocionais quando os discípulos se agrupam em torno de uma figura carismática (Machado, 1996:22).

É comum encontrar crentes batendo nas portas de cidadãos, com a Bíblia na mão e fazendo leituras de alguns trechos que ressaltam o poder de Deus e, depois, fazendo o convite para comparecer à escola dominical e aos cultos. Esta é uma das estratégias para arrebanhar novos fiéis que, geralmente fragilizados emocionalmente, e passando por dificuldades materiais, encontram na religiosidade assembleana possíveis respostas para as dificuldades enfrentadas. Acabam por interpretar e assimilar uma interpretação sobrenatural do mal e identificam o demônio como o grande responsável pelos males sociais e reconhecem o poder da salvação divina. Conforme um dos entrevistados,

Muitas vezes eu dou testemunho da fé para as pessoas que não conhecem ainda Jesus. Porque hoje estou liberto completamente. Eu fumava, bebia e até desempregado. E as outras coisas eu fazia tudo errado. Mas um dia eu consegui me libertar pela graça de Deus. Por isso eu agradeço a primeiramente a Deus. Porque só Ele conseguiu me dar a força (Entrevista 17).

Pode-se entender que o crescimento da adesão pentecostal envolve esta eficácia do trabalho religioso. A força da organização assembleana está “*nos passos de formiga de cada um de seus membros*” (Barros & Capriglione, 1997:

90) que implica na apresentação da mensagem divina, efetuada por um dos adeptos e na resposta desta mesma mensagem, com a afirmativa de adesão por parte do receptor, geralmente inserido nas camadas pobres da sociedade. A situação social dos receptores interessados alarga e aprofunda a dependência explicativa sobrenatural, mística e religiosa de sua condição. Este processo efetiva-se sob a mediação do trabalho religioso. De um lado, agentes produtores de bens de salvação; e, de outro, os consumidores de bens religiosos. Vincula-se no trabalho religioso a sistematização e racionalização da religião, que tem leis próprias, formação de agentes especializados e, ainda, porque tal processo se torna histórico, dada a dependência em relação às condições econômicas e sociais concretas.

Quando se fala em trabalho religioso, o diálogo com Weber contribui para a apreensão acerca dos aspectos racionais do pentecostalismo. Diz Weber:

As racionalizações e internalização do fenômeno religioso, isto é, especialmente a introdução de critérios e imperativos éticos, a conversão dos deuses em poderes éticos que querem e recompensam o bem e que castigam o mal, de modo a salvaguardar também as aspirações éticas e mais o desenvolvimento do sentimento de pecado e o desejo de redenção, têm-se aí alguns traços que se desenvolveram quase paralelamente ao progresso do trabalho industrial e ao desenvolvimento das cidades. Não se trata, porém, de uma dependência unívoca. A racionalização da religião possui suas leis próprias sobre as quais influem as condições econômicas apenas como linhas de desenvolvimento e acha-se antes de tudo relacionada com a formação de um corpo especificamente sacerdotal (Weber, 1974: 909).

Aos elementos citados, Weber ainda acrescenta: *“Profecia e sacerdócio são dois elementos de sistematização e racionalização da ética religiosa. Tem-se ainda um terceiro fator - o ‘leigo’ sobre quem recai a influência ética de sacerdotes e profetas.”* (Id. *ibid.*: 355). Neste sentido, a conduta e os interesses

religiosos dos leigos no trabalho religioso, que se constitui na divulgação e conquista de adeptos, representam a base da produção religiosa da instituição.

CAPÍTULO IV

ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA PRODUÇÃO E EDUCAÇÃO: apreendendo a nova realidade

É no seio da escola que se encontra uma das muitas possibilidades de entrelaçamento dos processos individuais e dos histórico-sociais envolvidos na construção do conhecimento. Como é sabido, o papel da escola vai além da transmissão exclusiva de conhecimentos arbitrariamente selecionados. Por intermédio de práticas particulares de ensino, valores, hábitos, atitudes e comportamentos são também socializados. Este conjunto de ensinamentos pode ser reproduzido ou superado dependendo dos processos sociais e dos padrões de interação que o definem e lhe dão sentido.

Claudia Davis & Bernardete A. Gatti

A prática produtiva e educativa realizada nos movimentos sociais camponeses é influenciada pelo conjunto de concepções e ações sociais, políticas, econômicas e religiosas que as famílias rurais desenvolveram para a construção de sua identidade no processo de luta pela terra. Assim, o ato de apreender os processos de trabalho e a educação rural gestada em assentamentos de Reforma Agrária, é necessariamente mediado pelos interesses, valores e relações sociais elaboradas pelos trabalhadores rurais no cotidiano de suas práticas produtivas, políticas e religiosas.

Ao discutir a organização social da produção e o processo educativo no Assentamento Rancho Grande, entende-se como práticas sociais as que incorporam singularidades e especificidades que emergem do contexto mais amplo das relações sociais e políticas. Portanto, a apreensão do trabalho e da educação rural no assentamento devem ser analisadas no contexto global.

As perspectivas, práticas e significações educacionais e do trabalho são determinadas e determinantes pelo conjunto de idéias e representações que se vinculam às dimensões objetivas e subjetivas das condições de existência deste grupo específico. Examinar tais práticas sociais – organização social da produção e educação rural – especificamente, a dos trabalhadores rurais do Assentamento Rancho Grande, constitui objeto deste capítulo.

4.1 Organização social da produção

Os grupos humanos, nas suas relações de trabalho, não produzem tão-somente a vida material, mas ao fazê-lo concebem um conjunto de representações que se vinculam às condições de existência. A atividade produtiva constitui-se em fonte para a produção do conhecimento, para a produção do “saber social”¹⁰⁰ de que os trabalhadores rurais necessitam para participar do ambiente. É com base nesse saber que os trabalhadores rurais têm

¹⁰⁰ O “saber social” distingue-se do “saber metódico” ou do “saber científico” e, para fins específicos deste estudo, é entendido como “o saber gestado no cotidiano do trabalho e da luta camponesa, é a expressão concreta da consciência desse grupo social; um saber que é útil ao trabalho, aos enfrentamentos vividos cotidianamente pelos camponeses” (Damasceno, 1993: 55).

repassado às futuras gerações sua atividade produtiva, *"os têm ensinado a interpretar e viver sua realidade e a exercerem suas capacidades criativas e organizativas"* (Damasceno, 1993: 57).

A organização dos trabalhadores rurais, em torno de uma ocupação ou assentamento, por mais "espontânea" que seja, requer um mínimo de articulação entre seus sujeitos. Esta articulação também se faz presente na organização social das atividades produtivas e recorre-se, geralmente, na fase de ocupação de uma determinada área de terra, ao trabalho coletivo fundamentado no "saber social", sendo o mutirão uma atividade freqüente nesse processo. No entender de Damasceno,

A prática produtiva pressupõe a existência de uma aprendizagem envolvendo o processo de trabalho, bem como, as relações sociais de produção que geram um tipo de "saber social". Gestase aqui um saber prático oriundo do processo de trabalho, decorrente da forma como o camponês realiza sua atividade agropastoril, das ferramentas que ele utiliza na sua labuta cotidiana para produzir os alimentos ou para construir os meios necessários que asseguram o êxito dessa atividade (*Id. ibid.:* 57).

No Assentamento Rancho Grande não foi diferente. Os primeiros trabalhos realizados foram coletivos, quase uma imposição para a sobrevivência, seja social, política ou econômica, diante do contexto hostil vivenciado pelos trabalhadores rurais.

Com a constituição efetiva do projeto de assentamento, a organização social da produção¹⁰¹ já não é mais tão "espontânea" e o mutirão deixa de ser a forma de trabalho. Necessita-se de um processo mais organizado e

¹⁰¹ A "organização social da produção" é entendida como *"uma forma racional de realizar coletivamente uma atividade determinada"* ou *"é a ação coletiva racional para alcançar um objetivo comum"*. Ver, a respeito, Stavenhagen (1975: 13-24).

estruturado, tanto para as questões técnicas (manejo da terra, roçado, adubação, plantio, colheita), quanto para o processo de comercialização dos produtos da produção e posterior divisão de resultados, seja ela eqüitativa e/ou proporcional à participação por horas especificamente trabalhadas.

Na fase de constituição do assentamento, a organização jurídica e política dos trabalhadores rurais, geralmente através de uma Associação, torna-se, inexoravelmente, uma exigência para aumentar a produção agropastoril, melhorar a produtividade, fazer frente ao mercado e aumentar a renda familiar. Evidencia-se, no processo organizativo, três fatores de relevância que fundamentam a necessária organização social da produção: a) a luta contra a exploração do trabalho (assalariamento agrícola); b) a luta contra a expropriação do produto do trabalho e; c) a luta contra a expropriação da terra (expulsão).

A forma de organização dos trabalhadores rurais não é uma estrutura estática. É um processo permanente de estruturação e definição de relações sociais entre indivíduos e grupos. Pela sua dinamicidade, implica consenso e conflitos, complementariedade e contradições para a definição e execução de determinados objetivos e/ou fins, assegurando que os interesses comuns prevaleçam sobre os interesses particulares. A eficiência no uso de todos os recursos naturais e humanos permite ao grupo maior poder de negociação e de defesa dentro de uma economia de mercado, no qual o capitalismo se expande e se afirma.

Os obstáculos a serem enfrentados são principalmente de duas ordens: externos e internos. Os externos são oriundos da ausência de uma política agrícola e agrária que, efetivamente, possa assegurar o apoio aos trabalhadores

rurais assentados. Quanto aos internos, os trabalhadores possuem poucos recursos financeiros, material ou tecnológico para começar a produzir. Há uma descapitalização generalizada. Outro fator interno de importância relevante é a própria concepção de vida do campesinato, que reflete os valores e significados subjetivos da natureza do trabalho e das formas de organização social da produção.

Os trabalhadores rurais que compõem o grupo social nos assentamentos se conhecem, na maioria das vezes, na fase de acampamentos na BR ou na fase de ocupação da terra. Não mantêm, portanto, laços de amizade e troca de experiências em períodos anteriores a essas fases. Ainda não se delimitaram os aspectos comuns e aspectos diferenciadores que estabelecem o cotidiano social, econômico e produtivo no assentamento.

O desafio da organização social e produtiva é um dos componentes presentes na vida das famílias em assentamentos. A percepção das dificuldades desse processo revelam os componentes subjetivos de um novo aprendizado:

No acampamento aqui aprendi muita coisa que não sabia. Pensava que era de um jeito e depois é outro. O importante é aprender a ter paciência. Deve ter paciência e olhar pra frente, senão desiste por causa do trabalho coletivo. Tem muito individualismo. Nem todos os companheiro participavam do trabalho. Em dois anos de trabalho coletivo tinha companheiro que não trabalhava junto. Apurava pra uns e folgava pra outros. O pessoal não pensa igual (Entrevista 14).

De acordo com a proposta do MST, a organização produtiva dos assentados compreende, geralmente, o associativismo e a cooperativização agrícola. O modelo de produção proposto "*procura combinar a produção familiar*

(comumente denominada de individual) com a coletiva¹⁰², que basicamente se realiza nos grupos de produção" (Damasceno, 1993: 65).

O grande desafio dos assentamentos no Estado de Goiás está na viabilidade sócio-econômica dos lotes e dos projetos de assentamentos. Os índices de produtividade são muito baixos, o uso de tecnologia é rudimentar e o enfrentamento do mercado concorrencial é frágil e tímido. Os assentamentos da região de Goiás e Itapirapuã constituíram uma Cooperativa dos Assentamentos para viabilizar técnica e economicamente a produção dos assentados. Para um dos assentados,

É preciso rediscutir os assentamentos, discutir o rumo que se quer chegar, mas prá isso é preciso discutir a produção. O problema da produção é um problema de todos os parceiros e de todos os assentamentos. E aí que surgiu a proposta de criar uma cooperativa em Goiás que iria incentivar a questão da produção. Nós precisamos melhorar nossos produtos, senão ninguém compra ou o concorrente oferece um produto melhor. É preciso trabalhar com a quantidade de produtos de todos os assentados para colocar no mercado, trabalhar a produtividade e qualidade, fazer uso da tecnologia. Também temos que conhecer o mercado. As vezes você coloca o arroz todo quebradinho prá vender e a dona-de-casa não quer este. Ela quer um arroz de grão inteiro e aí nosso produto fica prá trás. Outra coisa, a cooperativa precisa viabilizar a assistência técnica nos lotes. Tem gente derrubando toda mata ciliar, acabando com os recursos naturais (Entrevista 2).

Convém destacar que os aspectos legais envolvidos na constituição da Cooperativa, tais como estatuto social (discutido, aprovado e registrado),

¹⁰² Em alguns estados brasileiros, principalmente no sul do país (Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul) existem experiências bem sucedidas em assentamentos sobre o Cooperativismo e Cooperativas. A Cooperativa do Assentamento Anoni/RS, da qual se originou o MST, avançou no processo de organização cooperativa e, atualmente, coloca no mercado produtos derivados da carne suína e bovina produzida no assentamento, tais como defumados, lingüiça, salames etc. No estado de Goiás, há a experiência cooperativa do Assentamento Três Barras, no município de Cristalina. Existe também, em nível nacional, a Confederação Nacional das Cooperativas de Assentamentos.

Conselho de Administração, Conselho Fiscal e Diretoria eleitos e proposições de trabalho já foram definidos; entretanto, falta a viabilização das ações práticas inerentes a esta forma de organização social da produção. Martins lembra os limites inerentes a organização cooperativa – geralmente voltada para a comercialização dos produtos, como é o caso das experiências do cooperativismo brasileiro – que se desenvolve dentro do contexto capitalista de produção. Segundo análise desse autor,

Um esquema cooperativista que não esteja baseado em ganhos sociais, mas que se volte unicamente para assegurar maiores rendimentos individuais para lavradores isolados, sem afetar o seu modo de produzir, sem introduzir o cooperativismo na própria produção em geral, mantendo-se como empreendimento grupal e isolado, na verdade redonda em benefício e reforço do próprio capitalismo (Martins, *apud* Damasceno, 1993: 69).

No caso específico do Assentamento Rancho Grande, a organização social da produção baseia-se no associativismo, estrutura jurídica e política do assentamento, denominada ASSOGRAN.

Vale lembrar que a opção pela forma de organização social da produção – o associativismo – deu-se no período da ocupação da Fazenda Rio Vermelho (1987-1988), em meio às disputas internas entre o grupo que constituiu a Associação 25 de Julho, cujos membros pertenciam ao grupo que resolveu ocupar a Fazenda Vereda Bonita para ampliar a área de terras, e o grupo que permaneceu no acampamento da Fazenda Rio Vermelho e fundou a ASSOGRAN¹⁰³. O processo de organização social da produção revela-se como um dos capítulos mais conturbados da história do Assentamento Rancho

¹⁰³ Ver Capítulo 2, que trata da ocupação da Fazenda Rio Vermelho.

Grande. Os variados confrontos manifestados entre os membros pentecostais às duas associações contribuíram para a divisão interna das famílias de trabalhadores rurais no Assentamento Rancho Grande.

Dentre os fatores que contribuíram para a divisão interna no assentamento, está presente a questão da diferenciação do significado e fundamentos religiosos entre católicos e pentecostais da Assembléia de Deus, da posição política e da forma de trabalho, assim identificados por Pessoa (1997: 173):

**Quadro 4 – Perfil dos participantes da ASSOGRAN
e Associação 25 de Julho**

PRÉ-ASSENTADOS DE RANCHO GRANDE QUE FICARAM PARA GARANTIR A TERRA	GRUPO QUE OCUPOU A FAZENDA VEREDA BONITA PARA AMPLIAR A ÁREA
ASSOGRAN	ASSOCIAÇÃO 25 DE JULHO
<ul style="list-style-type: none"> • Assembleanos. 	<ul style="list-style-type: none"> • Católicos.
<ul style="list-style-type: none"> • Defensores da organização individual da produção. 	<ul style="list-style-type: none"> • Defensores da produção coletiva.
<ul style="list-style-type: none"> • Partidários da "situação" (apoio a quem está no poder municipal como garantia da consecução de benefícios para o assentamento). 	<ul style="list-style-type: none"> • Filiados ou eleitores do PT.

Fonte: Pessoa (1997: 173)

Na presente pesquisa, identificaram-se outros três fatores preponderantes que marcaram a divisão interna do grupo, e que permeiam a concepção e visão do processo de reforma agrária e seus sujeitos históricos:

Quadro 4.1 – Outras características do perfil dos participantes da ASSOGRAN e Associação 25 de Julho

ASSOGRAN	ASSOCIAÇÃO 25 DE JULHO
<ul style="list-style-type: none"> • Sem militância nos movimentos sociais rurais. 	<ul style="list-style-type: none"> • Militantes do MST.
<ul style="list-style-type: none"> • É negada a participação da mulher e do jovem. 	<ul style="list-style-type: none"> • Participação da mulher e do jovem (voz e voto).
<ul style="list-style-type: none"> • Divisão das parcelas/lotês no assentamento por escolha individual. 	<ul style="list-style-type: none"> • Divisão das parcelas/ lotês no assentamento por sorteio.

Fonte: Dados da pesquisa (1997).

Em assembléia realizada no acampamento da fazenda, foi aprovado, pela maioria, o Estatuto da ASSOGRAN. As diferenças de entendimento do processo e das propostas, na sua dimensão associativa e na viabilidade social do futuro assentamento, atingiram graus de extremismo e antagonismo, permeados por defesas radicais de concepção por parte dos integrantes de cada grupo, *"tanto no sentido religioso quanto no sentido de desenvolvimento do assentamento, no sentido de participação, no sentido da educação"* (Entrevista 5). É expressivo o depoimento de uma ex-professora para explicitar o processo:

Como professora eu comecei a participar de cursos em [19]89 e em 90. Comecei a dar aula. Comecei com a alfabetização, segunda e quarta série, né. Na época foi muito complicado porque começou a divergência, não sei se partidária ou religiosa, mas o pessoal [...] tinha uns crente que começou a não aceitar o tipo de trabalho que a gente fazia. E aí tinha aquele pessoal mais tradicional ... ligados a Assembléia de Deus e começaram a não aceitar né, aquele tipo de trabalho. Começaram a não aceitar a assessoria da X¹⁰⁴, que seria do IBRACE, CPT, MST e aí

¹⁰⁴ Omissão do nome a pedido da entrevistada.

começou o problema querendo tirar a gente da escola, não deixavam de participar da associação [...] Não sei se porque era crente, mas eu acho que contribui (Entrevista 4).

Para as mulheres do acampamento, a situação tornou-se mais delicada devido às posições assumidas pela ASSOGRAN, no sentido de delegar exclusivamente aos homens a competência de definir rumos e tomar decisões inerentes ao futuro assentamento. Nesse contexto, conforme declaração da entrevistada, *“teve assim reuniões no assentamento que eu, como professora, sentia profundamente a necessidade de estar participando, de estar dando opiniões e era excluída, tanto como mulher e como professora”* (Entrevista 4).

A disputa pelo espaço político e religioso e suas implicações diretas no modo de vida das famílias, evidenciou-se, com mais vigor, a partir do período de ocupação da fazenda e, posteriormente, no Assentamento Rancho Grande, como salienta Pessoa:

Todas as grandes decisões do assentamento, como eleição de diretoria, elaboração de projetos de financiamento e aplicação dos respectivos recursos e escola, tudo tem passado inevitavelmente por essa divisão do grupo (Pessoa, 1997:173).

Pode-se observar que a preocupação da ASSOGRAN está diretamente voltada para a organização da produção, conforme seus objetivos sociais específicos (artigo 2º, do Estatuto Social):

- 1) Congregar todos os produtores da Fazenda Rancho Grande, entendendo-se por produtores os parceiros proprietários e arrendatários da região Rio Vermelho;
- 2) A organização sócio-econômica dos produtores;
- 3) Desenvolver atividades de apoio à produção e assistência técnica; armazenar e comercializar a produção; promover convênios com entidades públicas ou provadas que visem melhoria das condições de vida dos associados;
- 4) Defender os interesses dos associados.

O item 1, do artigo 2º do Estatuto da ASSOGRAN, constituiu mais um motivo de divergências internas, em especial, na definição do seu quadro social. O grupo que havia retornado da ocupação da Fazenda Vereda Bonita defendia a participação das mulheres (esposas ou companheiras dos parceiros proprietários ou arrendatários) como associadas. Todavia, o artigo posto em discussão e votação na assembléia não recebeu aprovação, porque, segundo depoimento de um dos assentados, *“no outro grupo era a maioria já era crente, e prá eles a mulher não pode participar dessas coisas e no ato da votação nós perdemos”* (Entrevista 07).

Em relação à ação prática dos itens 2 e 3 do Estatuto Social da ASSOGRAN, nada existe de concreto, mesmo após sete anos de funcionamento legal. A ASSOGRAN não tem ação específica destinada à organização social da produção, não desenvolve atividades de apoio e assistência técnica, não possui estrutura física para armazenamento e comercialização dos produtos e não firmou convênios com entidades pública ou privadas que visem à melhoria concreta das condições de vida das famílias assentadas.

