

ADRIANO CARLOS DE ALMEIDA

**DE TRADIÇÃO E MODERNIDADE:  
O CAMPO RELIGIOSO EM TRANSFORMAÇÃO NO MEIO  
RURAL DE VIÇOSA-MG, NA CONTEMPORÂNEIDADE**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Viçosa, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação em Extensão Rural, para obtenção do título de *Magister Scientiae*.

**VIÇOSA  
MINAS GERAIS – BRASIL  
2009**

**ADRIANO CARLOS DE ALMEIDA**

**DE TRADIÇÃO E MODERNIDADE:  
O CAMPO RELIGIOSO EM TRANSFORMAÇÃO NO MEIO  
RURAL DE VIÇOSA-MG, NA CONTEMPORÂNEIDADE**

Dissertação apresentada à  
Universidade Federal de Viçosa, como  
parte das exigências do Programa de Pós-  
Graduação em Extensão Rural, para  
obtenção do título de *Magister Scientiae*.

APROVADA: 22 de junho de 2009.

---

Prof<sup>a</sup>. Ana Maria Dietrich

---

Prof<sup>a</sup>. Vera Lúcia Travençolo Muniz

---

Prof<sup>a</sup>. Neide Maria de Almeida Pinto  
(Coorientadora)

---

Prof<sup>a</sup>. Sheila Maria Doula  
(Coorientadora)

---

Prof<sup>a</sup>. Ana Louise de Carvalho Fiúza  
(Orientadora)

*Ao meu álbum de fotografias, colo de momentos  
difíceis e calma de cada novo pensamento.*

## AGRADECIMENTOS

Escrever todas as páginas que se seguem, antes de qualquer outra coisa, exigiu de mim uma viagem profunda, um mergulho em minha existencialidade. Refletir sobre o humano, em instância alguma da vida, apresenta-se como uma aventura tranqüila. Foi em meio a turbulências e lapsos de lucidez, como um caos, procurando a ordem, essa raramente possível, que se fez em claro as primeiras palavras... Nasceram tímidas, medrosas, como se a realidade fosse à elas apenas um sonho. Cada dia que se seguiu, às aulas, encontros, viagens e fantasias, dosadas de teoria e realidade, alimentou um novo impulso em mim. Seguiram-lhes as asas, que teciam em cada segundo o intento de um vôo. Conviviam em um secreto esconderijo interior, o medo e a vontade, a timidez e a coragem.

Como é fantástico reinventar a si mesmo... Como é louca a sensação de que todo o certo encontra-se imprevisivelmente em reflexão. Como é amedrontador perceber que a crise é um símbolo de crescimento, e que lágrimas compõem notas de uma incrível canção que é necessária na maluca sinfonia de pensar... Hoje já não vejo o que via antes, não sonho com os mesmos presentes de Natal, que antes esperei ternamente na ânsia de um dia que iria nascer. Os fantasmas que assombravam meus castelos, impulsionando a busca por algum fio, ainda que tênue, de luminosidade, se esvaíceram já... Cada pequeno rumor, agora, mesmo que leve, prova a veracidade de que sentir pode ser mais importante que entender. De que tentar é realmente mais emocionante que conseguir, e de que a busca é o grande movimento que me impulsiona a cada novo dia que se inaugura. Sozinho, dentro de mim, faço perguntas que jamais conseguirão uma resposta, abraço pessoas que jamais encontrarei novamente, e sinto a dor de tudo que não pude fazer, mesmo quando desejei de toda a minha alma realizar. Hoje procuro uma âncora, uma bússola, que mostre na solidão de todos os outonos, aves no céu.

Nas páginas que virão, estão impressos os desacertos e os conflitos de um humano incompleto e confuso, difuso e apaixonado. Estão marcados os toques, conselhos, encorajamentos, confissões, abraços e o calor de pessoas muito especiais, que por momento algum deixarão de habitar o meu castelo. Em cada um de vocês eu encontrei em um momento específico, coragem pra continuar, quando pensei em desistir de tudo, quando duvidei que a realidade fosse um fato, quando em volta do mundo, pensei que toda a verdade fosse somente um misto de fantasia, e quando inesperadamente encontrei num leve sorriso uma chance de existir.

Na constância de um fluido de continuidade, nas teias do meu pensamento, e na imensidão incompreensível dos meus sentimentos, quero poder dizer que agradeço pela presença livre ou forçada, gratuita ou não, com que compuseram os acordes e compassos, dessa canção, de passagens suaves e angustiadas, de trechos sombrios e páginas de sol.

À Inspiração humanamente capaz de substancializar pensamentos arremessados ao vento em uma realidade possível, que hoje se faz presente.

À Universidade Federal de Viçosa, pela oportunidade de ter realizado aqui todo o caminho que se finda neste estudo e a possibilidade de ter vivenciado neste campus todas as experiências que fizeram parte da minha formação e que a tornaram tão profundamente especial.

Ao CNPq, por tornar possíveis as condições materiais que deram suporte para que todo este estudo fosse hoje uma realidade.

À Ana Louise, minha orientadora, pelo apoio, conselhos, coragem e pela dedicação dispensada ao longo de todo o percurso durante o mestrado, todo o meu carinho.

À professora Sheila Doula, por todas as lições, discussões e idéias que inspiraram muito do que se realiza neste trabalho. Pela vontade de sempre fazer dar certo, e por ter exigido sempre o meu melhor.

À Ana Maria Dietrich, amizade presente, antes de qualquer outra colocação. Por ser umas das almas mais verdadeiras, e mais apaixonantes que eu já conheci. Em soma, por ter composto comigo esta intrigante sinfonia que se seguirá, você é muito importante pra mim!

Às professoras Neide Pinto e Vera Muniz, que com carinho e atenção aceitaram meu convite para participar do processo de construção e defesa deste trabalho.

À todos os professores do Programa de Pós-graduação em Extensão Rural, que de algum modo, puderam em aulas ou diálogos, dar muito de si, para que todos estes pensamentos confusos, encontrassem seu fio de sentido.

Aos demais funcionários do Departamento de Economia Rural, que sempre com atenção, atenderam aos meus pedidos de auxílio, tornando possível o caminho e suavizando a sua rigidez.

Aos proprietários rurais das comunidades de São José do Triunfo, Cascalho, Palmital e Paraíso, por terem dedicado parte do seu tempo, e de sua atenção, possibilitando que este estudo se concretizasse como realidade científica. Vocês são os grandes protagonistas das idéias e reflexões que se apresentam.

Aos funcionários da Emater/Viçosa, especialmente Margareth e Karina, por todo o apoio, compreensão e auxílio na execução deste longo caminho, e por terem acreditado comigo na importância deste estudo.

À equipe do escritório local do IBGE em Caratinga - MG, que com muita presteza e atenção possibilitou a pesquisa de dados censitários necessários à composição das argumentações expostas, e que assim, permitiram o enriquecimento das discussões tecidas nestas páginas.

Aos colegas de turma que em momentos tão caros, proporcionaram o surgimento de novas idéias e a reflexão de antigas. Levarei com profundo sentimento a presença de cada um de vocês.

Aos amigos que estiveram inseparáveis durante todo o tempo, Paulo e Rodrigo, agradeço a vocês cada um dos minutos que vivenciamos juntos, falando de coisas sem sentido, ou tentando dar sentido à elas. Por cada momento, dos mais filosóficos aos mais engraçados, que não encontraria, jamais, palavras possíveis para expressar...

Às duas musas do nosso Grupo de Pesquisa, Carina e Roberta, por todo o conhecimento compartilhado, todas as experiências vividas, e não menos importante, pela beleza feminina que quebrava sempre o tédio e a sistematicidade do ambiente científico.

Às minhas duas maninhas, Andréa e Alinne, que foram e são sempre conforto, apoio, inspiração e motivo, a vocês o meu amor.

À minha avó, Maria, por ser sempre um farol, pra onde remar nas dúvidas, e um porto a me acolher em todo e qualquer momento, te amo.

À minha mãe, Izabel, por toda a luta, dedicação, presença e inigualável amor em todos os momentos, é impossível conseguir traduzir tudo o que sinto ao escrever estas palavras, te amo mãe.

E por fim, ao meu pai, que mesmo não estando aqui para viver de perto este momento, sempre foi e será presente. À você este trabalho, as minhas lembranças, os meus sonhos e todo o amor do mundo...

Não poderão mais ser esquecidos no tempo, todos os abraços e todos os diálogos. Levarei tudo isso comigo... Cada pequeno segundo... Cada choro e cada riso, como partes indissolúveis de mim... Momentos de um sonho real... Como o intrínseco da vida, a musculatura firme de um corpo, não os deixarei dissipar, porque são o meu princípio vital, a verdade que torna o caos habitável, e permite que surja nesse frio castelo, um infinito interior.

*“Sonhe com o que você quiser. Vá para onde você queira ir. Seja o que você quer ser, porque você possui apenas uma vida e nela só temos uma chance de fazer aquilo que queremos. Tenha felicidade bastante para fazê-la doce. Dificuldades para fazê-la forte. Tristeza para fazê-la humana. E esperança suficiente para fazê-la feliz.”*

Clarice Lispector

## SUMÁRIO

LISTA DE FIGURAS.....	ix
LISTA DE QUADROS.....	x
LISTA DE GRÁFICOS.....	xi
RESUMO.....	xiii
ABSTRACT.....	xv
INTRODUÇÃO.....	1
1. FUNDAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS.....	6
1.1 Considerações gerais.....	6
1.2 Descrição da Pesquisa.....	9
2. TRADIÇÃO E MODERNIDADE: AS TRANSFORMAÇÕES MATERIAIS E IDEAIS NO RURAL BRASILEIRO.....	13
2.1 A compreensão do rural brasileiro a partir do processo de construção da modernidade e da tradição na América Latina.....	13
2.2 Ao som das tradições e ao ritmo do capital: perspectivas de transformação do rural brasileiro na alta-modernidade.....	22
2.3 Ética religiosa e transformações do meio rural.....	31
3. O RURAL DE VIÇOSA: A GUIA DE UM OLHAR DESCRITIVO.....	41
3.1 A escolha da unidade de observação.....	41
3.2 Viçosa: características econômicas e produtivas e estrutura do meio rural..	45
3.3 O rural de Viçosa: contexto social e econômico das áreas estudadas.....	53
4. MUDANÇAS E PERMANÊNCIAS: AS FORMAS RELIGIOSAS NO MEIO RURAL.....	69
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	96
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	100
ANEXOS.....	104

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 Foto com entrevistados de pesquisa. Janeiro de 2009.....	19
Figura 2 Localização de Viçosa no Estado de Minas Gerais.....	51
Figura 3 Foto com entrevistados. Janeiro de 2009.....	63
Figura 4 Foto com um dos entrevistados. Janeiro de 2009.....	66
Figura 5 Residências de neo-rurais em Viçosa.....	73
Figura 6 Templo religioso de grupo pentecostal mapeado. Maio de 2008.....	79
Figura 7 Templo de grupo daimista. Maio de 2008.....	79
Figura 8 Capela Católica e Oratória em área rural de Viçosa.....	102

## **LISTA DE QUADROS**

Quadro 1 Comunidades Rurais em Viçosa, por setor.....	77
--	----

## LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 Distribuição da População do Município de Viçosa- MG.....	53
Gráfico 2 Produção de Frutas Cítricas no Município de Viçosa-MG.....	56
Gráfico 3 Produção de milho em grão no Município de Viçosa- MG.....	57
Gráfico 4 Produção de Aves no município de Viçosa-MG.....	58
Gráfico 5 Produção relativa à bovinocultura de leite no Município de Viçosa.....	58
Gráfico 6 Cafeicultura no Município de Viçosa- MG (Produção).....	59
Gráfico 7 Distribuição do PIB para o Município de Viçosa- MG (Ano de 2007).....	60
Gráfico 8 Renda mensal das famílias dos entrevistados.....	62
Gráfico 9 Origem dos entrevistados.....	62
Gráfico 10 Profissões exercidas pelos homens entrevistados.....	64
Gráfico 11 Profissões exercidas pelas mulheres entrevistadas.....	65
Gráfico 12 Grupos religiosos no meio rural de Viçosa.....	78
Gráfico 13 Distribuição das denominações religiosas na amostra de entrevistados...	80
Gráfico 14 Frequência às atividades religiosas entre os entrevistados.....	81
Gráfico 15 Frequência dos filhos às atividades religiosas.....	83
Gráfico 16 Relação entre renda mensal e filiação religiosa entre os entrevistados.....	85
Gráfico 17 Relação entre trabalho e práticas religiosa: entrevistados com empregos urbanos.....	86
Gráfico 18 Relação entre trabalho e práticas religiosa: entrevistados com atividades produtivas no meio rural.....	86
Gráfico 19 Frequência às atividades religiosas entre filhos que trabalham/estudam... em área rural.....	88

Gráfico 20 Frequência às atividades religiosas entre filhos que trabalham/estudam em área urbana.....	88
Gráfico 21 Motivação para as práticas religiosas.....	90
Gráfico 22 Relação entre Filiação e motivação para as práticas religiosas.....	91
Gráfico 23 Relação entre idéia de salvação e ganhos materiais.....	93

## RESUMO

ALMEIDA, Adriano Carlos de, M.Sc., Universidade Federal de Viçosa. Junho de 2009.  
**De tradição e modernidade: O campo religioso em transformação no meio rural de Viçosa-MG, na contemporaneidade.** Orientadora: Ana Louise de Carvalho Fiúza.  
Co-orientadores: Neide Maria de Almeida Pinto e Sheila Maria Doula.

Buscamos neste estudo compreender as relações entre as mudanças do universo das manifestações religiosas no rural brasileiro, em tempos de alta-modernidade, e as transformações sociais, econômicas e produtivas que caracterizam a emergência das chamadas novas ruralidades. Nesse sentido procuramos perceber de que modo e em que medida a manifestação religiosa nas áreas rurais do município de Viçosa se encontra atrelada à transformações na esfera de emprego e renda. Cada vez mais é possível perceber que a dinâmica de empregos e ocupação que se apresenta no perfil dos proprietários foge a característica comum às tradições de trabalho no campo. As fontes de renda das famílias dos entrevistados não estão dadas pelas atividades tradicionalmente encontradas no meio rural, tais como a agricultura e a pecuária, mas antes, por trabalhos de tradição urbana. Na mesma medida, constatamos dentro do perfil de ruralidade em Viçosa, a presença de grupos “neo-rurais”. Moradores do campo advindos da cidade, que procuram no meio rural uma forma de vida mais simples, dando significação a este rural, como natureza. Ao lançarmos nossa atenção para as características referentes ao campo religioso nas comunidades estudadas, é notável que a sua dinâmica se caracteriza por um forte embricamento com o universo urbano. Existe nas áreas rurais do município de Viçosa uma pluralidade de denominações religiosas. Verificamos uma maioria de católicos, mas um número representativo de protestantes históricos, pentecostais, adeptos do Santo Daime, assim como entrevistados que declararam não manter vínculos em relação à nenhuma instituição religiosa. Contudo, tal consideração não implica em afirmar uma indistinção da especificidade identitária do rural em relação ao urbano, mas, sim, que o rural se reconstrói e se redefine dentro de uma dinâmica global, guardando ritmos e formas de absorção diferenciadas, que lhe dão

uma especificidade de carácter dinâmico. Nessa perspectiva, não poderíamos falar de condições de ruralidade alheias à estas transformações conjecturais, nem tampouco, deixar de resguardar que tais processos são constantemente marcados pelo peso inegável que as tradições lhes conferem.

## ABSTRACT

ALMEIDA, Adriano Carlos de, M.Sc., Federal University of Viçosa. June of 2009.  
**Tradition and modernity: Religion in transformation in the rural areas of Viçosa-MG, in the contemporaneity.** Advisor: Ana Louise de Carvalho Fiúza. Co-advisors: Neide Maria de Almeida Pinto and Sheila Maria Doula.

In this study we sought to understand the relationship between the changes in religious manifestations in rural Brazilian in times of high-modernity, and the social, economical and productive transformations that characterize the emergence of the so called new ruralities. For this cause we tried to perceive which way and how far the religious manifestations in the rural areas of the local municipality of Viçosa found to be connected to the transformations in the areas of jobs and income. More and more it is possible to see that job and occupation dynamics that show up in the profile of owners moves away from the common characteristics of traditions field work. The income sources of the interviewed families are from activities traditionally found in the rural environment, such as agriculture and cattle-raising, but by traditional urban jobs. In the same manner we find the presence of "neo-rural" groups in the rurality profile of Viçosa. Residents in the field that come from the city look for a simpler life in a rural environment, and naturally give meaning to this rural world. When we put our attention in the characteristics referring to the religious field in the studied communities, it was notable that its dynamics is characterized by a strong connection with the urban world. There is a plurality of religious denominations in the rural area of the local municipality of Viçosa. We verified a majority of Catholics, but a considerable number of historical Protestants, Pentecosts, Saint Daime followers, as well as interviewed those that declared no religion. Nevertheless, such considerations do not imply affirmations in distinctions of specific identities of rural areas in relation to urban, but that the rural rebuilds and is re-defined inside a global dynamic keeping rhythms and differentiated forms of absorption that give it a specific dynamic character. From this perspective, we cannot talk about rurality conditions other than

these conjectural transformations neither stop protecting that such processes are constantly marked by the undeniable weight that traditions give them.

## INTRODUÇÃO

O rural não é mais o mesmo. Basta descortinar as janelas e olhar-se a paisagem para perceber-lhe a visível transformação. Mudam-lhe as formas e os atributos. Nota-se o movimento contínuo dos tratores, colhedoras, semeadoras. Visto de cima, chega a impressionar como a paisagem assemelha-se a um quebra-cabeça. Grandes faixas recortadas em tons variantes de verde encobrem o ambiente, formando imensos *zig-zags*. A desoladora ou, para alguns encantadora escuridão da noite dá seu lugar a iluminação das lâmpadas elétricas. As histórias contadas antes da dispersão e do sono deram, por vezes, lugar aos encontros entusiasmados para o último capítulo da novela, ou para a final do campeonato de futebol.

As mudanças, é claro, não terminam no óbvio das incursões da vida cotidiana, mas encontram suas raízes e suas explicações em profundas reestruturações de processos mais amplos. A forma de organização da vida no campo tem se transformado rapidamente desde as últimas décadas do século XX e continua seu processo de mudança. A Revolução Verde e a emergência de uma Ordem Global não isolaram o campo como um oposto do urbano e, assim, destituído das circunstâncias de mudança. Em total atrelamento ao contexto mundial de transformações econômicas e sociais, o rural percebe a sua igual parcela de modificações. De um lado elas se caracterizam pelas novas condições de trabalho, por um rural que não pode ser mais concebido como sinônimo de agrário, mas que, antes, apresenta uma diversidade ampla de atividades, de fontes produtivas e geradoras de renda, fontes que escapam às dadas antes necessariamente, pela lida com a terra.

Na mesma medida, situações novas não param de marcar seu espaço neste novo mundo rural que se cria. Desde condomínios fechados, hotéis-fazenda à criação de *escargot*, plantas e animais exóticos, o rural presencia uma imensa gama de novas atividades e de novas condições. É, contudo, neste mesmo contexto de mudanças, que se apresenta a intensificação e o recrudescimento da luta pela terra, a manifestação política no questionamento de um poder excludente, apresenta-se a voz de uma legião de agricultores que reivindica o direito de produzir a sua própria fonte de sustento.

Marca-se o momento em que o rural deixa de ser visto como sinônimo do atraso e do retrocesso e a faceta mais rústica e primitiva do urbano, relacionado ao novo e ao moderno. Cada vez mais, o que era repulsa e negação torna-se objeto de contemplação e de nostalgia. O rural é romantizado, sua paisagem, por vezes, sacralizada. Toda uma teia de discursos ambientalistas e ecológicos o torna o caminho mais direto e eficaz para se encontrar o elo perdido, capaz de conectar o homem à sua essência primeira, a natureza.

São, ao mesmo passo, mudanças materiais, dadas pelas novas maquinarias, como a alta-tecnologia que compõe o cenário da produção em massa de grãos; o surgimento de pequenas indústrias produtoras de doces derivados de frutas; a mobilidade cada vez maior das pessoas indo para as cidades trabalhar pela manhã ou a circulação marcante das motocicletas, o novo símbolo da juventude rural. Assim como no campo material as mudanças são, também, perceptíveis no campo simbólico. Já se tem como forma de orientação dos gostos e preferências dos adolescentes rurais, os padrões ditados pelos seriados televisivos; nem sempre as músicas que compõem o ambiente são as tradicionais sertanejas; como em boa parte das vezes, continuar no campo e construir ali a sua família já não fazem mais parte dos planos e dos sonhos dos seus rapazes e moças.

É nessa medida, articulada de transformações materiais e ideais, que esta proposta de estudo ganha o seu sentido maior. É preciso apenas ir ao campo para perceber que no escopo das transformações que se fazem presentes, nota-se também que a singela capelinha católica e suas grutas e oratórios, tão tradicionalmente marcantes da sociabilidade no campo, ou já não se encontra mais ou não é mais a única na paisagem. Ao lado das procissões, coroações e dias festivos marianos, os ritos católicos dividem seu espaço com os cânticos e orações entusiasmadas das igrejas pentecostais ou com o ainda exótico cerimonial do chá daimista, com as roupas coloridas e ofuscantes dos adeptos de outras concepções alternativas de fé religiosa.

Torna-se necessário pensar as transformações no campo articulando o jogo dual e integrado do processo. Ao passo em que circunstâncias econômicas e produtivas se colocam e caracterizam a formação das *novas ruralidades*<sup>1</sup> no Brasil, erguem-se também transformações no plano das idéias e do imaginário nessas formas de sociabilidade. Nesse sentido, este estudo tem como proposta pensar e problematizar as transformações do rural brasileiro contemporâneo buscando, no campo religioso, o caminho para compreender as formas e circunstâncias relativas à tais mudanças.

Nessa proposta, procura-se enfatizar o surgimento de novas formas religiosas no campo brasileiro, entre estas, protestantes, evangélicos, daimistas e kardecistas<sup>2</sup>. Assim, torna-se interessante salientar que tais transformações da esfera religiosa no Brasil não se mantiveram exclusivas ao mundo urbano mas, em confluência ao processo de racionalização da vida rural, fazem-se cada vez mais perceptíveis nas áreas mais distantes do campo.

A manifestação deste processo de transformações no mundo rural articula a esfera econômica e a esfera simbólica, dando origem a novas práticas e formas de ação. Chama-se atenção aqui para as que se percebem no campo das adesões e condutas religiosas. Tal quadro analítico nos possibilita questionar a existência de uma relação imbricada entre as transformações das formas religiosas no rural brasileiro, em tempos de alta modernidade, e as mudanças econômicas, produtivas e sociais que têm caracterizado a emergência das chamadas novas ruralidades. Considerando que o rural em sua amplitude passa por um profundo processo de reorganização de suas estruturas, discutiremos aqui em que medida tais mudanças se refletem e se fazem presentes nas teias de seu universo religioso e no imaginário sagrado de seus atores. Desse modo, perceber como as nuances relativas às novas ruralidades se engendram às mudanças no contexto das manifestações religiosas no campo e para que caminhos estas têm apontado, são as questões centrais que este estudo se propõe a pensar.

Construímos como hipótese, dentro da perspectiva weberiana de afinidade eletiva, que as transformações sociais, econômicas e produtivas que caracterizam a emergência das

---

<sup>1</sup> Conceito destacado por diversos autores que problematizam as transformações no campo brasileiro contemporâneo, salientando Maria José Carneiro (2008); Arilson Favaretto (2006); José Graziano da Silva (2003).

<sup>2</sup> Dados extraídos por pesquisa de campo realizada pelo autor nas localidades rurais pertencentes ao Município de Viçosa (MG), onde se tem o recorte espacial referente ao delineamento do trabalho de pesquisa.

novas ruralidades encontram-se relacionadas, de forma imbricada, às mudanças percebidas no universo religioso do rural brasileiro, em tempos de alta-modernidade. Nessa perspectiva, essas formas de manifestação apontariam para novos caminhos na convivência com o tradicionalismo historicamente católico.

Com base nas teorias com que dialogamos na elaboração deste estudo, construímos os objetivos de pesquisa, os quais nos direcionaram acerca dos caminhos metodológicos, permitindo a reflexão necessária às nuances de nossa investigação. Este objetivos foram divididos entre o objetivo geral e os específicos, como pode ser visto a seguir:

**Objetivo geral:**

- Compreender as relações entre as mudanças percebidas no universo das manifestações religiosas do rural brasileiro, em tempos de alta-modernidade, e as transformações sociais, econômicas e produtivas que caracterizam a emergência das chamadas novas ruralidades.

**Objetivos específicos:**

- Realizar um mapeamento das denominações religiosas nas áreas rurais do município de Viçosa, como forma de elucidação do processo.
- Contextualizar as transformações econômicas e sociais que caracterizam as chamadas novas ruralidades no Brasil.
- Caracterizar o processo de mudanças nas formas de manifestação religiosa no rural brasileiro da alta-modernidade, como elemento constitutivo no contexto teórico das chamadas novas ruralidades.
- Construir uma análise assentada na *teorização weberiana* sobre as relações do plano das condições materiais de existência e do plano das idéias e representações, para a compreensão de tal processo.

A fim de verificarmos esta hipótese, utilizamos como estratégia metodológica a realização de um estudo junto aos moradores de quatro áreas rurais no Município de Viçosa- MG: São José do Triunfo, Cascalho, Palmital e Paraíso. Viçosa está localizada na Zona da Mata Mineira, a 230 Km da capital, Belo Horizonte. É nacionalmente conhecida pela existência de um dos maiores centros difusores de tecnologia e pesquisa

científica do país, a Universidade Federal de Viçosa (UFV). As áreas rurais dedicam-se especialmente à agricultura, sendo o café um dos principais produtos, além do leite, atividade desenvolvida por pequenos produtores. Nas áreas estudadas muitos dos residentes no campo dividiam-se entre os trabalhos em suas propriedades e alguma outra atividade urbana, muitas vezes, ligadas a estrutura da UFV. Tratam-se em sua maioria esmagadora de pequenos produtores, alguns deles dedicando-se a uma produção de subsistência. A permanência no campo é justificada não só por uma questão de comodidade ou tranquilidade, mas também por permitir a manutenção econômica da família, mesmo que parte desta esteja dada por atividades desenvolvidas na cidade. No próximo capítulo, apresentado logo a seguir, aprofundaremos os detalhes acerca da construção das estratégias metodológicas utilizadas nesta pesquisa.

# CAPÍTULO 1

## FUNDAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

### *1 Considerações Gerais*

Este trabalho pode ser compreendido como um estudo descritivo, uma vez que ancorando-se nas teorias já firmadas sobre as questões da ética e da conduta religiosa, da relação de afinidade eletiva entre idéias e condições materiais, da racionalidade intrínseca à ação social nas novas ruralidades, busca compreender o significado das representações religiosas e condutas éticas que perpassam a vida dos indivíduos nessas comunidades, à luz de tais teorizações. É pertinente salientar o entendimento desta pesquisa como um trabalho descritivo a medida em que procura dar relevância ao levantamento de características inerentes às formas de pensar e agir dos indivíduos que vivenciam o contexto de tais experiências.

Ancorado sobre a teoria weberiana, que aponta uma afinidade eletiva entre as idéias e as condições materiais de existência, utilizamos como forma de delineamento para a investigação o método de entrevistas em profundidade, buscando compreender os elementos centrais para a análise a partir da trajetória de vida dos atores. Embora esteja se tratando aqui da trajetória de vida nas circunstâncias da construção de novas práticas

religiosas e das novas ruralidades e tenha-se buscado fontes para a elaboração do desenho de pesquisa no método de história de vida, não repousou sobre ele os critérios da pesquisa, mas buscou-se o seu auxílio, em determinadas ferramentas e técnicas que ajudaram a elucidar e clarear o método de entrevistas em profundidade, dando-lhe direção e amplitude.

É necessário destacar que a entrevista em profundidade, tornou-se importante para este trabalho de pesquisa a medida em que permitiu ao pesquisador compreender de perto e interpretar as formas de vida dos atores nos grupos a serem estudados, utilizando-se para isso, a produção dos dados a partir de um roteiro semi-estruturado de entrevistas, as quais foram realizadas pessoalmente e deram espaço para os relatos aprofundados das experiências vividas pelos atores em uma perspectiva temporal. (BECKER, 1999).

De acordo com Babbie (1999), no método de entrevistas, a presença direta do pesquisador no campo reduz em muito as incertezas e ambigüidades relativas às respostas fornecidas pelos entrevistados, uma vez que surgindo imprevistos e buscando a sua minimização, o entrevistador pode clarear o assunto e assim obter respostas relevantes, o que seria bem mais complexo nas entrevistas realizadas por questionários à distância, ou ainda, por meio de ligações telefônicas. Outra vantagem da presença do pesquisador no campo se daria quando ele soma ao seu escopo de possibilidades, o fato de poder observar o contexto enquanto realiza as perguntas. Ele pode, baseando-se na observação, fazer anotações da realidade que seriam complexas ou delicadas, diante da situação, de serem perguntadas.

A entrevista em profundidade, calcando-se na trajetória de vida dos atores, permitiu compreender traços da vivência cotidiana dos membros das denominações religiosas estudadas, fazer interpretações de suas práticas e representações nos trabalhos ligados ao cultivo da terra, vida econômica e seus possíveis nexos com as concepções religiosas que os marcam.