A falta de participação e interesse dos associados em reuniões e assembléias para (re)discutir o papel da ASSOGRAN ficou evidente nas entrevistas. Conforme depoimento do então presidente da associação, as justificativas para o desinteresse estão ligadas à própria origem do assentamento, que envolve as posições políticas e organizativas do MST e os mecanismos de enfrentamento do poder governamental instituído:

O sofrimento maior foi o MST que judiou com o radicalismo. A gente fala isso por experiência própria, porque não sou cursado

no MST. Eu tenho a consciência política da luta pela terra e não a do MST. Quando a pessoa luta pela conquista da terra existe o amor mas, quando luta pela política interna, pela política partidária, porque é isso que a gente enxerga lá no MST, então não tem jeito, é uma derrota. Eles estão derrubando gente lá de cima, do governo, mas não vêem que quem está lá em baixo precisa dos que estão lá em cima. Isso dá um cansaço no trabalhador. Ele não aceita negociação com o governo. Só aceita a negociação se for nos moldes deles. Eles fazem a proposta e governo tem que aceitar. Quando o governo não aceita eles voltam e fazem a cabeça do povo prá tirar presidente do INCRA, prá tirar funcionários etc. Eles não tem o espírito de negociação, espírito de amor como irmãos. Eles não sabem tratar o governo. Maltratam muito e aí não funciona. E também não funcionou na ASSOGRAN. A ASSOGRAN está emperrada aqui até hoje. Aqui tem uma divisão interna. Tem umas pessoas que fazem parte do MST e não deixam a cabeça do povo unir. Tem esse lado prejudicando e então não une prá caminhar junto. Eu estou sentindo esta dificuldade porque o povo ainda não aprendeu a ter espírito comunitário e de união. Não aprenderam isso ainda (Entrevista 21).

A proposição estatutária da ASSOGRAN assegura, formalmente, o processo autogestionado, democrático e participativo de todos os membros associados. As decisões maiores da ASSOGRAN devem, obrigatoriamente, passar pela aprovação da Assembléia Geral, órgão máximo da associação. A associação é composta por seus associados que elegem, para o mandato de um ano, uma Diretoria Executiva – Presidente, Vice-Presidente, Secretário e Tesoureiro – e Conselho Fiscal – três efetivos e três suplentes –. Destaca-se que 80% dos mandatos de Presidente foram assumidos por membros da Igreja Assembléia de Deus. Ao ser entrevistado sobre o papel da ASSOGRAN, o então presidente expressa o seguinte entendimento:

A associação sempre defendeu um caminho mais democrático, mais pacífico e se saiu bem. Mas a outra associação que foi pelo radicalismo, só trouxe prejuízo. O papel da ASSOGRAN foi bom prá descarregar a energia do povo e criou mais força prá negociar. Assim não andava mais aquela comissão de gente

desinformada prá negociar no INCRA. Então só ia o presidente e mais algum encarregado, alguma liderança da associação (Entrevista 20)

Percebe-se a falta de clareza do papel da associação e contradição entre a proposta dos objetivos da ASSOGRAN, estatutariamente definidos, e o entendimento prático dos processos de articulação e viabilização dos interesses gerais e comuns dos assentados. No entender do entrevistado, o “*problema*” é que os assentados são “*desinformados para negociar e são individualistas*”, fatos estes que geram um “*mau humor no presidente*”, conforme o depoimento que se segue:

Antes era bom, quando aconteceu a ocupação e tinha o acampamento. No assentamento a união ficou fraca. Nos assentamentos sempre tem aqueles individualistas que não se associam ou não participam na associação. Quando a pessoa vai pegando melhores condições de vida ela vai ficando individualista, um quer ser melhor que o outro, um quer ser melhor trabalhador que o outro. E aí o presidente da Associação vai criando um mau humor nessa história por causa da política interna. Aí não tem presidente que dá conta de organizar com a turma batendo contra (Entrevista 21).

Outro aspecto que chama atenção nos depoimentos específicos deste assentado, que exercia um cargo de relevância no Assentamento Rancho Grande, é a dependência “*assistencialista e paternalista*” em relação aos “*políticos*”, preferencialmente da direita, porque estão com o “*poder*”, e o entendimento de submissão da associação e, por sua vez, dos assentados, em relação à ordem política e econômica estabelecida no contexto geral da sociedade brasileira. Em certo momento, declara:

Eu descobri que o município quando é da esquerda também pena, sabe. Porque os da direita não assinam nada prá nós por causa da cabeça dura do MST e quando um político da esquerda quer ajudar nós, então o governo lá em cima não solta recursos prá eles. Então é difícil prá nós viver. Então não é preciso mexer com a esquerda e precisamos ir direto com eles lá em cima, com quem tem o poder, sem intermediação (Entrevista 21).

Da mesma maneira, a justificativa dada pela cisão interna do grupo e a falta de ações concretas da ASSOGRAN, é assim entendida:

Na ASSOGRAN já discutimos os problemas de divisão interna do assentamento. Mas toda vez que faz se reunião prá explicar o papel e como deve agir a associação, que tem o objetivo social de conseguir recursos para o bem-estar dos assentados, aí entra o pessoal do MST e diz que tem que ir lá em cima e brigar, buscar os direitos com o governo. Só que querem buscar na marra. Aí o governo ou o prefeito não ajuda mesmo. Aqui querem que a associação faça as coisas escandalizando. Aí é o prejuízo nosso. O prejuízo nosso é ir contra as leis. A associação não pode ir contra as leis. A associação é diferente do MST e diferente das outras coisas. É quase igual sindicato. Temos que ser como irmãos. Estamos numa luta prá ver se constrói novamente o amor no meio do povo e esquecer o passado (Entrevista 21).

No Assentamento Rancho Grande, nem todos os assentados são membros da ASSOGRAN. Há também os que se associaram nos primeiros períodos de constituição da associação e nunca mais participaram de reuniões ou assembléias. Percebe-se a mudança do peso e importância da Associação neste contexto social, ao comparar o período que recobre a fase de ocupação da Fazenda Rio Vermelho (1987-1988), quando ocorreram disputas internas entre dois grupos distintos no sentido de defender interesses específicos e a falta de interesse e participação na Associação, evidenciada no contexto social dos anos de 1996-1997.

Esta observação pode ser identificada na organização da atividade produtiva, que se restringe à ação individual das famílias, responsáveis diretas pelo trabalho e comercialização do excedente dos produtos, portanto, sem intermediação da ASSOGRAN. Se, no final dos anos 80, a Associação era um importante meio de organização e coesão grupal, mostra-se excessivamente relativizada pelos seus membros, no final dos anos 90. Pode-se entender que o impacto da ASSOGRAN no assentamento se dá em nível político e social, cujo interesse pelos cargos de administração passam, também, pela disputa religiosa.

Um rastreamento minucioso dos desafios pertinentes as possibilidades e limites do processo associativo da produção e/ou da falta dele, como é o caso desse grupo específico, consiste em dimensionar os efeitos residuais, muitas vezes silenciosos e não revelados de imediato, da trajetória histórica das pessoas pertencentes ao grupo de assentados. Trajetória histórica que consiste em apreender o processo de criação e recriação das condições de existência material, social e espiritual dos trabalhadores rurais.

Encontra-se, de um lado, a *“formação do campesinato que, como sabemos, é marcada pelo individualismo e pela submissão dos mecanismos de dominação – subordinação utilizados pelas classes dominantes ao longo dos séculos.”* (Damasceno, 1993: 70). Neste contexto, o cotidiano de vida dos camponeses põe em evidência um saber social gerado no processo de trabalho e nas relações de produção; um saber produzido na prática política ou na sua ausência e; e um saber apropriado pelos camponeses através da mediação de

diferentes instituições. Por outro lado, os valores subjetivos igualmente fornecem elementos para as diferentes práticas sociais. Segundo Cruz,

O conjunto de crenças, sejam elas de natureza nitidamente religiosa ou não, tem mais força explicativa quando se consideram esses movimentos sociais do que aquelas causações imediatamente políticas ou econômicas. [...] não é possível compreender a natureza dos movimentos sociais e de sua ação, sem nos atermos ao atravessamento étnico e religioso, tanto quanto ao estudo dos rituais próprios de sua cultura (Cruz, 1996: 65).

A agricultura familiar em assentamentos e, em especial no Assentamento Rancho Grande, necessita (re)definir práticas e processos de organização social para a necessária mediação e/ou enfrentamento com o mercado local, regional ou nacional. As condições concretas – materiais, culturais e espirituais – de existência e permanência das famílias em projetos de reforma agrária, remetem à urgência e necessidade em pensar e criar mecanismos que viabilizem as questões sócio-econômicas e produtivas individuais e coletivas, que possuem significativa expressão diante das transformações impulsionadas pelo capitalismo globalizado.

A ASSOGRAN, enquanto forma de organização política e jurídica constituída no assentamento, mantém-se fragilizada e incapaz de viabilizar a organização social da produção. Dentre os diversos fatores – econômicos, políticos, culturais etc. – que interferem no processo de gestão dos interesses individuais ou coletivos e que limitam a ação da ASSOGRAN, aparece o fator religioso como um dos elementos para os níveis de compreensão da realidade vivenciada.

Por ser forte a presença dos valores religiosos, éticos e comportamentais da Igreja Pentecostal Assembléia de Deus na configuração social do assentamento, evidenciam-se conflitos relacionados a essa forma de organização social da produção – associativismo – cuja proposta se baseia no projeto coletivo defendido pelo MST, CPT e Diocese de Goiás.

A forma de organização associativa, que busca viabilizar a atividade produtiva das famílias assentadas, pressupõe discutir o sistema capitalista de produção, a imposta subordinação da agricultura familiar ao capitalismo agrário, o processo de exclusão social, a estrutura sócio-política brasileira e mundial, a reforma agrária e reforma agrícola. Tais assuntos, sob a égide dos dogmas e pensamentos religiosos da igreja assembleana, não se constituem em temáticas de discussão e, muito menos deve-se, na condição de adeptos da igreja, assumir posturas de confronto às leis civis, econômicas e políticas instituídas pelo poder hegemônico.

Conforme anteriormente explicitado, a Igreja Assembléia de Deus mantém-se contrária aos mecanismos e propostas de organização social dos trabalhadores rurais, concretizadas pelo MST, CPT e instituições mediadoras afins. Sendo representativo o grau de influência de assentados que professam os dogmas religiosos desta vertente pentecostal, os desafios e confrontos inerentes ao processo de organização social incorporam tais valores religiosos e, os próprios assentados procuram *“evitar de tocar nesse assunto. Assim como não deu certo na escola, também não está dando certo prá discutir a organização da produção”* (Entrevista 7).

4.2 Breve histórico da educação rural no Brasil

Para compreender a complexidade da educação no meio rural brasileiro é necessário vincular a trajetória histórica aos fatos e processos de formação social e política do Brasil. Até a década de 20, a educação rural situa-se no contexto de dependência às idéias trazidas da Europa, de onde procediam os colonizadores e *“as iniciativas mais consistentes de formação dirigidas às populações do meio rural deram-se nos setores de ensino médio e superior, especialmente neste último”* (Calazans, 1993: 18) ¹⁰⁵.

A necessidade da formação escolar para as populações do campo evidencia-se só a partir de 1930, em consequência das significativas alterações no mundo agrário, em função do desenvolvimento industrial brasileiro e o avanço do sistema capitalista de produção no campo, que provocaria não só o processo migratório campo-cidade e o acentuado crescimento urbano, mas também a necessidade de mão-de-obra qualificada para atender às demandas da industrialização e modernização urbana e rural ¹⁰⁶.

Nesta perspectiva, ocorrem os primeiros programas de escolarização, sob responsabilidade do poder público, com o intuito de reverter o quadro de analfabetismo, fixar o homem no campo, atender às exigências de qualificação

¹⁰⁵ Sobre as intenções do setor público de dotar as populações do meio rural de escola durante o período que antecede aos anos 30, cabe destacar: *“a) O Plano de Educação de 1812 (governo de Dom João VI) inclui como um dos dispositivos ‘que no 1º grau da instrução pública se ensinariam aqueles conhecimentos que a todos são necessários, qualquer que seja o seu estado, e, no 2º grau, todos os conhecimentos que são essenciais aos agricultores, aos artistas e comerciantes’ b) Na reforma de 1826 - Plano Nacional de Educação - ‘inscreve-se que no 1º ano do 2º grau se dará uma idéia dos três reinos da natureza, insistindo-se, particularmente, no conhecimento dos terrenos e dos produtos naturais da maior utilidade nos usos da vida’ c) Na reforma de 1879 (Decreto nº 7247) estabeleceu-se que ‘o ensino nas escolas primárias do 2º grau constaria da continuação e desenvolvimento das disciplinas ensinadas no 1º grau e mais, entre outras disciplinas, noções de lavoura e horticultura’”* (Calazans, 1993: 17-18).

¹⁰⁶ Ver, a respeito, Pereira de Queiroz (1997: 14-19) e Calazans et alii (1981: 161-198).

da força de trabalho e adequar a classe trabalhadora rural à ordem capitalista de produção industrial. A origem da escola rural é pensada sob a ótica do grupo de pioneiros do “ruralismo pedagógico” que propunha:

- a) Uma escola rural típica, acomodada aos interesses e necessidades da região a que fosse destinada [...] como condição de felicidade individual e coletiva.
- b) Uma escola “que impregnasse o espírito do brasileiro, antes mesmo de lhe dar a técnica do trabalho racional no amanhã dos campos, de alto e profundo sentido ruralista, capaz de lhe nortear a ação para a conquista da terra dadivosa e de seus tesouros, com a convicção de ali encontrar o enriquecimento próprio e do grupo social de que faz parte” (isto em oposição à “escola literária” que desenraizava o homem do campo).
- c) Uma escola ganhando adeptos à “vocação histórica para o ruralismo que há neste país”. “Os homens é que perturbam essa vocação, diziam os ruralistas, criando, primeiro, centros acadêmicos para doutores e, depois, uma indústria, muitas vezes artificial, que se alimentava, em alguns casos, de matéria-prima importada. Antes da solidez da economia agrária, com a reabilitação da terra e do homem, a indústria de favor (J. Moreira de Souza, *apud* Calazans, 1993:18-19).

Ao assumir e entender o “ideal pedagógico” da educação rural baseada em objetivos nacionalistas, exaltação da natureza e vocação agrária do brasileiro e no princípio da “*adequação e ajustamento*” da classe trabalhadora rural aos interesses dominantes, o movimento ruralista revela sua face político-ideológica e coloca-se ao lado dos interesses da oligarquia rural. Portanto, na perspectiva dos preconizadores do “ruralismo pedagógico”, que se estende até a década de 40, a escola rural deveria ser um aparelho educativo organizado em função da produção (Calazans, 1993:26).

Neste período, o Ministério da Agricultura do governo Vargas, patrocina vários projetos destinados à capacitação da população rural, dentre os quais

destacam-se: as colônias agrícolas de núcleos coloniais para incentivar e fomentar o cooperativismo e crédito agrícola (1934), os cursos de aprendizado agrícola, com o objetivo de formar capatazes rurais (1934), e os cursos de adaptação e qualificação profissional do trabalhador rural¹⁰⁷.

Na década de 40, surgem novas propostas para a educação rural, aliadas a orientação do ruralismo pedagógico¹⁰⁸, desenvolvidas pelo Ministério da Agricultura e Ministério da Educação e Saúde, sob patrocínio e acordo firmado, em 1945, entre os governos do Brasil (Ministério da Agricultura) e dos Estados Unidos da América (*Inter-American Education Foundation Incorporation*), posteriormente *Education Divisiona do Institute of Inter-American Affairs*. Dentre os objetivos de acordo, inclui-se o de “possibilitar que, no setor da educação rural, sejam programadas outras atividades que possam interessar a ambas as partes contratantes” (Daniel de Carvalho, *apud* Calazans, 1993:21).

Deste acordo, resulta a criação da Comissão Brasileiro-Americana de Educação das Populações Rurais (CBAR). O quadro de profissionais para atuar nos programas da CBAR era formado por técnicos brasileiros e americanos, destacando-se, dentre estes, os especialistas em educação e extensão rural, que introduzem os projetos de desenvolvimento de comunidade que trabalha com a idéia de comunidade rural como organização social homogênea, sem classes sociais antagônicas e sem conflitos de interesses; a

¹⁰⁷ Ver, a respeito, Calazans (1993: 19-20).

¹⁰⁸ A discussão sobre a problemática da educação rural esteve presente no Oitavo Congresso Brasileiro de Educação, promovido pela Associação Brasileira de Educação, sob o patrocínio do governo federal e do governo de Goiás. Os resultados do Congresso, realizado em 1942, enfatizam a presença das idéias do ruralismo pedagógico, ao defender a substituição da “*escola integradora, fator de êxodo das populações rurais*”, por uma escola cujo objetivo essencial fosse o “*ajustamento do indivíduo ao meio rural, para fixação dos elementos de produção*”, uma escola rural – caracteristicamente a escola do trabalho – cuja função fosse “*agir sobre a criança, o jovem, o adulto, integrando-os todos na obra de construção da unidade nacional, para tranqüilidade, segurança e bem-estar do povo brasileiro*” (Calazans, 1993: 26).

extensão rural e; a concessão de bolsas de estudo para o preparo de técnicos brasileiros nos Estados Unidos. Percebe-se que o foco da educação rural não está centrado, exclusivamente, na educação escolar mas, desvia-se significativamente para a educação extra-curricular.

A “educação rural” brasileira, sob coordenação da CBAR, tomou um grande impulso. Várias e diferentes iniciativas foram tomadas para a divulgação e informação, tais como: cursos rápidos e práticos, imprensa, rádio, cinema, edições de publicações instrutivas, semanas ruralistas, clubes agrícolas, centros de treinamento¹⁰⁹. Conseqüentemente surgem, nas décadas de 40 e 50, diferentes programas oficiais de educação e extensão rural que pretendem atingir as bases populares para atender às necessidades culturais, produtivas e industriais do país.

No contexto da política oficial de educação rural, o governo iniciou, em 1947, um movimento de educação popular denominado “Campanha de Educação de Adultos”, com ênfase nas Missões Rurais de Educação de Adultos desenvolvidas nas pequenas comunidades rurais, a partir de 1950.

Seguindo a mesma linha política da educação e extensão rural, foi criada, em 1948, a Associação de Crédito e Assistência Rural (ACAR) em Minas Gerais, resultado de um convênio entre o Governo de Minas Gerais e a *American International Association for Economic and Social Development* (AIA) que seguiu os moldes da *Farm Security Administration* criada pelo governo norte-americano para auxiliar os agricultores americanos a se refazerem da crise de 1930. A ACAR tornou-se o embrião da Associação Brasileira de Assistência

¹⁰⁹ Sobre a criação e iniciativas da CBAR, ver Calazans (1993: 21); Fonseca (1985: 54-57); Pereira de Queiroz (1997: 21-22).

Técnica e Extensão Rural (ABCAR), criada em 1956, para coordenar os serviços e programas de extensão rural já existentes nos Estados, e captar recursos técnicos e financeiros para o desenvolvimento das atividades inerentes aos projetos de educação e extensão rural¹¹⁰.

A ABCAR teve como principais patrocinadores as organizações de “cooperação técnica” ligadas diretamente ao governo dos EUA e corporações, associações e fundações privadas, ditas “filantrópicas”, associadas ao grande capital monopolista americano, tais como a Fundação Ford, Fundação Rockefeller, Fundação Kellogg etc.

No período desenvolvimentista do governo Juscelino Kubitschek, foram criados, em 1952, os Programas da Campanha Nacional de Educação Rural (CNER) e, em 1955, o Serviço Social Rural (SSR), cujas experiências possuem como tônica o desenvolvimento de comunidade. O CNER pretendia preparar “técnicos” para atender às necessidades da educação de base; promover a elevação dos níveis econômicos da população rural pela introdução de técnicas avançadas de organização e trabalho e contribuir para o aperfeiçoamento dos padrões educativos, sanitários, assistenciais, cívicos e morais das populações do campo. No que tange à ação do SSR, destacam-se os trabalhos de fomento e organização do cooperativismo, associativismo, economia doméstica e artesanato (Calazans, 1993: 22-23).

As diferentes experiências e investimentos na educação rural evidenciam a necessidade de fixar o homem à terra, preparar e qualificar mão-de-obra para o mercado de trabalho e, ao mesmo tempo, reforçar os deveres morais e nacionais

¹¹⁰ Ver, a respeito da criação da ACAR e ABCAR e Extensão Rural, Fonseca (1985); Calazans (1993: 23-24); Pereira de Queiroz (1997: 23).

para manter a "ordem social" ameaçada, de um lado, pela migração rural e, de outro, pela incapacidade de absorção de toda a mão-de-obra disponível pelo mercado de trabalho urbano.

Todavia, a ineficiência das políticas e programas de educação rural na perspectiva do capital são revelados, a partir da década de 50 e, especialmente, a partir da década de 60¹¹¹, não só por grupos de educadores e técnicos governamentais mas, também pela organização dos trabalhadores rurais que influenciaram a mudança de abordagem da questão educacional no Brasil. Segundo afirmação de Martins,

se, nos anos cinqüenta, as elites se moviam (técnicos governamentais, uma parte dos políticos, bispos, industriais, intelectuais) no sentido de diagnosticar as causas do atraso e os obstáculos ao desenvolvimento econômico e social do Brasil, também a massa dos trabalhadores rurais começa a se mover. Depois de décadas de imobilismo, quebrado eventualmente pelos movimentos messiânicos e por anárquicas manifestações de banditismo rural no Nordeste, mas também em São Paulo e Santa Catarina, os trabalhadores rurais de várias regiões, durante os anos cinqüenta, começaram a manifestar-se de modo propriamente político (Martins, *apud* Pereira de Queiroz, 1997: 24).