Becker (1999), destaca que a relevância em compreender a trajetória de vida dos atores pode ser destacada na medida em que os métodos que se aproximam de uma perspectiva de história de vida, podem conferir uma maior importância às interpretações que os entrevistados são capazes de fazer acerca de sua própria experiência como explicação

para um fato ou processo estudado. Tais métodos centrados na trajetória de vida dos grupos estudados ganham a plausibilidade por possibilitarem a obtenção de uma mensagem viva, que procede do próprio ambiente de estudo, revelando os significados inerentes à vida da pessoa entrevistada. A credibilidade de estudos baseados na trajetória de vida, por meio de entrevistas em profundidade, pode ser salientada na medida em que pode dar sentido à noção de processo, tão cara à Sociologia. (BECKER, 1999, p. 109)

Tais métodos utilizados se justificam com base no problema e nos objetivos de pesquisa, que procuram compreender as mudanças nas formas religiosas e sua relação com as transformações produtivas e econômicas do meio rural. Dessa forma, as técnicas centradas sobre as entrevistas em profundidade e a trajetória de vida dos atores buscaram encontrar traços que destacassem o *ethos* cotidiano dos entrevistados, a sua maneira de agir, de trabalhar, a racionalidade presente na sua vida prática, procurando compreender o imbricamento de tais manifestações às concepções religiosas de mundo que os ancoram. Assim, nossas técnicas e método de coleta de dados, se dedicaram a entender como a conduta religiosa pode contribuir para o desenvolvimento de uma forma de racionalidade na vida prática. Procuramos problematizar as diferenciações na conduta e na vida prática de comunidades sustentadas por bases de pensamento religioso diferenciadas.

Embora em termos de delineamento a entrevista em profundidade com base na trajetória de vida dos atores parecesse o método mais adequado para o trabalho que propusemos, seus limites e inconvenientes precisam ser salientados, em relação à fidedignidade e validade que estão voltadas para a maneira pela qual o pesquisador procede na coleta de seus dados, assim como para a forma de elaboração de suas entrevistas, as quais dependem da qualidade com que conduz o roteiro e, ainda, da forma como os seus valores, concepções e representações podem, em certa medida, ter influenciado no que se seleciona em relação às observações apresentadas. No que toca a proximidade em relação aos entrevistados, a dificuldade inicial poderia se repousar sobre a não-abertura destes e, assim, em uma inviabilidade da execução do trabalho. Os entrevistados, todavia, colaboraram com relatos exaustivos de suas experiências de vida, seja no que se refere a suas experiências religiosas, seja nas formas de seu trabalho.

## ***2. Descrição da pesquisa***

A busca pelos objetivos traçados contou com várias etapas no caminho de desenvolvimento da pesquisa. O primeiro passo para a construção foi a elaboração de um amplo mapeamento de campo nas áreas rurais do Município de Viçosa – MG. Neste mapeamento listamos as comunidades rurais indicadas em um mapa fornecido pelo escritório local do IBGE. Em seguida, agendamos um dia de campo, que se caracterizou por uma visita a cada uma destas localidades, objetivando conhecer e citar todos os templos religiosos encontrados. Quando possível, procuramos tomar conhecimento mais aprofundado acerca destas agremiações religiosas locais, seu tempo de existência, origem e número de adeptos. Este trabalho apresentou um quadro dos grupos religiosos existentes nas áreas rurais do Município de Viçosa. Com base neste mapeamento, dividimos as agremiações religiosas em duas categorias que foram denominadas, respectivamente, de *Grupos Católicos* e *Outros Grupos Religiosos*<sup>3</sup>. Tal sistema de classificação facilitou a construção da amostra de pesquisa, bem como a posterior análise dos dados. Este trabalho inicial mostrou-se extremamente elucidativo, na medida em que permitiu conhecer onde tais grupos se encontravam localizados e quais eram as denominações religiosas mais frequentes.

Os *Grupos Católicos* pesquisados totalizaram um número de 20, sendo formados, em especial, por pessoas ligadas às Cebis (Comunidades Eclesiais de Base). Nesta categoria não foi notória a participação de adeptos da Renovação Carismática Católica. Os *Outros Grupos Religiosos*, por sua vez, totalizaram um número de 18. Na amostragem destes últimos encontram-se representadas as seguintes denominações religiosas: Protestantes Históricos (Presbiterianos e Batistas); Pentecostais (Deus é Amor, Assembléia de Deus, Igreja Batista Sião, Igreja Maranata, Igreja Universal do Reino de Deus, Congregação Cristã do Brasil); Espíritas kardecistas e Daimistas. Assim, a partir dos grupos que compõem a amostragem, procuramos dar relevância neste estudo, por critérios de representatividade, à análise da questão religiosa em quatro comunidades rurais anteriormente citadas: São José do Triunfo, Cascalho, Paraíso e Palmital.

---

<sup>3</sup> Por *Grupos Católicos*, entendemos as paróquias e capelas católicas encontradas. Já por *Outros Grupos Religiosos*, chamamos atenção para aqueles que fogem a tradição católica.

Na seqüência deste mapeamento deu-se início a elaboração do questionário de entrevistas baseado numa perspectiva da história de vida dos atores. O questionário passou pela revisão da comissão de pesquisa até a sua configuração final, sendo composto por 12 questões orientadoras, que permitiram conduzir as entrevistas em profundidade com segurança, sem a perda do foco dos objetivos de pesquisa. No mesmo sentido foi também elaborado um questionário fechado, composto por 14 perguntas que versavam sobre as características socioeconômicas dos entrevistados.

O passo seguinte no desenrolar da pesquisa foi a elaboração dos trabalhos de pré-campo. De um lado, o contato com a EMATER para obtenção de dados econômicos e sociais relativos às duas comunidades em estudo, em termos de um recorte temporal de análise, dados estes que ainda estavam em processo de levantamento nesta instituição. De outro lado, o pesquisador procurou estabelecer contato com pessoas-chave dentro das duas comunidades selecionadas para a viabilização das formas de entrada no campo. Em uma das comunidades, a do Palmital, onde se encontravam residentes ligados à religiosidade daimista, o contato com os membros se estabeleceu de forma mais rápida, devido a contatos anteriormente estabelecidos em outros projetos de pesquisa. Na segunda comunidade pesquisada, a de São José do Triunfo, o primeiro caminho escolhido para a entrada no campo foi o contato com o pároco da comunidade, que se prontificou em ajudar, procurando fazer uma ponte com os moradores mais antigos e indicando possíveis informantes relevantes para o desenvolvimento deste estudo. Contudo, a comissão de pesquisa considerou ser importante a entrada em campo nesta localidade se dar também através da Emater, visto que os técnicos da empresa conheciam as propriedades rurais da região e essa ponte poderia viabilizar um conhecimento mais direto das condições de vida e de produção dos agricultores que seriam selecionados para a pesquisa.

A entrada em campo, tanto em uma quanto em outra comunidade rural acabou por mostrar-se extremamente mais profícua via Emater. O projeto de pesquisa foi apresentado à coordenadora regional da empresa, que o analisou e discutiu com o pesquisador sobre a proposta, mostrando as possíveis contribuições da empresa para o desenvolvimento da pesquisa. Num segundo momento, o projeto já aprovado pela coordenação foi apresentado aos técnicos locais da Emater/Viçosa, em especial àqueles vinculados à área de bem-estar social e, em seguida, foi elaborado por estes e o pesquisador um planejamento e um plano de visitas, os quais deveriam ser seguidos

como roteiro de campo. Nas semanas seguintes, à medida que os técnicos faziam suas visitas de rotina junto aos produtores e suas famílias, foi possível estabelecer contatos e observar detalhes do campo. Estas observações compuseram depois os textos descritivos de campo, bem como propiciaram a realização das fotografias retiradas para ilustrar algumas situações e contextos relevantes para o trabalho.

Fizemos, junto aos técnicos da Emater, uma visita inicial a famílias selecionadas pela empresa, a partir de um critério interno de contatos que os agentes já tinham estabelecidos e com os quais mantinham trabalhos contínuos nas comunidades em que seriam realizadas as entrevistas. Foram visitadas inicialmente cerca de 15 famílias, as quais nos receberam com bastante abertura e mostraram a possibilidade de outras famílias vizinhas também comporem a amostra necessária ao trabalho de pesquisa. Essa bola de neve tornou-se um caminho bastante eficaz de acesso aos entrevistados. As 15 famílias iniciais acabaram, assim, ampliando a amostragem para 30.

Depois de selecionadas previamente todas as famílias que seriam entrevistadas foi construído, junto aos técnicos, um quadro de contatos dos entrevistados, com nomes, telefones e endereços. Aprimoramos, então, o roteiro a ser seguido nas entrevistas, a partir do maior contato obtido com as comunidades onde a pesquisa foi realizada. Dividimos os contatos em dias e horários específicos e posteriormente a primeira visita, agendamos uma segunda visita. Dado o período de chuvas, muitas visitas precisaram ser remarçadas por inviabilidade de acesso aos locais. Cada uma das visitas e entrevistas transcorreu num período de uma hora e meia. Algumas demoraram mais tempo para serem finalizadas, porque contaram com a participação de outros membros da família, em geral os cônjuges, que interviam relatando suas experiências ou complementando informações. Nesse caso o procedimento adotado foi ouvir separadamente cada um dos membros, tomando o cuidado de anotar as respostas em separado. As entrevistas foram, em parte, acompanhadas por um assistente de pesquisa e também por mais algum dos entrevistados que nos conduzia a casa de outro, quando eram vizinhos, ou tinham algum tipo de relação de compadrio. A opção por um assistente de pesquisa acabou por permitir que mais observações fossem feitas e informações outras não passassem despercebidas. Também facilitou o trabalho nos casos em que as entrevistas foram realizadas apenas com mulheres. Tal estratégia criava um ambiente de menor constrangimento pela presença de entrevistadas com um estranho, ao mesmo tempo em que se reduzia o impacto da idéia de estarem conversando sozinhas com alguém do sexo

oposto, questão bastante emblemática nas regiões rurais e de formas culturais tradicionais no interior de Minas Gerais.



**Figura 1:** D. Teca e Sr. José, entrevistados de pesquisa. Janeiro de 2009.

Os dados coletados em campo foram analisados com base nas fontes teóricas em que se sustenta o estudo. Em um primeiro momento todo o material coletado em entrevistas, foi tabulado, o que nos permitiu elencar categorias teóricas dentro dos aspectos sócio-culturais e econômicos pesquisados, como emprego, fonte de renda e filiação religiosa. Tais categorias foram definidas como *filhos de pequenos agricultores*, *filhos de comerciantes rurais* e *moradores de origem urbana*, no que toca a sua origem; *pecuaristas*, *agricultores*, *trabalhadores urbanos*, *produtores de artesanato*, *donas-de-casa*, *professoras rurais*, *professores universitários*, no que se relaciona às profissões; *católicos*, *protestantes históricos*, *pentecostais*, *daimistas* e *sem vínculo religioso*, na esfera da filiação religiosa. Na mesma medida, as tendências percebidas a partir da tabulação de dados nos forneciam elementos para discutir, a partir da base teórica a implicação dos resultados, permitindo um diálogo entre formas teóricas e realidade. A análise seguiu passo a passo cada uma das questões elaboradas para o roteiro de entrevistas em profundidade e para o questionário fechado. Tais perguntas foram elaboradas com base direta nos objetivos de pesquisa traçados, buscando abranger a complexidade teórica em que se sustentou a pesquisa.

## CAPÍTULO 2

### **TRADIÇÃO E MODERNIDADE: AS TRANSFORMAÇÕES MATERIAIS E IDEAIS NO RURAL BRASILEIRO.**

#### ***2.1 A compreensão do rural brasileiro a partir do processo de construção da modernidade e da tradição na América Latina.***

O meio rural brasileiro não está ilhado das transformações conjunturais de nível global, como também não está descolado de especificidades, tendo desde os tempos de colônia a construção material e simbólica de suas raízes. Um país de heranças historicamente ligadas à terra e ao agrário, coloca-se frente à modernidade com um absoluto entrelaçamento às suas tradições. Esta confluência de elementos conduziu à formação de um cenário singular, imerso a teias de relações sociais nem sempre bem articuladas, mas por vezes conflitivas. O Brasil chegou à era industrial e pós-industrial conjugando relações capitalistas com formas tradicionais de exploração do trabalho, como a escravidão, conforme mostrou Martins (2003) ao descrever as mesmas no norte, nordeste e centro-oeste do Brasil, em pleno século XX. Onde estas se encontram superadas, subsistem as suas heranças, tantas vezes mascaradas em nosso racismo, falsamente vencido, na distribuição de renda drasticamente desigual, ou no cotidiano de violência das favelas urbanas, onde outrora fora se refugiar a legião de escravos libertos pela abolição.

Da mesma forma, a tradição católica, um dos fios condutores do nosso passado colonial, ainda guarda em si o peso imenso de organização da vida nas pequenas comunidades rurais, dando organicidade às redes de convívio e determinando as regras no jogo da

vida. O que percebemos nos interstícios brasileiros, sejam eles os urbanos ou os rurais, é ainda uma persistência gigantesca e voraz de nosso passado, em uma junção entre modernidade e tradição. Desse modo, ao pensar a inscrição do rural brasileiro nos mais velozes níveis de câmbio internacional, proporcionados pela expansão da dinâmica global e pela sociedade da informação, é preciso pensar que, em nosso caso, tal constelação de fenômenos se dá articulada às mais presentes e vivas heranças de nossa história.

Discutir a modernidade na América Latina e, de forma especial, no Brasil parece causar em todos os autores uma série de interrogações. Chama-se a atenção para uma gama de contradições que entremeiam a inscrição latino-americana na modernidade, talvez por ser um produto estrangeiro sobreposto à recatada e resistente tradição. Larraín (1998) destaca exatamente que a discussão sobre a modernidade brasileira e latino-americana é permeada por paradoxos históricos. A América Latina, mesmo tendo sido colonizada no contexto da modernidade européia não teve esta incorporada. O que aconteceu foi exatamente um distanciamento forjado por parte do colonizador, que a manteve afastada dos principais processos que aconteciam no outro lado do atlântico.

No século XX, quando se deram os primeiros esboços da modernidade nos terrenos político e econômico, recaiu a dúvida de se esta modernidade deveria se dar sob os padrões europeus ou norte-americanos. Larraín (1998) aponta que o século XIX se caracterizou pelo tom oligárquico e restrito das primeiras idéias liberais, direcionadas, no âmbito da educação, para a defesa de um ensino laico, acompanhando a construção de um estado republicano e de discurso “pro-democracia”, mas com impedimentos à ampla participação popular.

A modernidade na América Latina durante o século XIX se deu, sobretudo, nas instâncias política e cultural, não tendo força e nem destaque na instância econômica. Canclini (2003) mostra que a modernidade latino-americana se inaugura, a partir daquilo a que chama de ondas modernizadoras. Tal processo fora marcado pelo impulso de uma oligarquia progressista, pela alfabetização, pela expansão do capitalismo, pela ascensão democrática em setores médios, pela contribuição de migrantes, pela expansão do alcance da imprensa e do rádio e, a partir dos anos 40, pelo alvorecer da indústria. O que Canclini problematiza é que, no entanto, tais movimentos não puderam cumprir de forma eficaz as operações traçadas na modernidade européia, uma vez que a

democratização atingia pequenos círculos de minorias, formadas, sobremaneira, por membros das elites econômicas.

Germani (apud LARRÍN, 1998) complementa essa problematização, discutindo a existência de um “tradicionalismo ideológico” que permeou a nossa transição para a modernidade, o qual pode ser percebido como um efeito de fusão, através do qual valores modernos eram reinterpretados em sentidos diversos dos seus originais em países atrasados, na tentativa de reforçar estruturas tradicionais. Segundo Larraín (1998), a primeira fase da modernização latino-americana se deu com os grupos dirigentes aceitando e promovendo as mudanças que eram necessárias à esfera econômica, mas recusando-se, contudo, à mudanças em outras esferas, como a cultural. Nesse contexto, os grupos dirigentes proclamaram uma total liberdade na esfera econômica, valendo-se, contudo, de valores morais tradicionais absolutamente arraigados, de respeito à autoridade e à ordem, de defesa da família e da tradição, sustentando dúvidas em relação à democracia e à determinadas leis de caráter moderno, como, por exemplo, a do divórcio ou a da despenalização do adultério para as mulheres. Larraín (1998) destaca, entretanto, que mesmo de forma tímida esses processos modernizantes haviam possibilitado a reconstituição de uma identidade cultural em que valores, tais como o de liberdade, democracia, igualdade social, ciência e educação laica puderam ter um avanço considerável em relação às formas em que se faziam ressoar durante os tempos de colônia.

Uma segunda etapa da modernidade latino-americana se iniciaria, segundo Larraín (1998), durante a primeira metade do século XX. Tal fase coincidiu diretamente com a primeira crise da modernidade européia, refletindo-a em certos aspectos. O diferencial se mostra nas conseqüências específicas que se sentem na América Latina. Com o início da queda nos poderes oligárquicos, emerge aquilo que seria concebido como “causa social” e estendem-se os regimes de caráter populista, incorporando a classe média ao governo, e por fim dá-se início a processos de industrialização substitutiva. Enquanto na Europa se vive a primeira crise da industrialização liberal, na América Latina se vive a crise do poder oligárquico com o início da expansão da industrialização. Larraín (1998) sustenta que esta etapa de crise e mudança que permeia a América Latina se fez acompanhar do surgimento de uma consciência antiimperialista, da valorização da mestiçagem e de uma consciência indigenista, como também, em meio a questão operária.

A terceira fase da modernização latino-americana, segundo Larraín (1998), teve seu início com a Segunda Guerra Mundial, consolidando democracias de participação de base mais ampla. Ampliou-se o processo de industrialização, o mercado de consumo e de emprego, com uma urbanização crescente e expansão da educação. Algumas características dessa fase da nossa inscrição na modernidade são importantes de serem destacadas. Em primeiro lugar, o papel que o Estado desempenhou na expansão e fortalecimento do processo de industrialização foi consideravelmente maior que aquele desempenhado pela iniciativa privada. A participação do capital estrangeiro nesse processo foi maior que a do capital interno, o que acabou por esboçar as artérias da dependência. Na mesma medida, os elementos do Estado do Bem-Estar Social que se introduziram nesses governos de caráter populista e mesmo os avanços da industrialização não se estendem à população considerada no seu todo, como aconteceu na Europa, o que acabou por resultar no crescimento de uma imensa massa de pobres marginalizados e excluídos no entorno das grandes cidades. Muitos destes, migrantes, advindos das regiões rurais a procura de prosperidade e melhoria de sua qualidade de vida.

Segundo Larraín (1998), nascemos à luz da modernidade, mas ela não nos teria sido permitida. Depois, quando pudemos vivê-la, ela se deu apenas discursivamente. A América Latina tem a sua forma própria de entrar na modernidade. Segundo o autor, a modernidade latino-americana não foi exatamente aquela que se deu na Europa. Ela se mostrou, antes, uma mistura, se tornando híbrida, fruto de um processo de mediação que tem a sua própria história. Alguns autores a têm concebido como subordinada ou periférica. Todo esse processo desaguou em uma heterogeneidade multitemporal, constituindo-se segundo Canclini (2003), como resultado de um processo histórico em meio ao qual a modernização raras vezes se deu ancorada numa substituição do tradicional e do antigo. A constituição de campos científicos e mesmo humanísticos autônomos se confrontava com o analfabetismo de metade da população, assim como com as estruturas econômicas e os hábitos políticos que podiam ser interpretados como pré-modernos.

Martins (1999), em confluência com Canclini (2003), aborda a modernidade como uma temática comprometida com a idéia de progresso sendo, sobretudo, um tema europeu. A modernidade, segundo o autor, é posta em termos de uma constante oposição entre o moderno e o tradicional. Contudo, para Martins (1999), esta interpretação tem um fundo

positivista, à medida em que quer fazer acreditar que jazem no passado os resquícios históricos como se eles não estivessem presentes em tempos de modernidade. O tradicionalismo dos pobres migrantes do campo, com sua cultura popular, seria uma manifestação superada, própria de formas de sociabilidade extintas pela crescente e inesgotável difusão da modernidade, concebidas como decorrência do desenvolvimento econômico e da globalização. Para Martins, no entanto, a modernidade latino-americana e, sobretudo, a brasileira, perpassa, ao contrário, o reconhecimento de sua anomalia e também de sua inconclusividade. Assim, a miséria, o desemprego e o subemprego, como também as mentalidades resultantes do processo de desenvolvimento dependente tornam-se partes integrantes do amálgama da modernidade, ainda que do ponto de vista teórico, não façam parte do moderno:

A modernidade não está apenas nem principalmente na coleção dos signos do moderno que atravessam de diferentes modos a vida de todos nós. Modernidade é a realidade social e cultural produzida pela consciência da transitoriedade do novo e do atual (...). A modernidade, porém, não é feita pelo encontro homogeneizante da diversidade do homem, como sugere a concepção de globalização. É constituída pelos ritmos desiguais do desenvolvimento econômico e social, pelo aceleração do avanço tecnológico, pela acelerada e desproporcional acumulação de capital, pela imensa e crescente miséria globalizada, dos que têm fome e sede não só do que é essencial à reprodução humana, mas também fome e sede de justiça, de trabalho, de sonho, de alegria. (MARTINS, 2003, p. 21).

Destaca Martins que a modernidade brasileira revela todo o possível, embora não o realize. O autor aborda a modernidade como uma mistificação desmistificadora, uma vez que anuncia as coisas possíveis de um mercado possível, mas não contém nenhum item no seu mercado imenso que diga como conseguir tais recursos, que consiga, assim, fazer o milagre de transformar o possível em real. Martins (2003) procura chamar a atenção para o fato de que a crítica em relação à modernidade, no caso latino-americano e, de forma especial, no brasileiro, tem como base argumentativa o hibridismo cultural, assim como uma confluência entre o passado e o presente, o inacabado e o inconcluso.

Nesse sentido, a modernidade não pode ser definida como sinônimo do moderno nem restringir-se a ele. Na América Latina, falamos de uma modernidade que se constitui no mesmo momento por temporalidades que não são as suas. A pluralidade de contextos históricos que se associam para desaguar nessa complexa modernidade conjuga, em si, a

cultura popular, que muito pouco solubiliza do moderno. A modernidade no Brasil se destacaria, assim como a permanência do transitório e da incerteza, a angústia cotidiana face ao progresso percebido como infinito. A modernidade seria, antes, a realidade social e cultural resultante da consciência da transitoriedade do novo e do atual. Destaca Martins que a modernidade só seria possível enquanto percepção da contradição dessa humanização. Momento este que exigirá do homem o culto a sua coisificação, o seu estranhamento em relação a si próprio. Desse modo anuncia-se que “*A historicidade da modernidade brasileira estaria dada nesses desencontros de tempos, de ritmos e de possibilidades, nessas colagens.*” (MARTINS, p. 22).

A Modernidade se estabelecerá quando o conflito se tornasse cotidiano, propagando-se sob a forma de conflito cultural, ancorado na disputa por valores sociais e de uma constante e inesgotável necessidade de optar por entre isso ou aquilo, o novo de um lado e o tradicional de outro. No entanto, tais formas de escolha estariam limitadas na própria experiência de buscar uma opção, uma vez que tal possibilidade já seria em si mesma impossível de ser concretizada. O mundo da vida cotidiana já não se estabelecerá como uma coisa ou outra, definindo-se, cada vez mais, em meio a uma simbiose de elementos.

É possível perceber a modernidade, nessa perspectiva traçada por Martins (2003), justamente como este momento vivido da história humana em que a idéia não está centrada em acobertar as injustiças, a exploração e a degradação daqueles que foram sentenciados a carregar sobre si todo o peso da História. Antes, tal momento apresenta-se como uma estranha contradição, onde a denúncia das desigualdades e de seus desencontros se constitui como pilar importante. A modernidade se faz perceber, assim, exatamente como a evidência dos problemas, deficiências e choques de sentido social e cultural de que ela é expressão.

No que toca às características que se inserem na modernidade latino-americana, os autores procuram destacar as expressões peculiares de sua própria contradição. Canclini (2003) procura destacar que a herança da colonização produziu como reflexo, três categorias sociais específicas: o latifundiário, o escravo e o chamado “homem livre”. A relação estabelecida dentro desta sociedade é de exploração e submissão absoluta, mesmo no que diz respeito aos ditos “homens livres”, que foram relegados sempre a dependência material de um poderoso. Este mecanismo se engendrou de forma profunda

em nossa estrutura social, produzindo um gigantesco universo de homens livres e dependentes.

A política do favor encontra-se disseminada em nossa sociedade e em nossa cultura, envolvendo a administração pública, a política, o comércio e a indústria. Destaca Canclini que o favor é marcadamente tão anti-moderno quanto a própria escravidão. No entanto, se faz mais simpático e mais suscetível de uma articulação direta ao liberalismo, principalmente pelo jogo fluido de estima e auto-estima no qual se encontra submetido o interesse material. Ao contrário da modernização européia, centrada na autonomia da pessoa, na universalidade da lei, na cultura desinteressada, na remuneração objetiva e na ética do trabalho, o favor acaba por engendrar a dependência das pessoas, a exacerbação da exceção à regra, uma cultura absolutamente interessada e a remuneração de serviços pessoais.

Larraín (1998) destaca a mesma problemática tratada por Canclini (2003), ao trabalhar a questão do clientelismo, ao qual descreve como personalismo político ou cultural. De acordo com o autor, este traço se alicerça em circunstâncias envolvendo redes clientelísticas ou personalistas formadas por amigos ou partidários, envolvendo arranjos sistemáticos de favores. A manifestação destes procedimentos clientelísticos ou mesmo personalistas na América Latina revelam a ausência de canais de mobilidade social. Nesse sentido, torna-se claro que a educação, as habilidades profissionais adquiridas e mesmo as conquistas individuais, não bastam como garantia de acesso a certos trabalhos, direitos políticos, sociais e culturais, o que torna fundamental a necessidade de manter contatos, padrinhos e amigos bem colocados, que possam em certa medida, facilitar as vias de acesso aos bens “públicos”. Uma vez que este sistema de apadrinhamento de pessoas exerce um determinado poder institucional, ele garante também a constância de uma lealdade pessoal dos favorecidos, encaminhando uma imobilidade social.

Larraín procura chamar a atenção para o tradicionalismo marcante que se nota na América Latina, como base bem mais forte que na Europa ou nos Estados Unidos. Uma dessas bases se sustenta em torno do poder e da capacidade de influência da Igreja Católica mais tradicional em matéria política e legislativa. Tal quadro tem sua explicação ancorada no papel privilegiado que a Igreja Católica desempenhou, desde os tempos da colônia, na manutenção da ordem política e social. A Igreja, no Brasil,

estruturou mecanismos religiosos de autoridade e controle político sobre as pessoas. As bases desta dominação que subsiste desde o período colonial, deixaram suas marcas na esfera política, na administração das organizações públicas e privadas e na vida familiar. Imaz (apud LARRAÍN, 1998, p.20) afirma que ao longo de três séculos houve uma relação evidente entre o autoritarismo do Estado e o papel legitimador da Igreja. Assim, não obstante as forças democratizantes advindas do pensamento da Ilustração, que de certo modo operaram no sentido de moderar o autoritarismo presente no pólo cultural latino-americano, a força deste não se extinguiu facilmente no contexto da vida sociopolítica.

Outro elemento que marcou os interstícios da modernidade na América Latina foi o chamado racismo encoberto. Desde muito cedo existiu em nossa cultura uma forte valorização da “brancura” assim como, por outro lado, sempre houve uma visão negativa de índios e negros. Vários governos empreenderam medidas para buscar um melhoramento da raça, sustentadas em políticas de “branqueamento” dando, por exemplo, abertura e facilidade para a vinda de imigrantes europeus. Na mesma medida, estruturou-se uma segregação espacial que acabou por tornar as regiões e os bairros habitados por índios, negros, mestiços e mulatos, abandonados à própria sorte, não lhes sendo dada igualdade de oportunidades. Entretanto, o fato mesmo da existência de uma mestiçagem contínua levaria a uma frequente negação do racismo. Muitos historiadores e analistas sociais chamam a atenção para a questão de que enquanto na América do Norte grupos brancos acabaram por impor uma separação em relação aos índios e negros, o que ocorreu na América latina foi um processo amplo de mestiçagem, que deu margem a emergência de um contínuo de gradações raciais, que acabou por conduzir ao mito de que na América Latina imperaria uma suposta “democracia racial.

Segundo Canclini (2003), os países latino-americanos são atualmente o que se pode entender como uma justaposição, sedimentação e um entrecruzamento de tradições, uma mestiçagem interclassista que gerou conformações híbridas em todos os estratos sociais. Muito embora os impulsos de secularização e de renovação em termos de modernidade tenham se dado de forma mais eficaz entre os grupos “cultos”, determinadas elites ainda preservaram seu enraizamento nas tradições hispano-católicas e, em zonas agrárias ou rurais, tais enraizamentos também se fizeram notar em relação às tradições indígenas.

Diante de tal problematização, o que Martins (2003) propõe é pensar a questão da modernidade no Brasil, procurando perceber o modo como o moderno e os signos da modernidade acabaram sendo incorporados pelo popular. Destaca Martins que o moderno não se constitui em algo substantivo em si mesmo. Somos, em função disso, todos ambíguos, aprisionados nas incertezas de uma transição que se percebe sem destino e inacabada. Tal afirmação não repousa apenas sobre questões de fundo cultural, mas, por exemplo, nas relações sociais de trabalho reais, como: a peonagem e a escravidão por dívida, presentes nas novas áreas de fazenda nas regiões fronteiriças a Amazônia. E é exatamente em tais situações que parecem residir as maiores contradições. As fazendas nas quais têm se encontrado sistematicamente o maior número de trabalhadores escravizados pertencem justamente a grandes corporações, muitas delas de base internacional.

Destaca Martins que na periferia do mundo moderno articulam-se mecanismos que buscam prolongar o estado de novo, de forma consonante à lógica tradicional e camponesa. Nessa medida, mais que o estado do novo, procura-se é o signo do novo. O ponto central a que Martins se atém é a aparência do moderno. Parecer moderno, muito antes do que o ser de fato. Assim, a modernidade nos interstícios brasileiros funciona como uma máscara, uma vez que se encontra bem mais no âmbito do ser visto do que no ser vivido.

Canclini (2003) compreende que seria necessário entender a tortuosa modernidade latino-americana, repensando o que temos de modernismos como formas de intervir nos cruzamentos estabelecidos entre uma ordem dominante semi-oligárquica, uma economia capitalista semi-industrializada e movimentos sociais semi-transformadores. Martins (1999) ressalta por sua vez que o que se põe à vista do homem comum neste contexto complexo de elementos não é a racionalidade ilimitada que marca a modernidade mas, antes, os seus problemas, a sua inconclusividade, a convivência constante entre o velho e o novo, as dificuldades. O que importará ao homem comum nesta realidade, sem sombra de dúvidas, é a necessidade contínua de, a cada dia, encontrar e inventar novos caminhos de superação e de sentido.

## ***2.2 Ao som das tradições e ao ritmo do capital: perspectivas de transformação no rural brasileiro da alta-modernidade.***

Moreira (2005) problematiza as idéias de rural e de ruralidade dentro dos quadros de referência que procuram pensar as questões inerentes à modernidade específica da América Latina e, em especial, do Brasil, chamando a atenção para as especificidades que tais temáticas exigem, a fim de que elas não sejam encaradas como uma extensão mal aperfeiçoada dos debates que se estabelecem no contexto europeu e norte-americano. Enfatiza que a transição de uma imagem construída do rural como agrícola para a de um rural entendido como natureza estaria revelando tensões a partir de âmbitos diversos na sociedade contemporânea, percebidas em torno da estética, da ciência, da tecnologia, da sociedade civil, do Estado, dos mercados e, também, do campo das formas de espiritualidade e da religião. Sugere, assim, que a própria idéia de rural percebido como natureza encontra-se em profundo processo de ressignificação.

O que marca a discussão de Moreira (2005) é que a interpretação das identidades rurais contemporâneas tem como marco central os processos de globalização. Tais processos fazem erigir práticas e saberes econômicos, culturais e políticos que, dispostos em termos de instituições e imagens, acabam por compor espaços de vivências “globais localizados” e “locais globalizados”. Os globalismos e, na mesma medida, os localismos desses processos, acabam pondo em tensão identidades múltiplas que levam elementos de ruralidades seja na alimentação, no vestuário, nas formas de relação com a natureza, da mesma forma que nas manifestações culturais e nos comportamentos econômicos, sociais e políticos. Assim, as identidades que emergem na pós-modernidade, destaca Moreira, são diferentes das identidades coesas da modernidade, identidades estas concebidas a partir das correntes essencialistas e positivistas.

O que Moreira (2005) propõe é mais que problematizar as expressões contemporâneas da ruralidade, mas pensar a interpretação de ruralidades que, mesmo desconstruídas no tempo e no espaço, permanecem vivas, sendo realidades firmes dos tempos presentes. O rural e suas formas de existência e de expressão não chegaram ao seu fim, ganharam, antes, novas possibilidades e condições de se manifestar. Esboça, assim, sua argumentação em torno da tentativa de aglutinar elementos em favor de perspectivas

teóricas específicas. A primeira delas sustenta que a natureza que se concebe como rural sintetiza em si uma realização da cultura. A segunda, a de que os valores culturais concebidos como rurais são tecidos pela cultura hegemônica, seja essa metropolitana ou globalizada, construindo por sua vez um outro não-hegemônico – o rural e o agrícola – sob o seu domínio. Elabora o autor a idéia de que o rural que desaparece não é o rural em si, mas o rural consolidado pela modernidade burguesa. No lugar deste, em contextos de alta-modernidade, emerge um novo rural. Nesse sentido, fala-se das ruralidades em tempos de globalização.

O rural cunhado pela modernidade burguesa se expressou como rural-agrícola calcado em pares de oposição, por meio dos quais foi socialmente apreendido. Os pólos campo-cidade, tradicional-moderno, incivilizado-civilizado, não-tecnificado-tecnificado, constituíram as oposições em meio às quais a ruralidade se percebia aprisionada nos domínios da natureza e da tradição, comuns ao contexto das hegemonias urbano-industriais nos espaços nacionais. A interpretação de uma nova concepção de ruralidade, procura trabalhar o mundo rural na contemporaneidade, postulando a existência de um processo de ressignificação do rural. Tal processo de ressignificação de idéias salienta, Moreira (2005), se tece a partir da associação aos processos recentes da globalização e também do exercício da hegemonia de políticas neoliberais, marcadas pela abertura de mercados, pelo redimensionamento do papel atribuído ao Estado bem como pelas descentralizações política e a desformalização nos contornos das relações de trabalho herdadas.

Moreira discute que, se hoje, na alta-modernidade, ainda se pode falar de identidades rurais, estas vivenciam no momento presente, confluências incertas do passado e do futuro, diferentemente do que aconteceu na modernidade burguesa, quando os pólos de construção das identidades se cercaram em torno da indústria e da cidade. Neste contexto emergiu uma atribuição de sentidos em termos de pólos assimétricos, com o rural sendo caracterizado de forma subalterna em oposição às representações erigidas em torno do urbano. A admissão da existência de processos recentes que procuram ressignificar a idéia de rural, possibilitando a consideração de um novo rural, assim como também de novas ruralidades, sugere a ocorrência de tensões no núcleo de poder hegemônico da indústria e da cidade na modernidade. A transição para um contexto de alta-modernidade e de uma sociedade globalizada, no que tange o rearranjo de seu poder hegemônico, pode assim ser percebida nas novas posições que assumem o capital

financeiro, as indústrias da informação, da propaganda e da cultura e as empresas e instituições transnacionais. O que se reflete como ressignificações do rural emergiria, assim, destas tensões criadas dentro dos pólos hegemônicos.

Carneiro (1998) discute a questão da ruralidade a partir de novas identidades em construção, demonstrando que estas surgem a partir das novas relações campo-cidade. Nesta medida, compreende a ruralidade contemporânea como uma pós-modernização da agricultura na Europa e, no Brasil, está em sintonia com o que Canclini (2003) compreende como uma modernidade incompleta. Nos dois casos, analisa a autora, tem-se uma revalorização da natureza, que repousa sobre processos complexos, como o de criação de uma urbanidade contemporânea que tende a revalorizar a vida no campo e a produção daquilo que se considera como alimentos saudáveis.

Moreira (2005) problematiza que o rural começa a ser visto a partir de uma forma particular de utilização do espaço. O entendimento da imagem do rural implicaria, assim, na compreensão dos contornos, ou seja, o espaço ecossistêmico, percebido como o lugar onde se vive e, por fim, na compreensão das representações, o lugar em que se vê e se vive o mundo. As ruralidades em surgimento referem-se, assim, às formas de relação específicas estabelecidas entre aqueles que habitam o campo e a natureza. O autor argumenta que, contemporaneamente, complexas relações sociais revelam fluxos culturais e também materiais do que percebe como ruralidade e urbanidade, levando a um rompimento das concepções essencialistas, que colocam o rural em oposição ao urbano. Nessa perspectiva, poder-se-ia falar de elementos de ruralidade inscritos em espaços urbanos, assim como de elementos de urbanidade inscritos em espaços rurais. A consistência dessa base analítica poderia indicar uma refutação das teses que apontam para o fim do rural, marcado, sobretudo, pelo intenso processo de industrialização e urbanização do campo.

Moreira (2005), concordando com Canclini (2003), nos termos de uma modernidade incompleta nos meandros latino-americanos, destaca que a partir de tal abordagem é necessário reconhecer que o rural presente nos vilarejos do interior oligárquico e a paisagem orgânica de um rural selvagem e incivilizado não desapareceram, bem como não desapareceu o hibridismo cultural resultante do longo período de uma história de domínio colonial-escravista português. Este rural encontra-se ainda presente no contexto contemporâneo das periferias brasileiras, revelando as marcas de uma democracia

incompleta. Este rural estaria também presente nas formas de uma sociedade de padrão elevado de desigualdade econômica e social. Podemos falar do rural na cidade e na política na mesma medida em que seria possível vislumbrá-lo nas instituições que se consolidaram como resultantes do amálgama indígena, africano e europeu, como modo específico do hibridismo cultural problematizado por Canclini (2003).

A partir dessa problematização traçada, Moreira (2005) sugere duas narrativas para as reflexões em torno do rural brasileiro contemporâneo. Uma se atenta para as imagens da modernidade européia e a outra busca compreender as faces do rural nas instâncias de uma modernidade incompleta na América Latina e, de forma especial, no Brasil. Na primeira narrativa, apontar-se-ia para um processo homogeneizador em relação a modernidade ocidental, implicando no iminente fim do rural. Fala-se aqui do desaparecimento de um rural camponês, de uma natureza pré-capitalista, a partir de sua dominação completa pelos processos de modernização, que se estabeleceriam em meio ao poder alienador da tecnologia, da megalópole, da cidade e do social, tomados como formas privilegiadas de um sistema global de mercados e informação. O rural, nesses termos, aparece tecnificado, industrializado, urbanizado e civilizado, não possuindo diferenciação em relação ao urbano. Na segunda narrativa, o que se destaca é a afirmação contínua de culturas híbridas, que se estabeleceram a partir de especificidades sócio-históricas nas periferias mundiais, como é o caso da América Latina, em meio às quais a modernização e a modernidade se estabelecem ainda de forma incompleta.

Wanderley (2000) argumenta que os países de capitalismo avançado, são insistentemente tomados como modelos ou referências que marcam os rumos das transformações econômicas e sociais a serem seguidos pelos demais países. As transformações que se inscrevem no meio rural, dentro deste quadro analítico, tomam conta dos debates entre os estudiosos brasileiros, na elaboração de argumentos que possam ajudar a compreender tais mudanças diante de nossa realidade específica. Salienta a autora que nas sociedades desenvolvidas economicamente a pretensa distância entre campo e cidade foi sendo paulatinamente reduzida. Dessa forma, a sua aproximação econômica e social foi um resultado da efetiva expansão das cidades, das crescentes facilidades de acesso da população rural a bens e serviços e a níveis de renda próximos aos da população urbana, marcado por uma tendência contínua à uniformização destes modos de vida.

Favareto (2008), a partir de uma perspectiva analítica afinada a de Wanderley (2000), destaca que os processos sociais contemporâneos cada vez mais articulam o urbano e o rural, ao invés de mantê-los como pares de oposição. Tal argumento pode ser verificado em mudanças como a atração ao universo rural de classes médias urbanas, aposentados, profissionais liberais; o aumento das rendas não-agrícolas; a diversificação das economias rurais e, também, as inovações institucionais, dadas, sobretudo, pela regulação crescente do rural, que passa a ter grande relevância como paisagem e como fonte de recursos naturais.

Como destaca Silva (2003), o espaço rural não pode mais ser definido de forma exclusiva pela atividade agrícola mas, antes, é significativa a redução de pessoas que se ocupam da agricultura, o que está também associado ao aumento do número de pessoas residentes no campo exercendo atividades consideradas não-agrícolas e ao aparecimento de uma camada relevante de pequenos agricultores que combinam a agricultura com outras fontes de rendimento. Tal fenômeno, percebido por pluriatividade<sup>4</sup>, ainda que não seja novo, tem adquirido novas dimensões no campo brasileiro, e nessa medida chama a atenção para a possibilidade de novas formas de organização da produção virem a se desenvolver no campo ou de antigas práticas assumirem novos significados.

Uma das características mais marcantes da nova ruralidade é o intenso processo de racionalização da vida rural. Tal processo pode ser observado primeiramente nas formas de condução ética do cotidiano as quais, cada vez mais, se vêm mais pautadas pela ação racional, seja com relação a fins ou com relação a valores, e menos pela ação tradicional ou, ainda por formas mágicas de relação com o mundo. Outro domínio em que se percebe de forma clara este processo são as instituições, compreendidas como meios de racionalização de conflitos e interesses, através da sua materialização em compromissos formais e informais, em regras sociais. Assim, o meio rural nestes dois aspectos destacados:

Adquire um sentido novo, uma vez que torna-se um lugar onde é possível uma vida crescentemente conduzida e onde os conteúdos sociais que informam as estruturas cognitivas e os espaços dessa interação não obedecem mais aos signos do isolamento e das raízes agrárias, mas sim de uma maior aproximação entre o rural e o urbano, entre natureza e sociedade. (FAVARETO, 2008, p. 188).

---

<sup>4</sup> Trata-se do conceito de pluriatividade problematizado e discutido pelo próprio teórico, José Graziano da Silva (2003).

Para dar ancoragem a sua análise, Favareto (2008) procura desconstruir as ideias de Kautsky e Marx salientando que a plena integração da agricultura em relação à indústria não levou a uma articulação total e completa das etapas do processo produtivo, nem tampouco revelou uma inaptidão das formas familiares à incorporação do progresso técnico. Segundo o autor, as análises que partem desta base teórica, por vezes, pecam ao exagerar no que tange ao carácter envolvente das dinâmicas oriundas do espaço urbano-industrial, ao conceber o rural como espaço cuja lógica e dinâmica encontram-se sempre dependentes do pólo dominante. Nas ciências sociais, esta perspectiva assumiu as faces das múltiplas teorias assentadas sobre a ideia de *continuum* estabelecido entre o rural e o urbano, dentro de uma perspectiva de prolongamento do urbano e da indústria sobre o rural e o agrícola. Nesse sentido, à luz de tais teorias, restaria ao rural encontrar justamente o seu “não lugar”. Na mesma medida, Favareto (2008) procura relativizar as ideias de Chayanov e Tepicht, questionando as teorias que enfatizam um aspecto de dicotomia entre o rural e o urbano.

Destaca Favareto (2008) que o conteúdo da racionalização da vida rural no mundo contemporâneo encontra suas bases em dois planos: no plano material, na ascendência de interesses compatíveis com ações de conservação ambiental, dado tanto pelas perdas geradas com o desgaste de recursos naturais que afetam muitas empresas, países e regiões, quanto, também, pela introdução de especialidades econômicas e intelectuais relativas a tais esforços ou ao aproveitamento dos recursos naturais como negócio ou como conforto material. Em outras palavras, é no campo dos aspectos econômicos e no intercâmbio que o mundo rural parece realizar ao se integrar e se aproximar cada vez mais do mundo urbano, que parecem estar as transformações materiais.

No outro plano estão os interesses ideais, com a motivação vinda da tentativa de combinar a ocidentalização e tudo o que ela implica, os pressupostos éticos presentes na retórica do desenvolvimento sustentável e que não lhe são nada naturais: a conservação da natureza, a coesão social e a melhoria das possibilidades materiais das pessoas, a possibilidade de reencontro com o passado e com a natureza que o rural por vezes acaba por propiciar. Nesse segundo aspecto, o que Favareto parece destacar são os elementos da ordem simbólica, imaterial e que encontram-se marcados nas perspectivas do imaginário das populações rurais e no imaginário que se cria em torno daquilo que seria

o meio rural, ou seja, na maneira como este passa a ser visto por aqueles que não vivem dentro de seus limites, mas que são consumidores potenciais do que esta imagem de rural tem a oferecer.

Diante de tal perspectiva, a abordagem que Favareto (2006) adota para compreender o processo de racionalização das formas de vida no campo, encontra sua base de sustentação na teorização weberiana. Para o autor, de um modo geral, a idéia de racionalização sugere uma lógica instrumental, de adequação entre meios e fins. No entanto, procura enfatizar que a tipologia utilizada por Weber parece ser bem mais complexa. Para Weber (1991), a ação social pode ser: a) *racional com relação a fins*, quando é determinada por expectativas em relação ao comportamento de outros homens ou, ainda, objetos do mundo exterior e quando tais expectativas funcionam como condições para se alcançar fins racionalmente avaliados e pretendidos; b) *racional com relação a valores*, quando motivada pela crença consciente no valor, sendo este ético, estético, religioso ou outro próprio de certa conduta, independente de êxito; c) *afetiva*, quando é especialmente emotiva, fundada em afetos e sentimentos; d) *tradicional*, quando é determinada por um costume arraigado. Weber (1991) ainda destaca que só muito raramente a ação social está orientada exclusivamente por um dos tipos traçados. Longe de tratar-se de uma classificação exaustiva, trata-se sim de tipos puros, construídos com fins de pesquisa, os quais servem como referência de análise para se saber o quão próxima ou distante a realidade em estudo deles encontra-se.

A base teórica weberiana tem nesse estudo o papel de dar clareza a compreensão de como as mudanças religiosas no meio rural perpassam questões éticas. Assim, procuramos com esta base analítica dar ênfase aos traços de crença e costumes procurando perceber seus vínculos diretos com a ação social de nossos sujeitos de estudo. A partir de uma compreensão weberiana consideramos que as mudanças nas formas religiosas do rural brasileiro não se dão descoladas das transformações materiais, ou seja, daquelas relativas a vida econômica e social dessas populações, mas, antes, que existe um processo imbricado e dialético de mudanças que reflete uma reestruturação destas formas de sociabilidade a partir de um sistema de racionalização da vida, que altera, de um lado, os modos produtivos e econômicos, e de outro as formas de imaginário, de crenças e de valores, em suma a cultura e a estética no meio rural. No mais amplo de nossa perspectiva são as pessoas que vivem no meio rural que estariam

em transformação, uma vez que o que se coloca em ressignificação não são aspectos isolados de suas vidas mas, antes, seu modo de pensar e de ser.

Weber (1991) procura ressaltar que a racionalidade intrínseca a conduta humana se constrói com base em um sistema de idéias e formas materiais que acabam por orientar a ação social. Tal processo de racionalização da vida é elucidado tomando por base a explicação e descrição de formas religiosas racionalizadas e relacionando-as diretamente com a orientação de uma ética mundana que lhe é extensiva e, por isso mesmo, concebida dentro do mesmo sistema lógico de racionalidade. Weber utiliza de tal formulação em “A ética protestante e o espírito do capitalismo”, quando observa que a expansão das seitas calvinistas na Inglaterra coincidiu diretamente com o aparecimento do modo de produção capitalista. Os preceitos religiosos que eram elementos constitutivos da doutrina calvinista levaram seus adeptos a adotarem um estilo de vida metódico e disciplinado em todos os aspectos da vida, o que Weber denomina por ascetismo. Nessa medida, o ethos<sup>5</sup> que caracteriza o ascetismo calvinista, tendia a levar os crentes a valorizar o trabalho secular e a encarar o lucro e o acúmulo de riquezas materiais como possíveis indicadores da verdadeira vocação de um indivíduo, predestinado a salvação. Assim, Weber procura comparar as relações capitalistas e de negócios em duas regiões e épocas diferentes: a Europa dos Séculos XIV e XV com os EUA do Século XVIII. Segundo ele, nos centros mais altamente capitalistas dos séculos XIV e XV na Europa, como Florença, ainda não existiam uma mentalidade e uma conduta “capitalista burguesa”, uma vez que ainda persistia uma mentalidade de “dívida de consciência” do “comerciante” em relação ao lucro e a aquisição capitalista, fazendo com que ele realizasse uma espécie de pagamento compensatório para alcançar a salvação pelos pecados vinculados ao ganho econômico.

Weber quer ressaltar que não foi nestes centros onde se encontravam banqueiros e mercadores, ou seja, onde havia as condições materiais para o desenvolvimento do “capitalismo burguês”, que ele surgiu mas, ao contrário, foi em circunstâncias materiais retrógradas e pequeno-burguesas da Pensilvânia do século XVIII, onde não havia grandes empresas, que os parâmetros ético-religiosos transformam-se em virtude, em essência da conduta moral protestante. Weber destaca, assim, que *as “forças mágicas e religiosas e as idéias éticas de dever nelas baseadas têm estado sempre entre as mais*

---

<sup>5</sup> Ethos dentro de uma concepção weberiana pode ser entendido como formas que orientam a conduta e o pensamento humanos.

*importantes influências formativas da conduta.*” (WEBER, 2002, p. 32.). Contudo, o que Weber não percebeu foi que estes imigrantes ingleses que foram para a Pensilvânia e para outras colônias nos EUA estavam inseridos dentro de um contexto material em franca transformação das relações materiais e idéias relativas ao mundo do trabalho e das formas de dominação tradicional para as racionais-burocráticas na Europa. A clara *afinidade eletiva* entre estas idéias modernas e as transformações das condições materiais de existência estiveram imbricadas em um movimento histórico-dialético de mútua influência.

No que diz respeito ao novo rural brasileiro, marcado pelo processo de racionalização das formas de vida no campo, Favareto (2008) salienta a existência de uma ampliação de práticas e habilidades que agora passam a ser exigidas na gerência e administração dos estabelecimentos rurais, que cada vez mais não podem ficar restritas aos conhecimentos transmitidos de pai para filho. Estas novas dinâmicas que se incorporam nas atividades agrícolas, assim como todas as outras que estão sendo realizadas nas propriedades, estão exigindo de forma intensa maior habilidade nos tratos gerenciais e de mercados, o que acaba por conduzir a um maior domínio técnico sobre o tradicional trabalho rural. As novas ruralidades percebidas como circunstâncias que mudam as dinâmicas da vida tanto no plano material quanto ideal, são mostradas por José Graziano da Silva (2003), que afirma que apesar de ainda haver arraigada no plano material e ideal do rural brasileiro muitos resquícios do atraso, encontramos manifestações de um novo rural,

representado tanto pelo *agrobusiness* como por novos sujeitos sociais: alguns *neo-rurais*, trabalhando em mercados das novas atividades agrícolas, moradores de condomínios rurais de alto padrão; milhões de agricultores familiares e pluriativos, empregados agrícolas e não-agrícolas; e ainda milhões de *sem-sem*, parte deles organizados em movimentos como o MST buscando conquistar seus direitos. (SILVA, José Graziano da, 2003).

Todas estas transformações das práticas cotidianas e na configuração das relações sociais neste novo rural brasileiro se fazem acompanhar de um arcabouço no plano das idéias, sejam elas relativas ao plano das leis trabalhistas, ambientais, das inovações técnicas e gerenciais, como no âmbito mesmo das formas de sociabilidade vividas através das manifestações religiosas, das festas e da cultura que se molda, mas também,

interfere neste novo contexto rural. São justamente as transformações no âmbito da esfera da religião, tão importante para as pessoas que vivem no meio rural brasileiro, que analisamos nesta pesquisa.

### ***2.3 Ética religiosa e transformações no meio rural***

Weber discute a racionalização da vida demonstrando como a construção de formas rituais racionalizadas se relaciona diretamente com a orientação de uma ética mundana que lhe é extensiva e racionalizada. Para Weber (1991), na medida em que a pureza de pecados da alma passa a ter importância no modo das pessoas agirem na vida cotidiana, a religião passa a se constituir em uma forma de controle das condutas. O que Weber procura demonstrar é que nas religiões de êxtase ou de caráter mágico os efeitos rituais são considerados passageiros, tendo eficácia apenas transitória, deixando nessa medida, poucas marcas no hábito cotidiano dos fiéis. Tais formas religiosas carecem de substância mais significativa que é o que caracteriza as religiões proféticas. Nessas religiões, a forma racionalizada de suas concepções acaba por extrair dos momentos rituais de pequena euforia um tipo de “iluminação” de caráter ético, que garante maior segurança na permanência do estado carismático, produzindo uma relação que seria plena de sentido com o mundo e que corresponderia a uma valoração de ordem “eterna” ou ainda de um deus “ético”. Assim, sugere Weber que com a racionalização, o objetivo sobre o qual repousa o método de salvação religiosa é a contínua transformação do êxtase dos cultos mágicos num hábito, o qual deve ser conseguido de forma sistemática e consciente. Em outras palavras, a partir de um sistema de racionalização da vida. (WEBER, 1991, p. 361).

Como já destaca Favareto (2006), o mundo rural passa por um processo de racionalização da vida, que aproxima estas formas de sociabilidade, daquelas percebidas no mundo urbano. Contudo, é interessante salientar que tal processo de mudanças, com base em uma racionalidade das formas de vida no rural, não se dá repousado apenas sobre suas bases materiais ou econômico-produtivas. Em outras palavras, não são apenas os meios de produção e renda no campo que têm se racionalizado ao modo dos centros urbanos. Tal processo, assentado sobre as lógicas do sistema capitalista, se dá

nas formas de materialidade ou organização produtiva na mesma medida em que no campo das representações e das idéias, uma vez que o que está em transformação é um sistema de entendimento e organização do mundo.

Neste contexto de uma intrínseca racionalidade da vida, como enfatizará Armstrong (2001), as grandes explicações religiosas calcadas sobre um Deus humano e pessoal entram em uma profunda crise de valores e contestações. Esta desconstrução no campo das idéias, articulada às mudanças no plano econômico, contextualizado por um desemprego crescente nas áreas urbanas, pelo inchaço gradativo das cidades, pela multiplicação da pobreza em números exponenciais e a violência, estabeleceu o cenário de um terreno fértil para que as crenças tradicionais fossem questionadas e que novas propostas de elo sagrado e de sustentabilidade do homem, principalmente os mais pobres, surgissem de forma rápida e com crescimento vertiginoso. Neste cenário de crises e em que os valores religiosos sustentados sobre o tradicionalismo encontram-se em contestação, Ribeiro (2001) destaca a emergência de uma ressignificação do entendimento e concepção do sagrado:

As grandes explicações religiosas perderam impacto e público, mas, quanto mais acelerada a mudança, mais proliferam novas crenças. Ao contrário do que se poderia esperar a modernidade não destrói a religião, antes impulsiona novas formas de religiosidade e gera ressignificações do crer num ambiente de insegurança. Por isso, as crenças religiosas contemporâneas são cada vez mais voltadas para este mundo, em detrimento de uma dimensão extra-mundana. (RIBEIRO, 2001, p. 12).

A discussão que marca as problematizações acerca das religiões no Brasil, alcança em vários autores o mesmo perfil. Há no campo religioso brasileiro sintomas expressivos de profundas mudanças, de idéias, de éticas e de tendências. Muito embora o diagnóstico do quadro religioso ainda revele uma supremacia católica de cerca de 70% dos brasileiros pelos dados do IBGE (senso de 2000), há um crescimento extraordinário de outras denominações religiosas, sobretudo em certas alas do protestantismo. Diante de tal perspectiva, é importante destacar que tais mudanças não se dão isoladas nem como um caso particular em nossa sociedade. Todas as mudanças anteriormente destacadas na transição para a modernidade, ainda que incompleta, e que dão corpo a uma forma de

vida que racionaliza o campo às lógicas do capitalismo global, estão cada vez mais marcadas no universo cultural e religioso.

A inserção das formas de vida ao processo universal de alcance do capital, trouxe consigo uma mudança cada vez mais globalizada de valores e crenças, que têm afetado a vida cotidiana nos hábitos e costumes, nos mais tradicionais e longínquos lugares pensados. No primeiro momento, houve movimentos de rearranjo religioso de caráter alóctone; em um segundo momento, tais movimentos cada vez mais ganhavam suas facetas autóctones e se tornavam uma expressão bastante realista de que o universo de percepção da cultura e, em especial da cultura religiosa, já não era mais o mesmo e que sua dinâmica de transformação encontra-se em voraz processo de mudança.

Maria Lúcia Montes (2004) busca problematizar as marcadas mudanças do campo religioso no Brasil, enfatizando o peso simbólico do ato público do bispo Sérgio Von Helder, da Igreja Universal do Reino de Deus, em chutar uma imagem de Nossa Senhora de Aparecida, em 1995. O fato ganhou grande repercussão midiática, alavancando a discussão entre religiosos e intelectuais. Para além dos brios feridos da comunidade católica em todo o país, o que se tornava sintomático era a existência de um processo de ressignificação e de crenças que era apenas o sinal de uma sociedade em reorganização. O nosso passado colonial, nossas heranças e valores católicos já não podiam por si só explicar os rumos que a sociedade e a cultura brasileira ganhavam, nem sob que formas se davam as mudanças.

Montes (1998) enfatiza que neste contexto a religião que no Brasil, por quatro séculos, esteve centrada na hegemonia católica, sendo assim indissociável da vida pública, e estando o tempo todo imbricada nas estruturas e aparatos do Estado, parece cada vez mais estar inclinada ao campo privado, sendo nessa medida, dependente de modo exclusivo de escolhas individuais. Dá-se assim a proliferação de novas seitas e a fragmentação de crenças e práticas devocionais, num rearranjo constante dado ao interesse de preferências pessoais e de necessidades da vida íntima de cada sujeito.

Muito embora o crescimento do protestantismo do Brasil estivesse ligado às igrejas históricas e tivesse suas raízes marcadas pelos primeiros missionários ainda pelo século XIX, até então o seu crescimento e os “conflitos” que já haviam sido estabelecidos com a Igreja Católica não levaram a uma importante reflexão sobre um quadro de mudanças.

Talvez o protestantismo significasse, até aquele momento, um inimigo inofensivo ou de pouca força, mas ao tocar o nível simbólico da fé hegemônica, revelou um singelo esboço de quão profunda era a problemática e de quão gigante era a sua dimensão:

Sem dúvida, esses episódios indicavam transformações profundas, cujos efeitos só agora emergiam escancaradamente à superfície. Significavam, em primeiro lugar, a afirmação de um novo poder do protestantismo no Brasil, de dimensões inéditas em um país tradicionalmente considerado católico. Mas significavam também, já que essa nova visibilidade se devia ao crescimento no interior do protestantismo histórico, e muitas vezes em oposição a ele, das igrejas chamadas 'evangélicas', uma transformação importante no próprio campo protestante. (MONTES, 2004, p. 68).

Montes procura refletir sobre tais aspectos em mudança, concebendo o quadro como um “campo em transformação”, assim refletindo sobre as alterações do universo religioso no Brasil em meandros da alta-modernidade. Tais sinais parecem caracterizar para a autora uma evidente ampliação e diversificação do “mercado de bens de salvação”. O que se mostra são Igrejas que passam a ser administradas de forma livre e aberta, funcionando como verdadeiras empresas. Disponibilizam para isso os modernos meios de comunicação de massa, para se disputar a conquista das almas.