Em âmbito nacional, o período do final dos anos 50 e início dos anos 60 é especialmente rico em debates e lutas políticos e educacionais, especialmente voltados para a educação popular e de adultos, motivados pela sociedade civil organizada em Sindicatos e Associações de Trabalhadores.

¹¹¹ A respeito de importantes iniciativas e fatores que contribuíram para a nova postura educacional, por parte dos governos, entre as décadas de 60 e 70, bem como as iniciativas de educação popular, tais como Centros Populares de Cultura e os Movimentos de Cultura Popular, Movimento de Educação de Base; Sistematização do método Paulo Freire para educação de adultos, ver: Pereira de Queiroz (1997: 27-38); Calazans (1993: 29-37) e Paiva (1973).

As propostas, objetivos e perspectivas de abordagem dos movimentos populares de educação e cultura, em torno dos processo educativo, diferenciavam-se da política oficial de educação, por entender a educação como *“parte do processo maior de transformação da sociedade, de superação da dependência e de construção de uma sociedade democrática”* (Pereira de Queiroz, 1997: 32). Com o golpe de 64, e os sucessivos governos militares, a participação da sociedade civil na discussão e organização em torno de problemas nacionais foi interrompida e reprimida, com extinção de movimentos sociais rurais e iniciativas individuais e coletivas¹¹².

A proliferação de programas educacionais oficiais para o meio rural reforçou a perspectiva integradora ao desenvolvimento e expansão do capital e, pode-se dizer, genericamente, que foi planejada, estruturada e realizada a partir das *“necessidades educacionais de cada região”* e, segundo Calazans (1993: 30), *“as exigências de planejamento e efetivação da educação rural estão correlacionadas à política de desenvolvimento e transformação das estruturas do setor primário”*¹¹³.

Destacam-se os programas educacionais desenvolvidos, a partir da década de 60, nos setores de colonização e reforma agrária, dentre os quais podem ser assinalados: a Superintendência da Política de Reforma Agrária (SUPRA), em 1962; o Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (IBRA) e o Instituto Nacional de Desenvolvimento Agrário (INDA), criados com a extinção da SUPRA em 1964; e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

¹¹² *“O temor aos efeitos dos programas de educação das massas, criados entre 1961 e 1964, observou-se através da repressão desencadeada contra esses programas e seus promotores. A partir de abril de 1964 um grande número de programas desaparece”* (Paiva, *apud* Pereira de Queiroz, 1977: 33).

¹¹³ Sobre os programas e projetos educacionais específicos para cada região brasileira, através dos quais as agências governamentais atuantes na região procuraram desenvolver ações educacionais, de forma a melhor atingir as populações, ver Calazans (1993: 30-32).

(INCRA), que emerge no final da década de 60 da fusão do IBRA e do INDA. Evidenciam-se também as incursões do Movimento Brasileiro de Alfabetização (MOBRAL) no meio rural brasileiro, através do Programa Diversificado de Ação Comunitária (PRODAC) e do Serviço Nacional de Formação Profissional Rural (SENAR), fundado em 1976. Segundo Calazans,

Embora as orientações teórico-metodológicas das propostas educativas desses órgãos tenham sido diferentes – dadas as condições estruturais e conjunturais de cada época perpassada pelos mesmos –, a tônica de trabalho que empreenderam é pautada no desenvolvimento de comunidade, e na educação popular e de adultos – sob a forma organizativa de projetos rurais integrados (Calazans, 1993: 32).

As políticas educacionais homogeneizadoras do Ministério da Educação¹¹⁴ do governo militar reforçam a ineficiência e ineficácia dos programas de educação rural, concebidos sob a ótica da integração nacional na sociedade capitalista de mercado. As propostas de alfabetização da população brasileira, apta para o mercado de trabalho, foi desenvolvida pelo MOBRAL e o Projeto Minerva, no Serviço de Radiodifusão do MEC, a partir de 1970, entendendo-se que:

a alfabetização de grandes massas de trabalhadores terá a função econômica de unificar, em termos de posse de um

¹¹⁴ A educação, no regime de 1964, “era peça importante no modelo econômico e no formato da sociedade que se pretendia implantar. Assentado num modelo econômico com abundância de matéria prima, alta disponibilidade de recursos externos e mão de obra barata, tal projeto possuía organicidade, ou seja: caráter nacional, apresentando-se como matriz geradora de políticas homogêneas e, globalidade, dirigia-se ao conjunto dos graus e modalidades de ensino, de forma articulada e com objetivos complementares. Tal política educacional, voltada para a Segurança e Desenvolvimento, apoiava-se em duas legislações básicas do arcabouço institucional, a Lei 5540/68 e 5692/71 e cumpria um duplo objetivo. Por um lado, dava continuidade à ampliação maciça de oferta de ensino fundamental, oferecendo formação mínima e pouco qualificada aos segmentos majoritários da população, que lhes permitia a inserção no contexto e no processo produtivo pouco exigente quanto à produtividade e competitividade. De outro lado, formava uma elite técnico-burocrata qualificada, que dava sustentação ao processo de importação tecnológica e modernização” (Silva, apud Pereira de Queiroz, 1997: 33).

requisito educacional, a oferta de força de trabalho, incorporando ao mercado urbano as massas rurais e as que forem expulsas do campo. Nas cidades, incorporará ao setor industrial do mercado, bem como ao do terciário moderno, os contingentes subempregados do setor de serviços, da construção civil, dos transportes e os biscateiros. Com isso, ampliará o exército industrial de reserva que, por sua vez, permitirá a continuação do processo de acumulação de capital e a queda, a manutenção ou, na pior das hipóteses, a lenta elevação dos salários relativamente ao ritmo de crescimento da taxa de lucro (Cunha, *apud* Pereira de Queiroz, 1997: 34).

Os programas educacionais específicos para o meio rural delinearão-se nos anos 70, a partir do II Plano Setorial de Educação, quando se estabeleceu como objetivos e diretrizes da educação rural:

- a) aquisição de conhecimentos que possibilite ao indivíduo e à comunidade a compreensão do meio em que vivem e os instrumentalizar para encontrar a melhor solução para as situações que impedem ou dificultam o seu desenvolvimento;
- b) aquisição de conhecimentos que leve a um aumento da produtividade e, em consequência, a uma melhoria das condições de vida;
- c) participação da comunidade no desenvolvimento, na transformação ou adaptação de estruturas de natureza econômica e social, tais como: cooperativas, escolas, programas, pelotões de saúde etc. (Calazans, 1993: 34).

As propostas educativas para o meio rural, voltadas para o desenvolvimento nacional, e a educação profissionalizante delineada pelos governos militares, acabaram por reforçar a concepção de educação que visa preparar trabalhadores para as novas tarefas que a divisão social do trabalho lhes impõem: *“preparam-no para o cultivo de um produto determinado ou adestram-no para a execução de uma determinada fase do processo produtivo”* (Relatório Fundação Getúlio Vargas, *apud* Calazans, 1993: 37).

Novas perspectivas abrem-se para propostas educacionais rurais de vanguarda, que possam rever ou reverter a problemática da educação rural brasileira, com a promulgação, em 1988, da Constituição Nacional que afirma o direito à educação básica para toda a população.

Os problemas do analfabetismo, evasão escolar, má distribuição das escolas, etc., foram apontados pelos próprios órgãos governamentais, em dois momentos: a) no Inquérito sobre Trabalho e Escolarização de Menores na Agricultura, realizado em 1957, que constatou a interligação entre evasão escolar e a necessidade do trabalho do menor nas famílias, a pobreza da população, a má distribuição das escolas, a baixa remuneração dos professores causando desânimo, a migração constante das famílias pobres devido a vários fatores; b) no documento do Ministério da Educação, "A Pobre educação Pobre", divulgado em 1980, o qual afirma:

é bem possível mostrar que parte do problema relativo à inadequação da oferta às condições de pobreza da população se deve também à carência de recursos financeiros: as escolas são mal preparadas, mal localizadas, os instrumentos didáticos são de nível precário e sobretudo os professores são extremamente mal pagos, o que não lhes permite construir uma carreira profissional (Maia, *apud* Pereira de Queiroz, 1997: 35).

Constata-se que, apesar de numerosos programas educacionais desenvolvidos, a educação rural sempre representou, segundo Calazans, "*uma fatia muito pequena e mesmo marginal nas preocupações do setor público*" (Calazans, *apud* Pereira de Queiroz, 1997: 36). Por sua vez, a reestruturação do sistema de ensino, que aconteceu nos anos 60, está fortemente vinculada à

teoria desenvolvimentista e à necessidade do mercado de preparar, ou melhor, de instruir rapidamente uma mão-de-obra para o mercado de trabalho.

Argumenta-se que é necessário a melhoria da qualidade de vida da população rural, visando minimizar as desigualdades sociais e se constituir em instrumento de ascensão social. Pode-se dizer que a escola rural tem sido tratada como um fenômeno urbano, que emerge daquilo que se convencionou chamar de revolução industrial.

De fato, a educação rural constituiu-se e desenvolveu-se, por intermédio das contradições e conflitos da sociedade capitalista e, mesmo diante das especificidades das comunidades camponesas, suas escolas e seus processos sociais são afetados pelo processo mais amplo, tornando-se impossível desconhecer essa conexão.

Compreender a emergência dessas propostas educacionais evidencia a complexa dimensão da categoria trabalho¹¹⁵, e suas implicações diretas e indiretas com a categoria educação. A produção literária que discute a relação educação e trabalho, é vasta¹¹⁶ e tem abordado esses temas de diferentes maneiras. Para a maioria dos estudiosos, a educação é decisiva na expansão e desenvolvimento do sistema capitalista de produção, que traz consigo a exigência de generalização da escola¹¹⁷, à medida que qualifica a mão-de-obra

¹¹⁵ As reflexões de Saviani sobre as origens e concepções de trabalho, afirmam que, “à medida em que determinado ser natural se destaca da natureza e é obrigado, para existir, a produzir sua própria vida é que ele se constitui propriamente enquanto homem. Em outros termos, diferentemente dos animais, que se adaptam à natureza, os homens têm que fazer o contrário: eles adaptam a natureza a si. O ato de agir sobre a natureza, adaptando-a às necessidades humanas, é o que conhecemos pelo nome de trabalho. Por isto podemos dizer que o trabalho define a essência humana. Portanto, o homem, para continuar existindo, precisa estar continuamente produzindo sua própria existência através do trabalho. Isto faz com que a vida do homem seja determinada pelo modo como ele produz sua existência” (Saviani, 1994: 152).

¹¹⁶ Ver, a respeito, Frigotto (1987; 1991; 1993; 1996); Enguita (1993); Arroyo (1990; 1991); Machado et alii (1994b); Kuenzer (1995); Ferreti et. alii (org.), 1994.

¹¹⁷ Para Saviani, “quando a sociedade capitalista tende a generalizar a escola, esta generalização aparece de forma contraditória, porque a sociedade burguesa preconizou a generalização da educação

(força de trabalho), o que implica na disseminação de códigos formais, dos códigos da escrita e do conhecimento como potência material no processo produtivo. O domínio destes códigos convertem-se, assim, em uma necessidade generalizada; conseqüentemente, tende-se a considerar e a atribuir à escola tudo aquilo que é função educativa. A escola passa a assumir, nesse contexto, funções e encargos que extrapolam aquilo que é especificamente pedagógico.

Na sociedade de produção capitalista, segundo afirmações de Saviani (1994: 154), a agricultura passa a assumir e adotar cada vez mais a forma industrial de produção, à medida que tende a se mecanizar e a se desenvolver nessa forma de produção específica.

Assim sendo, a sociedade moderna caracteriza-se pela subordinação do campo à cidade, isto é, por uma crescente urbanização do campo¹¹⁸. *“Quanto mais avança o processo urbano-industrial, mais se desloca a exigência da expansão escolar”* (Id. *ibid.*: 156) como exigência ligada às necessidades do progresso, do trabalho, da qualificação da mão de obra. Mas o saber é limitado ao mínimo, e deve ser ministrado *em doses homeopáticas*, como percebia Adam Smith; deve ser capaz apenas para poder operar a produção. Essa concepção é assumida pelas políticas oficiais de educação rural brasileira.

escolar básica. Sobre esta base comum, ela reconstruiu a diferença entre as escolas de elite, destinadas predominantemente à formação intelectual, e as escolas para as massas, que ou se limitam à escolaridade básica ou, na medida que têm prosseguimento, ficam restritas a determinadas habilitações profissionais” (Saviani, 1994: 159).

¹¹⁸ Esta relação evidencia-se diferentemente da ocorrida na Idade Média: era a cidade que se subordinava ao campo, a escrita era algo secundário e não era necessária nas formas de produção artesanais e a grande maioria da população *“continuava se educando pelo trabalho, no próprio processo de produzir a própria existência e de seus senhores”* (Saviani, 1994: 153-154).

4.3 A educação rural e os interesses do MST

Um ponto relevante nas discussões acadêmicas e nos movimentos sociais rurais nos últimos dez anos tem, como eixo, a construção de um projeto político-educacional nos assentamentos de reforma agrária. Isto é, a análise da escola no meio rural, notadamente no que concerne ao modo de como os trabalhadores rurais, principalmente ligados ao MST, representam a sua escola e como concebem a relação educação e trabalho.

Os movimentos sociais no campo são espaços privilegiados de resistência, organização, luta e conflitos, causados pela disputa de terra e têm em si um conteúdo pedagógico, que traduz a realidade e o saber social do camponês.

Para o movimento social rural, a educação, segundo Leite (1994: 206), é entendida no seu sentido mais amplo, tanto no que se refere à socialização, quanto ao despertar de indivíduos ou grupos sociais para a percepção de que há processos mais amplos em curso; e há direitos sendo lesados por segmentos que detêm recursos e/ou poder.

Apreender a educação escolar que interessa à classe trabalhadora rural significa buscar e articular os interesses e o saber social, oriundos do processo organizativo e das lutas sociais do campesinato. É preciso considerar que a educação se expressa não apenas no espaço escolar, mas nas diferentes condições e especificidades que determinam a organização, o processo de constituição e, conseqüentemente, as diversas formas de manifestação social, política e produtiva do movimento camponês.

A escola tem importante função social na divulgação do saber universal para a população rural; todavia, a crítica por parte dos setores mais combativos do campesinato está centrada na educação privilegiadora da reprodução de valores de grupos dominantes. Consequentemente, o confronto entre a escola oficial e a escola preconizada pelo movimento é inevitável.

Uma discussão polêmica, que envolve a educação dos movimentos sociais rurais, tem sido a constituição de escolas que levam em conta as especificidades desses movimentos¹¹⁹. Em alguns estados brasileiros, o MST defende a proposta de escola alternativa, sem vinculação com a rede oficial de ensino, com teorias, metodologias e currículos específicos, voltados exclusivamente para os interesses dos trabalhadores rurais, do movimento social rural, suas lutas sociais e políticas pelo acesso à terra.

Nos estudos de Cruz, a vertente que defende a proposta de que o MST possua sua própria escola, sustentam-se, dentre outros, pelos seguintes argumentos:

a) a escola tradicional não está preparada para atender às demandas educacionais, políticas, sociais e culturais do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra; b) a escola tradicional veicula e inculca valores burgueses frontalmente antagônicos ao projeto de sociedade socialista que é defendida pelo movimento; c) a escola tradicional não leva em consideração as lutas políticas dos trabalhadores e exacerba o espírito individualista combatido pelo movimento; d) a escola tradicional está fortemente calcada na divisão de classes sociais e legitima os conhecimentos das classes dominantes; e e) a escola tradicional fragmenta o conhecimento mantendo a divisão entre teoria e prática, trabalho manual e trabalho intelectual, concepções e execução, etc. (Cruz, 1996: 92-93).

¹¹⁹ Não cabe aqui qualquer intenção de retomar as análises dualistas, contrapondo a educação rural e urbana, a educação tradicional e moderna etc. Entende-se o espaço "rural" como o *locus* das relações de produção específicas, em determinadas formações sociais diferenciadas. Ver, a respeito, Martins (1981) e Tavares (s/d).

Diferentemente desta concepção, há aqueles que apontam os “perigos” da concepção e constituição de escolas isoladas do contexto social, para o futuro do próprio movimento, pois não propiciariam as articulações e alianças necessárias para a luta interna. Para esta vertente, a concepção de escolas isoladas, sem articulação com o ensino oficial, reforça a concepção a-histórica do processo educacional e da própria luta do campesinato, sem contar com os impedimentos jurídicos e legais. Por sua vez, a definição de uma proposta única para a educação rural, neste contexto, esbarra na concepção generalizada da escola e corrobora a concepção de educação intrínseca do processo capitalista de produção. Apesar das diferenças de concepção, existe, todavia, um entendimento comum de que a ação educativa nos assentamentos de reforma agrária é determinada e determinante do saber gestado nas práticas sociais dos trabalhadores rurais.

O aspecto educativo é, de fato, uma das preocupações do movimento. Tanto é que, desde o início da mobilização e organização dos trabalhadores em acampamentos, seja nas rodovias ou nas fazendas ocupadas, há um rancho improvisado como escola, e uma professora – função assumida geralmente por uma trabalhadora integrante do movimento – para que os filhos dos trabalhadores continuem o processo de ensino-aprendizagem.

A conexão trabalho e educação tem centralidade nas discussões sobre o projeto educacional nos assentamentos do MST, corroborada pelo entendimento de que o saber e a educação são gestados no cotidiano do trabalho e da luta camponesa, e faz-se necessário *“um saber que é útil ao trabalho, aos enfrentamentos vividos cotidianamente pelos camponeses”* (Damasceno, 1993:

55). Essa intenção de escola está explícita no Projeto de Alfabetização de Adultos e Jovens:

Hoje está mais claro para nós que o processo de alfabetização deve andar junto, passo a passo, com um processo de transformação da realidade concreta em que os assentados estão inserido e de um processo educativo mais amplo, que chamamos de desenvolvimento cultural, capaz de construir uma nova base de conhecimento que possibilite um salto de qualidade na luta pela terra e na viabilização econômica e social da pequena produção agrícola (In: Cruz, 1996: 100).

A proposta educacional perpassa, globalmente, todos os aspectos da luta política, das questões econômicas¹²⁰ e dos aspectos da organização do trabalho nos assentamentos. O conhecimento e o saber são gestados diretamente das práticas sociais cotidianas, imbuídas de valores necessários à construção de sua identidade e reprodução. A educação vai além dos espaços físicos da escola e manifesta-se na esfera da organização, da produção, nas lutas políticas etc.

Quando se trata da escola, os desafios e as contradições da proposta educacional do movimento, geralmente concebida *"pelas suas lideranças intelectuais, sem contar que os projetos esbarram na expropriação histórica da terra e do conhecimento"* (Cruz, 1996:96), manifestam-se na viabilidade e aplicabilidade. No entender de Cruz,

a proposta não se afasta muito da representação tradicional e, muito embora o MST tenha uma proposta educacional alternativa para a educação, na base enfrenta problemas de aplicabilidade. As professoras dos assentamentos são capacitadas junto aos centros de treinamento do MST, mas enfrentam enormes

¹²⁰ "Sabe-se que a educação e a escola só mais recentemente integram o rol das prioridades do movimento, a começar pelo lema do MST: *Ocupar, Produzir e Resistir*, que já nos dá o tom de quais são as prioridades" (Cruz, 1996:93; grifos do autor).

dificuldades quando tentam aplicar seus conhecimentos na prática. Um fator que concorre para isso é que, como os assentamentos em suas fases iniciais possuem quase nenhuma infra-estrutura, as professoras são obrigadas a recorrer a uma estrutura que já existe, uma escola oficial. Aí começam a vir à tona os problemas e conflitos decorrentes de concepções diferenciadas de educação, além das tradicionais disputas de poder (Cruz, 1996: 94).

Esta perspectiva educacional própria do movimento é, na maioria das vezes, desconhecida pelas escolas oficiais, bem como, pelos próprios trabalhadores rurais, para os quais, a escola *“sempre esteve associada aos hábitos urbanos, prestando mais serviço pelo tempo de trabalho compulsório, obrigações e disciplinamento do que propriamente pelo conhecimento ali apreendido e produzido”* (Cruz, 1996: 96).

Os camponeses possuem um saber próprio, síntese do aprendizado da vida cotidiana, de suas lutas políticas, do modo como organizam a sua produção, do modo como criam e recriam suas condições de existência. Embora este saber seja *“heterogêneo, contraditório, fragmentado, tem um caráter vivo, dinâmico e sobretudo é um instrumento útil mediante o qual o camponês se situa no mundo e com ele mantém relação”* (Damasceno, 1993: 71).

Entretanto, é preciso, segundo Damasceno ter claro também os limites desse conhecimento gerado no cotidiano das práticas sociais, pois *“trata-se de um saber prático que procura dar conta da realidade imediata na qual o camponês está inserido”* (Id. *ibid.*: 71). Tais considerações, conforme alerta a autora, não visam desqualificar o saber social camponês, mas evidenciar o necessário confronto e articulação entre o saber social e o saber científico no sentido de *“aperfeiçoar os conhecimentos e práticas dos sujeitos da ação*

educativa” (*Id. ibid.*: 71) para fazer avançar a prática produtiva e política do campesinato.

4.4 Escola Municipal Rio Vermelho: traços de uma trajetória

A educação escolar mereceu relevância nas discussões e ações dos trabalhadores rurais que se mobilizaram em torno do Assentamento Rancho Grande, desde o período da ocupação da Fazenda Rio Vermelho. Na época da ocupação existiam em torno de 120 crianças e adolescentes no acampamento – uma média de dois filhos por família – e a maioria, em idade escolar.

Para os acampados, o encaminhamento inicial da questão educativa deu-se com a construção de um barraco coberto de palha, sem muita infra-estrutura, mas que pudesse atender às demandas físicas e operacionais de uma escola, que começou a funcionar com noventa alunos matriculados. Por decisão tomada em assembléia, os professores obrigatoriamente deveriam ser integrantes do próprio grupo. Três mulheres do acampamento foram escolhidas, com base no nível de escolaridade e perfil para a atividade, para assumir a responsabilidade da docência, que se deu no início de 1988. Foram assessoradas e capacitadas pela Coordenação Estadual do MST, CPT e, especialmente, pelo Instituto Brasil Central (IBRACE)¹²¹.

¹²¹ “O IBRACE é uma organização não-governamental - ONG -, fundada em 1984, sediada em Goiânia-GO. Esta ONG é filiada ao Movimento dos Direitos Humanos, que assessora os movimentos sociais do Brasil Central. Foi criado em 1984, visando contribuir com as organizações populares, que lutam por seus direitos sociais. O IBRACE manteve um trabalho de assessoria junto a este grupo [Assentamento Rancho Grande], tendo como responsável direta esta pesquisadora [Regina Sueli de Sousa]. Tal assessoria teve início em 1987 estendendo-se até 1992, envolvendo as seguintes áreas: pedagógica, política-social, agro-ecológica e, quando necessário, jurídica, entre outras. No período dos nove meses e dez dias que este grupo esteve na BR 153, a equipe do IBRACE ia até o acampamento quatro vezes na

A assessoria prestada pelo IBRACE incluía cursos sobre a história das sociedades, a organização político-social, a realidade brasileira, a política agrária e agrícola, agricultura alternativa etc. O programa de capacitação das professoras, oriundas do próprio grupo acampado, para desenvolver o projeto de alfabetização de adultos e educação infantil, orientava-se, segundo Sousa,

“pelo paradigma marxista, associado ao humanismo, com ênfase na concepção gramsciana da relação entre teoria e prática. Na condução de seus trabalhos dois eixos o informam: um, é a concepção de educação popular, com forte influência do educador Paulo Freire. E, outro é a perspectiva dos direitos humanos, no marco da concepção de cidadania ativa, visando assegurar os direitos dos trabalhadores. Esses eixos norteiam seus objetivos quais sejam: contribuir para o resgate da cidadania dos trabalhadores do Brasil Central e para a solidificação da democracia no país, bem como apoiar esses trabalhadores na sua luta por igualdade e equidade” (Sousa, 1997: 159).

A “formação” de professoras “leigas” é um desafio nas áreas de assentamento. Para o movimento social rural, em especial o MST, a educação formal deve revelar que a luta política do movimento é a expressão do desejo de transformação das condições objetivas, materiais e concretas do trabalhador. A práxis social do ato de educar deve contemplar, na sua dimensão pedagógica, a prática social, política e produtiva do movimento. Evidencia-se, portanto, um saber social elaborado para além dos espaços da escola. Este saber deve articular os interesses da classe trabalhadora. Na definição de Grzybowski, esta noção de saber expressa

semana. Após a ocupação, a equipe teve que redimensionar suas idas, devido a falta de transporte, que foi solucionada, mediante um convênio com a Universidade Católica de Goiás, que liberou um carro viabilizando quinzenalmente a ida à área onde o grupo se encontrava [Fazenda Rio Vermelho]. (Sousa, 1997: 13).

o conjunto de conhecimentos, habilidades, valores e atitudes produzidas pelas classes, para dar conta de seus interesses. Trata-se do saber que identifica e unifica uma classe social, dá-lhe elementos para se inserir em uma estrutura de relações sociais de produção, para avaliar tais relações e, enfim, trata-se de um saber instrumento de organização e de luta (Grzybowski, 1983: 8).

Tendo como base e eixo norteador os princípios e referenciais definidos pela coordenações das instituições mediadoras – MST e IBRACE, a prática pedagógica das professoras no assentamento teve, como referencial teórico-metodológico, a Pedagogia Libertadora de Paulo Freire.

A gente trabalhava com a metodologia de Paulo Freire. Tentava trabalhar, além de alfabetizar, trabalhar a questão da realidade, da importância do movimento, dos valores da criança e da realidade [...] lembro de uma história que entrou uma vaca na escola e quebrou o filtro. Foi uma questão que a professora trabalhou muito com os meninos, o porquê de poucas pessoas terem ou não vacas. Trabalhava a questão da realidade com as crianças (Entrevista 4).

O primeiro ano de ocupação foi decisivo para o início das reivindicações junto ao Poder Público Municipal¹²², para aquisição de material de construção com o intuito de construir uma nova escola; ter acesso a material didático, assim como, obter repasse da merenda escolar para os alunos. O depoimento de uma das professoras retrata as dificuldades no campo da educação e as articulações com o Poder Público Municipal, para viabilizar a escola no assentamento:

¹²² “O Secretário de Educação de Goiás, quando procurado por uma comissão de posseiros que reivindicava uma escola de ensino fundamental para mais de 50 alunos, que já vinham tendo aulas com Marli, foi até a fazenda Rio Vermelho conhecer a escola que funcionava num rancho de pau-a-pique, em regime experimental. Lá, foi informado que as aulas haviam começado em julho e que se pretendia trabalhar até fevereiro do ano de 1989. Em vista disso, ele se comprometeu-se a fazer um teste com as crianças no final do período letivo se estas fossem aprovadas, ele regularizaria a escola e forneceria o material para realizar a construção” (Sousa, 1997: 108).

O pessoal começou a construir uma escola feita de adobe, só que tava muito complicado. Perceberam que não era possível e partiram prá lutar prá conseguir um material pela prefeitura no final de 88 e início de 89. Aí conseguimos o material, tivemos várias reuniões com o Prefeito e com o Secretário da Educação. ele foi aberto, participou muito das reuniões e ajudou bastante com material escolar. Naquela época, aqui no município o pessoal das escolas quase não conseguia ainda. A gente começou a exigir e contribuiu, acho até, a nível de município em muita coisa (Entrevista 7).

Em 1989/1990 foi construída a primeira escola, após avaliação efetuada pelos representantes da Secretaria Municipal de Educação que “se surpreenderam com o alto desempenho das crianças” (Sousa, 1997:108). Foram construídas duas salas de aula pelos próprios assentados e as três professoras foram contratadas, em regime de *pró-labore*, pela Prefeitura de Goiás, enquanto aguardavam a realização de um concurso público para o magistério.

O material didático¹²³ para as professoras foi fornecido pela Fundação Educar e as professoras tiveram orientação do IBRACE quanto ao uso e consulta dos livros, sob o enfoque de que os livros “eram usados somente como material de consulta para leituras posteriores, já que orientávamos a Marli a ir construindo com os estudantes – crianças e adolescentes –, o material de leitura” (Sousa, 1997: 108).

As salas eram multisseriadas¹²⁴ e com muitos alunos. A faixa etária dos alunos variava de 6 a 15 anos. Muitas crianças e adolescentes nunca haviam freqüentado a escola. “Quando começou o acampamento, tinha meninas de 12 anos que não eram alfabetizadas. Tinha muita criança analfabeta mesmo” (Entrevista 7). Era de responsabilidade do professor, além da docência, fazer a

¹²³ O material didático fornecido pela Fundação Educar consistia em cadernos, lápis, giz, papel e livros - cartilhas de alfabetização. (Sousa, 1997: 108).

¹²⁴ No ensino multisseriado, a composição da classe é feita com duas ou mais séries. Todos os alunos estudam, ao mesmo tempo, na mesma sala e com a mesma professora, mesmo estando em séries diferentes.

limpeza da escola e preparar a merenda escolar. Segundo o depoimento de uma das professoras da época, os desafios da prática pedagógica foram “quase intransponíveis” em função da falta de infra-estrutura e condições de trabalho:

Não se pode melhorar a educação se continuar a sala multisseriada. Dar aula prá alfabetização, primeira, segunda, terceira e quarta séries, ao mesmo tempo, onde tem menino de 6, 12 a 15 anos – teve um época em que eu tinha 18 anos, no meu primeiro ano, e eu tinha aluno com 19 anos – é uma tortura prá criança e para o professor. Imagina uma criança, com a energia que tem, se é possível um professor atender a necessidade de 5, 6 ou 7 ao mesmo tempo. E ainda são níveis e idades totalmente diferentes. Você tem uma segunda série que tem menino que sabe ler, tem menino que tá bem e tem menino que não consegue ainda. Além do mais, era de responsabilidade do professor fazer a merenda e limpar a escola (Entrevista 4).

O grande desafio para a prática profissional das professoras estava em superar os métodos pedagógicos tradicionais e convencionais e adotar a metodologia proposta e aceita pelo movimento. Por sua vez, fazia-se necessário, também, discutir as concepções teórico-metodológicas da escola oficial, incorporadas no cotidiano das professoras e pais dos alunos. Com esse objetivo, realizavam-se reuniões no acampamento para explicar aos pais a metodologia e o processo de ensino-aprendizagem:

Tinha reunião a cada quinze dias ou a cada mês para discutir qual que era o trabalho, qual que era a importância, como está trabalhando, a importância dos pais contribuírem em casa. A gente tinha muita reunião sim. O pessoal era informado e não tinha desconhecimento não. Então, prá esse pessoal da época que participaram mais, os alunos tiveram um bom resultado. É que a gente trabalhava na escola e os pais trabalhavam a com os filhos. E mesmo assim convencer as pessoas não é fácil. Acho que em torno de 30% puderam adquirir consciência (Entrevista 4).

O projeto político-pedagógico articulava-se ao projeto de construção de uma nova sociedade defendida, especialmente, pelo grupo da Associação 25 de Julho. Para esta Associação, a escola deveria assumir o “processo inicial de formação” que levasse em conta as lutas políticas dos trabalhadores rurais e sua relação com a produção das condições materiais de existência, através do trabalho.

A prática pedagógica das professoras, com orientação do IBRACE, evidenciou a relação educação e trabalho à medida que a escola da ocupação propiciava discussões acerca dos conflitos, desejos e lutas cotidianas das famílias e, concomitantemente, *“as crianças experimentariam o processo de criação de pequenos animais e cultivariam um canteiro na horta coletiva que os jovens e adultos estavam fazendo”* (Sousa, 1997:123). O exercício do plantio e da criação de animais de pequeno porte, possibilitaria a relação educação e trabalho e *“o conhecimento da lida agrícola, aprendendo a preservar o solo e o meio ambiente, bem como o aprendizado das ciências naturais”*. (Id. *ibid.*: 123).

Neste momento histórico do processo de construção de uma escola alternativa que, em seu conteúdo, metodologia, suporte teórico e práxis social delimitariam as diferenças e confrontos com a escola oficial, o processo político organizativo desse grupo toma novos rumos e apresenta suas contradições, baseado em

acirramentos de disputas políticas, de intrigas e de divisões internas das famílias, aparecendo, nesse cenário, dois grupos que tentam dar a condução política junto ao INCRA. O grupo dos crentes, pessoas afinadas à eles, e os católicos, ligados ao MST (Sousa, 1997: 121).

No Assentamento Rancho Grande, a expressão religiosa aliada à disputa pelo espaço político, no entendimento de Curado, demonstram que,

mais do que uma simples opção de fé e devoção, o exercício da religiosidade pode ser responsável por ações conflitivas. Com isso as questões religiosas interferem nos rumos da sociabilidade no interior do assentamento, influenciando diretamente no sentimento de pertencimento ao grupo e nas relações estabelecidas externamente (Curado, 1998: 155).

Como a escola não é instituição isolada dos processo e relações sociais estabelecidos no Assentamento Rancho Grande, a concepção e prática pedagógica até então implementadas começam a receber os impactos do processo de institucionalização do fenômeno religioso pentecostal e do acirramento político entre a Associação 25 de Julho e a ASSOGRAN. Vale lembrar que foi exatamente neste período que ocorreu o processo de conversão e adesão religiosa dos católicos ao pentecostalismo.

Conseqüentemente, revelam-se as cisões internas relacionadas com a nova experiência religiosa e seus reflexos nas práticas sociais, políticas e educacionais cotidianas no pré-assentamento e posterior assentamento. Os pais de alunos, que aderiram à nova doutrina religiosa, começaram a recusar a prática político-pedagógica adotada pela escola, sob orientação do IBRACE e MST, segundo um dos entrevistados:

Os pais ligados a Assembléia de Deus começaram a não aceitar aquele tipo de trabalho e aí começou o problema querendo tirar a gente da escola. Nas reuniões, teve pessoas que chegou a falar que ia tirar o filho da escola se continuasse com aquele tipo de escola, com aquele método. E tirou mesmo. Então foi um problema muito sério na época. Começaram questionar e dizer que a gente não podia continuar porque tinha partido e tava trabalhando a questão partidária na escola, o que não é verdade. Mas questionaram isso inclusive pro prefeito e pro secretário que

eram de outro partido. Então foi assim um momento muito complicado. As pessoas principais, as lideranças da igreja dos crentes estavam diretamente lá dentro do acampamento. E o que eles faziam? Eles tentavam convencer as pessoas, todo o pessoal, que tinha que ter outra escola. Tanto é que tinha reunião que um empurrava para o outro prá falar e chegavam a dizer: "fala o que você falou, você falou isso e porque você não fala agora?". Eles queriam que os pais sacaneassem a gente mesmo (Entrevista 7).

Estes conflitos evidenciam os confrontos entre a concepção de uma escola oficial e uma escola alternativa. Há, de um lado, a resistência explícita pela escola oficial, assumida pelo grupo da Associação 25 de Julho, MST e IBRACE e, de outro, a defesa dos métodos convencionais, assumida pela ASSOGRAN, e famílias que professam a religião pentecostal assembleana.

Existem outros fatos sociais, relacionados com a expressão religiosa pentecostal e a prática pedagógica da escola, que se evidenciam no período de ocupação da fazenda. A primeira professora era militante do Partido dos Trabalhadores, integrante do MST, e teve participação decisiva na organização e mobilização dos jovens acampados, e no processo de discussão sobre os rumos e estratégias a serem tomadas pelos integrantes da ocupação. De certa forma, estes fatos constituíram-se em pretextos, por parte dos pentecostais, para a elaboração de um abaixo-assinado, com o intuito de tirar a professora da escola, dada a postura política assumida.

Dentre os exemplos de confronto da comunidade religiosa e a escola, destaca-se o caso de um cartaz que retratava a luta armada de El Salvador, em especial. Segundo depoimento,

A gente tinha cartazes, cartazes da CPT, cartazes do Movimento Sem Terra que a gente pregava na escola. O cartaz que deu mais problema foi aquele...acho que da FN – Frente Farabundo Martins de El Salvador. Era um cartazão grande com umas quatro

ou cinco pessoas e tinha qualquer coisa de luta armada lá, acho que era sobre isso. E esse negócio deu um problema tão grande. Falaram que a gente tinha trabalhado e tinha pregado cartaz na escola, que tinha sangue, que tinha morte e que as crianças tinha se traumatizado com isso, que tinha caído da cama, que tinha ficado sem dormir. Eu lembro que a menina, na época, ela olhou na gente quando eles começaram a falar isso, acho que o medo da gente perguntar se era verdade, ela arregalou o olho assim e ficou totalmente morrendo de medo da gente perguntar ou questionar ela se era verdade. Ela era uma menina de 6 ou 7 anos. Ela gostava da gente na época e muito. Por todas as crianças a gente tinha aceitação, só que os pais articulavam contra, de colocar algumas crianças a questionar várias coisas. Se a gente tivesse que vir à Goiás, se não fosse dia de pagamento, eles queriam que a gente prestasse contas do que foi, do que aconteceu, pegavam no pé, iam na Secretaria denunciar. Um pai chegou e disse: "Eu não vou mais deixar meu filho nesta escola. Ele não vai mais na aula". Ele tava na segunda série, não estava alfabetizado direito e ele ia muito mal e tirou ele da escola. Até hoje, ele não estudou mais e tá lá, semi-analfabeto. Foi uma desistência assim muito assustadora (Entrevista 4).

No entendimento dos assembleanos, um fator agravante para a educação de seus filhos era o fato de uma das duas professoras estar separada (divorciada) do marido. "*Uma professora separada só ia dar mau exemplo aos alunos*" (Entrevista 4). Tanto é que, dadas as pressões sofridas, a professora acabou pedindo demissão da escola e deixou o pré-assentamento, em 1991, mudando-se para a cidade de Goiás, onde atualmente é professora de uma escola urbana da rede municipal.

Para substituir essa professora, a comunidade indicou uma senhora do assentamento, que pertencia a Igreja Assembléia de Deus. Segundo entendimento de Sousa,

quem entrou para substituí-la [...] não era uma pessoa qualificada para esta função. Na época, o IBRACE havia ampliado sua assessoria na área pedagógica para outros assentamentos. Ao ser solicitado para retornar a assessoria à Rancho Grande na área de educação, informou que as professoras [...] teriam que ir à Cidade de Goiás, para fazerem os cursos com outros

professores. Porém, estes assentados não ofereceram as condições para o deslocamento das duas professoras e elas não foram (Sousa, 1997: 130).

Como a professora assembleana não tinha experiência profissional anterior, também houve a preocupação por parte do MST, IBRACE e CPT em viabilizar a sua participação em diversos cursos e programas de capacitação específica. A partir de então, o assentamento passou a contar com uma professora católica e uma pentecostal. As reclamações e abaixo-assinados cessaram. *“Deu uma dividida. Nunca mais ninguém falou nada e nesse momento a escola deixou de ser o centro das atenções”* (Entrevista 7).

Ressalta-se que, pelo fato de ninguém mais falar sobre o assunto, conforme declarações do entrevistado, não significa dizer que foi dada solução para o conflito religioso. O “silêncio”, em relação à questão, revela novas formas de expressão em relação a disputa política e religiosa. Tais expressões evidenciam-se na falta de participação nas diferentes formas de organização social e política, no afastamento das famílias assembleanas da vida social e cultural do assentamento etc.

Nos anos subseqüentes, principalmente a partir da efetivação do assentamento e distribuição dos lotes individuais, o processo pedagógico sofreu mais alterações: a omissão por parte dos pais em relação à educação. Nos assentamentos, em geral, *“o momento pedagógico mais difícil é aquele posterior à conquista da terra, quando os assentados iniciam sua imensa tarefa de transformar as terras ociosas ocupadas em terras de trabalho”* (Damasceno, 1993: 65).

As famílias assentadas ocuparam-se diretamente com a organização de seus lotes, construção das casas, preparação e plantio das roças e *“a partir desse momento a escola deixou de ser importante para os pais”* (Entrevista 4). Nas reuniões compareciam poucas pessoas e *“cada vez diminuía mais a presença e participações dos pais”* (Entrevista 7). Para os entrevistados, a escola, a educação, os debates e encaminhamentos políticos e práticos relativos à organização social da produção, dentre outros, deixaram de ser prioridade. *“Quando a gente marcava uma reunião, quase ninguém aparecia. Para limpar em volta da escola, carpir o mato, nós fazíamos sempre um mutirão. Nem isso não acontecia mais. Ninguém mais tinha tempo”* (Entrevista 4).

Esta situação refletiu-se também na falta de acompanhamento, por parte dos pais, do processo ensino-aprendizagem de seus filhos e ou realização das atividades escolares em casa. Segundo depoimento, a responsabilidade pelo ato de educar permanece restrita à escola:

A maioria dos pais são analfabetos ou semi-analfabetos. E poucos contribuem na educação de seus filhos. Para exemplificar o quanto a educação deixou de ser importante, teve casos de pais pegar um pedaço do caderno prá fazer cigarro e arrancar, inclusive, tarefas que tinha prá estudar prá prova. Então esse tipo de problema a gente enfrenta sempre. Tem pais que não vão para a reunião, pais que chegam e falam assim: “olha, eu entrego prá você a educação do filho porque eu não sei ensinar e não tenho paciência”. Estes pais não ajudam na tarefa de casa e não estão nem aí. Por incrível que pareça são pessoas conscientes, só que nesse sentido, na questão da educação, tem muito para fazer ainda (Entrevista 4).