De acordo com a autora, uma reflexão consistente sobre a configuração do campo religioso em tempos de alta-modernidade precisa se preocupar em observar que o campo de abrangência no universo das religiões do mundo contemporâneo mudou e continua intensamente esse processo de transformação de forma concomitante ao progressivo processo de laicização que, desde o início da modernidade, vem tomando conta das sociedades do mundo ocidental e, nessa medida, também evidenciaria a metáfora weberiana do “desencantamento do mundo”:

Hoje, numa sociedade cada vez mais dessacralizada, mais centrada no indivíduo e regida pelas regras do mercado, outras instituições e práticas, firmemente ancoradas neste mundo, responderiam em grande parte a essas demandas (...) deixando a cargo de cada uma a tarefa de encontrar num campo religioso, também ele aberto às vicissitudes do mercado, seus próprios caminhos e respostas. (MONTES, 2004, p. 72)

Essa análise da autora parece demonstrar uma evidente perda da hegemonia católica na configuração da experiência religiosa das sociedades latino-americanas. A

intensificação das formas de trabalho dentro do sistema de racionalização da vida no capitalismo estaria cada vez mais repousando sobre o indivíduo as escolhas sobre sua conduta. A Igreja Católica não poderia ser mais pensada com base na universalidade que outrora havia sido-lhe relegada. O despontar de uma série de denominações religiosas independentes e de caráter local evidenciaria que tal realidade já tornara-se uma problemática social em questão, exigindo dos estudos de religião um novo olhar a ser lançado sobre um quadro existencial em profundo processo de ressignificação.

Machado (1996) destaca que a expansão dos núcleos considerados evangélicos e, sobretudo, a inserção da população brasileira neste processo, tornara-se uma discussão intensa entre aqueles que se dedicam a estudar a questão. Os dados dos censos mostram que entre os anos de 1960 e 1970 tais grupos alcançaram um vertiginoso crescimento, na casa dos 70%, e na década seguinte estes dados saltam para 155%. Em comparação com os dados apresentados em meados dos anos 1980, percebe-se que os números se quadruplicam. Segundo a autora, encontra-se por trás deste crescimento, uma inquestionável contribuição das denominações consideradas pentecostais<sup>6</sup>. E tal afirmativa merece uma rápida análise. De acordo com dados, também censitários, os pentecostais encontravam-se à frente dos chamados protestantes históricos, tão somente nas regiões mais pobres do país (norte e nordeste), contudo, ao longo dos próximos anos eles assumiram a dianteira da disputa por novos adeptos também nas regiões e estados mais desenvolvidos, especialmente no sudeste e centro-oeste. (ROLIM, 1985 apud MACHADO, 1996, p. 43).

Do ponto de vista doutrinário, organizacional e litúrgico, salienta Montes (2004), estas novas igrejas se mostravam como instituições religiosas que pareciam fragilizar-se ao extremo, sendo bastante marcadas pela improvisação, compostas por sistemas de crenças fluidos, que acabavam por deixar à escolha dos próprios fiéis a maneira pela qual complementar a ritualização das práticas religiosas. Nessa medida, tornava-se cada vez mais claro para onde tais práticas pareciam apontar, a saber, uma maior autonomia

---

<sup>6</sup> De acordo com Machado (1996), o termo pentecostalismo, foi cunhado nos Estados Unidos, logo no início do século XX. Mais tarde, o termo passou a referenciar uma série de agremiações religiosas, marcadas por uma grande diversidade teológica e ritual. Acerca do movimento original, é possível dizer que sua base está ancorada no livro *Atos dos Apóstolos*, a partir do qual a leitura literal acabara por dar origem à crença de que o mesmo fenômeno ocorrido com os apóstolos no dia de pentecostes, o chamado “batismo de fogo”, repetiria-se efetivamente entre os fiéis, possibilitando o desenvolvimento dos dons carismáticos, tais como a profecia, glossolalia e libertação.

reservada aos indivíduos que, mais a frente, seriam colocados em condição de escolher livremente sobre sua filiação religiosa, frente à um mercado em expansão.

No Brasil a implantação do pentecostalismo teria seu início com duas Igrejas, a Congregação Cristã do Brasil em 1910, em São Paulo e a Assembléia de Deus, em 1911, no Pará. Estas Igrejas surgiram de dissidências das Igrejas Batista e Presbiteriana, respectivamente. O alcance de tais Igrejas, assim como nos Estados Unidos, esteve sempre ligado aos estratos mais desfavorecidos da população. Assim como as Igrejas originais americanas, elas expressariam uma ênfase nos dons carismáticos, especialmente no de falar em línguas estranhas. Seria também comum aos seus cultos, o estímulo à expressão emocionada e espontânea em que encerrava os rituais, o proselitismo religioso e a rigidez moral.

Salienta Machado (1996), que em meados do século XX, entretanto, o pentecostalismo começou a romper o limite das camadas populares, e passou assim a atingir membros da tradição católica. Tendo seu início também nos Estados Unidos, o novo fenômeno seria chamado por alguns autores de neopentecostalismo, assim como por outros de carismático. Tal processo chega ao Brasil na década de 1960 e as igrejas mais atingidas foram a Batista e a Metodista. A não aceitação das novas características nas Igrejas tradicionais do protestantismo acaba por gerar um cisma, com a expulsão de pastores e membros que adotaram as novas idéias.

Neste mesmo contexto surge uma reação católica ao avanço das denominações evangélicas. Trata-se da Renovação Carismática Católica (MACHADO, 1996, p. 46). Com seu início no ano de 1967, na cidade americana de Pittsburgh, o movimento envolveu alunos e professores da Universidade de Duquesne, que se dedicaram a “buscar o batismo no Espírito Santo” e também ao desenvolvimento dos dons carismáticos. No Brasil o movimento teve a sua introdução em 1969, através de membros da hierarquia católica, sendo sabida a participação de pastores e líderes evangélicos nos primeiros momentos da implantação. O núcleo central do movimento foi o estado de São Paulo, de onde a organização dos primeiros núcleos de oração e seminários levaria o movimento para outras partes do país.

O processo de transformação começa a dar suas marcas nas grandes cidades, mas não se vê isolado. Depois de marcar seu território em áreas centrais, ganha as periferias e o

campo. Com o avanço do processo de racionalização da vida rural, avançam junto as idéias oriundas do seu modelo, capitalista, avançado e globalizado. As tradições católicas se vêm cada vez mais em diálogo com o moderno e direto culto de formas religiosas que prometem um crescimento e uma realização do sujeito nesta vida, aqui e agora.

Montes (2004) ressalta que durante o período de industrialização houve o avanço das igrejas evangélicas sobre o contingente de migrantes nas periferias urbanas. Num período de profunda transformação social e com a intensa migração de uma população oriunda de regiões pobres e rurais, a emergência destas igrejas viria ao encontro dos valores tradicionais e da cultura desses migrantes. Fala-se então de formas de culto que se apegam às terapêuticas mágicas e benzimentos, simpatias e a medicina baseada em ervas e plantas curativas, amplamente conhecidas nas terras rurais de onde provinham esses migrantes. Em suma, o que tais igrejas passam a representar e significar para esses trabalhadores rurais, em adaptação ao contexto dos grandes centros urbanos é exatamente a reconstituição dos laços de solidariedade primária presentes em seus locais de origem e que pareciam estar perdidos com o processo de migração, dando-lhes assim, um sentimento de pertencimento a uma comunidade.

O avanço de novas formas de pertencimento religioso no contexto das populações rurais não esteve, no entanto, restrito apenas ao fluxo de migrantes em adaptação nas cidades. A pluridade de cultos e a diversificação das manifestações religiosas ganhou terreno durante todo o século XX nas áreas rurais em todo o país. Um dos mais importantes exemplos que se expõe a partir do próprio rural, sendo então um processo de mudança endógeno, é a expansão da doutrina do Santo Daime. De acordo com Rehen (2009), a doutrina daimista teve seu início ainda no começo do século XX, na região amazônica. Salienta o autor que o maranhense Raimundo Irineu Serra, se estabeleceu no Acre por volta de 1912, a serviço do exército brasileiro, na demarcação de terras e na extração de borracha. A partir de seu contato com índios das regiões fronteiriças com a Bolívia e o Peru, acabara por conhecer uma bebida composta de cipós e folhas comuns à floresta e bastante difundidas entre os grupos amazonenses. Tal bebida, embora portadora de diversos nomes, é conhecida principalmente como *Ayahuasca*. A bebida foi batizada por Irineu sob o nome de “Santo Daime” e acabou dando origem à doutrina religiosa de mesmo nome. O Santo Daime, compreendido como um "sacramento religioso", passara então a ser distribuído para todos os participantes dos rituais.

A religião é composta por uma doutrina que se conforma a partir de um complexo amálgama cultural. De acordo com Pacheco e Labete (apud REHEN, 2009), o Santo Daime nasceu do catolicismo popular, vertente onde existe a grande valorização das festividades e devoções aos santos, aliado às crenças afro-brasileiras, ao esoterismo europeu, a traços ayahuasqueiros indígenas e também a cultos de origem maranhense, como o Tambor de Mina e a pajelança. Na mesma medida que destaca-se o surgimento e o avanço de novas formas religiosas no norte do país, em outras regiões a diversificação em relação à tradição católica mostra-se também perceptível. Mello (2009) demonstra como o avanço de denominações sociais em dois assentamentos do MST, no Rio Grande do Sul, implicaram não só numa reconfiguração religiosa, mas que tais novas idéias marcaram posturas diferenciadas junto a liderança do movimento naquela localidade e, por vezes, marcou a existência de conflitos e disputas internas.

De acordo com o autor, o estudo realizado nos assentamentos do MST possibilitou constatar uma relevante importância da religião na experiência de vida dos assentados, até mesmo como meio de revitalizar relações de reciprocidade. Os evangélicos, como cita, marcam-se como um elemento moral e organizativo importante de novo, que acaba por influenciar a reconfiguração das relações sociais nos assentamentos, por vezes colocando-se em oposição ao próprio MST, sendo esta a organização política hegemônica no espaço social relacionado a assentamento no Rio Grande do Sul. De acordo com o autor:

A associação formada está se configurando como a grande instância de poder dentro do assentamento, provocando uma disputa por esse novo e rentável espaço de mediação. Essa disputa conta com a participação das duas principais forças que agem dentro do assentamento: o MST, que, embora cada vez mais enfraquecido, ainda controla a assistência técnica, chave para obtenção de recursos, e a Assembléia de Deus. (MELLO, 2009)

De acordo com Mello, as lideranças evangélicas destacam que nestes assentamentos parece estar se dando uma tentativa de regeneração ou de criação de uma situação nômica, em que as denominações evangélicas, no caso de seu estudo, a Assembléia de Deus, diante da fragilização dos assentados em ambientes que se caracterizam como novos e conflituosos, acaba aparecendo como uma proposição de novas possibilidades

de organização social, a qual se daria por meio de cultos freqüentes, controle do alcoolismo e também da violência.

Em estudo realizado no estado de Goiás, também no contexto dos assentamentos da reforma agrária, Monteiro (2008) apresenta nos números de sua pesquisa um percentual de presença evangélica na ordem de 34 % em relação a um total de 53% de católicos, o que demonstra um relevante avanço dos primeiros também nesta região. Além dos números acerca das duas filiações religiosas, a autora ainda destaca que um percentual de 13% de seus entrevistados destacaram não se comprometer com nenhum tipo de religião. Nesse sentido, parece haver uma fluidez no que diz respeito a presença nos cultos e celebrações. Seus entrevistados relatam que frequentam reuniões de várias denominações religiosas, dando ênfase a experiência de fé independentemente de uma dada filiação.

Contudo, a evidente mudança no quadro configuracional das religiões no Brasil e também na América Latina, não pode ser apontada como uma destruição total do passado, ou mesmo ser associada à uma perda irreversível das tradições populares. Como salienta Montes (2004), se de um lado tais formas de devoção populares permanecem vivas e desempenham forte papel aglutinador nas comunidades religiosas desde os tempos do barroco, de outro o avanço evangélico sobre o território até então marcado pela quase exclusividade do catolicismo parece, ao entrar em contato com tais simbólicos e práticas, não apagá-las mas, antes, dá-lhes novas feições, ressignificando seu sentido, mas mantendo a sua permanência.

A autora destaca dois grandes exemplos desta nova roupagem que parecem adquirir as devoções populares católicas nos ritos evangélicos. Um deles seria as grandes cerimônias de batismo por imersão, realizadas coletivamente, assim como as grandes concentrações de massa em praças e estágios de futebol e a organização de grandes festejos, para conduzir os fiéis até esses lugares. Além disso os templos faraônicos que tais igrejas têm erguido em locais públicos e de grande visibilidade, os quais representam um investimento não perceptível no protestantismo clássico e que aproximam essa nova vertente religiosa das práticas do catolicismo tradicional na organização de grandes festas públicas de devoção. Outro exemplo é dado pela Celebração de Pentecostes, que é claramente associada às tradicionais festas do Espírito Santo na Igreja Universal do Reino de Deus. Uma imensa e larga tira de pano vermelho

com a bandeira do Divino é estendida em todo o comprimento do templo, passando sobre a cabeça dos fiéis. Tais atos públicos de devoção parecem destacar não uma simples superação das tradições, pelos macro-processos de conversão religiosa, o que antes parece se estabelecer é um complexo sistema de desconstrução de simbólicos que são reconstruídos e marcam a permanência, ainda que sob formas novas, de velhos costumes e práticas cotidianas que experieciam os devotos das religiões pentecostais e populares nas sociedades latino-americanas.

Esse parece ser o quadro sintomático que vem a ser o palco de análise deste estudo. Um campo de transformações, materiais e ideais, que deixa na religião a marca de sua efervescência. O meio rural brasileiro parece cada vez mais ser marcado pela presença de novas práticas religiosas, de novas crenças, assim como de costumes ressignificados e erigidos nas devoções populares. Compreender como tais mudanças estão se dando e qual o limite destes processos de transformação é a centralidade deste trabalho. Procuramos nesta discussão nos atentar para as permanências e continuidades das tradições, diante de um cenário de visível transformação, buscando assim entender os intercâmbios que se estabelecem nestes contextos, os possíveis conflitos, e o registro que ficará como um processo que ainda está em andamento.

## CAPÍTULO 3

### **O RURAL DE VIÇOSA: A GUIA DE UM OLHAR DESCRITIVO.**

#### *3.1 A escolha da unidade de observação*

Diversos autores têm procurado destacar o avanço de formas religiosas ligadas ao protestantismo em territórios antes de absoluto domínio católico (MACHADO, 1996). Alguns trabalhos procuraram mostrar como em áreas rurais o catolicismo vem também perdendo terreno, tal como fora já assinalado acerca de áreas urbanas (MELLO, 2009; MONTEIRO, 2008). Na abordagem destes autores, em espaços de sociabilidade no campo, seja em torno de ferramentas de participação política, seja na reserva de um campo intimista de representação religiosa, denominações não-católicas têm tido franca participação de fiéis, mesmo quando não se fazem maioria. Outros autores ainda buscaram problematizar como no próprio meio rural ascenderam formas religiosas sincréticas, realizando bricolagens a partir de outras vertentes religiosas e ganharam considerável êxito e visibilidade, como tem sido o caso do Santo Daime, que ganhou terreno a partir dos primeiros núcleos formados nos longínquos pontos da floresta amazônica (REHEN, 2009). Esta configuração da dinâmica religiosa já exige de todos os estudiosos do tema uma reconsideração acerca dos rumos que parece ganhar o campo religioso no país, tal como considera Montes (2004).

Contudo, o avanço de denominações não-católicas não é considerado de forma consensual nas discussões acerca do tema. Outros autores como Gracino Junior (2009), buscam retratar em seus trabalhos as especificidades nas quais este avanço de outras denominações religiosas implicaria. Discute este autor que elementos como identidade local e resistência, são peças fundamentais para se compreender o quebra-cabeça que se configura no campo religioso brasileiro. Gracino Junior buscou compreender as razões

que explicariam os baixos índices de adesão ao pentecostalismo protestante, no interior de Minas Gerais. De acordo com sua perspectiva analítica, tal caracterização estaria intimamente relacionada ao contexto sociocultural do estado, de forma mais específica ao conjunto de características atribuídas à identidade mineira, o que receberia da parte de diversos sociólogos a qualificação de “mineiridade”.

Para salvaguardar a sua argumentação, lança mão de uma base de dados censitários que, em tese, parecem corresponder ao que procura problematizar. De acordo com sua discussão, um exame detalhado do mapa religioso no país tende a revelar que, ao contrário do que parece sugerir o significativo crescimento pentecostal nas últimas décadas, a inserção deste crescimento no território nacional está se dando de forma desigual e extremamente restrita em alguns estados:

Embora os pentecostais atinjam percentual importante do conjunto da população em alguns estados (Rondônia, 17,97%; Espírito Santo, 14,05% e Rio de Janeiro, 13,72%), mostram-se pouco representativos em outros, ficando bem abaixo da média nacional em estados do Nordeste. Nos estados de Sergipe e Piauí, os que apresentam o menor número de pentecostais, o percentual não atinge 5% do total da população. (GRACINO JUNIOR, 2009).

Nesse sentido, o autor procura chamar a atenção para o caso específico de Minas Gerais. Embora os dados apresentados no estado, no que tange ao total de adeptos do pentecostalismo, não pareçam se afastar da média nacional, sendo 9,23% e 10,58%, respectivamente, quando se enfoca a sua distribuição territorial, observa-se uma considerável disparidade. Os números dos censos, demonstram que considerável parcela dos pentecostais em Minas Gerais, cerca de 51%, concentra-se em somente cinco das sessenta e seis microrregiões geográficas em que se divide o estado, reservando para as outras áreas números bastante reduzidos, similares aos encontrados na região nordeste.

Assim, destaca Gracino Junior (2009), parte significativa do território mineiro se apresentaria hoje como porto seguro para o catolicismo, talvez um de seus elementos fortes frente ao avanço pentecostal. Observa, ainda, que as áreas de maior resistência ao pentecostalismo no estado encontram-se justamente no interior, de forma mais específica, nas regiões de ocupação mais antiga. Nas regiões de ocupação mais recente a

mensagem pentecostal parece receber significativa acolhida, chegando à casa dos 22% da população, tal como se apresenta na microrregião de Ipatinga.

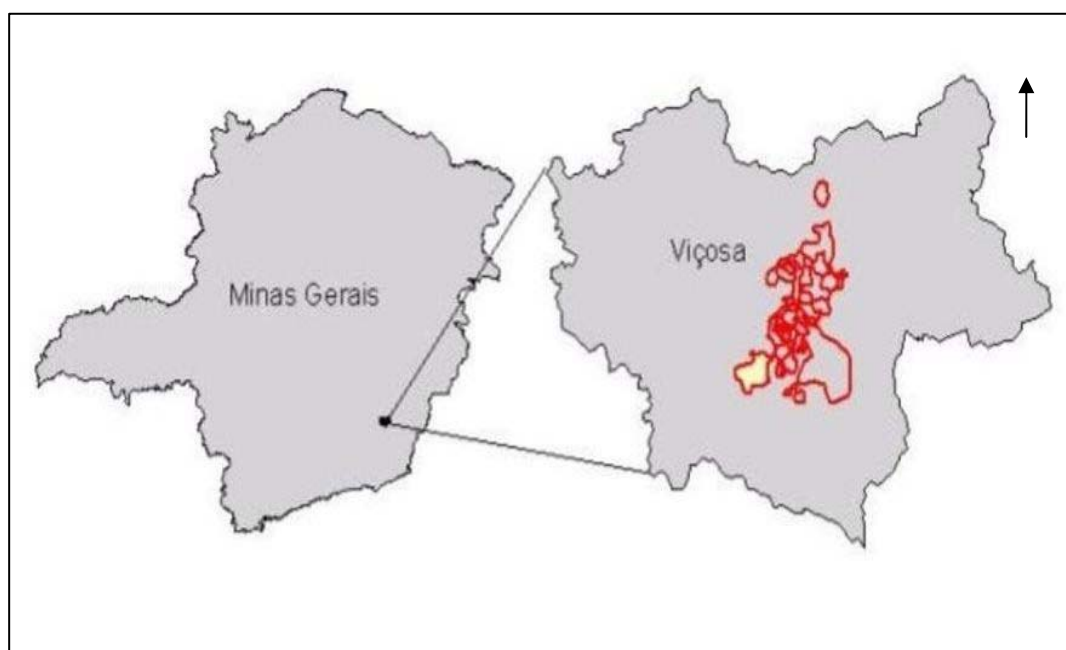
Segundo Stuart Hall (2000), o pentecostalismo ganharia êxito em espaços sociais em que as identidades encontram-se descentradas, na mesma medida em que ficaria praticamente estagnado em regiões onde as identidades ainda se encontram unificadas, ou que tenham sido reorganizadas, com base em dispositivos discursivos entendidos como “centrados” e “coerentes”. Ainda nesse sentido, defende que o pentecostalismo, muito embora pareça crescer em contextos identitários plurais e destradicionalizados, pode acabar se utilizando da cultura local como substrato de seu discurso evangelístico, contribuindo para a manutenção, reforço e mesmo o ressurgimento de elementos culturais que poderiam estar esquecidos ou ainda apagados na memória coletiva. Desse modo tais formas religiosas poderiam utilizar posturas comedidas como a abstinência ao uso de bebidas alcoólicas, a reserva quanto à vida afetiva e a dedicação à própria vida religiosa, como meios de se conseguir junto ao meio social um certo tipo de aceitação. No caso dos pequenos vilarejos de Minas Gerais ou nas comunidades rurais, tais posturas de reserva, tenderiam assim a aproximar os sujeitos convertidos ao pentecostalismo, das posturas tradicionalmente valorizadas e recomendadas em torno das formas de ser e pensar percebidas no catolicismo tradicional.

Gracino Junior (2009) observa que a vida nos exemplares lugarejos de Minas é marcadamente organizada a partir de mitos religiosos. Dessa forma, romper com o catolicismo seria romper com a origem e também romper com a mineiridade, reorganizando a vida a partir de novas narrativas, novos grupos. Esta possibilidade coloca-se improvável em contextos regulados por sólidas identidades grupais. Diante de tal quadro, sustenta o autor que a conformação de um contexto identitário em Minas Gerais, que é transpassado pela cultura católica, serviria como entrave em relação ao crescimento dos núcleos pentecostais, sobretudo, por três fatores principais:

Em primeiro lugar, como veremos mais adiante, o catolicismo está intimamente ligado à família mineira, dando substrato à mineiridade, criando um contexto cultural amplamente regulamentado, em que as trocas simbólicas tornam-se bastante difíceis (...). Em segundo lugar, porque esse catolicismo se tornou um patrimônio cultural do Estado (...). Por último, pelo fato de que o poder executivo estadual vem trabalhando, há alguns anos, com uma ideologia de que o jeito mineiro, a mineiridade, seria um porto seguro frente às tempestades da modernização. (GRACINO JUNIOR, 2009).

Enfatiza o autor, que os depoimentos de seus entrevistados, que se caracterizam por serem moradores de pequenos vilarejos da área do circuito histórico de Minas Gerais, revelaram uma dificuldade considerável de trânsito religioso, tanto entre católicos quanto entre pentecostais, uma vez que muitos freqüentavam por longos anos igrejas evangélicas sem, no entanto, terem se convertido. Na mesma medida em que ressalta que no interior do estado festas como as de Nossa Senhora do Rosário e a Semana Santa atraem milhares de turistas, o que sustenta a argumentação de que a religião e os produtos que é capaz de gerar foram incorporados aos circuitos comerciais.

Neste estudo, onde procuramos compreender as relações entre as mudanças no universo das manifestações religiosas e as transformações sociais, econômicas e produtivas do rural brasileiro em tempos de alta-modernidade, escolhemos como unidade de observação as áreas rurais do Município de Viçosa- MG. Ao localizarmos geograficamente a situação de Viçosa (Figura 2), perceberemos que a cidade encontra-se dentro do contexto das regiões de ocupação antiga do estado, exatamente onde as estruturas sociais, políticas e culturais, em tese, encontram-se devidamente enraizadas e com baixa fluidez.



**Figura 2. LOCALIZAÇÃO DE VIÇOSA NO ESTADO DE MINAS GERAIS.**

Base Cartográfica: Laboratório de Geoprocessamento - DPS/UFV.

Tal constatação tenderia a nos dizer que o quadro de mudanças nos aspectos religiosos, encontrar-se-ia estagnado, ou quase estagnado como sugere Gracino Junior (2009). No entanto, partimos da hipótese de que as mudanças existem e que relacionam aspectos de

modernidade e tradição, na mesma medida em que imbricam as esferas econômico-produtiva ou material e a esfera da cultura e imaginário, ou ideal.

Assim, esta análise buscará investigar se tais trânsitos religiosos existem e em que medida eles estão se dando, da mesma forma em que tentaremos verificar o modo como estes processos não se encontram isolados das transformações econômicas que afetam o meio rural brasileiro na contemporaneidade. Para tanto, selecionamos quatro áreas rurais no Município de Viçosa, como unidade de observação onde centramos nosso estudo. Estas localidades foram escolhidas com ajuda da EMATER, órgão que atende todo o entorno rural da cidade, prestando serviços de assessoria técnica, dentre outros de apoio às famílias que residem no campo.

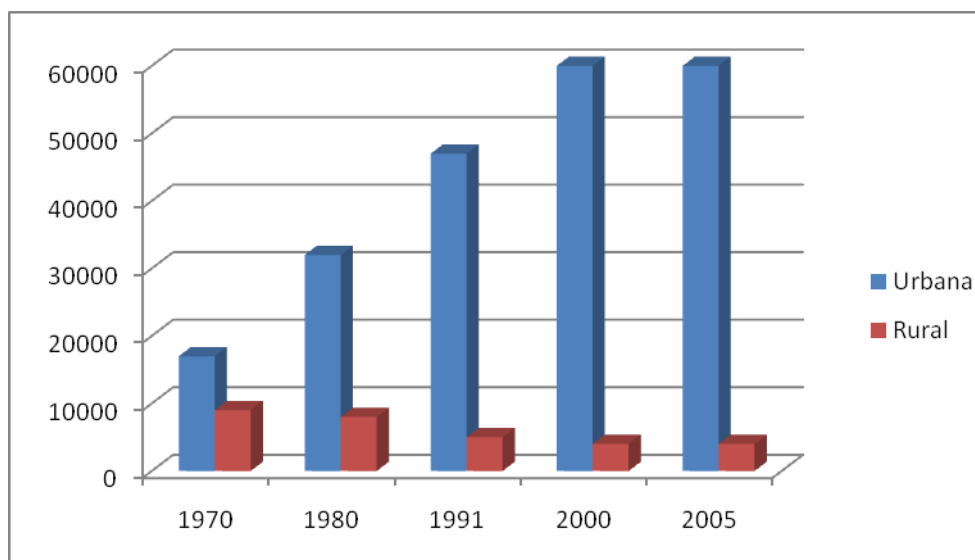
### ***3.2 Viçosa: características econômicas e produtivas e estrutura do meio rural.***

O município de Viçosa localiza-se na microrregião da Zona da Mata Mineira, na Bacia Estadual do Rio Doce, na sub-bacia do rio Turvo, distando-se 230 km da capital, Belo Horizonte. (CMDRS/EMATER, 2008). Viçosa caracteriza-se por ser uma cidade universitária, com cerca de 67 mil habitantes residentes, os quais se somam a mais 12 mil pessoas da população flutuante, constituída de estudantes universitários, de graduação e de pós-graduação, técnicos em treinamento na Universidade Federal de Viçosa, participantes de congressos e eventos científicos e culturais, o que proporciona uma população de quase 80 mil habitantes. (VIÇOSAONLINE, 2009). O trânsito de pessoas em relativa constância cria em Viçosa um ambiente e um estilo de vida, que a difere de outras cidades de seu porte na Zona da Mata Mineira. Tal diferencial seria marcado, sobretudo, pela presença de pessoas vindas dos mais longínquos pontos do país, outras vindas de diferentes partes do mundo, o que dá origem a um espaço fluido onde culturas diferentes se interagem e conformam uma rede de relações sociais peculiar.

Santa Rita do Turvo foi o seu primeiro nome. O pequeno povoado que daria, mais tarde, origem ao município teve seu início quando, por volta de 1800, o padre Francisco José da Silva, recebeu uma autorização para construir uma capela e dedicá-la a Santa Rita. O pequeno núcleo que se desenvolveu em torno na capela passou a ser conhecido então

como Santa Rita do Turvo. A partir de um ato do regente Feijó, no ano de 1832, o curado de Santa Rita do Turvo fora elevado a freguesia e, em 1871, a município. Cinco anos mais tarde, a vila é elevada à categoria de cidade, passando a se chamar Viçosa de Santa Rita, nome concedido em homenagem a Dom Antônio Ferreira Viçosa, então bispo de Mariana. O município só ganharia o nome atual em 1911. Viçosa é a terra natal do político mineiro Arthur da Silva Bernardes, o qual já ocupou os cargos de governador do estado de Minas Gerais e de também o de Presidente da República. A presença marcante da Universidade Federal de Viçosa, assim como de outras instituições de ensino superior, faz com que a dinâmica e a vida da cidade se situem em torno da educação. A cidade conta com poucas indústrias, mas é marcada por um número considerável de profissionais liberais, os quais transformaram-na num pólo prestador de serviços. Dados populacionais revelam que a população do município é predominantemente urbana, cerca de 90%. Dentre este total, como já assinalado, um considerável contingente é formado de estudantes dos diferentes ciclos - desde o fundamental até o superior.

**Gráfico 1 . Distribuição da População do Município de Viçosa- MG**



**Fonte:** Fundação Instituto de Geografia e Estatística – IBGE.

Desde os seus primórdios, ainda por volta do século XIX, Viçosa teria se caracterizado como importante pólo de comercialização agrícola, tendo no café o seu principal produto. Em torno desta, outras atividades econômicas passaram a se desenvolver, tais como o comércio e outros serviços associados ao seu cultivo. No entanto, ressalta-se

que boa parte do movimento econômico devia-se a produção oriunda de municípios do entorno. De forma paralela ao intenso movimento que orbitava em torno da cultura cafeeira, desenvolvia-se na então pequena vila uma relativa preocupação de moradores ligados às estruturas do estado, com a área da atividade educacional.