A falta de domínio da leitura e da escrita, bem como a dificuldade de apreensão de conhecimentos mais complexos, vêm constituindo uma barreira que impede a superação de vários desafios impostos aos agricultores nos

assentamentos, pelo sistema capitalista de produção. Percebe-se, ainda, que existe uma distância entre a concepção de educação por parte das lideranças do movimento e as bases, os trabalhadores rurais e familiares.

Em 1996, foi construída uma nova escola pela Prefeitura Municipal. A estrutura física do prédio escolar oferece boas condições estruturais, constituída por uma sala de aula que comporta 35 alunos, uma cozinha e dois banheiros.

O período de aulas ocorre na parte da manhã e a classe é multisseriada. São 12 os alunos que freqüentam a escola. A idade dos alunos é avançada em relação às séries que freqüentam. Três alunos – um da primeira série, um da segunda série, e um da terceira série – são repetentes em vários anos consecutivos. Na tabela abaixo, encontra-se o demonstrativo referente às séries, número e idade de alunos:

Tabela 5 – Escola Municipal Rio Vermelho (Multisseriada)

ESCOLA MUNICIPAL RIO VERMELHO Assentamento Rancho Grande - Goiás/Go		
Séries Correspondentes	Nº de alunos	Idade (anos)
Alfabetização e 1ª série	2	7
	1	8
	2	10
	1	13
2ª série	1	08
	2	10
	1	14
3ª série	1	12
	1	16
Total: 12		

Fonte: Dados da pesquisa (1997)

As professoras que participaram das primeiras fases de ocupação da fazenda, pré-assentamento e assentamento não estão mais exercendo a

atividade na Escola Municipal Rio Vermelho. Com a saída da última professora que vivenciou todo o processo¹²⁵, no ano de 1997, a comunidade indicou novamente para a substituição, a filha de um assentado, que reside, com sua família, no lote dos pais que são beneficiários do Projeto de Assentamento¹²⁶. Possui o primeiro grau completo, e nunca tinha tido experiência na área de educação.

Sendo evangélica da Assembléia de Deus, a professora também exerce na comunidade a função de presidente das “irmãs” da Igreja. O grupo de “irmãs”, é uma organização interna das mulheres assembleanas, que tem como objetivo *“fazer visitas às irmãs e seus familiares, ver se alguém está doente, ajudar com orações, dirigir o culto, uma vez por semana na igreja e manter a harmonia e união entre as irmãs e as famílias”* (Entrevista 9). No depoimento, a professora fala da dificuldade em exercer vários papéis e funções ao mesmo tempo:

Não é fácil ser mãe de quatro filhos, esposa, professora, trabalhadora rural e presidente das “irmãs”. Inclusive não estou desenvolvendo bem a função de presidente das “irmãs”, uma porque não tenho muito tempo e outra porque meu marido não gosta muito. Mesmo sendo da mesma igreja, ele acha que não é bom sair e visitar os outros nos dias de serviço. Isso atrapalha na vida, no trabalho (Entrevista 9).

Contratada pela Prefeitura da cidade de Goiás, a única professora do assentamento tem participado de alguns cursos de capacitação, realizados através da Secretaria Municipal de Educação, conforme depoimento:

¹²⁵ Esta professora também reside na cidade de Goiás, onde continua exercendo a profissão em uma escola municipal urbana.

¹²⁶ A professora, que assumiu a função na Escola Municipal rio Vermelho, em 1997, seu esposo e filhos não participaram do processo de ocupação e estão, desde 1996, residindo no Assentamento Rancho Grande.

Aprendi a fazer o planejamento, mas não é fácil. Hoje em dia estamos participando de um curso que a Universidade Católica de Goiás junto com o município estão dando prá gente. É para aprender a trabalhar com alfabetização nos assentamentos porque do jeito que a gente fazia não dava certo. É uma metodologia para as crianças dos assentamentos (Entrevista 9).

Sem formação específica no magistério, sem colegas para fornecer parâmetros teórico-metodológicos e/ou para troca de experiências, a impressão que se teve é a de que a professora entrava em um espaço profissional, cuja configuração, concepção, compromisso e articulação dos processos educacionais com os processos sociais lhe eram extremamente vagos e distantes. Deixa claro que não é exatamente uma profissão que lhe traz muita satisfação, *“mas como não tinha outra pessoa para colocar, estou fazendo o que posso”* (Entrevista 9).

A ausência de apoio institucional, de estímulo, assessoria e valorização profissional por parte da comunidade local, dos grupos mediadores e da Secretaria Municipal de Educação, evidenciam, de imediato, a sensação de “mais” uma escola rural municipal isolada, com precariedade de material didático pedagógico, tendo o informalismo e a improvisação na condução do processo de ensino-aprendizagem. *“Nunca recebi uma visita de alguém da Secretaria de Educação”* (Entrevista 9).

Não existe um projeto político-pedagógico na escola compatível com a assessoria e construção da proposta educativa efetuada pelo IBRACE, no período do acampamento da BR 153 e ocupação da Fazenda Rio Vermelho. Verificou-se que, a partir da segunda metade da década de 1990, os grupos mediadores que se colocaram em maior ou menor intensidade e presença na luta pela terra, como é o caso do IBRACE, não mantêm mais uma efetiva

participação e assessoria nos processos e projetos que se estabelecem, como é o caso específico do Assentamento Rancho Grande.

Entende-se que a redução de visitas e assessoria direta deve-se ao fato da ampliação do número de ocupações e assentamentos no estado de Goiás. Conseqüentemente, existe maior demanda para os trabalhos de assessoria, desenvolvidos pelas instituições mediadoras, o que dificulta a constância de visitas semanais ou mensais em todos os assentamentos. No entender de Curado,

reduzem-se os grupos de apoio e as visitas ocorrem com menor frequência. Por outro lado, além da Diocese de Goiás, que continua emprestando o seu apoio, o IBRACE [...] dá prosseguimento à sua assessoria nas áreas da educação e produção, bem como nas negociações que se arrastam ainda por um longo período (Curado, 1998: 175).

Segundo informações da professora,

Estas entidades nunca me procuraram. Nem a CPT, nem IBRACE. O MST me convidou no ano passado para fazer um curso. Mas eu estava com muito serviço e não podia ir. Nunca mais ninguém falou nada e eu também não procuro (Entrevista 9).

Igualmente não ocorrem discussões acerca do processo educativo, entre a professora, pais e ASSOGRAN, como ocorria nas primeiras fases de implantação da escola, especificamente no processo de acampamento na BR e ocupação da fazenda Rio Vermelho.

A ausência de profissionais da Secretaria Municipal de Educação, no processo pedagógico do assentamento, reforça o isolamento da professora no contexto mais amplo dos processos e políticas sociais. As disposições oficiais

são transmitidas pela Secretaria Municipal de Educação de forma fragmentada e pouco estruturada: ou através de “recados” e “documentos” enviados “de carona” com assentados, que se deslocam à cidade de Goiás ou, “quando posso vou lá mesmo ver o que tem de novo” [todavia] “as instruções de lá nem sempre são entendidas” (Entrevista 9).

Nos estudos de Therrien (1993:43) sobre as práticas pedagógicas heterogêneas da professora rural, vê-se que:

Os saberes elaborados na prática produtiva e na prática política têm ainda maior relevância pedagógica na dimensão educativa da práxis social da professora rural. Reconhecer que a construção do saber, como relação entre o pensar e o agir de um sujeito consciente, enraiza-se na prática produtiva e política possibilita discernir a dimensão educativa dessas práticas e postular a base para identificar e analisar a práxis educativa da professora como práxis social totalizadora (Therrien, 1993: 46).

As observações, encontros e entrevistas realizadas, revelam que há pouca ou nenhuma articulação elaborada entre a prática produtiva, prática política das famílias do assentamento com a dimensão pedagógica da práxis social da professora rural. Segundo entendimento da própria professora: “*não discuto questões políticas, o problema da luta do assentamento, uma por que não participei disso e outra porque isso já deu problema. Tem a coisa da igreja também. Então sigo as normas e os livros da Secretaria de Educação*” (Entrevista 9).

De fato, a professora não participou da luta pelo acesso à terra. Neste sentido, a identificação com a resistência, com as lutas políticas e com os processos organizativos do movimento social rural aparecem sem muita conexão com o cotidiano escolar. Existem vários fatores determinantes e

constituintes desta realidade, dentre as quais destacam-se a falta de formação para o magistério, o isolamento profissional e institucional, falta de assessoria e acompanhamento. Evidencia-se, também, a influência e referência de valores religiosos que afetam a prática pedagógica: *“sou crente e Deus não quer brigas, conflitos. A orientação que a igreja nos dá é para não discutir esses assuntos. Isso não é mais o papel da escola”* (Entrevista 9).

A atividade docente é restrita e pragmática. O fato de não existirem outros professores na mesma escola dificulta a troca de experiências, informações e conhecimentos do trabalho pedagógico.

O ensino realiza-se, quase que exclusivamente, em sala de aula, preso aos livros didáticos, repassados pela Secretaria Municipal de Educação. Falta material pedagógico e escolar (lápiz, borracha, cadernos, jogos didáticos, cartolinas, lápis de cor etc.). A professora não faz uso de materiais acessíveis no meio social para incentivar a criatividade, observação e desenvolver o raciocínio dos alunos. Entretanto, com todas estas deficiências, a escola representa, para os filhos de assentados, o único meio de acesso à instrumentalização da leitura e escrita.

Nesse contexto, a participação dos pais na escola para discussões, avaliações e acompanhamento dos filhos é rara: *“Já chamei para as reuniões e, às vezes, aparecem duas mães. Os pais não estão acompanhando o desempenho dos alunos, as tarefas de casa não são feitas e eles só perguntam se a merenda escolar já chegou”* (Entrevista 9). Percebe-se a fraca configuração institucional da escola no assentamento. Não há participação e ou maiores discussões, tanto por parte dos pais, quanto da ASSOGRAN sobre o papel da escola, sua revitalização e/ou necessidade para os filhos dos assentados.

Segundo depoimento da professora, *“é difícil a comunidade se organizar para discutir a escola, tanto é que o presidente da ASSOGRAN falou que a Associação não tem nada a ver com a escola”* (Entrevista 9).

Se, no período de acampamento na BR e ocupação da fazenda, a escola e o projeto político-pedagógico mereciam destaque nas discussões e projeto de vida das famílias assentadas, isso não ocorre dez anos após. O processo educativo perdeu importância para os assentados e não se configura mais como projeto relevante. Existe uma certa apatia e distância por parte dos pais em relação à educação escolar. Para a mãe de um dos alunos, *“a escola deve assumir a educação. Eu não sei direito como ensinar o filho. Escola existe prá isso. E está bom assim”* (Entrevista 14). Outro depoimento demonstra que: *“Se meu filho sabe escrever o nome e ler algumas letras está bom. Prá roça já está bom. Ele precisa ajudar a gente na roça”* (Entrevista 18).

A escola é admitida e valorizada, segundo a ótica dos entrevistados, à medida que propicia a instrumentalização básica para o domínio do trabalho rural. Os entrevistados evidenciam, sobremaneira, o trabalho como espaço de aprendizagem.

A concomitância da escolarização para o trabalho produtivo começa, geralmente, entre os oito e dez anos de idade, período em que os filhos de trabalhadores rurais dão início ao trabalho produtivo na roça, quando passam a ajudar os pais nas tarefas de cuidados e criação de pequenos animais, cultivo de verduras etc. A resistência do camponês em levar seus filhos à escola é compreensível. No entendimento de Cruz (1996: 98-99),

O camponês não pode ter, de um momento para o outro, a escola como prioridade, até mesmo porque desconfia de sua

eficácia social, no sentido de promotora de mudanças substantivas na sua vida prática. Então, naturalmente, prefere o seu saber prático, construído no dia a dia da sua experiência com os outros, os mais velhos. [...] Esse saber social é a matéria de resolução de seus problemas cotidianos, não possui e nem pretende possuir grau algum de generalização. É o resultado de suas práticas concretas.

A escola e a educação no Assentamento Rancho Grande são fragmentos que cristalizam o contexto micro e macro social dos trabalhadores rurais: seus conhecimentos, sua organização social e política, o trabalho, o lazer, a militância, a prática, a dependência, os dogmas e doutrinas religiosas; enfim, resultam das contradições recíprocas que permeiam a vida social do trabalhador rural.

Percebe-se as divergências desencadeadas no processo de constituição, na organização social e produtiva e na experiência da educação escolar do Assentamento Rancho Grande, indicando que *“a constituição do agricultor assentado em Goiás ocorre não exclusivamente da união de interesses comuns e nem de um mesmo referencial religioso”* (Curado, 1998:167).

Dessa maneira, as concepções de trabalho e os componentes éticos e valorativos da dimensão religiosa da Igreja Assembléia de Deus têm sido, dentre tantos outros, importantes componentes para a atual concepção da educação, à medida que introduziu valores, normas, representações e comportamentos sociais no contexto específico do espaço escolar, seja pela indicação de professores, seja pelo confronto com a metodologia adotada ou pela opção de aceitar ou não a assessoria pedagógica de instituições mediadoras no processo de efetivação e constituição do Assentamento Rancho Grande.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluir pode significar fechar; e isso é perigoso em se tratando das chamadas ciências humanas e, mais ainda, quando se tratam de questões de compreensão tão fugidia como os movimentos sociais [...] Se há interrogações totais, as respostas, em seu sentido positivo, jamais podem ser totais. Concluir, fechar, é amarrar num feixe as idéias que, pelo caminho, vão sendo construídas. Criar, em suma, é "inventar" o invento de uma maneira diferente. Invenção é rigorosamente a palavra mais apropriada, em se tratando de ciência.

Armando Cruz

Este trabalho tem como objetivo geral conhecer e compreender os fatores objetivos – condições materiais de existência – e os fatores subjetivos, em especial, as representações e significados das crenças e valores religiosos, que orientam discursos e práticas sociais dos trabalhadores rurais, que se mobilizaram em torno das lutas pelo acesso à terra, trabalho e renda. Busca ainda verificar a relação entre a prática religiosa e as práticas da organização social da produção e educação escolar.

O tema inspira muitas abordagens e sua delimitação nem sempre é tarefa fácil, pois revela-se complexo, multifacetado e significativo na vida dos trabalhadores rurais, ao dar forma e conteúdo às histórias individuais, familiares e comunitárias.

Nesta perspectiva, a experiência do Assentamento Rancho Grande, constituído por 21 famílias e localizado no município de Goiás/GO, pode ser apreendido como um espaço privilegiado de reflexão sobre a abordagem das

configurações e contornos políticos, culturais e religiosos, que permearam as práticas educativas e organizativas dos trabalhadores rurais, no sentido de viabilizar as condições de existência.

Por entender que as reflexões deste estudo não comportam propriamente uma conclusão, retomo, à guisa de considerações finais, alguns pontos mencionados no transcorrer desta dissertação, tendo em vista apresentar subsídios que permitam avançar as reflexões sobre as práticas sociais, sobretudo educativas e religiosas, gestadas nos movimentos sociais rurais.

O presente trabalho busca apreender, inicialmente, a realidade social camponesa e as formas de mobilização e organização dos movimentos de trabalhadores rurais, frente ao processo de exclusão e expropriação deflagrados no contexto da sociedade de produção capitalista. Faz-se o recorte do objeto de estudo, tendo como referência as mudanças sociais, políticas e econômicas ocorridas na sociedade brasileira, a partir da década de 80, que consolidam o sistema de produção capitalista e conseqüente mecanização, industrialização e urbanização do campo. A denominada modernização da agricultura brasileira incorpora as inovações tecnológicas no sistema de produção rural, e contribui para a substituição da força do trabalho humano, particularmente o trabalho não-especializado, pela tecnificação e mecanização dos sistemas produtivos, capazes de acompanhar o ritmo de produção e produtividade direcionados para a agricultura de exportação, exigidos pelo mercado de capital internacional.

As transformações geradas pelas formas industriais de produção no contexto rural, que subordinam o campo à cidade, e a agricultura à indústria, reforçam, de um lado, o processo de expropriação dos meios e dos instrumentos de trabalho, e por conseqüência, a exclusão do campesinato e da agricultura

familiar, na configuração agrícola e agrária do país. Por outro lado, favorecem as possibilidades de concentração de terra, historicamente presentes na sociedade brasileira, à medida que o campesinato é excluído e expropriado de suas condições e meios materiais de existência, no jogo de poder existente em uma sociedade de classes.

Neste contexto, os trabalhadores rurais criaram e desenvolveram, ao longo da história, diferentes formas e meios de resistência às práticas de expropriação econômica e exclusão político-social impostas pelas classes dominantes. A partir da década de 80, as práticas sociais de organização, mobilização e enfrentamento aos opositores diferenciam-se das formas até então desenvolvidas pelo campesinato. O movimento social rural, nas duas últimas décadas, potencializa suas forças em torno de um objetivo bem delimitado: a luta pela terra e reforma agrária, deflagrada em todo o território nacional, através do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST).

A realidade dos movimentos sociais no campo leva a repensar os antigos modelos de explicação. Ao contrário de outros movimentos sociais rurais, o MST tem produzido mudanças substantivas na estrutura social e econômica vigente e, sem dúvida, a terra permanece sendo a *questão central* para a concretização de espaços capazes de responder às demandas, objetivas e subjetivas, requeridas pelos trabalhadores rurais.

Esta nova perspectiva e capacidade de organização camponesa está associada às ações de resistência e recusa da proletarização, no campo ou na cidade, e às ocupações de terra, através das práticas de mobilização e organização dos trabalhadores em acampamentos, até a conquista definitiva do assentamento. As ocupações de terra podem ser apreendidas como

características de singularidade e particularidade nas formas, meios e práticas do movimento dos trabalhadores rurais sem-terra, com o objetivo de criar situações e/ou fatos sociais que obriguem o Estado e a sociedade a repensar a estrutura agrária e, conseqüentemente, intervir no sentido de viabilizar a reintegração dos trabalhadores rurais e da agricultura familiar no contexto econômico e social brasileiro.

A identificação da comum situação de exclusão, decorrente do fato de não possuir a terra, e a construção de um novo aprendizado no exercício da organização, participação, negociação e reivindicação pela reintegração do campesinato no seu mundo social e cultural, levam o grupo à construção de sua identidade social de "trabalhadores sem-terra".

A construção da identidade social dos trabalhadores sem-terra está associada, também, à participação e apoio de diferentes instituições mediadoras, que buscam democratizar os processos sociais, por meio da mobilização popular, amparo legal, educacional e político, no sentido de legitimar as lutas do movimento social rural.

Especificamente, no estado de Goiás, a origem das ocupações de terra e do movimento dos trabalhadores rurais sem-terra, é apreendida pelos pesquisadores e instituições mediadoras, sob óticas diferenciadas, conforme demonstrado no trabalho. De modo geral, a experiência do campesinato goiano na ocupação da Fazenda Mosquito é caracterizada como referência para a origem do movimento dos trabalhadores rurais sem-terra, em Goiás. O presente trabalho, entretanto, corrobora os estudos efetuados por Pessoa (1997), que demonstram a trajetória do processo de ocupação da Fazenda Maria Alves (1976 a 1980) e da Fazenda Estiva (1980), com apoio da Paróquia de Itapuranga

e da Diocese de Goiás, cujos desdobramentos resultaram na ocupação da Fazenda Mosquito (1985), fundamentaram a ação pastoral da CPT, e propiciaram a articulação do MST, no estado de Goiás.

As primeiras lutas empreendidas pelos trabalhadores rurais, com apoio de agentes mediadores, aliadas às demais experiências de ocupação de terras em curso no país, motivaram e orientaram, de certa forma, as possibilidades de novos enfrentamentos por parte de outros trabalhadores rurais, em especial, a mobilização camponesa no acampamento da BR 153, em 1986, do qual, se originou o Assentamento Rancho Grande.

Observações e dados desta pesquisa demonstram que 71,4% dos trabalhadores assentados em Rancho Grande, nunca haviam participado de nenhum movimento de luta pela terra, sindicato ou partido político, e destes, 76% receberam a informação para participar da mobilização, através da CPT/Igreja Católica e 24% dos trabalhadores receberam a informação através do Sindicato dos Trabalhadores Rurais.

A recuperação da experiência dos trabalhadores rurais, na constituição do Assentamento Rancho Grande, mostra as dificuldades vivenciadas nos acampamentos da BR 153 e da Fazenda Rio Vermelho, as formas de organização interna, a constituição das comissões de trabalho, as estratégias para a ocupação da Fazenda Rio Vermelho, a participação de diferentes grupos mediadores no processo, o exercício da lavoura comunitária e aspectos da prática político-educativa, no período inicial da luta pela ocupação e permanência na terra.

Para os trabalhadores rurais, expropriados de seus meios e instrumentos de trabalho e excluídos economicamente, a luta pela terra representa a

concretização de espaços de enfrentamento e resistência ao avanço do capital no campo. A terra significa o reestabelecimento do ambiente social, cultural e econômico específico do campesinato, no qual os laços comunitários, o trabalho e a organização familiar emprestam sentido ao modo de ser e viver do camponês. Estes aspectos estão condensados na fala dos trabalhadores assentados: “*A vida depende da terra. Lutando pela terra, luta pela vida*” (Entrevista 8), ou ainda, “*A terra é importante. Faz eu viver, criá meus filhos*” (Entrevista 11).