Por volta do ano de 1910, alguns cidadãos idealistas propuseram a idéia de se construir uma instituição de ensino que serviria, sobretudo, para educar seus filhos. Surge então, no ano de 1913, uma sociedade privada com capital constituído por cotas, que recebera o nome de *Gymnasio de Viçosa*. Logo no momento posterior, associa-se a este empreendimento a Escola Normal de Viçosa, a qual viria mais tarde dedicar-se com exclusividade à educação do sexo feminino. Com base nestes atrativos, muitos filhos e filhas de grandes proprietários rurais, especialmente aqueles ligados a produção do café, comerciantes do município e região e mesmo de cacauicultores do sul da Bahia, teriam vindo para estas instituições como forma de aperfeiçoamento de sua formação e legitimação profissional. (VIÇOSAONLINE, 2009).

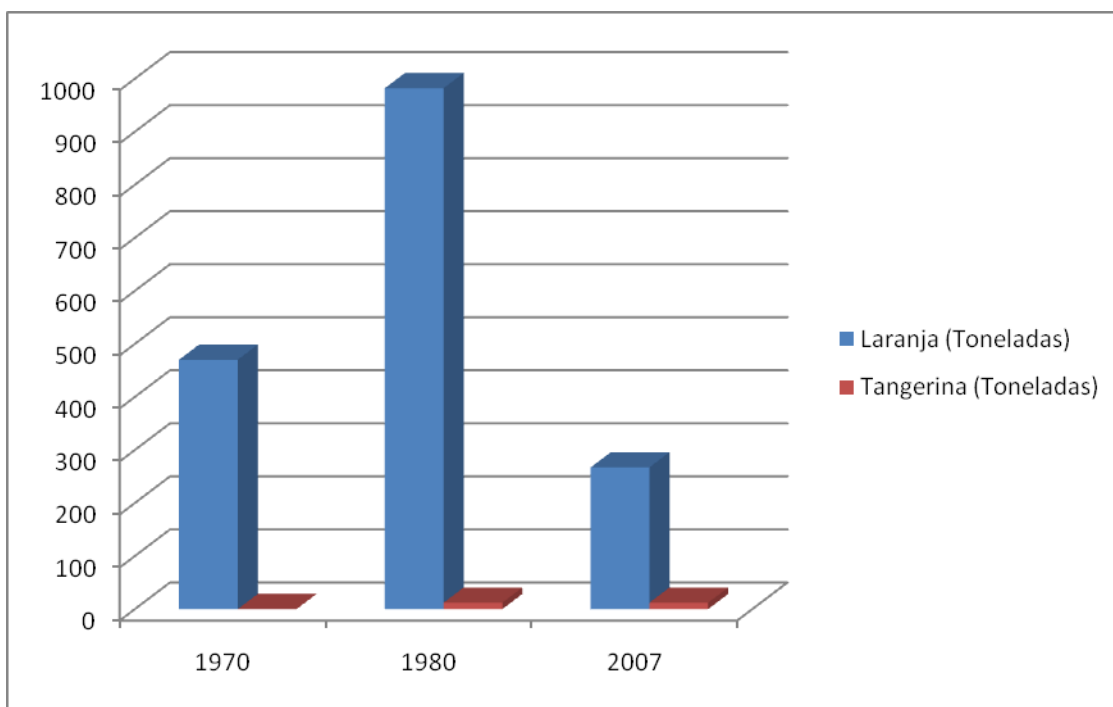
De forma quase simultânea ao desenvolvimento do Colégio e da Escola Normal, por meados de 1920, o então governador do estado de Minas Gerais, Arthur da Silva Bernardes incluiu três projetos no seu programa de governo, os quais teriam importante impacto no contexto histórico da cidade de Viçosa, assim como no desenvolvimento econômico e social local. Em atenção a então contínua e crescente queda da produtividade agrícola, especialmente do café, o governador objetivou que algo novo e avançado deveria ser somado à produção agrícola do município. Desse modo, na área educacional, lançou a idéia da criação de duas escolas. De um lado, estruturou-se a Escola Superior de Agricultura e Veterinária – ESAV, que deveria destinar-se ao estudo científico dos problemas percebidos na agricultura. De outro, deu início a construção de uma escola de nível elementar, o chamado Patronato Arthur da Silva Bernardes, que se destinaria à formação prática dos filhos de pequenos agricultores, o que anteciparia já, naquela época, a necessidade de introduzir tecnologias avançadas na atividade agrícola.

Profissionais de renome foram convocados pelo então presidente para a organização e construção daquilo que viria a ser o campus da Universidade Federal de Viçosa. Dos Estados Unidos fora trazido um importante pesquisador na área de Fitopatologia e então

diretor da Escola de Agricultura da Flórida, o Professor Peter Henry Rolfs e o engenheiro civil fluminense, João Carlos Bello Lisboa. Estes dois profissionais ocuparam, sucessivamente, o cargo de diretor da ESAV. As obras de construção tiveram seu início em 1922 e a inauguração dos primeiros cursos se deu no ano de 1926.

Apesar de um forte investimento, o declínio da cultura e da lavoura cafeeira, assim como de outras foi inevitável, dado o empirismo com que haviam sido estabelecidas e, conseqüentemente, conduzidas. No entanto, a inauguração das obras projetadas por Bernardes, revestidas de forte subsídio financeiro na área de educação, abriram oportunidades novas à população do Município. Neste momento estabeleceu-se uma parceria do Colégio com a ESAV, a qual permaneceria por longo período. O quadro de docentes da instituição, por vários anos, contou com profissionais estrangeiros, que foram convidados a integrar a Escola de Agricultura. Em anos posteriores, acadêmicos da ESAV passaram a atuar na instituição. Tal fato reforçava continuamente a solidez de suas estruturas nas áreas de ciências agrárias e biológicas. Até este momento, a produção agrícola nas áreas rurais de Viçosa observou ampla variação, tanto no que se refere ao volume quanto à produção. Houve surtos de prosperidade e de decadência. No que se refere à produção agrícola da região, as pesquisas realizadas na instituição atentaram para as características naturais, tais como clima, solo, práticas de controle da erosão, procurando compreender quais eram as variedades adequadas. Os sucessivos esforços de investimento em pesquisa acabaram apresentando resultados positivos e a região passou a produzir uma variedade considerável de frutas cítricas, chegando a exportação deste gênero. Contudo, a atividade não se manteve e a produção retornara a agricultura de subsistência. Os dados disponíveis no Gráfico 2 destacam este aspecto:

**Gráfico 2. Produção de Frutas Cítricas no Município de Viçosa-MG:**

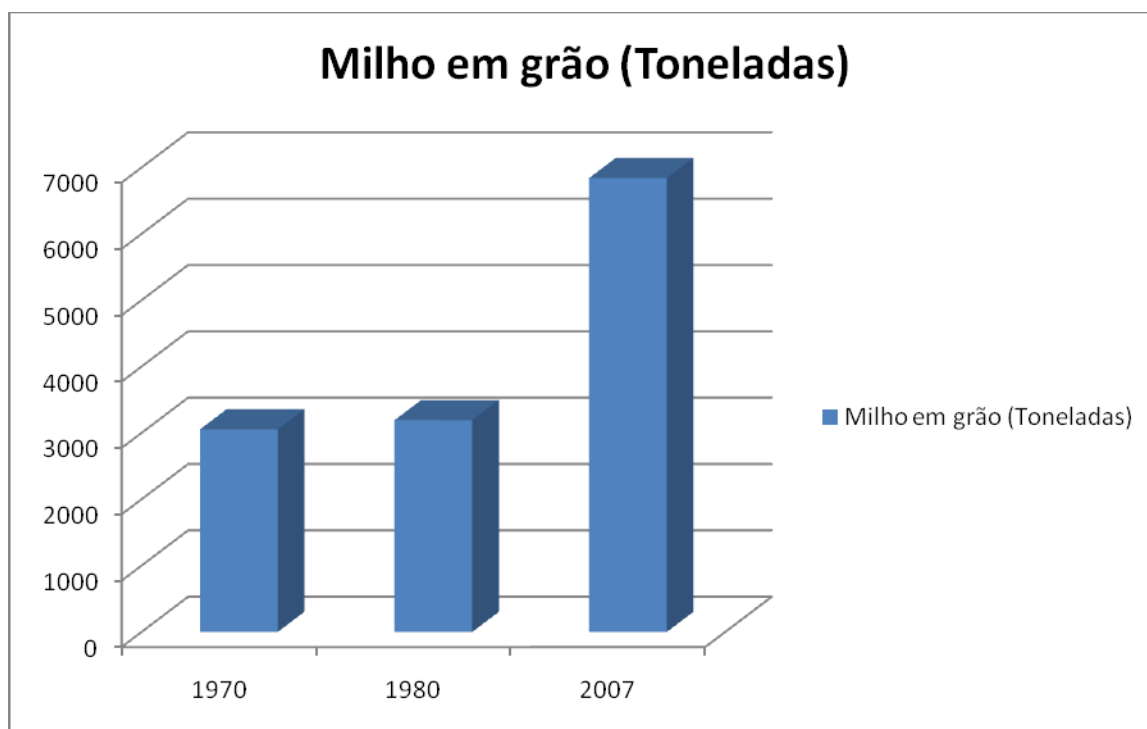


**Fonte:** Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

Pesquisas acerca da soja, voltadas para a região centro-oeste do país, iniciaram-se na instituição e projetaram a universidade no cenário nacional de pesquisas na área de Ciências Agrárias, constituindo-se em mais um fator de atração de pesquisadores e estudantes para a universidade. O sucesso obtido nesta empreitada marcaria a característica de inovação tecnológica que evidenciaria a Universidade nos anos posteriores. Nesta trajetória, por volta dos anos 1950, professores da ESAV lançaram o milho híbrido, ao qual a região teria respondido de forma favorável. Desse modo, houve um reaquecimento da atividade agrícola neste período e os mentores do projeto organizaram a primeira empresa privada brasileira, que se dedicara ao desenvolvimento, produção e comercialização de milho híbrido, os dados disponíveis no Gráfico 3, ilustram essa consideração. Desse modo, a agricultura experimenta um crescimento expressivo. As pesquisas, em especial nas áreas de Ciências Agrárias, acabariam por contribuir na melhoria de variedades de plantas, melhoramento genético e manejo de animais, técnicas culturais de plantas, na criação e desenvolvimento de produtos e

tecnologias de alimentos e no desenvolvimento da assistência técnica e da extensão rural.

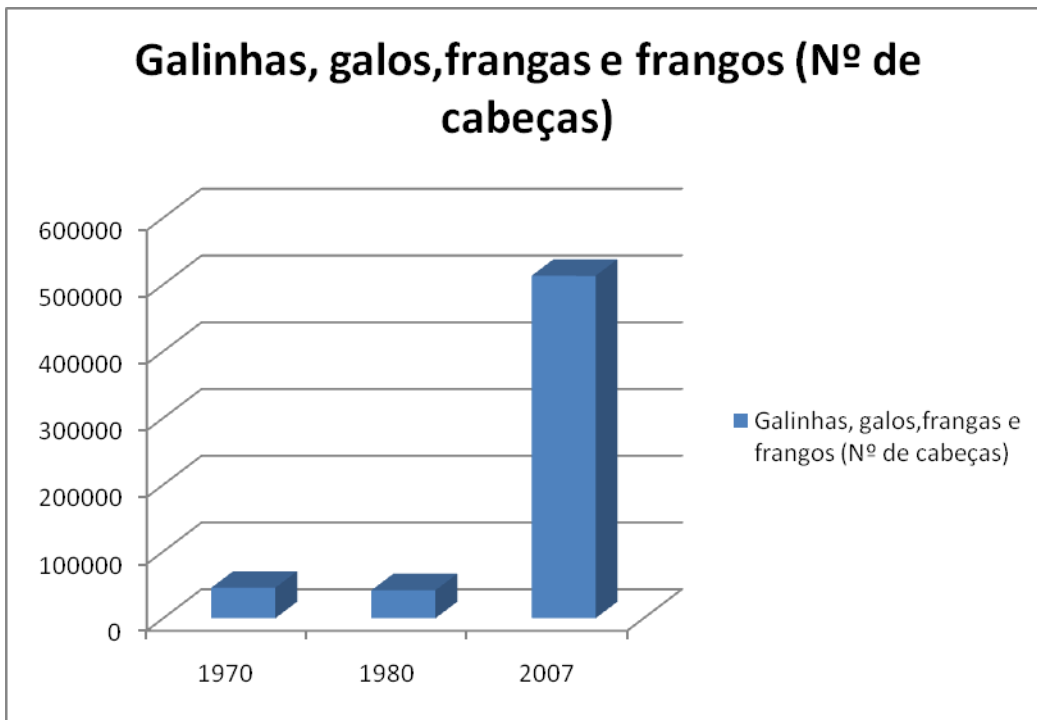
**Gráfico 3. Produção de milho em grão no Município de Viçosa- MG**



**Fonte:** Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

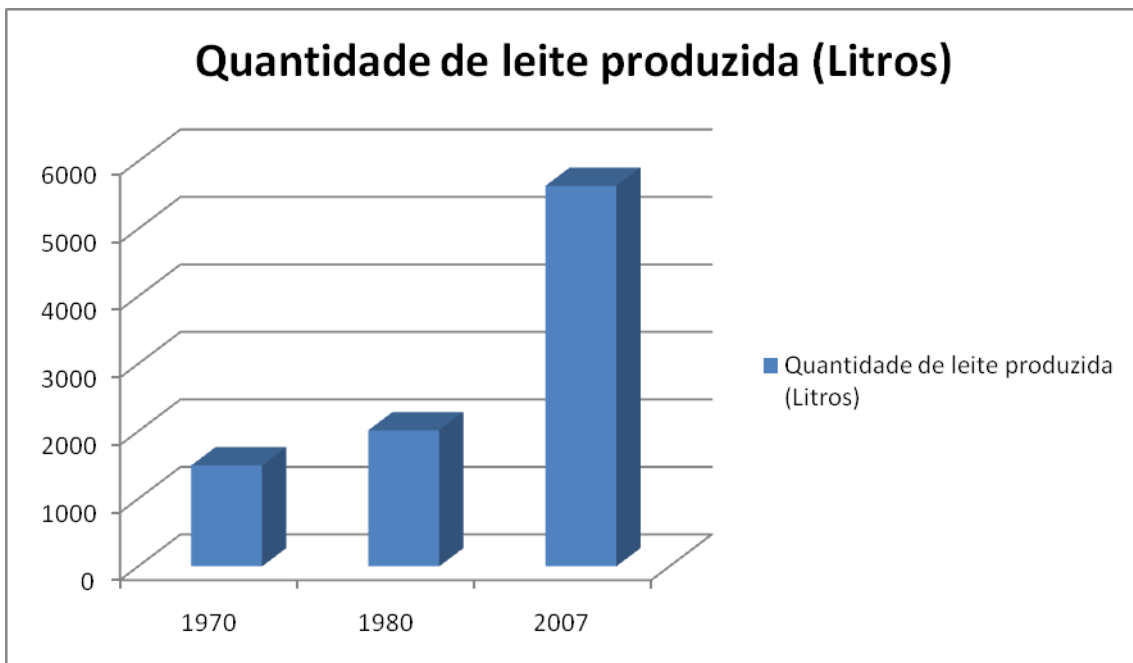
A base científica que se estabeleceu por volta da década de 1970 deu suporte a criação de condições para a instalação e crescimento da cadeia produtiva de carne de aves na região de Viçosa, conforme mostra o Gráfico 4. Assim, a segurança que se obtinha na produção e processamento permitiu responder com sucesso às demandas locais, regionais e nacionais. Semelhante constatação faz-se em relação a bovinocultura de leite, a qual tem deixado progressivamente a condição de produção de subsistência e alcançado um patamar empresarial (Gráfico 5).

**Gráfico 4. Produção de aves no Município de Viçosa- MG**



**Fonte:** Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)

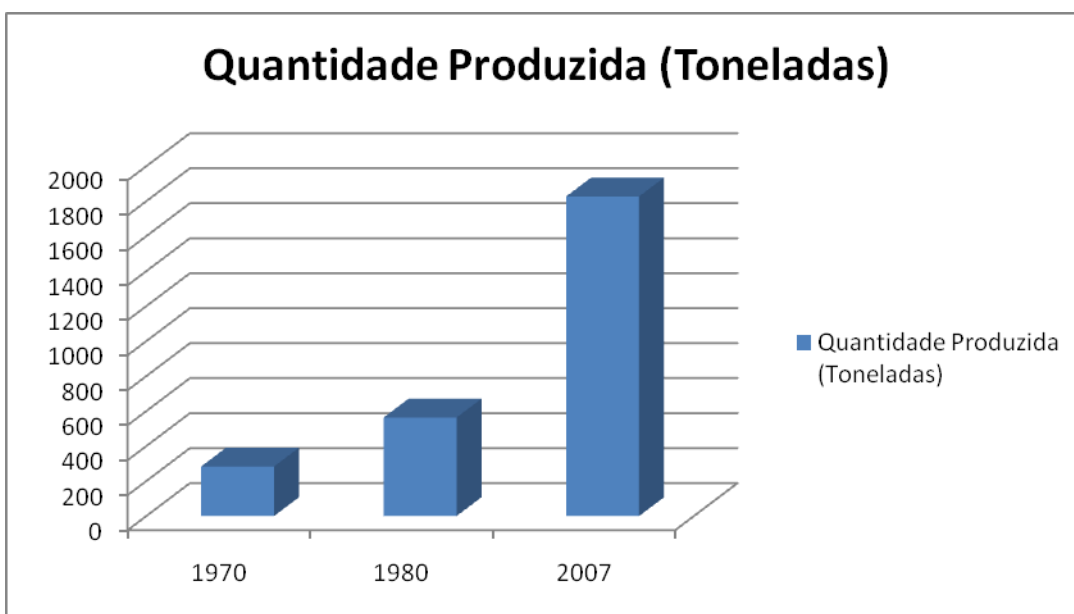
**Gráfico 5. Produção relativa à bovinocultura de leite no Município de Viçosa**



**Fonte:** Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)

Neste sentido, o caso da cafeicultura também é emblemático, uma vez que pode ser utilizado como exemplo de cultura vinculada à recuperação da atividade econômica que fora responsável pelo desenvolvimento do município por fins do século XIX e início do século XX.(Gráfico 6).

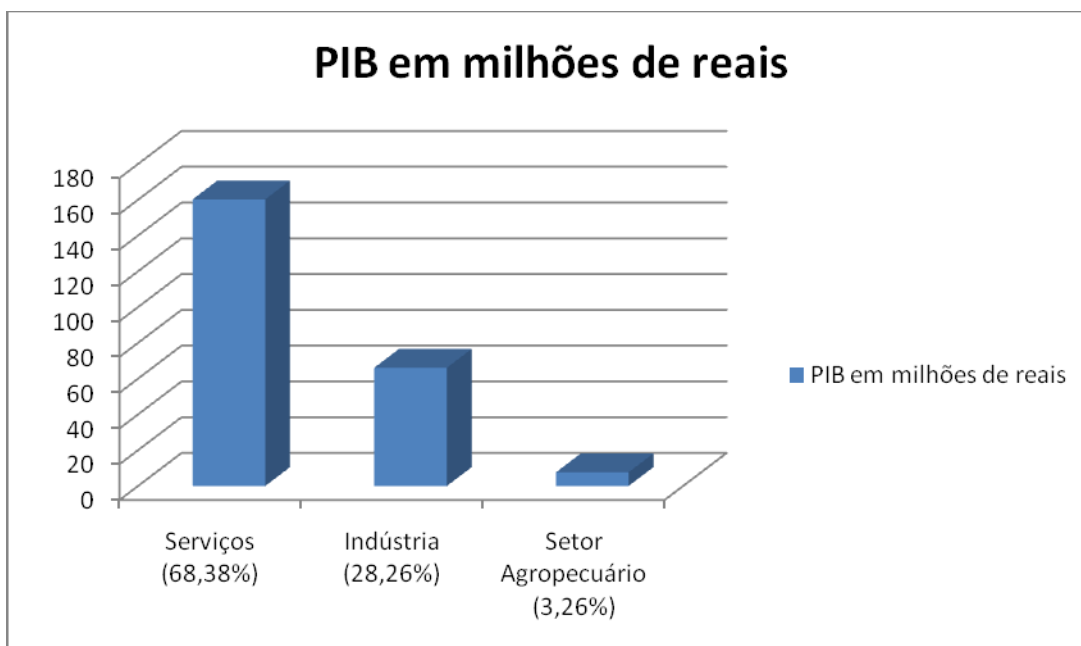
**Gráfico 6: Cafeicultura no Município de Viçosa- MG (Produção)**



**Fonte:** Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

Não obstante o visível crescimento do setor agropecuário no município de Viçosa ao longo dos últimos anos, o que podemos verificar é que a economia local não parece ser sustentada com base na produtividade agropecuária, a sua base está centrada na produção gerada na área urbana. Desse modo, o produto interno bruto, PIB, relativo à Viçosa atingiu em 2000 a soma total de R\$ 234,3 milhões, sendo 68,38% referente a serviços, 28,26% à indústria e apenas 3,26% originários do setor agropecuário, conforme mostra o Gráfico 7.

**Gráfico 7: Distribuição do PIB para o Município de Viçosa- MG (Ano de 2007)**



**Fonte:** Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

Ao destacarmos a disparidade no PIB do município entre as três categorias apresentadas, podemos salientar que a peculiaridade da economia do município é a infra-estrutura urbana de serviços. Esse potencial de geração de renda parece levar também a características específicas nas formas de trabalho e geração de renda no meio rural do município, conforme discutiremos acerca dos dados encontrados junto à nossa amostra de entrevistados, a seguir no tópico 3.3 deste capítulo.

### ***3.3 O rural de Viçosa: contexto social e econômico das áreas estudadas.***

A primeira constatação que é possível ser feita quanto à amostra de entrevistados é a de que uma característica peculiar a compõe. A dinâmica de empregos e ocupação que se apresenta no perfil dos proprietários estudados foge à característica comum às tradições de trabalho no campo. O que podemos notar ao longo de nossas entrevistas é que é perceptível em nossa amostra a presença de moradores rurais que, no entanto, não trabalham em suas propriedades, obtendo fonte de renda provinda de atividades urbanas, assim como de proprietários rurais que têm parte da renda oriunda de

atividades urbanas e complementadas pela manutenção de alguma atividade de produção rural. Do total de 30 entrevistados, sendo 12 homens e 18 mulheres, 13, embora residissem ainda no campo, tinham como fonte de renda os setores urbanos de serviços ou atividades ligadas ao setor público. Muitos destes relataram serem funcionários da própria Universidade Federal de Viçosa. Tal característica em nossa amostra se torna relevante nas falas de alguns dos proprietários rurais:

“Meu marido hoje é funcionário da Universidade. E para complementar a renda a gente tem uma pequena produção de leite, não é muita coisa, mas já ajuda a complementar. Os meus filhos se comparados com a época em que eu ajudava meus pais, tiveram uma vida bem mais fácil, não tiveram muita necessidade de trabalhar. Os nossos filhos ficaram mais é por conta do colégio mesmo, e só quando cresceram é que foram trabalhar. Já eu morei na roça até me casar, e ajudava meus pais o tempo todo.”

*Marilda, 45 anos, moradora da comunidade de São José do Trínfo.*

“Hoje eu trabalho na cidade, passei no último concurso da UFV. E meu esposo é funcionário da Funarbe, mas está afastado por conta de um problema de saúde. Nós moramos aqui, preferimos viver aqui, mas há um tempo já que trabalhamos na cidade. Ficamos lá para resolver as coisas, mas o nosso lugar é aqui, é bom, gostamos daqui.”

*Luciana, 32 anos, moradora da comunidade de São José do Trínfo.*

“A gente foi crescendo, estudamos o primário, a gente também andava muito a pé para ir a escola. Meu pai resolveu ficar por aqui mesmo em São José, e nós todos fomos estudando. Tenho um irmão que é formado, as minhas irmãs também são. Hoje eu sou professora. Tenho vinte e quatro anos de sala de aula já, quase terminando meu tempo, graças a Deus. Meu esposo trabalha numa firma com máquina, como motorista, vamos dizer assim, é como motorista. Moramos aqui no sítio e trabalhamos, por assim dizer, na cidade.”

*Tereza, 50 anos, moradora da comunidade de São José do Trínfo.*

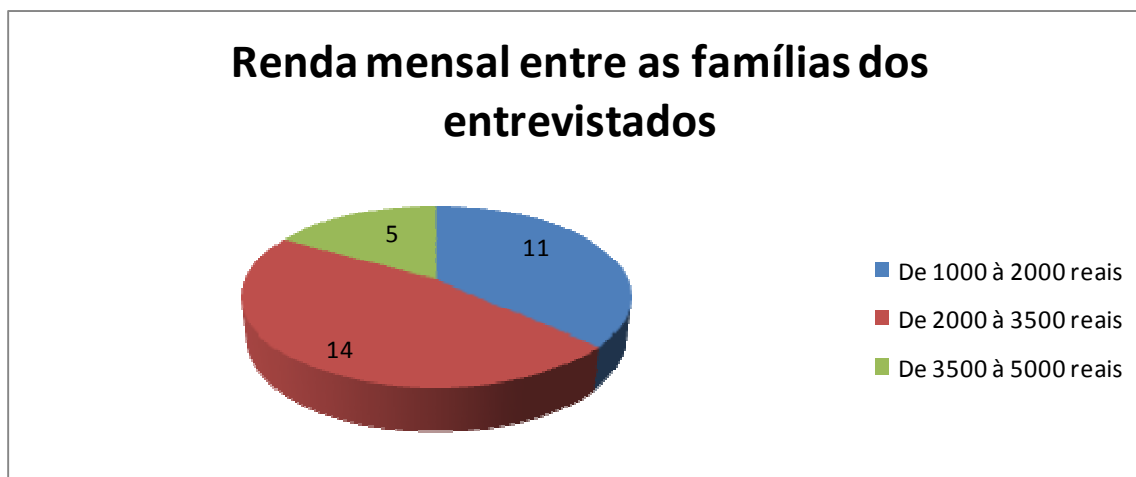
“Hoje eu sou auxiliar escolar e meu marido é aposentado da polícia. Ele faz uns trabalhos de eletricitista aqui no sítio, mas trabalhar mesmo no cabo da enxada, não trabalha. Quando eu olho para os meus filhos hoje, eu acho que eles tiveram uma vida de rei e de rainha. Os meus filhos tiveram o que eu não tive. O que eu pude ter, para os meus filhos eu dou o triplo, isso porque hoje nós temos como ajudar.”

*Sueli, 50 anos, moradora da comunidade de São José do Trínfo.*

No que tange a estrutura sócio-econômica dos entrevistados, a sua totalidade é composta de pequenos produtores, com renda média que varia entre R\$1000,00 e R\$5.000,00 mensais. Nenhum grande produtor foi identificado entre o grupo amostral selecionado. O gráfico abaixo apresenta a distribuição de renda entre a amostra de entrevistados. Analisaremos as nuances relativas a esta caracterização no capítulo 4,

quando trataremos da importância do perfil sócio-econômico para compreender as questões de crenças e práticas religiosas. Por hora apresentamos estes dados como forma de caracterização de nosso universo de pesquisa.

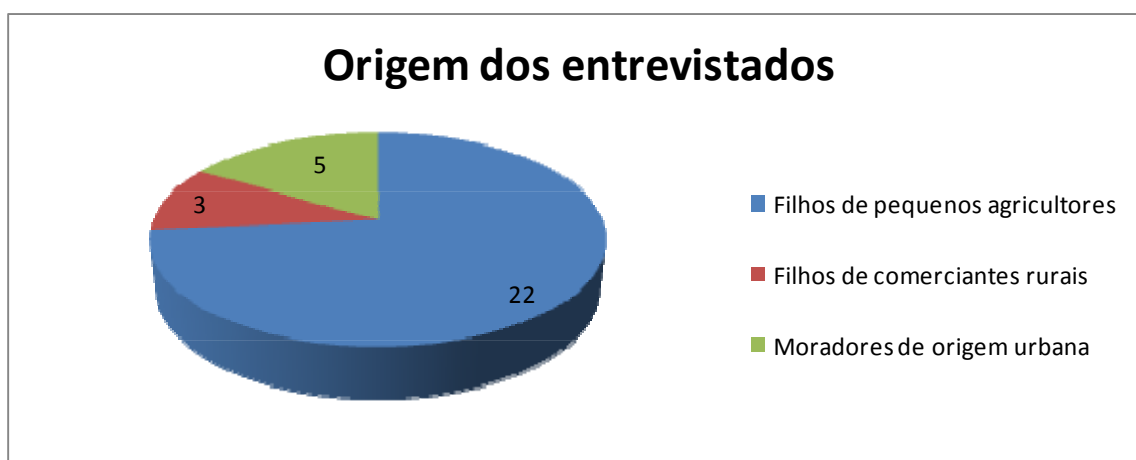
**Gráfico 8**



**Fonte:** Dados registrados pelo pesquisador.

Numa perspectiva de recorte histórico quanto a estes entrevistados, o que verificamos é que a grande maioria nasceu e criou-se no campo, um total de 25 entre 30. Durante as entrevistas foi recorrente o relato destes acerca do fato de que passaram no meio rural toda a infância. Muitos deles se casaram com cônjuges que também moravam no campo, em propriedades vizinhas.

**Gráfico 9:**



**Fonte:** Dados registrados pelo pesquisador.

O que o pesquisador pode constatar é que os vínculos que estes entrevistados mantêm em relação ao campo remontam à várias gerações, o que pode ser notado nos trechos dos depoimentos que se seguem:

“A gente não morava na cidade não, morava na roça. A gente teve uma criação muito rígida mesmo. Meus pais plantavam milho e café, a gente ajudava eles, porque eles não davam conta sozinhos. A vida lá era muito boa, a gente era muito unido (...). Então todos os filhos trabalhavam na roça. Mudei pra São José quando me casei, e continuei morando na roça também”.

*Carmita, 55 anos, moradora da Comunidade de São José do Triunfo.*

“Eu morava na roça. Meu pai era muito severo, não gostava deixar a gente sozinho. Era nove irmão, a gente foi muito preso. O primeiro namorado que tive eu já me casei. Nós ajudávamos na roça. Plantávamos arroz, milho, feijão, candeávamos bois (...). Seis mulheres e três homens (...). Eu candeiei boi até os treze anos, os mais novos, não, sofreram menos (...) Eu casei com dezoito anos. Com dezenove fiquei viúva (...). Morei o tempo todo no Cascalho. Nossa infância foi divertida, brincávamos muito. Depois com o tempo a criação dos outros filho foi mudando.”

*Rosa, 45 anos, moradora da Comunidade do Paraíso.*

“Na época dos meus pais eu trabalhava em casa. Eu era professora rural, dava aula e depois ainda fazia um tacho de rapadura. Eu mesma alfabetizei minhas filhas, elas foram minhas alunas. Eu era muito rígida com elas, era mesmo, Deus do céu, rígida até demais. Hoje eu olho para os meus netos, eles são muito soltos, se comparados com os meus filhos. Meus filhos eram muito presos. E eles sempre ajudaram a gente no que precisava. Ajudava a plantar tomate, ajudava na horta. Meu sonho era que todos eles estudassem, então nós trabalhamos duro, para que eles estudassem, e conseguimos, com muita luta, mas todos estudaram e se formaram.”

*D. Helena, 75 anos, moradora do Cascalho.*



**Figura 3.** Dona Carmita e Sr. José, moradores de São José do Triunfo. Janeiro de 2009.

Quando focamos nossa análise acerca da totalidade da amostra, o que se tornava possível descrever é que o modo como estes entrevistados organizam suas vidas, a administração econômica de suas propriedades e a obtenção de renda, parece encontrar-se em contínuo processo de mudança. Quando perguntados acerca de suas profissões, e sobre as atividades produtivas ligadas ao campo, o que pudemos constatar, é que uma minoria de nossa amostra, ressalta manter-se ligada à atividades tradicionais do meio rural, como agricultura e pecuária. O Gráfico 10, apresenta os dados relativos às profissões exercidas pelos homens entrevistados.

**Gráfico 10:**



**Fonte:** Dados registrados pelo pesquisador.

Consideramos dentre as respostas obtidas, 5 categorias de profissões. Como *pecuaristas*, procuramos compreender os entrevistados que declararam ter fonte de renda originária da criação e abate de animais ou produção leiteira. Como *agricultores*, identificamos aqueles que têm fonte de renda originária da produção de gêneros agrícolas diversos. Como *trabalhadores urbanos*, compreendemos os entrevistados que residem com suas famílias em propriedades rurais, mas mantêm a fonte de renda em empregos urbanos, dentre estes estão as seguintes profissões: Funcionário público; funcionário de empresa urbana; policial militar; lojista. Na categoria *produtor de artesanato*, entendemos residentes no campo que têm fonte de renda originária da produção artesanal de camisetas, madeira, e outros materiais. Como *professor universitário*, identificamos os moradores de áreas rurais que trabalham em profissões ligadas ao campo científico. Como forma de proceder a uma análise em certa medida complementar e também comparativa, apresentamos no Gráfico 11, os dados relativos aos trabalhos desempenhados pelas mulheres entrevistadas.

**Gráfico 11:**



**Fonte:** Dados registrados pelo pesquisador.

Entre as categorias destacadas para as mulheres, compreendemos como *donas de casa* as entrevistadas que declararam cuidar exclusivamente dos afazeres domésticos. Como *professoras rurais*, aquelas que trabalham na área de educação em escolas rurais. Na categoria *trabalhadora urbana*, agrupamos as seguintes profissões: professora de ensino fundamental e médio em escolas da área urbana; auxiliar administrativa; secretária; lojista. Por fim, como *professoras universitárias*, identificamos as entrevistadas que são moradoras de área rural, mas com fonte de renda originária do campo científico.

Tanto na amostra composta pelas mulheres quanto na amostra relativa aos homens, observamos uma variação interessante no quadro de atividades exercidas pelos entrevistados. A primeira consideração a ser feita é a de que aqueles que se dedicam a atividades tradicionais do campo, como agricultura e pecuária, não compõem maioria relevante da amostra. Entre os homens, estes são a minoria, somando 5 dos 12 entrevistados. A maioria se vincula a profissões que são tipicamente urbanas, indo trabalhar na cidade e estabelecendo no campo apenas o local de moradia, dentre estes, encontramos de policial militar a professor universitário. Entre as mulheres o quadro de profissões encontra-se menos diverso. Contudo, metade da amostra é composta por entrevistadas que se situam em outras atividades que não as ligadas aos afazeres domésticos e ao auxílio nas atividades rurais. Nesse sentido, tal amostra conta com professoras universitárias, auxiliares administrativas e secretárias. Sem querer entrar numa discussão sobre a questão de gênero, o que fatalmente viria à evidência se mantivermos uma análise cuidadosamente comparativa entre a amostra masculina e feminina, o que podemos constatar é que existe uma diversificação das atividades exercidas pelos entrevistados em relação àquelas que compunham o quadro tradicional de atividades exercidas no meio rural. Assim o que tem garantido a fonte de renda entre o grupo pesquisado não são atividades ligadas à agricultura e à pecuária mas, antes, trabalhos de tradição urbana, o que implica em dizer que relevante parcela da amostra apenas reside no campo, por motivos de qualidade de vida e bem estar, ou seja, como forma de opção e não por imposição econômica ou ausência de alguma possibilidade de residir em áreas urbanas.



**Figura 4.** Marilda, moradora de São José do Triunfo. Janeiro de 2009.

Acerca da caracterização e da transformação do perfil dos proprietários rurais encontrados, é relevante destacar as mudanças que eles próprios destacam acerca da análise de uma geração à outra. São mudanças tanto do ponto de vista do acesso a serviços, como na perspectiva de vida. Boa parte dos entrevistados, 16 entre 30, respondeu que seus filhos já não residem nas propriedades rurais das famílias e estruturam suas vidas a partir dos serviços urbanos e, quando mantém algum tipo de vínculo com o campo, relegam à produção agrícola e pecuária um papel preponderantemente complementar. Os depoimentos a seguir procuram ressaltar a percepção da mudança entre os residentes no campo no transcorrer de uma geração a outra. Progressivamente as condições de vida desses proprietários rurais e suas famílias parecem encontrar uma substantiva aproximação em relação às condições de vida observadas em áreas urbanas.

“Quando eu era criança, a partir de quando tenho recordações, eu ajudei a criar os meus irmãos menores. Eu dava-lhes banho, cuidava deles para que minha mãe pudesse trabalhar. Eu comecei a cozinhar com nove anos, no fogão à lenha, minha mãe colocava um caixotinho na beira do fogão para eu dar altura de alcançar as panelas. No fogão eu fazia de tudo, fazia café, torrava café. No almoço, minha mãe passava-me o que era para fazer, porque tinham as quantidades certas. Enquanto eu tomava conta da cozinha, a minha mãe costurava pra fora. O tempo que tinha para poder brincar era aos domingos, depois que fosse arrumada a cozinha do almoço. Fora isso, os meninos brincavam, mas eu que era mulher não tinha muito tempo de brincar. No tempo das minhas irmãs mais novas, já foi um pouco diferente

porque eu já era moça feita e cuidava da casa e, então, elas já tinham tempo para poder brincar. Meu pai era muito tranqüilo, não nos batia, mas minha mãe batia muito, ela era bem mais rígida. Só dela nos olhar, nós já tínhamos medo. Quando eu me casei e fui criar os meus filhos, já foi um pouco diferente, porque eles tiveram mais tempo para brincar, embora tenham me ajudado muito desde pequenos. Meu marido plantava, ele era muito trabalhador, ele plantava milho, feijão, plantava fumo, tinha lavoura de café. E com os meninos ele era bom demais, não os explorava, não batia (...) A minha vida na roça foi muito sofrida, porque eu trabalhei muito, agora hoje, embora já com idade, eu já vivo tranqüila, eu já não agüentaria trabalhar mais da mesma forma, eu vivo bem melhor hoje. Com todas as dificuldades, a minha vida e da minha família, meus filhos, meus netos, hoje é muito mais fácil, já não tem as mesmas dificuldades de antes, para poder estudar, fazer faculdade, para poder comprar as coisas hoje, ir ao médico, ir ao supermercado, ir no banco, poder colocar um dinheiro na poupança, é tudo bem mais fácil, certamente que sim”.

*D. Maria, 75 anos, moradora da comunidade do Cascalho.*

“Quando eu morava com meus pais na roça, a vida era difícil, era muito trabalho. Nós tínhamos que ajudar os nossos pais, porque eram muitos filhos, e sozinhos eles não dariam conta. Nós tínhamos pouco tempo para brincar mesmo, porque era preciso ajudar no trabalho. A nossa diversão era sair no domingo da roça pra ir à missa na cidade. Às vezes ficávamos várias semanas sem ir à cidade. Não era fácil, era muito trabalho, muito esforço para ajudar (...) Hoje se formos olhar, a situação melhorou bastante (...). Não é dizer que está tudo perfeito, mas as coisas melhoraram muito, se formos comparar daquele tempo para hoje (...). Os meus filhos comparados com quando eu ajudava meus pais, tiveram uma vida bem mais fácil, não tiveram muita necessidade de trabalhar.”

*Marilda, 45 anos, moradora da Comunidade de São José do Triunfo.*

“Meus pais nasceram e foram criados na roça, passaram a vida toda morando na roça, lá no Cascalho, longe demais. E nós, ajudávamos na roça, a plantar milho e feijão, candeiar boi. Vivíamos com os pés todos machucados, os pés feios de trabalhar na roça, não era nada fácil. Éramos muito obedientes, ajudávamos os pais nas plantações, vendíamos leite, vendíamos verdura. Mas, se formos olhar por outro lado, tínhamos uma relação muito saudável, muito boa. A vida não era fácil, mas, a gente era feliz, tínhamos muita união. Quando eu e minhas irmãs ficamos mais moças, é fomos morar na cidade, trabalhar de empregada em casa de família. Depois as minhas irmãs foram se casando e eu me casei também. Então a vida foi ficando mais fácil, não é falar que ficou um mar de rosas, mas comparando, nosso Deus, melhorou demais. Eu fico olhando hoje os meus filhos, eles têm muita facilidade. Antigamente, nós tínhamos que ajudar os pais. Hoje meus filhos têm tudo, têm computador, meus filhos se sentem muito auto-suficientes. É cada vez mais complexo.”

*Nilma, 50 anos, moradora da comunidade de São José do Triunfo.*

“Nós éramos em 12 irmãos e a gente passamos a infância e a juventude morando na roça (...) Quando éramos pequenos, a vida era

muito difícil. Ajudava meu pai candeando bois, subíamos uma serra imensa, todos os dias. Certa vez o carro de boi se quebrou e ficamos eu e papai consertando-o no escuro, com luz de lampião, por toda a madrugada. Eu tinha tanto sono que não me agüentava, mas ficamos lá arrumando, e chegamos casa com o dia amanhecendo mesmo, era muito duro. Hoje meus filhos trabalham se quiserem, não porque precisam, nós damos à eles aquilo que nós não tivemos.”

*Ivone, 40 anos, moradora da comunidade do Paraíso.*

A proximidade em relação à Universidade e a expansão e popularização de meios de transporte como a motocicleta, entre outros exemplos, parece cada vez mais impulsionar os filhos destes proprietários rurais às possibilidades advindas do meio urbano. A maior parte dos filhos destes entrevistados, 18 entre 28<sup>7</sup>, estudam ou trabalham na cidade, estabelecendo com o campo muitas vezes, somente o vínculo de moradia. Outros jovens já residem fora da casa dos pais, estudando em outras cidades, alguns deles já obtiveram titulação de graduação, conquistando emprego em outras regiões do país e com o contexto rural em que nasceram, mantêm vínculos apenas de família.

Tal como vários estudos já revelaram, a evasão da juventude rural do campo não parece ser um fenômeno novo na região de Viçosa, nem mesmo peculiar. Como salienta Carneiro (2005), o jovem rural vem se tornando um dos sujeitos que mais é marcado no que concerne a construção de sua identidade, o que deve-se, sobretudo, à diluição das fronteiras rural-urbano. Assim, não seria possível olhar o campo como um espaço alheio às transformações materiais e culturais percebidas no mundo globalizado. Em maior ou menor grau existe um impacto sobre as condições de vida das pessoas no meio rural. As suas práticas sociais são constantemente examinadas à luz das informações recebidas, dos impactos tecnológicos, das mudanças nas leis e nos costumes, pela decorrência das inovações socioculturais e das transformações nas relações econômicas e daquelas que se dão no mundo do trabalho.

Nesta medida, como destacara Moreira (2005), o meio rural encontra-se de tal forma conectado ao global, que é influenciado pelo embricamento dos globalismos e localismos desse processo de aproximação do mercado de trabalho, de bens e consumo, cultural, os quais colocam em tensão as identidades rurais. O processo de racionalização da vida rural, conforme destacado por Favaretto (2006), progressivamente tem articulado o mundo urbano e o mundo rural, não mantendo-os mais como pares de

---

<sup>7</sup> É necessário salientar que 2 entre 30 dos entrevistados, declararam não ter filhos.

oposição. Salienta o autor que tais processos podem ser verificados em aspectos como o aumento das rendas não-agrícolas e a diversificação das economias rurais.

O que parece, no caso do meio rural de Viçosa, se estabelecer como um diferencial, que pode em certa medida acelerar esse processo e essa mudança de perspectivas é o fato de que estas famílias rurais vivem em contexto face ao qual a atividade agrícola não é tão expressiva como a dinâmica gerada pela prestação de serviços no meio urbano. Os habitantes do meio rural de Viçosa estão nos arredores de um grande centro universitário, gerador direto e indireto de empregos e de possibilidades de inserção numa nova forma de vida, que não a de agricultores.

Quando tratamos especificamente da geração dos filhos e netos desses proprietários, estamos tratando de um contingente de jovens que está absolutamente conectado aos valores, processos e perspectivas presentes no mundo urbano. Como já demonstrou Groppo (2000), ao falarmos dessas circunstâncias de novas ruralidades é difícil se estabelecer um conceito de juventude rural, já que esta deve ser vista como plural. Do mesmo modo como é plural a ruralidade em que vivem os jovens rurais, que enfrentam o êxodo rural, exercem a pluriatividade, vivem entre o campo e a cidade. Assim, é preciso ressaltar que é o contexto local que deve ser levado em consideração e os interesses que tornam-se relevantes para os próprios jovens. Portanto, este autor procura chamar atenção para a não afirmação de uma “juventude rural” mas, antes, de juventudes que, diante das diferentes ruralidades, apresentam formas específicas de pensar e agir. Nesse sentido haveria múltiplas juventudes no chamado “rural”.

Quando buscamos analisar em nosso recorte histórico a transformação na perspectiva de vida e nas formas de trabalho destes proprietários, acabamos por confirmar a consideração dos referidos autores, o que parece apontar para uma articulação cada vez mais intensa e mais sólida entre as estruturas sociais, econômicas e culturais do mundo urbano e rural. No projeto de vida que se refere às gerações de filhos e netos dos proprietários entrevistados, revela-se o entusiasmo em relação ao encaminhamento dos filhos no sentido de estudar, cursar a universidade e estruturar suas vidas para além das possibilidades restritas à vida no campo:

“Eu sou mais do lar, sempre cuidei da casa. Dos meus filhos, dois tão trabalhando e estudando fora, um está em Belo Horizonte, o outro mora em Campinas, faz mestrado na Unicamp.”  
*Carmita, 55 anos, moradora da Comunidade de São José do Triunfo.*

“Meu marido trabalha na Universidade. Os meus filhos estudam. A mais velha se casou, a do meio está na Universidade, faz agronomia. O mais novo vai fazer curso técnico e depois vai fazer vestibular pra UFV. Eu o incentivo, porque ele é muito novo”.

*Joana, 50 anos, moradora da comunidade do Paraíso*

“Meus filhos trabalharam todos comigo, enquanto eram menores, agora que cresceram, eles foram trabalhar fora, um foi pra São Paulo e outros três foram pros Estados Unidos. Hoje estão lá trabalhando, com a vida arranjada. Minhas filhas casaram-se todas, uma mora aqui na roça mesmo, outra mora na cidade, e outra em São Paulo. Mas todas com a vida encaminhada. Inclusive uma das minhas filhas, que é casada, o marido dela trabalha um tempo num lugar, depois é transferido, e ela acaba nem tem endereço certo. Fica um tempo num lugar, depois muda, e assim, segue (...) Mas também está com a vida já estabelecida, graças à Deus.”

*Sr. Tadeu, 78 anos, morador da comunidade do Palmital.*

Assim, o que podemos observar por meio dos relatos de nossos entrevistados é exatamente a configuração do processo de racionalização da vida no campo, conforme sustenta Favareto (2006). Nessa perspectiva, uma das características mais marcantes da nova ruralidade seria este intenso processo de racionalização da vida rural. Tal processo pode ser observado, primeiramente, nas formas de condução ética do cotidiano, as quais cada vez mais se vêm pautadas pela ação racional, de modo que os conteúdos que orientam estas formas de sociabilidade e seus espaços de interação não mais obedecem aos signos do isolamento e das raízes agrícolas mas, antes, revelam uma contínua e maior aproximação entre o rural e o urbano.

Outra forma de caracterização da vida e do perfil de ruralidade que podemos constatar junto aos entrevistados neste estudo é a presença de grupos “neo-rurais” em Viçosa. Moradores do campo, advindos da cidade, que procuram no meio rural uma forma de vida mais simples, dando significação a este rural, como natureza. No Gráfico 9 estes entrevistados foram categorizados como *Moradores de origem urbana*. Como já assinalado anteriormente, esta nova apropriação do rural já vem sendo amplamente discutida por alguns autores. Dentre estes, Favareto (2008), ao problematizar uma aproximação dos universos rural e urbano por meio de processo de racionalização, buscou enfatizar que torna-se cada vez mais comum a atração ao universo rural de classes médias urbanas, aposentados, profissionais liberais, assim como o aumento de rendas não-agrícolas, a diversificação das economias rurais e também as inovações

institucionais, dadas, sobretudo, pela regulação crescente do rural, que passa a ter grande relevância como paisagem e como fonte de recursos naturais.

Estes entrevistados demonstraram buscar no campo uma forma de vida que os afastasse dos problemas urbanos e confira uma sensação de tranquilidade e bem estar, por meio de uma maior proximidade com os ambientes naturais. É oportuno destacar que os entrevistados que apresentaram estas características estão, no caso específico de nossa pesquisa, em maior ou menor grau, vinculados à doutrina do Santo Daime e articulam a explicação e motivação para residirem no campo à uma retórica de sustentabilidade ambiental. Os argumentos que se seguem comprovam esta argumentação:

“Nasci no Rio, na capital (...). Desde que meus pais se casaram já tinham vontade de morar no campo. Quando eu tinha dois anos eles se mudaram pra São Pedro da Serra, em Nova Friburgo, um lugar que não tinha nem água, nem luz. E lá conheceram o Daime. Conheceram a proposta do padrinho Sebastião que era a de uma ‘Comunidade na Floresta’ (...) A proposta original era de ir para a Amazônia, mas eles preferiram adaptar a proposta para a Mata Atlântica. Depois eles acabaram se reunindo com outros amigos e compraram um terreno em Galdinópolis, onde construíram uma casa e um templo, onde podiam viver em comunidade. (...) Todos almoçavam juntos, havia uma horta comunitária.”

*Maria Carolina, 23 anos, moradora da Comunidade do Palmital.*

“Nasci em Petrópolis. Meus pais já são de uma geração urbana. Sempre desde criança, minha mãe gostava de estar em lugares mais sossegados. Quando eu era criança, minha mãe trocou uma moto por um terreno. Depois ela conheceu o Daime e começou a frequentar. No início, eu e meus irmãos não íamos, depois ela passou a nos levar, e eu fui me envolvendo. No Daime eu comecei a namorar o meu marido. Ele morou muito tempo em um sítio no sul de Minas, de difícil acesso. Meu marido é agrônomo, especialista na área de solos. Depois que nos casamos e viemos para Viçosa, optamos por morar fora desse caos urbano, e viemos para cá. Estou aqui agora, e conheci várias pessoas legais e me adaptei.”

*Ana Carolina, 35 anos, moradora da Comunidade do Palmital.*

“Eu nasci em São Luiz do Maranhão, sempre morei em avenida, carro 24 horas. Me descobri criança gostando de plantar, não dá pra explicar o gosto pelo campo. A influência do Sítio do Pica-Pau Amarelo, me passou a idéia de que o campo era muito melhor que a cidade pra morar. A descoberta do campo foi lúdica, foi mágica. Minha família detesta roça. Meus avós moravam na cidade e não tinham mais relação com o campo. Até porque o campo em que eles viveram é de muito sofrimento e de muita luta. Eles sofreram os perigos e as dificuldades. Já eu não tenho essa lembrança do campo, eu peguei a fase da tranquilidade. Eu me encantei com o campo. Em casa, quando eu era pequeno eu usava o jardim da minha casa como a representação do campo. A mudança veio mesmo quando eu vim para Viçosa fazer

mestrado. Sou formado formado em química industrial, fui estagiar na Vale, apesar de minha vontade sempre ter sido fazer agronomia, mas não foi possível. Mas acabei fazendo mestrado em solos, apesar de ter pedido para agroquímica, mas como não tinha especialista lá para o que eu queria fazer então acabei indo para o solos. Então fiz mestrado e doutorado. Acabei resgatando aí uma vontade de viver no campo”.

*Meublis, morador da comunidade do Palmital.*

De acordo com Moreira (2005), tais expressões contemporâneas da ruralidade permitem dizer que o meio rural e suas formas de existência e de expressão não apontam para o seu fim, mas ao contrário, ganharam novas possibilidades e condições de manifestação. Desse modo o autor problematiza que o rural que desaparece não seria o rural em si, mas uma representação do rural que fora erigida pela modernidade burguesa. Em seu lugar, o que estaria emergindo é um novo rural. Assim, poderíamos falar das ruralidades presentes em tempos de globalização.

Desse modo, o rural erigido a partir da modernidade burguesa e que se expressava como rural-agrícola, calcado em pares de oposição, estaria aprisionado nos domínios da natureza e da tradição, comuns ao contexto da hegemonia urbano-industrial. A estruturação desta nova concepção de ruralidade procura dar relevância a existência de um de processo de ressignificação do rural na contemporaneidade. Os processos recentes da globalização, assim como as descentralizações política e a desformalização nos contornos das relações de trabalho herdadas, ajudam a tecer essas condições de mudança.



**Figura 5.** Residências de neo-rurais na Comunidade rural do Palmital, em Viçosa.

Acerca das formas de trabalho e da conexão que estabelecem com o rural, estes entrevistados parecem caracterizar o perfil teórico, do que os autores destacam acerca de novas ruralidades, fornecendo subsídios para compreendermos de que modos essa teia de mudanças se configura em nosso campo de análise. Nesse sentido, o rural de Viçosa estaria amplamente imbricado neste novo rural que se cria, a partir de novas relações de trabalho, de uma interação contínua ao sistema de globalização e de estruturação de uma nova idéia de rural, assim como de seus novos modos de apropriação. Quando perguntados acerca de seus trabalhos, e de sua fonte renda, e dos objetivos que os levaram a residir no meio rural, estes de moradores do campo, apontam respostas similares:

“Nós nos mudamos para o interior e lá conhecemos outra forma de vida. Meus pais conheceram a proposta de uma ‘Comunidade na Floresta’(...) Hoje eles trabalham com arte e produção de mudas. Trabalhavam também com produção de camisas e cartões. A ‘Oficina da Folha’ é, na verdade, o que gera uma fonte de renda. Meus pais moram 40 minutos do centro, de ônibus. Eles plantam milho, feijão, e colhem, mas tudo plantado é pra subsistência, então o que gera mesmo a renda são as camisas da oficina.” *Maria Carolina, 23 anos, moradora da Comunidade do Palmital*

“Eu me encantei com a maravilha do campo. Com a idéia de que o campo produz tudo, faz tudo. Eu sou professor universitário, trabalho o tempo todo na cidade, mas eu não abro mão de morar neste cantinho por nenhum motivo deste mundo, é uma questão de convicção mesmo. É interessante notar que a gente vem morar no campo, mas com uma outra concepção, que é a de conservar. A gente mora no campo, mas com uma consciência, que estes recursos precisam ser preservados pra outras gerações. Então tem todo um sentido ideológico na coisa, num é só residir no campo, mas isso tem em si uma finalidade, que é mais importante.” *Ana Carolina, 35 anos, moradora da Comunidade do Palmital.*

“Nós somos professores universitários, eu e meu marido, trabalhamos na cidade, ou seja, podemos dizer que a nossa fonte de sustento não é o campo. E dentro da nossa opção de vida, eu passei a perceber que o dinheiro não é tudo, ele é um meio, uma materialização. (...) Agora uma questão preocupante, e que dá sustento a nossa opção de vida é questão do acúmulo, a concentração de renda no Ocidente, o que é injusto, da mesma maneira que é insustentável.” *Meublis, morador da comunidade do Palmital.*

Deste modo, como ressalta Favareto (2008), é possível notar que não apenas uma idéia de rural encontra-se em processo de mudança, mas o que se destaca é um processo de racionalização da vida no campo. De um lado existe um processo de racionalização alicerçado sobre as bases econômicas, sendo aqui onde se encaixam os interesses compatíveis com a conservação ambiental, e com o aproveitamento dos recursos naturais como negócio ou mesmo como conforto material. De outro lado, estamos destacando pressupostos éticos e ideológicos que configuram uma retórica de desenvolvimento sustentável. Assim, tais neo-rurais procuram ressaltar questões como a conservação da natureza ou, como destaca um dos depoimentos, uma preocupação relevante com a coesão social ou a melhoria das possibilidades materiais das pessoas. Nessa perspectiva, quando tratamos do meio rural em Viçosa, percebemos um processo contínuo de mudanças, que tem integrado a dinâmica da vida nestas áreas às formas mais substantivas do domínio global, seja pelos meios de trabalho e renda, seja pela forma como este rural está sendo percebido e apropriado, confirmando a tese de uma racionalização das formas de vida que lhe são inerentes, aproximando assim, os universos rural e urbano.

Assim, como já destacamos acerca desse modo de ocupação que é parte inerente daquilo que vários autores têm chamado de novas ruralidades, a presença destes moradores nas áreas rurais de Viçosa e, especificamente, a forma com que estes parecem se apropriar deste espaço, nos possibilita pensar este meio rural como um campo de transformações. Nessa perspectiva, não poderíamos falar de condições de ruralidade alheias às transformações conjecturais de um mundo que se globaliza, nem tampouco negligenciar que estes processos se engendram em regiões onde a vida no campo fora historicamente marcada pela tradição, onde famílias inteiras criavam seus filhos e perpetuavam uma permanência nas mesmas propriedades.

## CAPÍTULO 4

### MUDANÇAS E PERMANÊNCIAS: AS FORMAS RELIGIOSAS NO MEIO RURAL

A transformação que permeia o rural brasileiro contemporâneo, como fora assinalado no capítulo anterior, revela-se nas localidades visitadas durante a pesquisa de campo que empreendemos durante a realização deste estudo. Famílias de produtores que residem no campo e trabalham na cidade, novos moradores do campo advindos da cidade e uma aproximação entre os universos rural e urbano, mostraram-se características presentes nas áreas rurais do município de Viçosa. Contudo, nosso objetivo procura ir mais além do que identificar elementos que tornassem possível falar de novas ruralidades nas áreas estudadas. Entremeadado ao processo de racionalização da vida no campo e de sua conexão, cada vez mais intensa aos amplos mercados internacionais, procuramos compreender a dinâmica que permeia as formas religiosas e sua relação com as transformações econômicas e sociais presentes nestes contextos de ruralidade.

Os dados fornecidos pelo IBGE (2000) destacam que 70% da população brasileira é filiada ao catolicismo, mas os números acerca do protestantismo destacam um relevante crescimento deste segmento das últimas duas décadas. Como já apontou Machado (1996), a expansão dos grupos evangélicos e a participação brasileira neste processo têm sido constantes referências nos estudos produzidos sobre o assunto. O crescimento vertiginoso do pentecostalismo estaria, de acordo com vários autores como Soll e Rolim (apud MACHADO, 1996), relacionado à proeminência de um ramo específico ligado ao segmento protestante, o pentecostalismo.

Um mapeamento nas áreas rurais de Viçosa nos permitiu visualizar um quadro que reflete a situação atual das várias denominações religiosas presentes e entender que falamos, no caso destas áreas estudadas, de um processo dinâmico. A pluralidade de denominações religiosas encontradas parece confirmar a tese de que o campo religioso

brasileiro está em um processo de transformação, como destacara Montes (2000), revelando, assim, uma proximidade no meio rural dos fenômenos observados no urbano, o que reforça a perspectiva de integração entre a dinâmica de ambos os espaços, ao invés de antagonismos, que os diferenciaram em especificidades congeladas no tempo. Contudo, não queremos com isto afirmar a indistinção da especificidade identitária do rural face ao urbano, mas sim, que o rural se reconstrói e se redefine dentro de uma dinâmica global, guardando ritmos e formas de absorção diferenciadas, que lhe dão uma especificidade de caráter dinâmico.