No período transcorrido entre a desapropriação da Fazenda Rio Vermelho (1989) e a realização desta pesquisa (1997), as condições materiais de existência das famílias beneficiárias do assentamento atingiram um patamar sócio-econômico que expressa melhoria na qualidade de vida, se comparada ao período vivenciado como trabalhadores assalariados, meeiros e/ou arrendatários.

Cada família possui seu lote de terra, que varia entre 25,1 e 60,9 hectares, de acordo com as condições de fertilidade do solo. O trabalho e gestão da propriedade rural caracterizam a agricultura familiar, restrita ao lote individual, com exceção das “trocas de serviços” e trabalhos como “diarista”, realizado por alguns assentados, durante os períodos de maior safra.

As propriedades rurais são diversificadas quanto à produção, sendo esta basicamente uma condição para atender as necessidades de subsistência da família. O uso da tecnologia é rudimentar, sem incorporação de processos de produção que permitam qualidade e produtividade nas atividades agropecuárias.

Quando há excedentes de produção, estes são comercializados, individualmente, para comerciantes ou feirantes, na cidade de Goiás. A comercialização destes produtos constitui a origem da renda mensal das famílias assentadas, excetuando-se a renda gerada pela incorporação das

aposentadorias e trabalhos como “diarista”, em outras propriedades. É importante ressaltar que a média de renda familiar do Assentamento Rancho Grande, correspondente a três salários mínimos, ainda se encontra abaixo da média nacional de renda familiar em assentamentos, que é equivalente a 5,5 salários mínimos (INCRA/CRUB/UnB, 1997).

A conquista da terra representa, de fato, um avanço significativo na construção da cidadania, acesso aos meios e instrumentos de trabalho, distribuição de renda e direitos sociais para esses trabalhadores rurais. Todavia, a aquisição de um lote de terra não põe fim aos problemas e anseios do campesinato. A pesquisa revela que, após a aquisição do lote, as lutas para viabilizar a vida e a produção *na* terra, trazem em si implicações de ordem econômica, política e religiosa, no processo de organização social da produção e na prática educativa.

Para compreender a experiência dos trabalhadores rurais do Assentamento Rancho Grande, foi preciso percebê-la como espaço de relações conflituosas e interesses divergentes, que marcaram a trajetória do assentamento, desde a sua criação. Isto porque, as práticas sociais desenvolvidas pelos trabalhadores rurais, especialmente, a prática da organização social da produção e a prática da educação escolar, revelam momentos de conflitos e disputas internas entre as famílias assentadas, apresentando tensões, manifestações de interesses individuais e visões de mundo diferenciadas, entre o “grupo dos católicos” e o “grupo dos crentes”.

Diante da constatação dessa particularidade no Assentamento Rancho Grande, sem pretender afirmar que os aspectos religiosos são as únicas fontes reveladoras dos pontos de diferenciação entre os dois grupos, autodenominados

“grupo dos católicos” e “grupo dos crentes”, procura-se refletir sobre as seguintes questões: Quais são as referências religiosas que movem e sustentam a prática social no assentamento? Qual é a relação entre a prática religiosa e as práticas da organização social do trabalho e da educação escolar?

Entende-se que o campo religioso é, por excelência, um terreno de significações. Nele florescem os simbolismos, as representações do significado e destino da vida. Da finalidade de sentido da vida, a religião, em seu dinamismo próprio, fundamenta concepções e orienta práticas sociais, estabelece o laço comunitário com o grupo que comunga os mesmos preceitos religiosos, conseqüentemente, cumpre a função de coesão social e empresta sentido à ação dos atores sociais.

Nesse sentido, torna-se possível identificar duas concepções religiosas, que privilegiam diferentes preceitos e referências de fé na prática social cotidiana das famílias assentadas. De um lado, a presença da Igreja Católica, através do trabalho pastoral da CPT, cuja metodologia de ação, inspirada na Teologia da Libertação, apóia a organização dos trabalhadores no processo de luta pela terra. Por outro lado, a presença da concepção religiosa pentecostal, expressa na inserção da Igreja Assembléia de Deus, identificada com o sistema religioso tradicional, que rejeita a capacidade de mobilização política dos trabalhadores rurais e oferece explicações sobrenaturais para as contradições dos espaços sociais, políticos e econômicos inerentes ao sistema capitalista de produção.

É importante destacar que a configuração do espaço sócio-religioso no assentamento, conforme demonstrado no trabalho, altera-se significativamente no decorrer dos anos, com a mudança de opção religiosa de 49% de

trabalhadores rurais católicos, para o pentecostalismo assembleano. Esse processo foi deflagrado graças ao proselitismo desenvolvido pelo representante da Igreja pentecostal, durante as primeiras fases de ocupação da Fazenda Rio Vermelho e, com mais vigor, nos anos que se sucederam à constituição do assentamento.

Percebe-se então a redução gradativa da influência, participação e ocupação do espaço religioso da Igreja Católica, em favor do crescimento e trabalho religioso da Igreja Assembléia de Deus. A ruptura com o catolicismo contribuiu para a construção de uma nova configuração dos espaços e relações sociais e políticas no Assentamento Rancho Grande.

Dentre as justificativas que levaram os trabalhadores rurais a optar pela mudança do referencial religioso, os dados da pesquisa revelam: a participação física, direta e permanente do evangelista no assentamento; o proselitismo desenvolvido pelo evangelista e fiéis assembleanos; a construção de um templo, que resgatou o “espaço mágico e sagrado” para a experimentação e socialização dos dogmas, ritos e valores religiosos; a crença na santificação direta, realizada por Deus, através do batismo no Espírito Santo; a crença no poder dos ritos de cura dos fiéis que se “entregam a Jesus”; a experimentação emocional da religião, que permite as aclamações espontâneas de louvor, através de expressão corporal e diferentes formas de comunicação verbal; o dom de orar e falar em línguas estranhas – glossolalia – conferido direta e individualmente aos fiéis, através da manifestação do Espírito Santo; e o dom da profecia, manifestada geralmente em sonhos e/ou servindo-se, também, da glossolalia.

Percebe-se, nos depoimentos dos assentados, adeptos da Igreja pentecostal assembleana, a visão mágico-religiosa da sociedade, influenciada por entidades sobrenaturais do bem (Deus) e do mal (Demônio), capazes de resolver ou estabelecer problemas da vida cotidiana, tais como desemprego, doenças, fome. Para Weber,

As relações dos homens com os poderes sobrenaturais que se exprimem em forma de prece, de sacrifício, de veneração, podem chamar-se de "culto" e "religião", a fim de distingui-las da magia [...] que é um forçar por meios mágicos. Em conseqüência, os seres a quem se ora e que se veneram podem chamar-se deuses em oposição aos demônios que são forçados e seduzidos pela magia. Distinção quase sempre impossível de se fazer de maneira absoluta, uma vez que em todo lugar o ritual dos cultos chamados religiosos contém boa parte de elementos mágicos (Weber, *apud* Rolim, 1995: 96).

Esta constatação também evidencia, na Igreja Assembléia de Deus, um mecanismo ideológico que atribui à ação do Demônio a responsabilidade pelos problemas sociais, políticos e econômicos. Conseqüentemente, a visão e explicação mágico-religiosa da sociedade aparecem como necessidade e condição indispensável para a própria reprodução do pentecostalismo assembleano.

Pode-se dizer que o objetivo racional da religião redentora, especificamente a pentecostal assembleana, tem sido o de assegurar, aos seus fiéis, um estado de graça e, com isso, criar hábitos que garantam a salvação dos homens, no plano do sagrado. Nesse sentido, é estabelecido o controle moral, social e político das ações individuais e coletivas, que geram um estado de tensão em relação ao mundo secular. A substância dos ensinamentos proféticos favorece, para os pentecostais assembleanos, a interpretação das dificuldades do homem moderno como uma crise espiritual e moral dos homens para com

Deus, fundamentada na interpretação literal da Bíblia, por eles considerada como fonte explicativa do mundo.

Os textos escolhidos para esse tipo de leitura são sempre alusivos ao poder de Deus, a um poder sobrenatural a ser invocado, tanto para salvar almas, como para curar corpos. A imagem do santo da Igreja Católica foi substituído por outro sinal – a Bíblia – na qual as histórias revelam o poder, a proteção e o milagre de Deus. Conseqüentemente, as justificativas para as atitudes “desviantes e/ou imorais” e diferentes problemas enfrentados pela humanidade, concentram-se na interpretação sobrenatural do mal. Nos relatos de alguns entrevistados, os argumentos explicativos das origens das doenças dos trabalhadores rurais, das dificuldades de ordem econômica, dos conflitos familiares e sociais, estão nas forças sobrenaturais, especialmente na força e a ação do Demônio.

As novas regras de santificação, entendidas como de responsabilidade individual, provocam mudanças nas práticas e relações sociais, implicando em uma ruptura radical com o estilo de vida anterior. O novo modelo de comportamento exige a negação e abnegação dos desejos seculares – festas, diversões, esportes, atividades culturais, formas de vestir, etc.

Sobre esta questão, Rolim (1995: 87) afirma que os pentecostais procuram viver “*de certo modo isolados da sociedade global. Dela buscam afastar-se à medida que se sacralizam os comportamentos, distanciando-se do que consideram profano e pecaminoso*”. O isolamento religioso minimiza a participação social e a capacidade de mobilização coletiva, como evidenciado na resistência em participar do movimento social rural ou de outras atividades sociais e políticas da sociedade. Todavia, nota-se a intensa participação dos

fiéis em ações específicas da Igreja Assembléia de Deus, seja em ritos, vigílias de oração, trabalhos de cura, evangelização e ações proselitistas.

Percebe-se que o pentecostalismo assembleano no Assentamento Rancho Grande estreita os relacionamentos em torno do grupo que vive e professa a mesma religiosidade, tanto no discurso, quanto na prática. É comum ouvir um assembleano referir-se a outros fiéis assembleanos, sem laços de parentesco, de "irmão" ou "irmã", o que define laços de pertencimento ao mesmo grupo religioso. Excluir-se dos demais agrupamentos sociais aparece como uma exigência do caráter individualista de proteção e santificação, institucionalmente impostos pela Igreja Assembléia de Deus, aliado ao controle moral e social, exercido pelos agentes religiosos pentecostais. A nova referência religiosa passa a ser um importante fator de influência na reorganização das práticas e relações sociais dos trabalhadores rurais assembleanos. Dessa maneira, os demais agrupamentos e espaços sociais não possuem a mesma centralidade no contexto de suas vidas. Estes são "os outros", tais como o grupo dos católicos, o grupo do MST, o grupo da CPT, etc. Sobre o isolamento religioso e as manifestações nas práticas sociais, Rolim comenta que:

Individualmente protegido, o crente sente-se individualmente satisfeito: "Deus me abençoa e me protege. Depois que me entreguei a Jesus nada me falta em casa". Este comportamento reflete-se em comportamentos ético-sociais, inclusive no ambiente de trabalho: o crente é trabalhador, cumpre suas tarefas, é ordeiro, honesto e respeitador da autoridade. Assume ainda outras modalidades, como procurar sindicatos em defesa de seus interesses, sem chegar a questionar o estatuto vigente que os rege. Não se tem notícias de que os crentes os questionem, embora se saiba que a eles ocorrem em benefício próprio. (Rolim, 1985: 231).

A pesquisa revela que, no Assentamento Rancho Grande, as referências religiosas compartilhadas pelos fiéis pentecostais assembleanos reforçam o

individual, em detrimento do coletivo; o privado, em relação ao público; a superioridade e autoridade do homem, em relação à mulher; o modelo patriarcal da família e organizações sociais; a rejeição de um projeto político-pedagógico crítico e alternativo, com a retomada de uma prática pedagógica tradicional e convencional; a relação sexual exclusiva no casamento; a intolerância em relação à separação de casais; a submissão incondicional à ordem política e econômica estabelecidas, não permitindo participação em manifestações de luta pelos direitos políticos e sociais. São impostos limites nas expressões de espontaneidade, liberdade, nos impulsos e paixões, em relação à sociedade. Tais emoções e exaltações são direcionadas, exclusivamente, para exaltar e louvar o poder de Deus.

A necessária "conduta exemplar e santificada" para a glorificação de Deus, é exigência da Igreja e controlada pelo evangelista, que representa o poder instituído do pentecostalismo assembleano no assentamento. Exerce diferentes funções e atribuições – evangelização, educação moral e religiosa, disciplina e coerção.

Ao crente é, geralmente, vedado criticar ou questionar, tanto a forma de governo de sua Igreja, quanto da sociedade civil, e cabe ao representante da Igreja local orientar e controlar as possíveis manifestações sociais e políticas dos fiéis pentecostais. A presente investigação demonstra que os pentecostais assembleanos se posicionam contra o movimento social rural, especialmente o MST, os partidos políticos de oposição, as possibilidades da escola crítica e evocam o princípio da obediência ao governo da Igreja, do país, como intermediários naturais do governo divino.

Enfim, reconstitui-se uma concepção de mundo conservadora, no moldes do campesinato tradicional, a partir de um novo referencial religioso que estabelece limites às relações e práticas sociais de seus fiéis e contribui para a existência de um novo modo de conceber e entender a sociedade, por parte de um conjunto significativo de famílias assentadas.

Os efeitos da nova filiação religiosa transcendem os espaços sociais exclusivos do templo assembleano e da família. Refletem-se nas relações sociais mais globais do assentamento e entram em conflito com os pressupostos políticos, teóricos e metodológicos que permeiam as formas de organização social, de trabalho, de educação e participação política na sociedade, defendidas pelo MST e Igreja Católica Progressista, mediadores originários do Assentamento Rancho Grande.

A compreensão do processo de pentecostalização no assentamento permite identificar a complexidade das referências religiosas nas práticas e relações sociais, especialmente na organização social do trabalho e da produção – condição indispensável para manutenção e sobrevivência dos trabalhadores rurais, obtenção de recursos financeiros, comercialização da produção excedente, viabilidade sócio-econômica, etc. – e na prática pedagógica da Escola Municipal Rio Vermelho.

O caso específico da organização social do trabalho e da produção revela um dos capítulos mais conturbados da história do Assentamento Rancho Grande. A pesquisa demonstra a existência de interesses e propostas divergentes quanto à organização do trabalho e produção. Deste conflito de interesses, evidenciado desde as primeiras fases da ocupação da Fazenda Rio Vermelho e na posterior constituição do assentamento, surgiram três agrupamentos de trabalhadores

rurais, dentro os quais, dois grupos constituíram associações específicas. O terceiro grupo colocava-se como intermediário nas disputas estabelecidas entre as duas associações, sem posicionar-se claramente na defesa de uma ou de outra associação.

As propostas das duas associações diferenciam-se nas posturas político-religiosas, configuração social de gênero, e nos processos da organização do trabalho e produção. De um lado, a proposta de um grupo de trabalhadores rurais, mediada pelo MST e Igreja Católica, que propõe a organização coletiva do trabalho para os assentados, e o associativismo, estrutura jurídica e política dos trabalhadores rurais, para a organização social da produção – propostas de contraposição à forma de propriedade privada que organiza o modo de produção capitalista.

Com o propósito de viabilizar e consolidar este processo, os trabalhadores rurais defensores desta proposta, constituíram a Associação 25 de Julho, com as seguintes características: a) associação constituída por trabalhadores rurais da religião católica; b) defensores da produção coletiva; c) filiados ou eleitores do Partido dos Trabalhadores; d) militantes do MST; e) defensores da participação das mulheres e jovens nas decisões da associação – com voz e voto; f) defensores da divisão dos lotes, por sorteio, no período da constituição do assentamento.

Por outro lado, o perfil dos trabalhadores e as respectivas propostas da Associação dos Produtores de Rancho Grande (ASSOGRAN) para viabilizar o assentamento, especialmente em relação à forma de organização social do trabalho e produção, diferenciam-se significativamente da Associação 25 de Julho, nos seguintes aspectos: a) trabalhadores rurais assembleanos; b)

defensores da organização individual da produção; c) partidários da “situação” – apoio a quem está no poder municipal como garantia da consecução de benefícios para o assentamento¹²⁷; d) não possuem militância nos movimentos sociais rurais; e) negada a participação das mulheres e dos jovens nas discussões e decisões da associação; f) defensores da divisão dos lotes, no período da constituição do assentamento, através de escolha e critérios pessoais.

As diferenças de entendimento do processo e das propostas relacionadas à organização social da produção e à forma coletiva do trabalho, atingiram graus de extremismo e antagonismo entre os trabalhadores rurais, permeados por defesas radicais de concepções, por parte dos integrantes de cada grupo. Diante da necessidade e urgência de encaminhamentos para a divisão dos lotes e assentamento definitivo das famílias – o INCRA exigia a constituição de uma única associação mediadora na obtenção de recursos do PROCERA ou outros benefícios – efetuou-se um acordo interno, que resultou na unificação dos trabalhadores rurais, tanto os da Associação 25 de Julho, quanto o grupo que assumiu a posição de neutralidade, em torno da ASSOGRAN.

Os dados desta pesquisa demonstram que as propostas defendidas pela ASSOGRAN, no período de sua constituição – organização individual da produção e comercialização; apoio ao poder político municipal, estadual e/ou federal instituído, independente da origem partidária; recusa na participação de partidos ou movimentos sociais; participação exclusiva dos homens na associação, etc. – de certa forma, ainda prevalecem como referências para a organização sócio-econômica dos assentados assembleanos.

¹²⁷ As características a, b e c, tanto da Associação 25 de Julho, quanto da ASSOGRAN, foram identificadas por Pessoa (1997), conforme demonstrado no presente trabalho.

Existe, por parte dos trabalhadores rurais assembleanos deste assentamento, o isolamento social e político da sociedade, expressando atitudes de individualização dos meios e formas para viabilizar as condições de existência. É conveniente ressaltar que a constatação deste "individualismo" não pode ser atribuído, exclusivamente, às orientações religiosas do pentecostalismo assembleano, embora demonstre ruptura com as práticas coletivas de trabalho e organização social da produção, defendida pelo MST e Igreja Católica. Para Damasceno, o individualismo do camponês

é perfeitamente coerente com a racionalidade econômica do tipo de capitalismo que se instalou no campo, na medida em que assegura a manutenção das condições que permitem a sobrevivência e a prosperidade da exploração extensiva (Damasceno, 1993: 67).

De fato, não existe a prática da comercialização coletiva da produção; não há ação específica, por parte da associação, no sentido de viabilizar atividades de apoio e assistência técnica às atividades rurais; o trabalho restringe-se ao lote de cada assentado e; foi observada a falta de participação e interesse, por parte dos trabalhadores rurais, no processo de gestão política da associação.

Em relação à concepção da escola e educação, no Assentamento Rancho Grande, a presente investigação demonstra que ocorreu um deslocamento de interesses e demandas da prática educativa escolar, motivada pela mudança do referencial religioso de uma parcela significativa de pais de alunos que professavam o catolicismo, para o pentecostalismo assembleano.

O projeto educacional no Assentamento Rancho Grande, amplamente discutido na fase inicial de constituição do assentamento, não tem mais

relevância e centralidade nas preocupações e debates sociais da maioria das famílias assentadas.

A idéia de uma educação e escola críticas para a construção da cidadania, antes compartilhada por professores, alunos e famílias assentadas, em 1997 é relativizada por três fatores, conforme dados da pesquisa. Primeiro, as referências da concepção religiosa pentecostal, vivenciada fora do contexto escolar, apresentam-se como fortes elementos constitutivos para a explicação do mundo, evidenciando a Bíblia como fonte de conhecimento e orientadora de comportamentos sociais. Segundo, as discussões em torno do projeto educacional no assentamento, acompanhadas de referencial teórico-metodológico para a prática da educação escolar, deixam de existir gradativamente com o fim das assessorias prestadas pelos agentes mediadores, na área de educação, especialmente o IBRACE. O terceiro fator está relacionado às novas demandas da educação requeridas pelo trabalhadores rurais assentados. A educação escolar, durante o período de acampamento e ocupação da Fazenda Rio Vermelho, momento em que os trabalhadores rurais não possuíam a terra, estava centralizada no aprendizado político, na alfabetização como instrumento de interpretação crítica da realidade sócio-econômica, enfim, a educação como instrumento de luta. Com a conquista efetiva da terra, a preocupação central dos trabalhadores rurais assentados passa a ser o trabalho e a viabilização produtiva e econômica da propriedade rural. A escola é valorizada na medida em que propicia a instrumentalização básica para o domínio do trabalho rural, conforme depoimento de uma das mães: *“Se meu filho sabe escrever o nome e ler algumas letras está bom. Prá roça já está bom. Ele precisa ajudar a gente na roça”* (Entrevista 18).

Os saberes elaborados na prática política e na prática produtiva pelos trabalhadores rurais não têm mais conexão e relevância na prática pedagógica desenvolvida na escola do assentamento. A nova exigência da função social da educação escolar requer o retorno das perspectivas teórico-metodológicas tradicionais, inspiradas na concepção não-crítica de educação, assim como o resgate de valores morais e princípios religiosos (obediência, submissão a ordem, comportamento discreto, etc.) inseridos nas práticas de ensino.