**Quadro 1: Comunidades Rurais do Município de Viçosa**

SETOR <sup>8</sup>	COMUNIDADES RURAIS
Córrego Fundo	Córrego Fundo, Silêncio, Divera, Pedreira
Buieié	Zig-Zag, Estação Velha, Buieié, Violeira e Santa Tereza
São José do Triunfo	Cascalho, São José do Triunfo e Cachoeirinha
Juquinha de Paula	Juquinha de Paula
Arrudas	Pau de Cedro, Gentil, estiva, Córrego São João, Ponte do Turvo, Poca, Zubá e Cana Miúda
Piúna	Piúna, Pião, Siriquite, Duas Barras, Itaguaçu de Cima, Itaguaçu de Baixo, Varginha e Colônia Vaz de Melo
Paula	Paula de Macena
Nobres	Nobres, Mãe Tunica e Córrego da Onça
Paraíso	Palmital, Paraíso e Córrego do Engenho
Paíol	Paíol e Sumidouro
Cristais	Cristais de Cima, Cristais de Baixo, Fazenda Dom Bosco, Bom Sucesso, Canela e Sapé

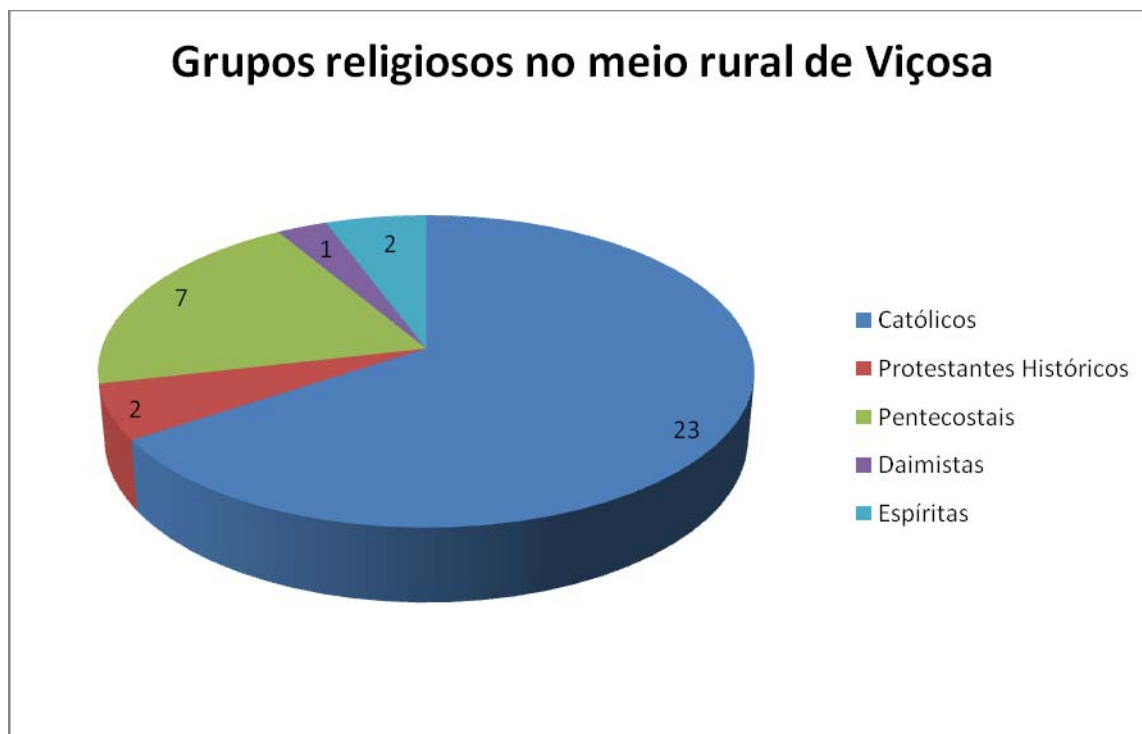
**Fonte:** CMDRS/EMATER, 2008.

As áreas rurais do município de Viçosa, conforme mostra o Quadro 1, somam um total de 43, de acordo com a Emater (CMDRS/EMATER, 2008). Destas áreas, denominadas pela instituição de Comunidades Rurais, identificamos a presença de 35 grupos religiosos organizados. Estes grupos foram mapeados a partir de laços de sociabilidade e convivência, assim como da manutenção de atividades religiosas organizadas e com dinâmica constante. Desse modo, pequenas comunidades rurais, formadas por poucas e isoladas famílias, ora se unem para conformarem um mesmo grupo religioso. Assim como em outras localidades, a existência de mais de uma denominação religiosa acaba

<sup>8</sup> Categoria de classificação e mapeamento utilizada pelo escritório local da Emater em Viçosa-MG.

por formar grupos religiosos diferenciados. O Gráfico 12 mostra a configuração religiosa nas áreas rurais do município, no ano de 2008.

**Gráfico 12**



**Fonte:** Dados levantados pelo pesquisador em maio de 2008.

Entre as denominações religiosas mapeadas encontram-se adeptos de grupos de filiados ao catolicismo, 23 grupos, 65,7% da amostra; protestantes históricos, 2 grupos, 5,7%; pentecostais, 7 grupos, representando 20% da amostra; daimistas, 1 grupo, significando 2,8% da amostra e espíritas kardecistas, 2 grupos, ou 5,7% da amostra. No grupo compreendido como *Protestantes Históricos*, encontram-se presbiterianos e batistas; entre os que classificamos como *Pentecostais*, estão grupos das seguintes denominações: Deus é Amor; Assembléia de Deus; Igreja Batista Sião; Igreja Maranata; Igreja Universal do Reino de Deus e Congregação Cristã do Brasil. Ainda em nosso mapeamento foram encontrados dois grupos ligados ao espiritualismo kardecista e um grupo de religiosos vinculado ao Santo Daime.

Entre os grupos católicos encontrados faz-se necessário destacar que a orientação de todos eles está voltada a trabalhos nos setores mais tradicionais de Igreja, sobretudo, aqueles que se vinculam à Cebis (Comunidades Eclesiais de Base), não sendo notória a

participação de adeptos de vertentes mais intimistas, como a da Renovação Carismática Católica. O ateísmo não foi uma característica percebida na amostra selecionada. Todos os entrevistados declararam ter vínculo religioso específico ou ao menos, alegaram professar algum tipo de crença, mesmo sem optar por uma ou outra instituição religiosa.



**Figura 6.** Templo Religioso de Grupo Pentecostal na comunidade de São José do Triunfo. Maio de 2008.

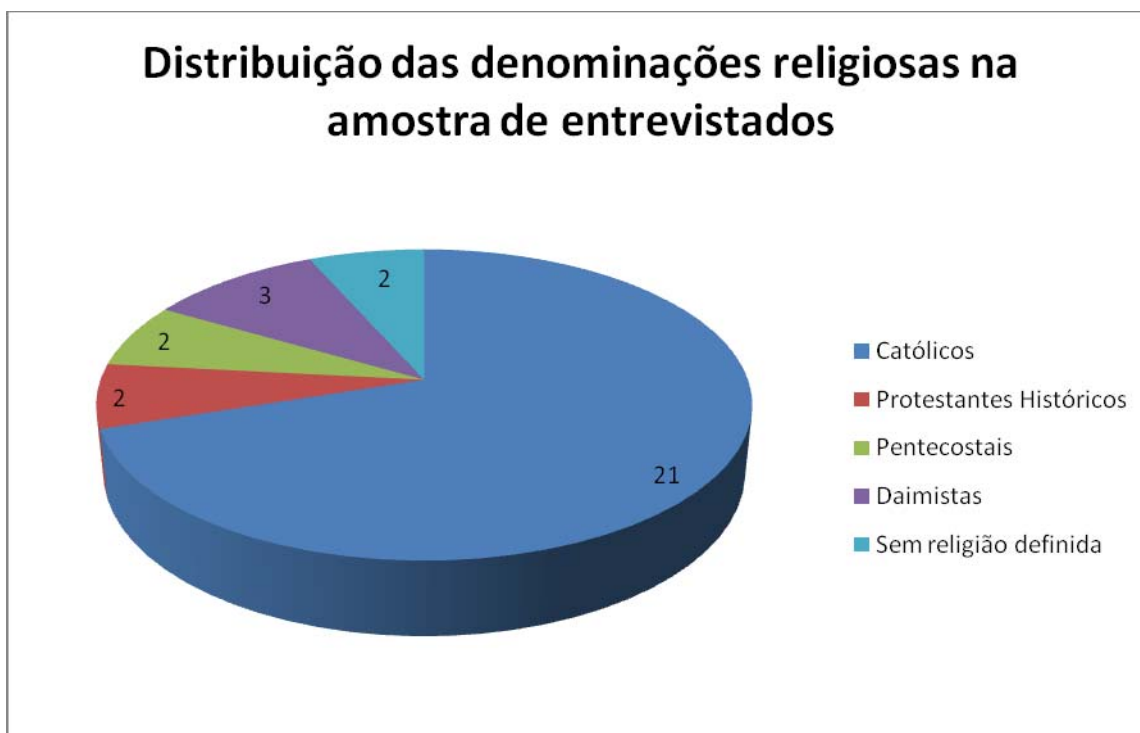


**Figura 7.** Templo religioso de Grupo Daimista na Comunidade do Palmital. Maio de 2008.

Entre as localidades rurais apresentadas anteriormente, quatro foram selecionadas para a aplicação de questionários e para a realização de entrevistas em profundidade. No setor de São José do Triunfo, escolhemos as localidades do Cascalho e a de São José para a realização de entrevistas. No Setor do Paraíso, foram selecionadas as localidades do Palmital e Paraíso. O critério de escolha repousa-se sobre o mapeamento realizado, que apontou nestas localidades a maior pluralidade de denominações religiosas levantadas, contribuindo assim para o foco de análise a que se propõe este estudo. Como já assinalado, compondo a amostra encontra-se um total de 30 pessoas, escolhidas de forma intencional. Na distribuição por sexo, esta foi composta de 12 homens e 18 mulheres, com faixa etária que varia de 30 a 70 anos de idade.

No aspecto relativo à prática de atividades religiosas por parte de nossos entrevistados, é possível destacar uma pluralidade de filiação, como os dados acerca dos grupos religiosos já pareciam apontar. O gráfico abaixo destaca a distribuição da amostra quanto à filiação religiosa dos entrevistados.

**Gráfico 13:**



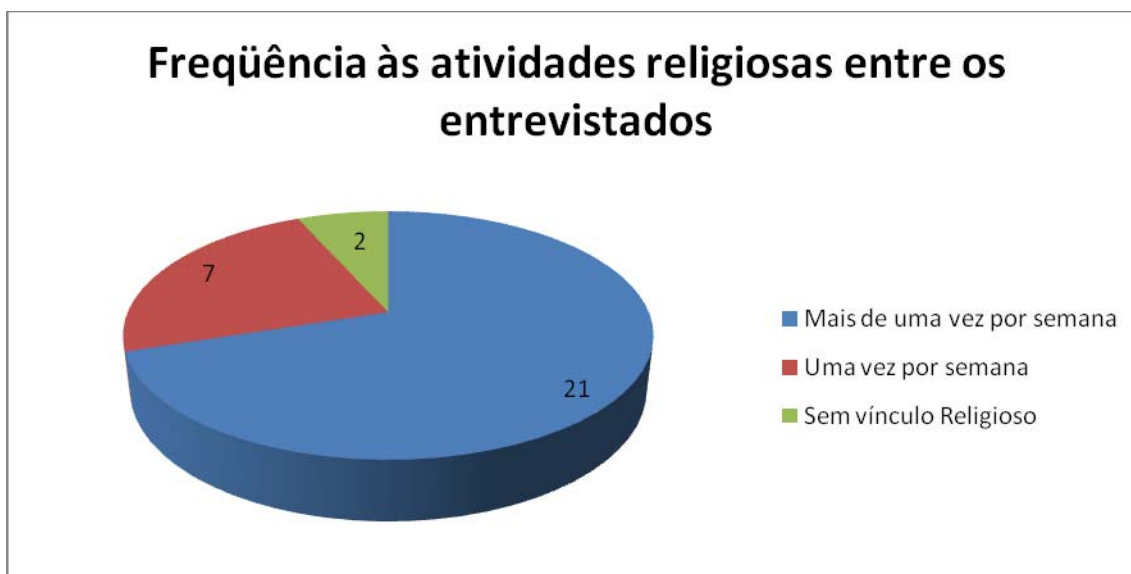
**Fonte:** Dados registrados pelo pesquisador.

Identificamos, entre a amostra total de entrevistados, quase todas as denominações religiosas mapeadas na área rural de todo o município de Viçosa, conforme fora

apresentado no Gráfico 12. Com exceção de espiritualistas kardecistas, os quais foram verificados no mapeamento todas as outras vertentes religiosas foram também percebidas entre os respondentes. É importante salientar que tal consideração não contempla a pluralidade interna que se reserva às categorias *Protestantes Históricos* e *Pentecostais*, desse modo, muito embora estejam contemplados na amostra filiados às duas categorias, não é verdadeiro afirmar que todas as sub-denominações relativas à estas duas categorias, encontradas no mapeamento, estejam presentes na amostra<sup>9</sup>.

Embora já tivéssemos identificado as filiações religiosas de nossos entrevistados, fazia-se necessário, diante de nossos objetivos de pesquisa, perceber a frequência e assiduidade dos respondentes diante dos diversos grupos religiosos levantados. Neste aspecto, constatamos que a vida religiosa entre os grupos estudados, é consideravelmente intensa. 21 dos 30 entrevistados responderam manter atividades frequentes junto aos grupos a que estão filiados. O Gráfico 14 reflete os números acerca da frequência de nossos entrevistados aos cultos, celebrações e demais atividades das diversas denominações encontradas na amostra.

**Gráfico 14:**



**Fonte:** Dados registrados pelo pesquisador.

<sup>9</sup> Entre os *Protestantes Históricos* que compõem a amostra, estão filiados às igrejas Presbiteriana e Batista. Entre os *Pentecostais*, estão filiados à Assembléia de Deus e Igreja Batista Sião.

Os relatos abaixo destacam a afirmativa de que entre os entrevistados nota-se uma intensa frequência as atividades religiosas juntos aos grupos a que se encontram filiados:

“Frequente, sou Católica, sou da Irmandade do Sagrado Coração e do grupo de reflexão. Dei catequese, mas parei. Foram onze anos de catequese, mas eu tinha ajudante, porque como eu não sabia falar direito, então eu sempre chamei uma menina com mais estudo para poder falar. Mas eu visito doentes, vou à missa aos domingos, tem também os terços que eu rezo no Oratório, o grupo de reflexão e a Irmandade do Sagrado Coração. Tem horas que eu acho que a gente participa pouco.” *Ronilda, 37 anos, moradora da comunidade de São José do Triunfo.*

“Frequente sou católica. Não falto de jeito nenhum. Eu participava de várias pastorais. Já fui líder da catequese. Fui coordenadora de grupo de reflexão. Grupo do apostolado de oração. Meu marido é da pastoral do dízimo. Já foi vicentino. Agora temos nos dedicado mais à família. Mas várias vezes por semana, nós trabalhamos em várias pastorais.”

*Wanda, 41 anos, moradora da comunidade do Paraíso.*

“Frequentamos claro. Nós somos evangélicos da Assembléia, já há 35 anos. Inclusive a nossa Igreja fica aqui perto de casa. Eu, minha esposa e meus filhos que moram aqui na roça, frequentamos esse templo que fica aqui mesmo. Meus filhos que moram na cidade frequentam onde eles moram.”

*Pedro, 62 anos, morador da comunidade do Paraíso.*

“Frequente. Sou Católica. Antigamente tinha que sair e andar muitas horas à pé, para irmos à Igreja, hoje eu ando 5 minutos, e quando é para ir no centro, vamos de carro. Está tudo bem mais fácil hoje, então nós não deixamos de ir. Antes, só em época de novena, é que havia missa na capela, mas fora isso tínhamos que ir à cidade assistir à missa. Hoje é tudo mais fácil, graças a Deus. Toda semana nós rezamos nas casas, temos o nosso grupo de reflexão. Mas eu tenho também o meu compromisso, eu rezo todos os dias o meu terço em casa, não passo nenhum santo dia sem rezar, rezo pela minha família, rezo por todo mundo.”

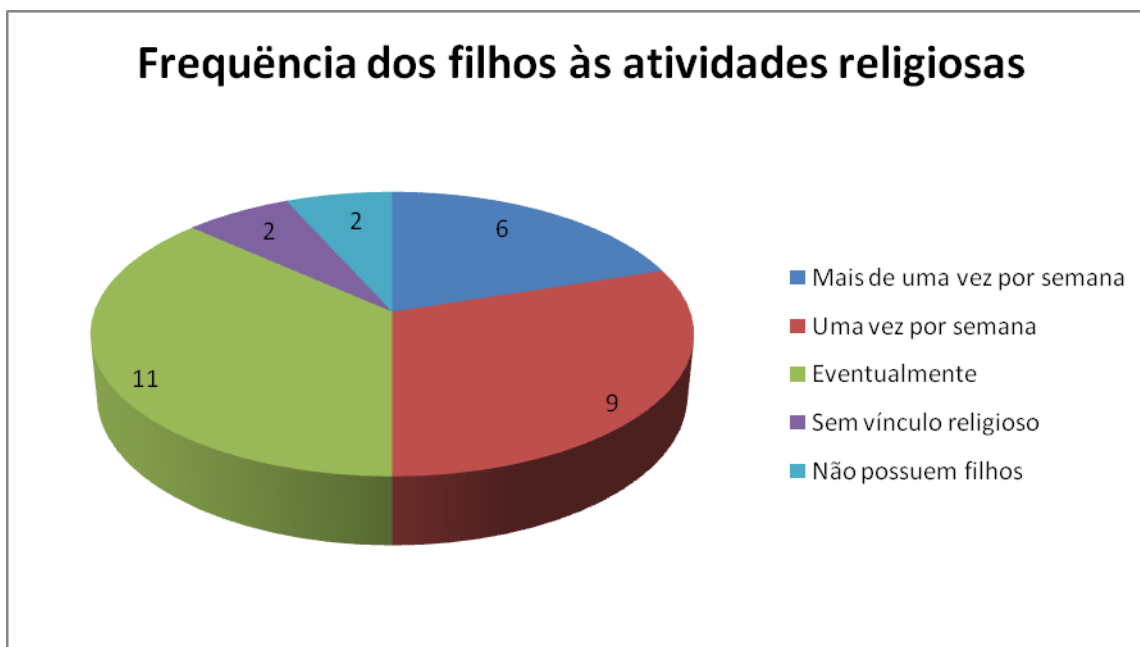
*D. Maria, 75 anos, moradora da comunidade do Cascalho.*

“Minha família é muito religiosa, nós crescemos com isso (...) Tem semanas que nós estamos na Igreja por vários dias. Eu coordeno a catequese na Comunidade de São José. Às vezes tem reunião, tenho que ir em Cachoeirinha, Viçosa. Tem finais de semana que nós temos retiro o fim de semana inteiro. Mas eu adoro me dedicar às coisas da Igreja”.

*Silene, 35 anos, moradora da comunidade de São José do Triunfo.*

Um aspecto específico chama a atenção neste ponto da análise. Quando relacionamos a frequência às atividades desenvolvidas juntos aos grupos religiosos focalizando a geração de filhos de nossos entrevistados, notamos uma considerável diferenciação ao que percebemos na amostra relativa aos seus pais. Neste aspecto, percebemos que embora todos os entrevistados tenham afirmado que os filhos seguem a mesma filiação religiosa dos pais, quando perguntados acerca da assiduidade e frequência dos filhos nas atividades religiosas, do total de 30 entrevistados, 11 destes responderam que apenas eventualmente os filhos comparecem a alguma atividade religiosa, como pode ser visto no Gráfico 15.

**Gráfico 15:**



**Fonte:** Dados registrados pelo pesquisador.

Os depoimentos a seguir apresentam a argumentação dos pais quanto à frequência e assiduidade dos filhos no tocante às atividades religiosas em suas comunidades:

“Os meus filhos freqüentam sim, mas não é a mesma coisa. Eles trabalham, ficam mais fora de casa. Acabam não tendo tanto tempo para dedicarem-se mesmo. Somos eu e o meu que mais trabalhamos.”  
*Marlene, 45 anos, moradora da Comunidade de São José do Triunfo.*

“Então, a minha filha é da minha Igreja, freqüenta, faz parte do louvor, mas fazer parte da Igreja foi uma decisão dela. Já o meu filho, ele não decidiu ainda o que ele quer. Ele não freqüenta nem a Igreja Católica, nem a nossa, mas acredita em Deus. Ele próprio diz que tem fé, só que ainda não decidiu qual caminho quer seguir. Ele agora

acompanha a namorada à missa, como ela vai, para não ficar em casa esperando, ele vai também. Vamos ver o que ele vai decidir com o tempo.”

*Nilma, 50 anos, moradora da comunidade de São José do Triunfo.*

“Meu marido também vai. As crianças vão um tanto quanto puxadas, mas freqüentam porque nós levamos, temos aquela coisa de passar valores.”

*Jeane, 35 anos, moradora da comunidade de São José do Triunfo.*

“É raro, eles freqüentam quando são ‘arrastados’. Não freqüentam como a gente. Antigamente, ninguém tinha acesso à bíblia, muito pouco, mas estávamos sempre na Igreja. Agora, meus filhos, depois que se mudaram para Viçosa, passaram a morar em república, começaram a distanciar. Mas são bons jovens...”

*Sueli, 45 anos, moradora da comunidade de São José do Triunfo.*

“Aqui em casa todos vão à Igreja, mas dos meus filhos, o mais novinho às vezes vai a contragosto, mas vai... À medida que vão crescendo, vão pegando consciência da importância das coisas, e passam a ir por eles mesmos. Criança hoje tem opção de tantas coisas que fica difícil, mas nós insistimos, tentamos (...) Os mais jovens vão de vez em quando, nas datas mais importantes, ou quando a gente chama atenção para os dias mais especiais, mas só assim...”

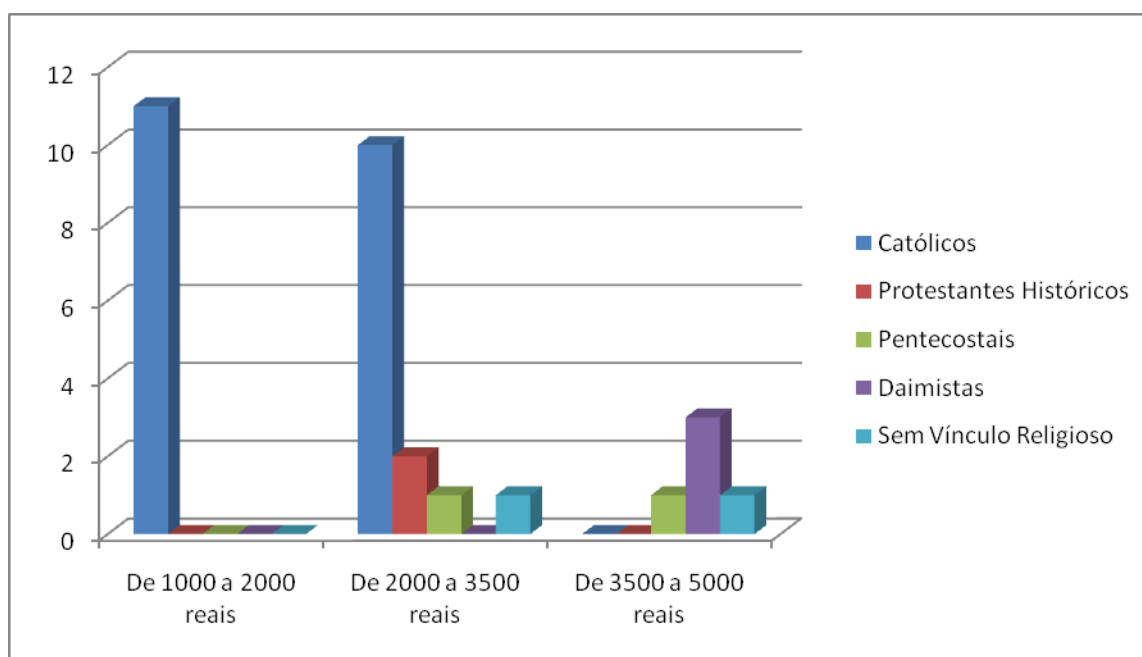
*Luciana, 34 anos, moradora da comunidade de São José do Triunfo.*

O que podemos verificar neste aspecto é que, se de um lado as tradições religiosas parecem se manter vivas e intensas entre o grupo de entrevistados, de outro, a forma como essa tradição religiosa está se dando na passagem de uma geração a outra merece ser problematizada. A geração dos filhos dos entrevistados foi destacada por estes como distanciada das atividades religiosas, freqüentando os grupos dos pais por insistência destes, seguindo assim uma tradição de família, ou apenas comparecendo às celebrações e reuniões em dias festivos ou celebrações mais específicas, e dias comemorativos. Tal constatação nos permite compreender um processo de mudança na prática religiosa destes sujeitos de pesquisa, a partir de um recorte temporal, uma vez que a conduta religiosa parece ganhar novas facetas na passagem de uma geração à outra.

Quando nos atentamos para o estrato socioeconômico que compõe a nossa amostra de entrevistados, percebemos uma variação no que tange ao nível de renda encontrado nos filiados às diversas denominações religiosas presentes. Enquanto no primeiro grupo categorizado, daqueles que têm renda média que varia de 1.000 a 2000 reais mensais, nota-se uma totalidade de católicos, 11 entre 11, no segundo grupo, daqueles que têm

renda mensal de 2000 a 3500 reais, encontramos uma variabilidade de denominações. Embora também neste grupo os católicos sejam maioria (10 entre 14), é notável a presença de protestantes históricos (2); pentecostais (1) e sem vínculo religioso (1). No último grupo, que corresponde aos entrevistados com renda mensal variando entre 3.500 e 4000 reais, no entanto, não encontramos a presença de católicos. A maioria deste grupo (3 entre 5), é composta por filiados ao Santo Daime. Nota-se também neste grupo a presença de pentecostais (1) e sem vínculo religioso (1).

**Gráfico 16: Relação entre renda mensal e filiação religiosa entre os entrevistados**



**Fonte:** Dados registrados pelo pesquisador.

Este gráfico nos mostra que à medida que a renda aumenta, também se diversifica as denominações religiosas ou a falta delas, como pode ser observado nos percentuais relativos àqueles que não têm vínculo religioso.

Em seguida, ao estabelecermos uma relação entre as mudanças religiosas e as transformações relativas à vida econômica e produtiva dos entrevistados, buscamos verificar como as condições de trabalho, as profissões exercidas e o ganho material de nossos sujeitos de estudo se relacionam às nuances percebidas no quadro de suas filiações religiosas, assim como nas características de frequência e assiduidade aos cultos e celebrações. Desse modo, é possível problematizar que além da renda média, ou seja, os ganhos materiais de nossos entrevistados, a peculiaridade de atividades de

trabalho notadamente urbanos entre nossa amostra, como fora apresentado no capítulo 3, apresenta um dado a ser verificado quanto a correspondência que tal caracterização pode manifestar nas condições religiosas percebidas. Os Gráficos 17 e 18 procuram relacionar o quadro de profissões e atividades exercidas por nossos entrevistados às suas práticas e filiações religiosas.

**Gráfico 17:**



**Gráfico 18:**

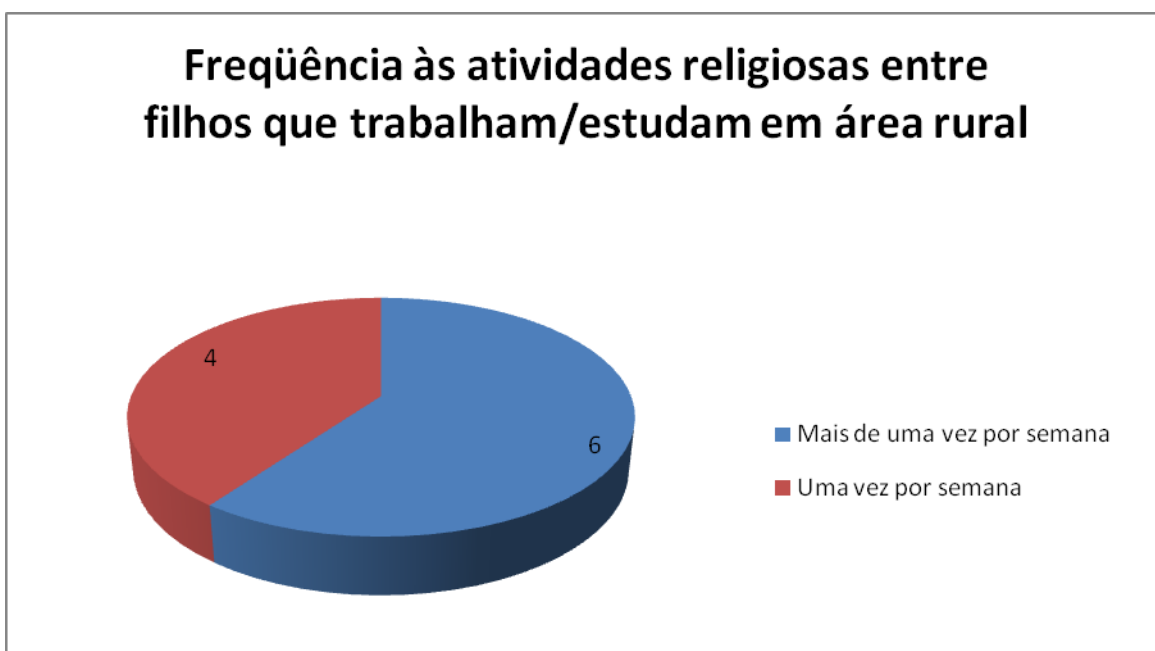


**Fonte:** Dados registrados pelo pesquisador

O que podemos verificar nos gráficos 17 e 18, em primeiro lugar, é que há uma maior diversidade religiosa entre aqueles com vínculos empregatícios urbanos, em relação aos que têm vínculo rural. Apenas no primeiro grupo foi percebida a presença de filiados à religião daimista e daqueles que declararam não ter vínculo religioso específico em relação à nenhuma instituição, nem manter práticas religiosas ligadas à quaisquer dos grupos. Da mesma maneira, somente no segundo grupo encontramos filiados às denominações pentecostais. Além disto, nota-se nos dois grupos apresentados uma maioria de católicos (7 entre 13, dos que trabalham em área urbana; e 14 entre 17, entre os que trabalham em áreas rurais). É observável que entre o grupo que possui empregos urbanos, a soma de filiações religiosas não-católicas é consideravelmente mais ampla do que aquela encontrada entre o grupo dos que mantêm atividades produtivas nas suas propriedades rurais.