O comportamento "exemplar", segundo depoimentos de pais assembleanos, deve fazer parte da vida cotidiana familiar e social das professoras. Percebe-se que a referência religiosa pentecostal incorpora, no discurso e na prática, a exigência de um "novo" perfil do corpo docente, que resultou, inclusive, em abaixo-assinado, por parte do "grupo dos crentes", para o afastamento e substituição de uma das professoras da Escola Municipal Rio Vermelho, cuja prática educativa e participação política no MST e PT, não vinha de encontro aos interesses da comunidade religiosa pentecostal.

A ausência de estímulo, valorização, assessoria e apoio institucional à prática educativa da professora local, por parte da comunidade local, dos grupos mediadores e da Secretaria Municipal de Educação, e ainda a falta de interesse dos pais nas discussões relativas à escola, levam à sensação de que se trata de "mais" uma escola rural isolada, que tem no informalismo e improvisação os elementos de condução do processo de ensino-aprendizagem.

Os elementos religiosos não podem ser caracterizados como únicos componentes determinantes das mudanças de interesses da ação pedagógica. Há de se admitir, dentre outros, que a falta de uma política e debates educacionais, em nível regional, estadual e nacional, acerca dos projetos de

educação para assentamentos de reforma agrária, a relativa ausência da Secretaria Municipal de Educação nas discussões educacionais específicas deste grupo social e a precária formação e capacitação da professora, contribuíram para a construção e estabelecimento de um novo discurso e prática educacional, requeridas pela maioria dos pais de alunos do Assentamento Rancho Grande, com fortes referências de valores religiosos.

O caso do Assentamento Rancho Grande demonstra um processo de pentecostalização evangélico no campo, cujas conseqüências nas relações sociais, políticas, educativas e produtivas são complexas e nem sempre reveladas de imediato, exigindo estudos mais aprofundados para compreensão da dinâmica dos movimentos sociais dos trabalhadores rurais.

Este estudo poderá abrir possibilidades de novas discussões, para compreender a subjetividade e objetividade dos fenômenos religiosos, presentes na rotina cotidiana dos trabalhadores rurais que constroem sua própria identidade como sujeitos sociais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E OUTRAS FONTES

- ABRAMOVAY, Ricardo. *Paradigmas do capitalismo agrário em questão*. São Paulo, Hucitec, 1992.
- ASSOGRAN. *Estatuto Social. Associação de Produtores Rancho Grande (ASSOGRAN)*. Goiás, Assentamento Rancho Grande, 1990.
- ANJOS, Flávio Sacco dos. *A agricultura familiar em transformação: o caso dos colonos-operários de Massaranduba (SC)*. Pelotas, Editora da UFPEL, 1995.
- ADRIANCE, Madeleine Cousineau. *Terra prometida: as comunidades eclesiais de base e os conflitos rurais*. São Paulo, Paulinas, 1996.
- ALVES, Rubens. *O que é religião*. São Paulo, Brasiliense, 1993.
- ARROYO, M. O princípio educativo: o trabalho ou a resistência ao trabalho? *Teoria & Educação*. Porto Alegre, 1, 1990.
- _____. Revendo os vínculos entre trabalho e educação: elementos materiais da formação humana. In: SILVA, T.T. (org.). *Trabalho, educação e prática social*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1991.
- BARROS, Andréia & CAPRIGLIONE, Laura. Soldados da fé e da prosperidade. *Veja*, São Paulo, Editora Abril, n.1502, 2 jul. 1997.
- BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis, Vozes, 1985.

BOFF, Leonardo. *Teologia do cativo e da libertação*. Petrópolis, Vozes, 1980.

_____. *E a Igreja se fez povo*. Petrópolis, Vozes, 1986.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In: MOREIRA, Alberto & ZICMAN, Renée (org.). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis, Vozes, 1994.

_____. *Crença e Identidade: campo religioso e mudança cultural*. Campinas, IFCH/ UNICAMP, maio 1988. Coleção Trabalhos em Antropologia, 3.

CALAZANS, Maria Julieta Costa. Para compreender a educação do Estado no meio rural. In: DAMASCENO, Maria N. & THERRIEN, Jacques (org.). *Educação e escola no campo*. Campinas, Papirus, 1993.

_____. *et alii*. Questões e contradições da educação rural no Brasil. In: WERTHEIN, Jorge & BORDENAVE, Juan Diaz (org.). *Educação rural no terceiro mundo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981.

CAMARGO, C.P.F. *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis, Vozes, 1973.

CAMPOS, Francisco Itami. *Coronelismo em Goiás*. Goiânia, Editora UFG, 1987.

CARNEIRO, Maria Esperança Fernandes. *A revolta camponesa de Formoso e Trombas*. Goiânia, UFG, 1981.

COHN, Gabriel (org.). *Max Weber – Sociologia*. São Paulo, Ática, 1986.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. Secretariado Nacional da CPT. Os lavradores e a CPT nos anos 90. In: *A luta pela terra – a Comissão Pastoral da Terra vinte anos depois*. São Paulo, Paulus, 1997a.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. *Conflitos no campo Brasil 1996*. Goiânia, CPT, Jun. 1997b.

_____. *Pastoral da Terra*. Boletim da Comissão Pastoral da Terra. Goiânia, 20 (143), jun. 1997c.

_____. *Pastoral da Terra*. Boletim da Comissão Pastoral da Terra. Goiânia, 20 (145), ago. 1997d.

_____. *Conflitos no campo Brasil 1995*. Goiânia, CPT, maio 1996.

_____. Regional de Goiás. *O Plantador*. Goiânia, 4, nov./dez. 1986.

_____. Regional de Goiás. *O Plantador*. Goiânia, 5, jan./fev. 1987a.

_____. Regional de Goiás. *O Plantador*. Goiânia, 7, 1-15 set. 1987b.

_____. Regional de Goiás. *O Plantador*. Goiânia, 9, 1-15 out. 1987c.

_____. Regional de Goiás. *O Plantador*. Goiânia, 17, 15 mar. 1988.

CRUZ, Armando. *Sem-escola, sem-terra: para uma sociologia da expropriação simbólica*. Pelotas, Ed. Universitária/UFPel, 1996.

CURADO, Fernando Fleury. *Ocupação e assentamento na Fazenda Rio Vermelho: a constituição do agricultor assentado na região de Goiás*. Rio de Janeiro, UFRJ/CPDA, 1998.

DAMASCENO, Maria Nobre. A construção do saber social pelo camponês na sua prática produtiva e política. In: DAMASCENO & THERRIEN, Jacques (coord.). *Educação e escola no campo*. Campinas, Papius, 1993.

DAMASCENO, Maria Nobre. Algumas reflexões sobre o trabalho associativo no assentamento. *Reunião anual da ANPED*, Caxambu, 1992.

DIÁRIO DA MANHÃ. Goiânia, 23 ago. 1989.

DIOCESE DE GOIÁS. *Caminhada*. Goiás, 20 (138), nov./dez., 1987.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. In: *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1973.

ENGUITA, Mariano F. *Trabalho, escola e ideologia*. Porto Alegre, Artes Médicas, 1993.

EZPELETTA, Justa & ROCKWELL, Elsie. *Pesquisa participante*. São Paulo, Cortez, 1989.

FAO/PNUD/MARA. *Principais indicadores sócio-econômicos dos assentamentos de reforma agrária*. Relatório Final, Projeto BRA 87/022, Brasília, jan. 1992.

FERRETI, Celso João et. alii. (org.). *Novas tecnologias, trabalho e educação: um debate multidisciplinar*. Petrópolis, Vozes, 1994.

FOLHA DE S. PAULO. São Paulo, 30 jun. 1996. Caderno Especial (Sem-terra).

FONSECA, Maria Tereza L. *A extensão rural no Brasil, um projeto educativo para o capital*. São Paulo, Loyola, 1985.

FRIGOTTO, Gaudêncio. *Educação e a crise do capitalismo real*. São Paulo, Cortez, 1996.

_____. *A produtividade da escola improdutiva*. São Paulo, Cortez, 1993.

FRIGOTTO, Gaudêncio. *Trabalho e conhecimento, dilemas na educação do trabalhador*. São Paulo, Cortez, 1987.

_____. Tecnologia, relações sociais e educação. *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, 105: 131-148, abr./jun., 1991.

GHERT, H.H. & MILLS, Wright. (org.). *Max Weber – ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1982.

GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo, Unesp, 1991.

GOMES, Luiz Antônio Lopes. *A dolorosa transição: de trabalhadores sem terra a trabalhadores com a terra*. Goiânia, ICHL/UFG, 1995.

GONÇALVES, Marcos Augusto. Crise do campo atormenta Brasil urbano. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 19 maio 1996, Caderno Brasil, p.9.

GRAZIANO, Francisco. *Qual reforma agrária? terra, pobreza e cidadania*. São Paulo, Geração Editorial, 1996.

GRZYBOWSKI, Cândido. A hora da mudança dos movimentos sociais. In: TORRES, Artemis (org.). *Mato Grosso em movimentos*. Cuiabá, EdUFMT, 1994.

_____. *Caminhos e descaminhos dos movimentos sociais no campo*. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 1991.

_____. *Esboço de uma alternativa para pensar a educação no meio rural*. Rio de Janeiro, IESAE/FGV, 1983.

GUIMARÃES, Maria Teresa Canesin. Em busca de referenciais para o estudo das concepções de trabalho e de educação presentes nos novos movimentos religiosos. Ponto de vista. *Inter-Ação*, R. Fac. Ed. UFG, Goiânia, 20 (1/2): 173-186, jan./dez. 1996.

_____. A ética vocacional do protestantismo ascético: um estudo do capitalismo moderno na perspectiva do método compreensivo - weberiano. *Inter-Ação*, R. Fac. Ed. UFG, Goiânia, (14/15): 55-75, 1991.

_____. *Formas de organização camponesa em Goiás*. Goiânia, CEGRAF, 1988.

IACOMINI, Franco et alii. Soldados da fé e da prosperidade. *Veja*, São Paulo, Abril, 1502, 2 jun. 1997.

IANNI, Octavio. *A era do globalismo*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1996.

INCRA, Superintendência Regional de Goiás. *Plano de viabilidade técnica. Pasta PVT Assentamento Rancho Grande*. Goiânia. [s.d.].

INCRA/CRUB/UnB. *I Censo de Reforma Agrária do Brasil*. Brasília, 1997.

KAGEYAMA, Angela A. et alii. *O novo padrão agrícola brasileiro: do complexo rural aos complexos agroindustriais*. Campinas, Unicamp, 1987.

KUENZER, Acácia Z. *Pedagogia da fábrica: as relações de produção e a educação do trabalhador*. São Paulo, Cortez, 1995.

LEITE, José Carlos. *Resistência e transformação do campesinato no sudoeste mato-grossense: aspectos educativos da luta pela terra*. Cuiabá, UFMT, 1993.

- LOUREIRO, Walderês Nunes. *O aspecto educativo da prática política*. Goiânia, CEGRAF, 1988.
- LÜDKE, Menga & ANDRÉ, Marli. *Pesquisa em educação: abordagens qualitativas*. São Paulo, EPU, 1986.
- MACHADO. Maria das Dores Campos. *Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas, Autores Associados, São Paulo, ANPOCS, 1996.
- MACHADO. Monica Sampaio. A lógica da reprodução pentecostal e sua expressão espacial. In: SANTOS, Milton *et alii* (org.). *Fim de século e globalização*. São Paulo, Hucitec-Anpur, 1994a.
- MACHADO, Lucília Regina de Souza *et alii*. *Trabalho e educação*. Campinas, Papyrus, 1994b.
- MADURO. Otto. *Religião e luta de classe*. Petrópolis, Vozes, 1981.
- MARIANO. Ricardo. *Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade*. Novos Estudos CEBRAP. São Paulo, 44, mar. 1996.
- MARTINE, George. A trajetória da modernização agrícola: a quem beneficia?. *Lua Nova*, São Paulo, 23, mar. 1991.
- MARTINS, José de Souza. *A chegada do estranho*. São Paulo, Hucitec, 1993.
- _____. A ação pastoral das igrejas e o retrocesso na reforma agrária. In: MARTINS, José de Sousa & PERANI, Claudio. *Sonhos e desejos dos lavradores: desafios para a CPT*. São Paulo, CPT/Loyola, 1992. Cadernos de Estudos CPT (4).

MARTINS, José de Souza. *Expropriação e violência: a questão política no campo*. São Paulo, Hucitec, 1991.

_____. *Os camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1990.

_____. *A militarização da questão agrária no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1985.

_____. (org.). *Introdução crítica à sociologia rural*. São Paulo: Hucitec, 1981.

MENDONÇA, A.G. Evolução histórica e configuração atual do protestantismo no Brasil. In.: MENDONÇA, A.G. & VELASQUES FILHO, P. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 1990.

_____. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. In: MOREIRA, Alberto & ZICMAN, Renné (org). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis, Vozes, 1994.

MINAYO, M. Cecília de S. (org.). *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. Petrópolis, Vozes, 1995.

MOREIRA, Alberto & ZICMAN, Renné (orgs). *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis, Vozes, 1994.

PAIVA, Vanilda P. *Educação popular e educação de adultos: contribuição à história da educação brasileira*. São Paulo, Loyola, 1973.

PESSOA, Jadir de Moraes. *A revanche camponesa: cotidiano e história em assentamentos de Goiás*. Campinas, Unicamp/IFCH, 1997.

_____. *A Igreja da denúncia e o silêncio do fiel*. Campinas, Unicamp/IFCH, 1990.

- PERANI, Claudio. Comissão Pastoral da Terra: novos desafios espirituais. In: MARTINS, José de Sousa & PERANI, Claudio. *Sonhos e desejos dos lavradores: desafios para a CPT*. São Paulo, CPT/Loyola, 1992. Cadernos de Estudos CPT (4).
- PEREIRA DE QUEIROZ, João Batista. *O processo de implantação da escola família agrícola (EFA) de Goiás*. Goiânia, UFG/FE, 1997.
- PIMENTEL, Sidney Valadares. *O chão é o limite: a festa do peão de boiadeiro e a domesticação do sertão*. Goiânia, Editora da UFG, 1997.
- POLETTO, Ivo. A terra e a vida em tempos neoliberais: uma releitura da história da CPT. In: Comissão Pastoral da Terra. Secretariado Nacional da CPT. *A luta pela terra – a Comissão Pastoral da Terra vinte anos depois*. São Paulo, Paulus, 1997.
- QUIROGA, Consuelo. *Invasão positivista no marxismo: manifestações no ensino do Serviço Social*. São Paulo, Cortez, 1991.
- RICCI, Rudá. As vozes roucas (e não ouvidas) dos grotões. In: Comissão Pastoral da Terra. Secretariado da CPT. *Pastoral da terra*. Boletim da Comissão Pastoral da Terra. Goiânia, 20 (143), jun. 1997.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostalismo: Brasil e América Latina*. Petrópolis, Vozes, 1995.
- _____. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio - religiosa*. Petrópolis, Rio De Janeiro, Vozes, 1985.
- SALOMON, Marta. 25% das famílias deixam a terra, afirma a pesquisa. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 19 maio 1996, Caderno Brasil, p. 10.

- SAVIANI, Dermeval. O trabalho como princípio educativo frente às novas tecnologias. In: FERRETI, Celso João et alii (org.). *Novas tecnologias, trabalho e educação: um debate multidisciplinar*. Petrópolis, Vozes, 1994.
- SOUSA, Maria Regina de. *Ordem e contra-ordem: o processo político constitutivo do MST na especificidade do Assentamento Rio Vermelho*. Brasília, UnB/ICH, 1997.
- SOUZA, Marcelo de Barros & CARAVIAS, José L. *Teologia da terra*. Petrópolis, Vozes, 1988.
- STAVENHAGEN, R. *Problemas de la organización campesina*. México, Editorial Campesina, 1975.
- TAVARES DOS SANTOS, José Vicente. *Crítica da sociologia rural e a construção de uma nova sociologia dos processos sociais agrários*. Porto Alegre, UFRGS, [s.d].
- TOLEDO, José Roberto. Sem-Terra: 90% não completaram o 1º grau. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 30 jun. 1996. Caderno Especial (Sem-terra), p.2.
- TERRIEN, Jacques. O professor rural, seu cotidiano e seu saber social. In: TERRIEN, Jacques & DAMASCENO, Maria N. (coord.). *Educação e escola no campo*. Campinas, Papirus, 1993.
- VENDRAMINI, Célia Regina. Educação e prática social: um estudo do Movimento dos Sem Terra. *Reunião Anual da ANPED*, Caxambu, 1992.
- WEBER, Max. *Economia Y Sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- _____. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Pioneira, 1987.

ANEXO 1

ESTATUTO DA ASSOCIAÇÃO DE PRODUTORES RANCHO GRANDE – ASSOGRAN

Número de inscrição no CGC: 33642836/0001-49

CAPÍTULO I

Denominação, sede, foro, prazo e ano social:

Art. 1º – A Associação dos Produtores Rancho Grande com a sigla ASSOGRAN, rege-se pelo presente Estatuto e pelas disposições legais vigentes. Tendo:

- a) Sede Social na Fazenda Rancho Grande no município de Goiás, região Rio Vermelho.
- b) Prazo de duração indeterminado e ano social compreendido no período de 1º de janeiro à 31 de dezembro.

CAPÍTULO II

Dos Objetivos Sociais:

Art. 2º – A Associação dos Produtores de Rancho Grande tem por objetivo:

- 1 – Congregar todos os Produtores da Fazenda Rancho Grande, entendendo-se por Produtores os parceiros proprietários e arrendatários da região Rio Vermelho.
- 2 – A organização sócio-econômica dos produtores;
- 3 – Desenvolver atividades de apoio à produção e assistência técnica; armazenar e comercializar a produção; promover convênios com entidades públicas ou privadas que visem melhoria das condições de vida dos associados.
- 4 – Defender os interesses dos associados.

Art. 3º – A Associação será representada ativa e passivamente, judicial e extrajudicialmente pelo presidente da sua Diretoria Executiva.

Art. 4º – A Associação somente será dissolvida por decisão de 2/3 (dois terços) da Assembléia Geral especialmente convocados para tal fim.

§ **Único** - Na hipótese de ser decidida a extinção da Associação, cuidará a Assembléia Geral da destinação do patrimônio da Entidade.

CAPÍTULO III

Do Quadro Social:

Art. 5º – Poderão ser associados da Associação todos os mini e pequenos produtores rurais da região do Rio Vermelho.

§ **1º** – Para associar-se o interessado preencherá uma proposta fornecida pela associação e assinará com outro associado proponente.

§ 2º – Aprovada a proposta pela Diretoria, o candidato assumirá a contribuição de cotas que lhe forem devidas de acordo com a avaliação do patrimônio da ASSOGRAN, bem como assinará juntamente com o presidente o livro ou ficha de matrícula, completando sua admissão na Associação.

§ 3º – Cumprindo o que dispõe o parágrafo anterior, o associado adquire todos os direitos e assume todos os deveres decorrentes deste Estatuto e das deliberações tomadas pela Associação.

Art. 6º – No ato de admissão na Associação o associado pagará uma contribuição no valor correspondente a 01 (uma) galinha como jóia de admissão.

§ **Único:** Para formação de um capital de giro após 30 (trinta) dias de admissão do associado, o mesmo pagará uma contribuição mensal correspondente a um dia de serviço.

CAPÍTULO IV

Dos Direitos e deveres dos associados:

Art. 7º – São direitos dos Associados:

- 1 – Votar e ser votado para os cargos eletivos desde que estejam quites com a Associação;
- 2 – Gozar de todos os benefícios instituídos pela Associação;
- 3 – Requerer por escrito da Diretoria Executiva apuração de quaisquer irregularidades na administração da Associação;
- 4 – Tomar parte nas Assembléias;
- 5 – Propor a Diretoria Executiva medidas de interesse que elevem a melhoria de prestação de serviços para os associados.

Art. 8º – São deveres dos Associados:

- 1 – Cumprir as disposições da Diretoria Executiva, bem como as normas deste Estatuto;
- 2 – Desempenhar com dedicação as atribuições do cargo para o qual foi eleito;
- 3 – Zelar pelo patrimônio da Associação e seu nome perante a opinião pública;
- 4 – Saldar pontualmente seus compromissos para com a Associação;
- 5 – Entregar à Associação o excedente de sua produção para devida comercialização.

CAPÍTULO V

Do patrimônio da Associação:

Art. 9º – O patrimônio da Associação se constituirá de bens móveis, imóveis, contribuições e donativos.

Art. 10º – A receita prevista e a despesa fixada para cada exercício financeiro, constituirão o orçamento próprio elaborado pela Diretoria Executiva e aprovado pelo Conselho Fiscal e Assembléia Geral.

CAPÍTULO VI

Da estrutura da Associação:

Art. 11 – A Associação constitui-se dos seguintes órgãos:

- I – Assembléia Geral
- II – Diretoria Executiva
- III – Conselho Fiscal

Art. 12 – A Assembléia Geral dos associados é o órgão máximo da Associação, dentro dos limites deste Estatuto, tomará toda e qualquer decisão de interesse da Associação e suas deliberações vinculam a todos os associados, ainda que ausentes ou discordantes.

Art. 13 – A Assembléia Geral será convocada e dirigida pelo presidente da Diretoria Executiva, após a deliberação da mesma.

§ 1º – Poderá também ser convocada pelo Conselho Fiscal se ocorrerem motivos graves e urgentes ou ainda por 20% (vinte por cento) dos associados que estejam quites com a Associação após a solicitação formal não atendida.

§ 2º – Não poderá participar da Assembléia Geral o associado que:

- a) Tenha sido admitido após a sua convocação;
- b) Que esteja na infringência de qualquer disposição do Art. 8º nos itens 1, 2, 3, 4 e 5 deste Estatuto.

Art. 14 – Compete à Assembléia Geral Ordinária:

a) Reunir-se obrigatoriamente uma vez por ano, no decorrer do primeiro trimestre que suceder o término do exercício social cabendo-lhe:

1 – Deliberar sobre a prestação de contas apresentada pela Diretoria executiva referente ao exercício anterior compreendendo:

- a) Relatório da Diretoria;
- b) Balanço acompanhado de demonstrativo de resultado;
- c) Parecer do Conselho Fiscal;
- d) Deliberar sobre o plano de trabalho elaborado pela Diretoria Executiva e Conselho Fiscal.

§ Único – A matéria a ser deliberada em Assembléia Geral terá validade para sua aprovação quando constar expressamente do edital de convocação baixado pelo presidente da Diretoria Executiva.

Art. 15 – A Assembléia Geral Extraordinária será realizada sempre que necessário e poderá deliberar sobre qualquer assunto de interesse dos associados, desde que mencionado no edital de convocação.

§ Único – Compete tanto à Assembléia Ordinária quanto à Extraordinária a destituição da Diretoria Executiva e Conselho Fiscal.

Art. 16 – As Assembléias reunir-se-ão com a presença de 2/3 (dois terços) do número de associados em condições de votar em primeira convocação, em segunda com a metade mais 01 (um) dos associados e em terceira e última com o mínimo de 20% dos associados.

§ 1º – A convocação da Assembléia Geral dar-se-á na forma deste Estatuto com antecedência mínima de 10 (dez) dias para a primeira convocação, 01 (uma) hora para a segunda e mais 01 (uma) hora para a terceira e última convocação.

§ 2º – As 03 (três) convocações deverão ser feitas em um único edital desde que dele conste expressamente os prazos para cada uma.

CAPÍTULO VII

Da Diretoria Executiva:

Art. 17 – A Diretoria Executiva será composta de 04 (quatro) membros, todos associados eleitos em Assembléia Geral, para o mandato de 01 (um) ano com as funções de: Presidente, Vice-Presidente, 1º Secretário e Tesoureiro. Sendo obrigatório, ao término do período de mandato a renovação de no mínimo 1/3 (um terço) de seus membros.

Art. 18 – É de competência da Diretoria Executiva:

- 1 – Cumprir e fazer cumprir o presente Estatuto;
- 2 – Atender às decisões da Assembléia Geral;
- 3 – Planejar e traçar normas para as operações e serviços da Associação;
- 4 – Apresentar à Assembléia Geral a prestação de contas referentes ao exercício anterior;
- 5 – Decidir quanto a opinião ou exclusão de associados, bem como disciplinar os infratores deste Estatuto;
- 6 – Reunir-se ordinariamente 01 (uma) vez por mês e extraordinariamente quando necessário;
- 7 – Deliberar validamente com a maioria dos presentes.

Art. 19 – Ao Presidente compete:

- a) Convocar e presidir reuniões da Diretoria Executiva, bem como as assembléias Gerais;
- b) Supervisionar as atividades das Assembléias;
- c) Assinar cheques bancários conjuntamente com o Secretário Tesoureiro.

§ 1º Ao Vice-Presidente cabe:

- a) Interessar-se permanentemente pelos trabalhos do presidente, bem como substituí-lo em seus eventuais impedimentos;

§ 2º – Ao Secretário cabe lavrar as atas de reuniões da Diretoria Executiva e das Assembléias Gerais, responsabilizando-se pelos livros, documentos e arquivos.

§ 3º – Ao Tesoureiro cabe receber e pagar todo e qualquer numerário pertinente às atividades da Associação.

Art. 20 – Ocorrendo cargos vagos por qualquer tempo na Diretoria Executiva, o presidente convocará a Assembléia geral para o devido preenchimento.

§ Único – Os eleitos exercerão o mandato pelo prazo que restar aos seus antecessores.

CAPÍTULO VIII

Do Conselho Fiscal:

Art. 21 – O Conselho Fiscal será constituído de 03 (três) membros efetivos e 03 (três) suplentes, sendo todos associados eleitos anualmente pela Assembléia Geral.

§ 1º – Não poderão fazer parte do Conselho Fiscal e ou da Diretoria Executiva os parentes entre si até o segundo grau em linha reta ou colateral.

§ 2º – O associado não pode exercer cumulativamente cargos na Diretoria Executiva e Conselho Fiscal.

Art. 22 – O Conselho Fiscal se reúne ordinariamente 01 (uma) vez por trimestre e extraordinariamente sempre que se fizer necessário, com a participação no mínimo de 03 (três) membros.

§ Único – Em sua primeira reunião escolherá entre seus membros efetivos um presidente, incumbido de convocar reuniões e dirigir os trabalhos destas e um secretário para lavratura de atas.

Art. 23 – Compete ao Conselho Fiscal:

- a) Fiscalizar toda e qualquer atividade da Associação;
- b) Conferir trimestralmente o saldo do numerário existente no caixa;
- c) Dar parecer para aprovação do balanço no final do exercício visando sua homologação pela Assembléia competente;
- d) Fiscalizar a qualquer momento a contabilidade;
- e) Comunicar as irregularidades observadas à Diretoria Executiva a fim de que as mesmas sejam sanadas.

Art. 24 – A Associação deverá ter os seguintes livros:

- Matrícula ou fichas
- Atas de Assembléias Gerais
- Atas da Diretoria Executiva
- Atas do Conselho Fiscal
- Presença dos associados nas Assembléias
- Fiscais e contábeis obrigatórios.

CAPÍTULO IX

Das Eleições:

Art. 25 – O processo de eleição para os cargos da Diretoria Executiva e Conselho Fiscal ficará a critério da Assembléia Geral.

CAPÍTULO X

Das Disposições Gerais e Transitórias:

Art. 26 – Os associados não responderão subsidiariamente pelas dívidas contraídas em nome da Associação quando comprovadamente não forem respeitadas a natureza e os objetivos da Associação.

Art. 27 – A Diretoria Executiva e Conselho Fiscal elaborarão seus respectivos regimentos quando acharem necessário, os quais serão apreciados pela Assembléia Geral.

Art. 28 – Este Estatuto poderá ser reformado mediante dois terços dos associados previamente destinados para este fim.

Art. 29 – São sócios fundadores os seguintes sócios:

- 1 – Valter de Assis Santos
- 2 – Lourenço Luiz Bueno
- 3 – João Marques Ribeiro

- 4 – Eurípedes Araújo da Silva
- 5 – Aurélio Araújo da Silva
- 6 – Divino Oscar de Campos
- 8 – Antonio Divino de Paula Franco
- 9 – Aparecido Gonçalves Pereira
- 10 – Marcino Leite de Brito, todos brasileiros, casados, lavradores.

Art. 30 – Os membros da Diretoria são:

Presidente: Valter de Assis Santos, casado, brasileiro, lavrador, residente na Fazenda Rancho Grande.

Vice-Presidente: Aurélio Araújo de Silva, casado, brasileiro, lavrador, residente na Fazenda Rancho Grande.

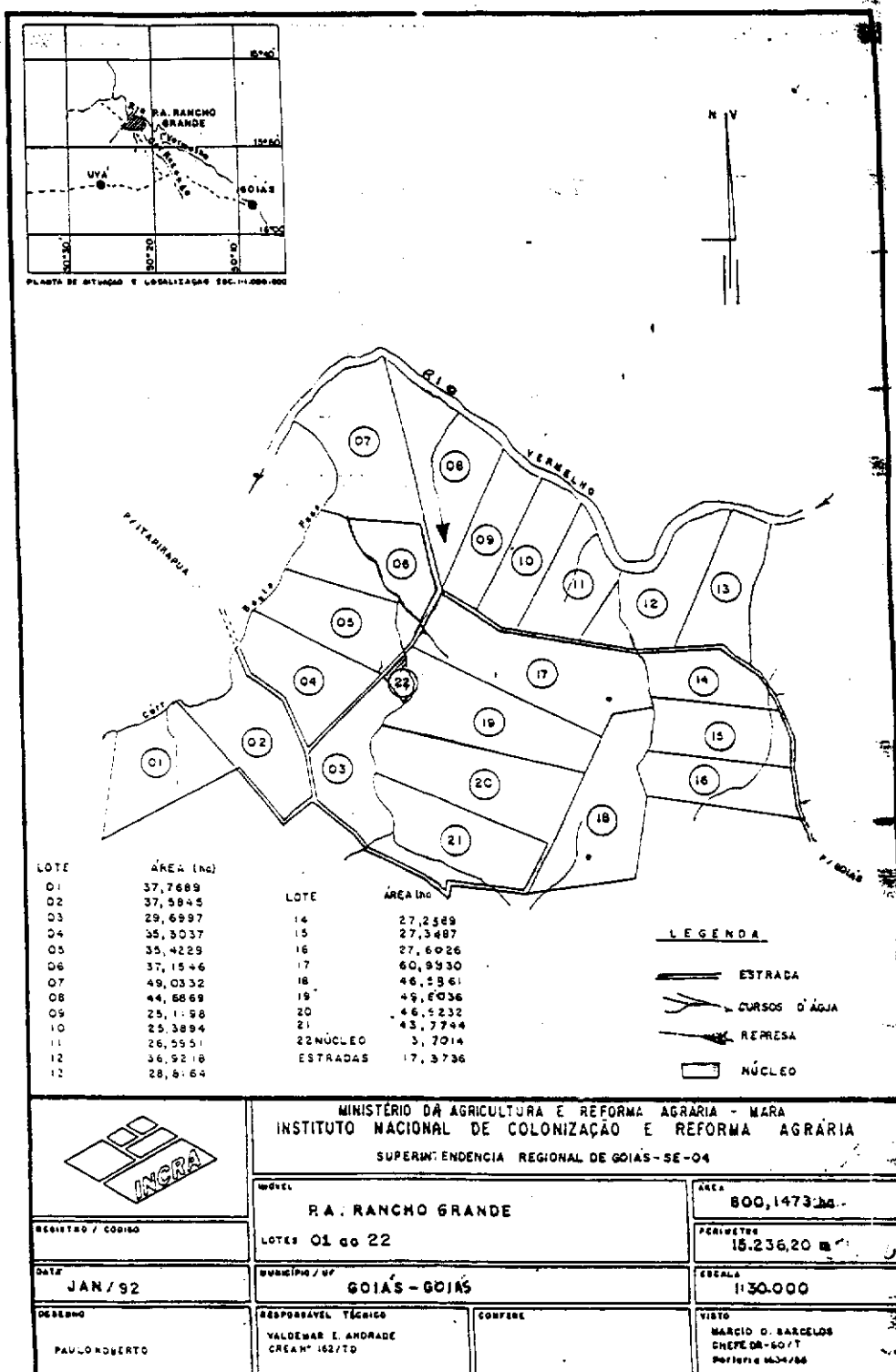
SECRETÁRIO

PRESIDENTE

Assentamento Rancho Grande – Fazenda Rio Vermelho,
26 de setembro de 1990.

ANEXO 2

MAPA DO ASSENTAMENTO RANCHO GRANDE



ANEXO 3

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
MESTRADO EM EDUCAÇÃO ESCOLAR BRASILEIRA
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

QUESTIONÁRIOS - ASSENTAMENTO RANCHO GRANDE

Nº do Formulário	Nº do Lote	Tamanho do lote (hectares)	Data			Horas
					199	

1 - DADOS DE IDENTIFICAÇÃO

1.1 - DADOS DO BENEFICIÁRIO(A) LEGAL DO LOTE NO ASSENTAMENTO:

- Nome do beneficiário(a): _____
- Data de nascimento: ___/___/___ Local de nascimento: _____
- Onde você nasceu? zona urbana zona rural
- Qual o local de residência anterior ao assentamento? _____
Estado: _____
- Qual foi sua atividade profissional anterior ao assentamento? _____
- Qual é/era a profissão de seus pais? _____
- Estado Civil: casado solteiro divorciado/desquitado Viúvo(a) Outros
- Escolaridade: analfabeto Sabe ler () Escrever () Assina o nome ()
 - 1ª série completo() incompleto()
 - 2ª série completo() incompleto()
 - 3ª série completo() incompleto()
 - 4ª série completo() incompleto()
 - 5ª série completo() incompleto()
 - 6ª série completo() incompleto()
 - 7ª série completo() incompleto()
 - 8ª série completo() incompleto()
 - 2º Grau: completo() incompleto()
- Qual é a sua religião? _____ Nome da Igreja: _____
- Há quanto tempo pertence a esta religião? _____

- (No caso de nova adesão religiosa) Por quê você mudou de religião?

- Você participa ou é associado/filiado a:
 - Sindicato dos Trabalhadores Rurais
 - MST
 - Partido Político
 - CPT
 - ASSOGRAN
 - Cooperativa dos Assentados
 - Não participa em nenhuma organização

- Você participou do acampamento na BR 153? sim não
(Se não) Por quê? _____

- Você participou da ocupação da Fazenda Rio Vermelho? sim não
(Se não) Por quê? _____

- (Se sim) Por que participou do processo de acampamento (BR 153) e ocupação da fazenda:
 - Ser proprietário de terra
 - Melhorar as condições de vida
 - Voltar para a zona rural
 - Mudar de profissão
 - Ajudar os companheiros
 - Outros

- Como ou através de quem você ficou sabendo da mobilização para o acampamento na BR?
 - Amigos e parentes
 - Sindicato dos Trabalhadores Rurais
 - CPT
 - Diocese de Goiás ou paróquia de sua comunidade
 - MST
 - Partido Político
 - Rádio, jornal, TV
 - Outros

- Há quanto tempo você reside no Assentamento Rancho Grande?
 - Desde a ocupação
 - 09 anos
 - 08 anos
 - 07 anos
 - 06 anos
 - 05 anos
 - 04 anos
 - 03 anos
 - Menos de 03

1.2 - DADOS DO CÔNJUGE:

- Nome do cônjuge: _____
- Data de nascimento: ___/___/___ Local de nascimento: _____
- Onde você nasceu? zona urbana zona rural
- Qual o local de residência anterior ao assentamento? _____
Estado: _____
- Qual foi sua atividade profissional anterior ao assentamento? _____
- Qual é/era a profissão de seus pais? _____
- Escolaridade: analfabeto Sabe ler () Escrever () Assina o nome ()
 - 1ª série completo() incompleto()
 - 2ª série completo() incompleto()
 - 3ª série completo() incompleto()
 - 4ª série completo() incompleto()
 - 5ª série completo() incompleto()
 - 6ª série completo() incompleto()
 - 7ª série completo() incompleto()
 - 8ª série completo() incompleto()
 - 2º Grau: completo() incompleto()
- Qual é a sua religião? _____ Nome da Igreja: _____
- Há quanto tempo pertence a esta religião? _____
- (No caso de nova adesão religiosa) Por quê você mudou de religião? _____

- Você participa ou é associado/filiado a:
 - Sindicato dos Trabalhadores Rurais
 - MST
 - Partido Político
 - CPT
 - ASSOGRAN
 - Cooperativa dos Assentamentos
 - Não participa em nenhuma organização
- Você participou do acampamento na BR 153? sim não
(Se não) Por quê? _____

- Você participou da ocupação da Fazenda Rio Vermelho? sim não
(Se não) Por quê? _____

- (Se sim) Por que participou do processo de acampamento (BR 153) e ocupação da fazenda:
 - Ser proprietário de terra
 - Melhorar as condições de vida
 - Voltar para a zona rural
 - Mudar de profissão
 - Ajudar os companheiros
 - Outros

- Como ou através de quem você ficou sabendo da mobilização para o acampamento na BR?
 - Amigos e parentes
 - Sindicato dos Trabalhadores Rurais
 - CPT
 - Diocese de Goiás ou paróquia de sua comunidade
 - MST
 - Partido Político
 - Rádio, jornal, TV
 - Outros

1.3 - DADOS SOBRE OS FILHOS

- Possuem filhos? sim não Quantos? _____

- Nº de filhos do sexo masculino: _____ Nº de filhos do sexo feminino: _____

- Qual é a idade dos filhos – nº de filhos por idade – sexo:
 - 0 - 5 anos Quantos? _____ Quem? () M () F
 - 6 - 10 anos Quantos? _____ Quem? () M () F
 - 11 - 15 anos Quantos? _____ Quem? () M () F
 - 16 - 20 anos Quantos? _____ Quem? () M () F
 - Mais de 20 anos Quantos? _____ Quem? () M () F

- Seus filhos estudam e em que série?

Filhos (as)	Idade ou data de nascimento	Estuda	Não estuda	Série	OBSERVAÇÕES (filhos não alfabetizados)
1º filho (a)					
2º filho (a)					
3º filho (a)					
4º filho (a)					
5º filho (a)					
6º filho (a)					
7º filho (a)					
8º filho (a)					

OBSERVAÇÕES GERAIS:

1.4 - DADOS SOBRE A UNIDADE DE PRODUÇÃO

- Com quais atividades agropecuárias você trabalha no lote e o que você comercializa?

Tipos de produtos/atividades que explora no lote	Produtos que são comercializados
<input type="checkbox"/> arroz <input type="checkbox"/> milho <input type="checkbox"/> feijão <input type="checkbox"/> mandioca <input type="checkbox"/> cana de açúcar <input type="checkbox"/> frutas <input type="checkbox"/> verduras <input type="checkbox"/> gado de corte <input type="checkbox"/> gado de leite <input type="checkbox"/> aves <input type="checkbox"/> suínos <input type="checkbox"/> leite <input type="checkbox"/> ovos <input type="checkbox"/> outros	<input type="checkbox"/> arroz <input type="checkbox"/> milho <input type="checkbox"/> feijão <input type="checkbox"/> mandioca <input type="checkbox"/> cana de açúcar <input type="checkbox"/> frutas <input type="checkbox"/> verduras <input type="checkbox"/> gado de corte <input type="checkbox"/> gado de leite <input type="checkbox"/> aves <input type="checkbox"/> suínos <input type="checkbox"/> leite <input type="checkbox"/> ovos <input type="checkbox"/> outros

- Como é feita a comercialização dos produtos?
 - Via associação (Assogran)
 - Via cooperativa dos assentamentos
 - Via intermediários (atravessadores)
 - Venda direta aos comerciantes
 - Venda direta em feiras livres
 - Outros
- Em relação a infra-estrutura, a propriedade tem:
 - galpão
 - cerca de arame
 - pocilga
 - curral
 - aviário
 - represa
 - outros Quais? _____

- Quais são os seus instrumentos de trabalho?
 - arado
 - enxada
 - machado
 - foice
 - roçadeira
 - plantadeira manual
 - trator () individual () coletivo
 - carroça
 - outros

- Você usa adubação química, insumos e semente selecionada?
 - adubação química: sim não
 - insumos: sim não
 - semente selecionada: sim não

- Tem assistência técnica na propriedade? sim não

- (Se sim) De que instituição ou escritório de assistência técnica:
 - Emater
 - Secretaria Municipal da Agricultura
 - Escritórios de assistência técnica
 - Outros Quais? _____

- Qual é a origem dos recursos financeiros (crédito) para as atividades agropecuárias?
 - Recebeu Procefa (Habitação)
 - Recebeu Procefa (alimentação)
 - Procefa (custeio/fomento)
 - Pronaf
 - Instituições financeiras (Bancos)
 - Recursos próprios
 - Outros

- Como é feito o trabalho no lote?
 - Exclusivamente pela família
 - Trabalho coletivo
 - Família e empregados assalariados
 - Possui diaristas em períodos de safra
 - Faz "troca de serviços" com vizinhos assentados
 - outros

1.4 - DADOS SOBRE A ORIGEM E VALOR DA RENDA MENSAL

- Qual é a média da renda mensal da família:
 - Até R\$ 100,00
 - De R\$ 101,00 a R\$ 150,00
 - De R\$ 151,00 a R\$ 200,00
 - De R\$ 201,00 a R\$ 250,00
 - De R\$ 251,00 a R\$ 300,00
 - De R\$ 301,00 a R\$ 350,00
 - De R\$ 351,00 a R\$ 400,00
 - De R\$ 401,00 a R\$ 450,00
 - De R\$ 451,00 a R\$ 500,00
 - De R\$ 501,00 a R\$ 550,00
 - De R\$ 551,00 a R\$ 600,00
 - Mais de R\$ 600,00
 - Não responderam

- Qual é a origem da renda familiar?
 - comercialização de arroz
 - comercialização de milho
 - comercialização de feijão
 - comercialização de mandioca
 - comercialização de cana de açúcar
 - comercialização de frutas
 - comercialização de verduras
 - comercialização de gado de corte
 - comercialização de gado de leite
 - comercialização de aves
 - comercialização de suínos
 - comercialização de leite
 - comercialização de ovos
 - comercialização de outros
 - aposentadorias
 - serviços de diarista/empreita
 - emprego fixo
 - outros