A imbricação entre formas de atividades produtivas e as práticas religiosas se torna ainda mais clara quando observamos como tais características se comportam entre os filhos dos entrevistados. Quando cruzamos os dados acerca da frequência às atividades religiosas da geração de filhos dos entrevistados e a sua dinâmica ou rotina de vida, seja em relação aos estudos ou trabalho, identificando se estes estão dados em área urbanas ou rurais, notamos que a totalidade dos entrevistados que declarou que os filhos apenas eventualmente freqüentam atividades religiosas (11 entre 30), declarou também que os filhos estudam ou trabalham na área urbana, não mantendo nenhum tipo de vínculo de trabalho com a área rural. Os gráficos 19 e 20, relacionam as atividades de trabalho e/ou estudo dos filhos dos entrevistados à sua frequência em relação às atividades religiosas.

**Gráfico 19**



**Fonte:** Dados registrados pelo pesquisador.

**Gráfico 20**



**Fonte:** Dados registrados pelo pesquisador.

A partir dos dados apresentados nos Gráficos 19 e 20, duas constatações merecem destaque. Primeiro, a relação entre as condições de trabalho e a prática religiosa de nossos entrevistados. Segundo, a mudança de comportamento no que tange a transição da geração dos pais para a dos filhos, entre os entrevistados. Por fim, é preciso salientar o quadro que se configura no imbricamento entre as duas questões.

O que podemos verificar é que entre os entrevistados, a presença e o crescimento de formas de trabalho e de renda urbanas em áreas rurais também se atrelam à presença de formas religiosas que escapam à tradição católica, mesmo que esta ainda seja maioria também neste grupo de entrevistados. No que tange a transição de gerações, o que torna possível constatar é que a racionalidade das formas de vida no campo, que tende a aproximar os universos rural e urbano e as perspectivas de vida inerentes à eles, se configura entre os jovens. Se de um lado as formas de vida no campo e a permanência em atividades tipicamente agrárias não parece compor a rotina de vida percebida entre os filhos dos proprietários entrevistados, de outro, percebemos que a forma com que estes mantêm-se ligados às práticas das atividades religiosas, parece compor um quadro em processo de transformação. Mesmo que os pais aleguem que os filhos estão filiados às mesmas denominações religiosas que eles seguem, declaram também, que seus filhos não mantêm práticas constantes ou uma continuidade no que se refere às atividades religiosas. Assim, quando parecem comparecer aos cultos e celebrações, essa presença, como já fora mencionado, dá-se em dias festivos ou datas excepcionais em seus grupos religiosos.

Outro aspecto que deve ser problematizado é a motivação de nossos entrevistados no que confere às suas práticas religiosas. Neste aspecto procuramos verificar qual era a justificativa apresentada pelos entrevistados acerca das atividades relacionadas à sua filiação religiosa. Nesse sentido, também pudemos constatar que 17, entre 30 entrevistados, responderam que mantêm vínculos religiosos por algum tipo de tradição ligada aos costumes familiares; 11 responderam que freqüentam atividades religiosas por algum benefício de bem-estar ou equilíbrio emocional, sendo assim uma opção pessoal; 2 alegaram não manter vínculos religiosos, conforme apresenta o Gráfico 21.

**Gráfico 21:**



**Fonte:** Dados registrados pelo pesquisador.

É de considerável relevância que a maioria dos entrevistados afirma manter as práticas religiosas como forma de corresponder a uma tradição de família. Esta consideração se torna possível de ser verificada a partir das falas de entrevistados, como mostram os depoimentos que se seguem:

“Eu freqüento a Igreja porque fomos criados dessa maneira, e continuamos nesta mesma devoção. Foi muito importante o que os nossos pais ensinaram”.

*D. Maria, 75 anos, moradora da Comunidade do Cascalho.*

“Olha a primeira coisa que eu diria sobre isso, seria a cobrança da minha família, isso faz com que mantenhamos esses vínculos fortes, pela família. Com o tempo, fui crescendo e passei também a me sentir bem indo à Igreja. Eu sinto muita paz, muita tranquilidade, em estar todos lá, a família reunida, os amigos, a comunidade. Mas de vez em quando, temos os nossos questionamentos. Mas eu creio, eu espero.

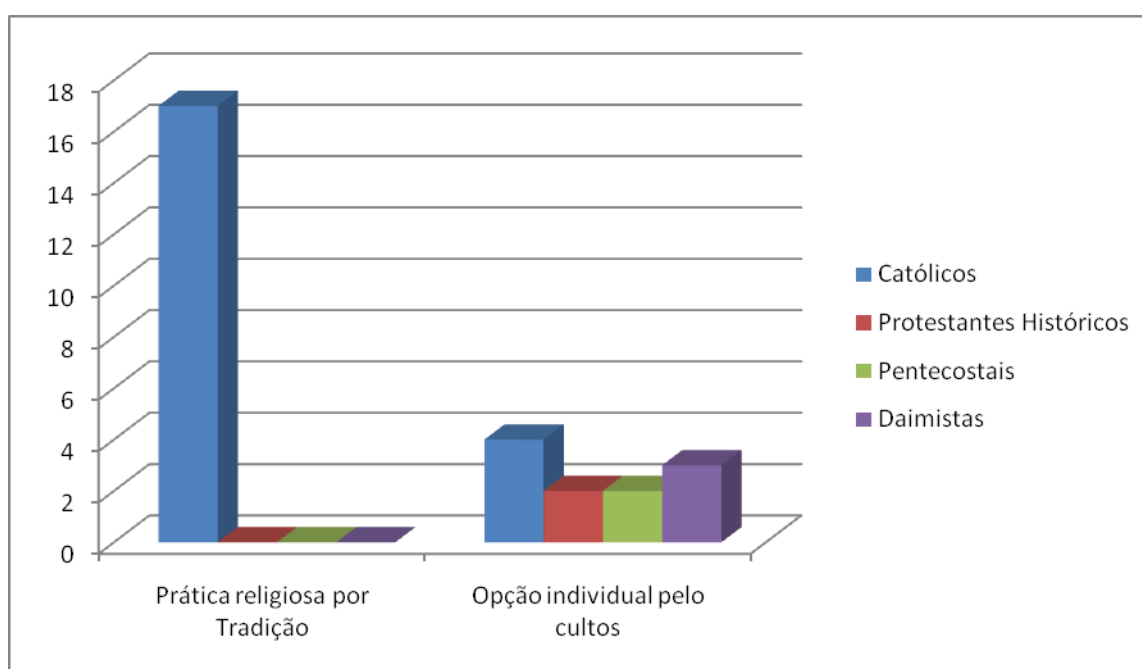
*Jeane, 35 anos, moradora da comunidade de São José do Triunfo.*

“Eu freqüento porque meus pais nos acostumaram desde pequenos. Assim, nós crescemos fomos seguindo que eles nos ensinaram. Fui ao catecismo, fiz primeira eucaristia (...) Uma coisa que fomos acostumados, e hoje entendendo mais um pouco mais das coisas de Deus, fazemos de livre e espontânea vontade”.

*D. Teka, 78 anos, moradora da comunidade de São José do Triunfo.*

Contudo, o que se torna interessante neste aspecto específico dos traços religiosos entre os entrevistados é a configuração dos dados quando cruzamos as motivações para as práticas e atividades religiosas com a filiação dos respondentes. Nesse sentido, podemos verificar quais denominações religiosas estão mais ligadas à aqueles aspectos considerados de tradição e quais denominações justificam à frequência aos cultos e celebrações religiosas por opção espontânea e individual dos fiéis. O Gráfico 22, apresentam os dados que procuram relacionar as filiações e motivações dos entrevistados no que concerne as suas práticas religiosas.

**Gráfico 22: Relação entre Filiação e Motivação para as práticas religiosas**



**Fonte:** Dados registrados pelo pesquisador.

Nessa perspectiva, se de um lado a maioria dos entrevistados (17 entre 30) afirma corresponder às atividades religiosas da instituição à qual são filiados por tradição, de outro, quando estratificamos a amostra entre aqueles que freqüentam os cultos por tradição e os que freqüentam por opção pessoal, notamos que a totalidade (17 entre 17) dos primeiros, ou seja, os que freqüentam por critérios de tradição familiar, são católicos. Enquanto isso, na amostra daqueles que disseram freqüentar por escolha pessoal, embora encontremos também uma maioria de católicos (4 entre 11), esse número é bastante inferior a totalidade de 17 entrevistados verificados no primeiro grupo. Soma-se a esta análise a consideração de que no segundo grupo pode ser observado a presença de todas as outras filiações religiosas verificadas entre a totalidade

de entrevistados nas áreas estudadas. Os dois depoimentos a seguir destacam a motivação para a presença e frequência aos cultos entre filiados à denominações pentecostal e ao Santo Daime:

“Eu vou porque eu adoro louvar. Louvar o Senhor é muito bom, me faz muito bem, me traz muita paz, eu adoro o louvor, muito mesmo. Deus é muito importante pra mim, eu vou, eu louvo, eu peço pela minha família, eu agradeço a Deus pela saúde de todo mundo aqui em casa, por aqueles que eu conheço e que Deus tem ajudado. Louvo porque Deus é fiel, porque me traz paz. Ele sempre me ouve nos momentos que eu mais preciso. Às vezes estou com um problema sério, e sigo louvando, porque não louvamos só quando tudo está bem, tudo em paz, louvamos também quando temos algum problema. Louvo e agradeço a Deus, e deixo Ele agir, e Ele age e realiza milagres. Deus tem realizado sempre grandes feitos em minha vida, na vida da minha família.”

*Nilma, 50 anos, moradora da comunidade de São José do Triunfo, filiada ao protestantismo.*

“Em primeiro lugar eu posso dizer que eu vou por causa da minha formação moral, o Daime expandiu muito a minha capacidade de compreensão da vida, seja na terra, seja a vida espiritual. Além de me dar essa consciência de que é preciso cuidar do planeta, de que isso é nossa responsabilidade, de que nós não podemos ver as pessoas destruindo os recursos, destruindo a nossa casa, o nosso lar, e não fazer nada. O Daime veio expandir essa consciência em mim, de que é preciso cuidar, cuidar da casa, cuidar de todos nós, isso é muito bom, e é muito presente em mim também...”

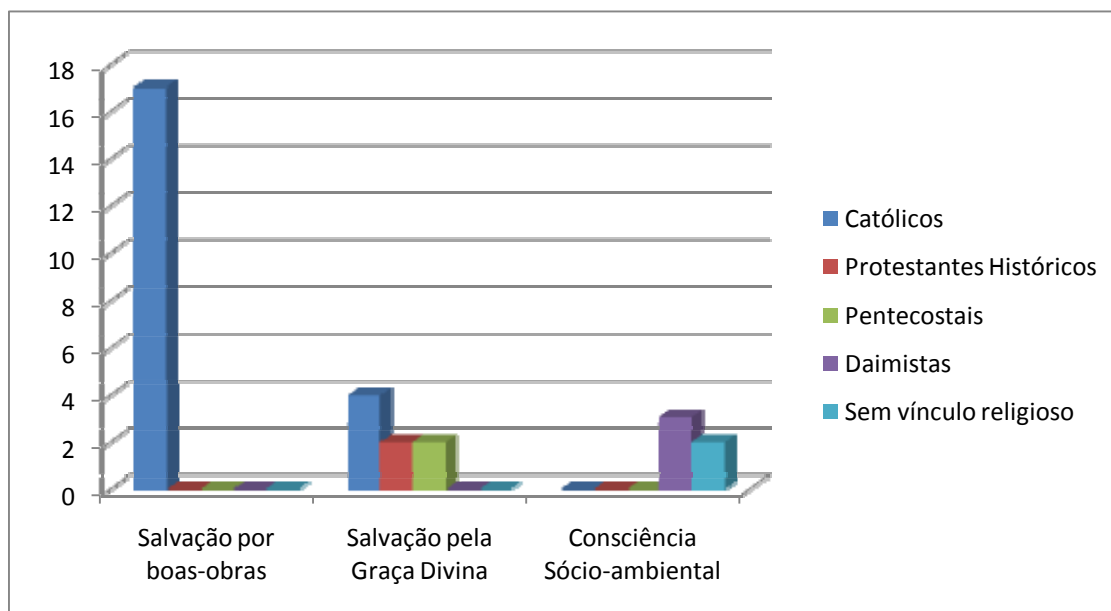
*Maria Carolina, 23 anos, moradora da comunidade do Palmital e filiada ao Santo Daime.*

Em outro aspecto da análise, quando nos atentamos para o modo como os nossos entrevistados parecem lidar com as questões financeiras ou com o ganho material, o que pudemos verificar é que a maioria dos entrevistados (17 entre 30) demonstra uma postura de que o ganho material deve ser contido em benefício de uma vida de caridade e boas ações em relação aos outros e que o acúmulo material ilimitado e a exploração do trabalho alheio para fins de lucro e enriquecimento, são posturas condenáveis. Nesse sentido, para estes entrevistados a salvação estaria relativa à uma vida condita na experiência terrena, que prepara e aguarda a bonança numa existência extra-mundana, ou após a morte. Um número um pouco abaixo do primeiro grupo (8 entre 30) destaca que não é o ganho material que condena alguém, ou que lhe impede as condições de salvação, porque é preciso trabalhar com honestidade, destacando que é necessário ter na vida mundana uma postura ética de dever, e que a salvação se dá mediante a graça divina, não sendo assim condicionada, necessariamente, a prática de sacrifícios ou boas

obras. Um grupo menor de entrevistados (5 entre 30) demonstrou uma postura crítica em relação a ganhos materiais, levantando a questão do acúmulo como um fator insustentável socialmente, e até mesmo ambientalmente.

O que é interessante observar neste aspecto, no entanto, é a estratificação destas categorias agrupadas, entre as denominações religiosas presentes em nossa amostra de entrevistados. Desse modo verificamos, que os 17 entrevistados presentes no primeiro grupo, ou seja, aqueles que consideram condenável o acúmulo material exacerbado e sustentam uma vida de caridade e boas ações são, em sua totalidade, católicos. No segundo grupo, dos 8 entrevistados que declararam não ser condenável o ganho material e que a salvação não é condicionada à prática de boas obras e sim à graça divina, encontramos, além de 4 católicos, 2 protestantes históricos e 2 pentecostais. No último grupo que sustenta uma lógica de consciência global em relação ao acúmulo material e discute a insustentabilidade socioambiental de tal postura, estão 3 filiados ao Santo-Daime e 2 que declararam não ter vínculo religioso com nenhuma filiação. Esta configuração de dados relativo a postura ético-religiosa dos nossos entrevistados pode ser visualizada no Gráfico 23.

**Gráfico 23: Relação entre idéia de salvação e ganhos materiais**



**Fonte:** Dados registrados pelo pesquisador.

Se de um lado apenas católicos se encontram agrupados na primeira categoria e parecem compreender que a postura ética deve ser orientada por boas-obras e, assim, consideram condenável uma orientação ética voltada para o acúmulo material, de outro, a totalidade de protestantes históricos e pentecostais valoriza o trabalho, o empenho relativo ao ganho material, não os considerando condenáveis, uma vez que a salvação para eles está repousada sobre a graça divina, não sendo condicionada à prática de boas ações ou caridade. Por fim, ao analisarmos o último grupo, podemos compreender que a lógica apresentada acerca de uma consciência socioambiental, que critica o acúmulo material exacerbado e discute questões tangentes ao sistema capitalista de produção, é inerente à base da religião daimista que compõe a maioria dos agrupados nesta categoria (3 entre 5). Tal consideração aparece ilustrada nos depoimentos deste grupo:

“O dinheiro é um veículo pra se realizar coisas. Dependendo de quem usa, pode se fazer coisas boas e ruins. Eu não fui criada com muito dinheiro, sempre com controle. Mas (...) ambição eu nunca tive mesmo, mais para ajudar as pessoas. As coisas que eu quero é mais pra ajudar o meu pai mesmo, dar um carrinho melhor pra ele, que ele nunca teve...” *Maria Carolina, 23 anos, moradora da Comunidade do Palmital, e filiado ao Santo Daime.*

“Eu acho que o dinheiro é um meio, uma materialização. O dinheiro também é energia, a materialização dela é que te dá a possibilidade de alcançar certas coisas, mas estou consciente que sem esse meio a gente pode passar muitas necessidades e privações. (...) E uma outra questão é o acúmulo, a concentração de renda no Ocidente, que é injusto, da mesma maneira que é insustentável. Não sou tão radical. O dinheiro é meio, não fim, se for se torna ilusão.” *Ana Carolina, 35 anos, moradora da Comunidade do Palmital, e filiado ao Santo Daime.*

“Eu acredito que dinheiro não é tudo na vida humana (...) Por exemplo, como não estou visando o lucro, eu prefiro plantar o que eu consumo, o que é muito mais caro. As comunidades do Daime deveriam ser mais alternativas até, mas com o tempo, o próprio daime sofre o risco de acabar por seguir o modelo. As religiões não conseguiram abandonar o modelo capitalista de produção e principalmente de consumo. Elas poderiam seguir um outro caminho. Mas elas acabam incorporando o sistema. E esse sistema leva a uma desregulação na questão do acúmulo e também a um desequilíbrio ambiental.” *Meublis, morador da Comunidade do Palmital, sem vínculo religioso declarado.*

Assim, o que podemos verificar a partir deste cruzamento de dados é que a filiação religiosa está diretamente ligada à forma como estes entrevistados parecem perceber a sua vida material e ao modo como procedem eticamente no que se refere a elementos como acúmulo material, enriquecimento e conduta para a salvação espiritual. Como sustenta Weber, “*as forças mágicas e religiosas e as idéias éticas de dever nelas baseadas têm estado sempre entre as mais importantes influências formativas da conduta.*” (WEBER, 2002, p. 32.).

Assim, a partir de uma inspiração weberiana, o que se torna possível compreender nesta base de dados é que existe uma racionalidade intrínseca a conduta humana de nossos entrevistados. Ao relacionarmos as idéias de salvação com a lógica e postura que estes entrevistados mantêm acerca de questões, como ganho e acúmulo material, compreendemos que esta racionalidade se dá dentro de uma afinidade eletiva ancorada em um sistema de idéias e formas materiais que acabam por orientar a sua ação social. Se de um lado os entrevistados que se encontram filiados ao Santo Daime, apresentam práticas cotidianas de vida ligadas às idéias de conservação da natureza, demonstrando relativa preocupação com a sustentabilidade ambiental, de outro, filiados ao catolicismo parecem demonstrar uma preocupação reservada em relação ao acúmulo material, entendendo que a simplicidade de relações humanas e a fidelidade às práticas religiosas estão ligadas diretamente ao desapego em relação ao lucro e ao enriquecimento:

“Acho que o rico tem muita preocupação com as suas coisas, não participa de pastorais e o pobre tem mais compromisso, ele é mais dedicado. Às vezes o homem rico é escravo do próprio dinheiro, sempre dizendo que não tem tempo, mas com certeza, todos são filhos de Deus. Eu pela misericórdia de Deus Pai, Filho, eu vou para o céu sim... Céu, céu não sei, mas um estado de graça bom, sim. Céu é só para Deus, nós ficamos num lugar mais reservado. Mas nós tentamos fazer sempre o bem e servir, praticar o bem sempre, ajudar aos irmãos, porque sabemos que dessa vida não vamos levar nada, e o que importa mesmo é estar ali, disposto a ajudar, a servir, sem preocupação em só ganhar, só querer pra si mesmo.” *Marilda, 45 anos, moradora da Comunidade de São José do Triunfo e filiada ao catolicismo.*

“Para mim a fé sem obras é morta. Eu creio que uma pessoa que tem fé, precisa praticar as boas obras. Uma pessoa que diz que tem fé e não faz as boas obras é bastante complicado. Às vezes tem até uma pessoa de bem, tem gente humilde que ganha na megasena e muda a sua relação com as outras pessoas, não podemos dizer que não tem, porque tem sim. Mas também não podemos julgar. *Sr. Carlos, 52*

*anos, morador da Comunidade de São José do Triunfo e filiado ao catolicismo*

“Essa questão de salvação depende do rico. Tem rico que quer para ele só, então se torna uma coisa complicada. Tem rico que participa das coisas, ajuda. Outros o quanto puder pisar nos pobres, eles pisam. Mas eu não acho que todo rico seja ruim (...). Quanto a ir para o céu, eu creio que sim, estou buscando a salvação. Eu gosto de fazer o bem, num faço as coisas para mal. Tem muita coisa pra melhorar. Ajudar os outros, ajudar uma pessoa pobre e praticar mesmo a palavra de Deus. Porque essa coisa de olhar só para gente mesmo, isso está errado demais, tem muita gente que está precisando e qual é a nossa tarefa? É ajudar, é estender a mão, aqui nós somos todos irmãos, filhos do mesmo Deus. Então, pensar só em você mesmo é esquecer os pequeninos, esquecer que Deus está em cada um que pede, que precisa. É preciso estar lá, onde Deus chama.” *D. Sônia, 55 anos, moradora da Comunidade de São José do Triunfo e filiada ao catolicismo.*

“Essas as coisas que são faladas às vezes é preciso pensar. Em um sentido é por causa do pecado. Às vezes rico vai para o céu, mas serão poucos, porque muitos ricos têm ambição em dinheiro, mas não nas coisas de Deus. Agora comigo, eu acho que está nas vontades de Deus, a minha salvação, mas eu faço a minha parte, querendo que Ele me dê um lugarzinho, se Ele achar que eu mereço.” *D. Maria, 75 anos, moradora da Comunidade do Cascalho, e filiada ao catolicismo.*

Em relação a esta postura, comum entre os filiados ao catolicismo, cabe analisar que estes ocupam em sua totalidade (11 entre 11) o grupo daqueles que possuem menor renda média mensal, conforme foi apresentado pelo Gráfico 16, na página 88. Os daimistas, ocupam em sua totalidade (3 entre 3), o grupo dos que possuem maior renda mensal. Por sua vez, filiados às denominações protestantes históricos e pentecostais, situam-se no grupo que possui renda mensal intermediária, entre 2000 e 3500 reais, e relativizam a questão do acúmulo, justificando a ética em relação aos ganhos materiais, a partir de uma observância à honestidade nas relações cotidianas de trabalho. Nesse sentido, obter altos ganhos materiais não seria em si uma postura condenável, porque o modelo de salvação se sustentaria na observância da lei e da graça divina:

“Eu acho que isso não tem nada a ver. Quantas vezes eu vejo que tem ricos com um coração bom, que fazem o bem, que procuram ajudar os irmãos. E tanto pobre mesquinho, eu acho que isso não é uma questão de ser rico. Existem ricos que é assim e pobres que também são assim. Já têm outros que têm uma boa conduta, mas não é pelo fato de ter dinheiro. Ajudamos porque é bom fazer boas obras, mas é claro que

não é pelas obras que alguém vai ser salvo... Nós somos é salvo pela graça. Muitos dizem que se fulano é bom, tem um coração muito bom, então vai para o céu, mas não é assim, não adianta fazer o bem, sem ter fé, sem acreditar, sem seguir a Jesus, as boas obras nós fazemos porque cremos num Deus maravilhoso.” *D. Nilma, 50 anos, moradora da Comunidade de São José do Triunfo e filiada ao Protestantismo Histórico.*

“Eu acho que nem sempre é assim. Existem ricos muito caridosos e que não conseguiram nada passando por cima dos outros. E tem pobres muito folgados. Minha irmã, católica, vai para Sociedade São Vicente de Paulo e encontra gente tão folgada lá. Nas casas às vezes, o marido bêbado jogado em um canto, a mulher assistindo televisão por outro e vão pedir cesta básica pra Sociedade São Vicente de Paulo, é complicado. Eu acho que não tem só rico soberbo não, tem pobre também acomodado.” *D. Sônia, 55 anos, moradora da Comunidade de São José do Triunfo, e filiado ao Protestantismo Histórico.*

“Então eu não acredito que seja o dinheiro que a pessoa tem que diz se ela vai ser salva ou não. Mas é a fé na graça de Deus. O que a passagem diz, é sobre a ganância. Não podemos colocar o dinheiro acima de Deus, acima das coisas de Deus, é aí que mora o perigo. Cumpre a sua parte no seu trabalho, que Deus cumpra a Dele (...). Sendo honesto, e fazendo seu trabalho, o que te foi dado direitinho, Deus dá a recompensa ao justo. Agora não pode é querer colocar tudo no dinheiro, e sair fazendo as coisas sem pensar nos outros, sem pensar no que está fazendo. É preciso ter a vida dentro do que está colocado na palavra, cumprir a vontade de Deus, e esperar porque a bonança vem de Deus. Tem que ter fé, e trabalhar, com força, com coragem e com honestidade, e com humildade, acima de tudo.” *Sr. Tadeu, 78 anos, morador da comunidade do Paraíso e filiado ao pentecostalismo.*

Nesse sentido, a ação extra-ritual, ou seja, a observância dos preceitos religiosos que são sustentados em cada um dos grupos religiosos, se mostra na fala dos entrevistados em relação direta à forma como estes procedem na vida cotidiana, situando-se em relação ao trabalho, aos ganhos materiais e nas relações sociais estabelecidas em suas comunidades. Diferentemente do que acontece entre os católicos, o que observamos em relação aos daimitas, protestantes e pentecostais, é que estes somam maioria entre aqueles que possuem maior renda mensal. Contudo, a abordagem que estes três grupos fazem acerca de questões como acúmulo material e trabalho, apresenta-se de forma diferenciada, nos permitindo dizer que não apenas as condições materiais por si explicariam as idéias de salvação e ética mundana. Os preceitos, dogmas e ensinamentos em que se sustentam as três denominações, na mesma medida se diferenciam. Assim, a vinculação do Daime às questões ambientais se faz perceber na postura ética extra-ritual, como abordam os entrevistados. Na mesma medida, a justificação do acúmulo no

trabalho como vocação à salvação se faz notar nos depoimentos apresentados acerca dos filiados às denominações protestante e pentecostal.

Quando somamos todos estes dados analisados, o que é possível constatar é que as formas religiosas nestes contextos rurais racionalizados pelo sistema capitalista de produção, que parece assim aproximar essas formas de vida em relação aos contextos urbanos, encontram-se em processo de mudança. Existe no campo um número considerável de protestantes, pentecostais e daimistas, assim como de indivíduos que não mantém filiação a nenhuma tradição religiosa. Tal dado nos mostra que a tradição católica não é hegemônica nas áreas estudadas, o que nos permite relativizar o atual alcance do catolicismo face à sua histórica unilateralidade, que permeou o interior do país desde os tempos de colônia.

Contudo, quando verificamos a questão da permanência de tradições, por vezes vinculadas à conduta católica, no que tange o imaginário e a cultura rural entre nossos entrevistados, percebemos que tais aspectos permanecem vivos, relativizando a lógica que aponta para uma aproximação destas formas de vida, daquelas encontradas no meio urbano. A permanência de práticas devocionais católicas, marcadas pela sua sistematicidade, está presente no cotidiano de nossos entrevistados. Tal constatação se relaciona às condições materiais percebidas entre os entrevistados, à medida em que as formas mais tradicionais de prática religiosa, situam-se na amostra de católicos, localizados entre aqueles que possuem menor renda média mensal. É neste grupo, onde o acúmulo material é percebido como uma postura que poderia prejudicar as práticas religiosas, que a manifestação destes elementos de cultura religiosa tradicional se torna elucidativo. Entre outras formas de oração, o rosário mariano aparece nos depoimentos, como sustentáculo das experiências religiosas que estes entrevistados parecem vivenciar:

“À noite eu rezo, converso com Deus. Acompanho muito a minha mãe nos terços dela. Mas ao mesmo tempo, eu questiono muito essa reza também. Eu não rezo diariamente, mas eu rezo. Eu sempre digo que Deus está me ajudando no trânsito. Eu passo por cada aperto nessas estradas, muita coisa por descuido meu mesmo, tem hora que eu vacilo demais, fico desatenta. Mas Deus tem sempre um livramento pra gente nesses momentos.” *Luciana, 32 anos, moradora da Comunidade de São José do Triunfo, e filiada ao catolicismo.*

“Eu rezo os dias um terço às 6 horas da tarde. Mas fico mais é conversando com Deus. Gosto muito de conversar com Deus, falar dos meus problemas, fazer os meus agradecimentos.” *D. Sônia, 55 anos, moradora da Comunidade de São José do Triunfo, e filiada ao catolicismo.*

“Eu rezo sim. Eu acordo de madrugada e rezo o terço. Ligo a televisão na Canção Nova, aí eu vejo a adoração ao santíssimo, então rezo pelos meus filhos. Não sou muito de rezar orações decoradas, mas seu rezo, peço a Deus, faço as minhas orações, do meu jeito. Tenho meus momentos com Deus.” *D. Mariângela, 49 anos, moradora da Comunidade do Paraíso e filiada ao catolicismo.*

Em confluência à permanência deste sistema de práticas devocionais tradicionalmente estabelecido na ética católica, os relatos de promessas, milagres e benefícios encontrados nessa relação com a religião também foram relevantemente ilustrado nas falas dos entrevistados:

“Deus pra mim é tudo. É preciso amar a Deus sobre todas as coisas. Eu acho horrível uma pessoa sem fé, quem não acredita em nada, é muito triste. É preciso pegar nas mãos de Deus. (...) Eu rezo bastante. Já tive muita graça. Meu filho teve um problema de desidratação, e quase morreu, quando ele era recém nascido. Aí eu me peguei com Deus, e com Santa Rita, e ficou curado (...)”. *D. Teka, 70 anos, moradora da Comunidade de São José do Triunfo, e filiada ao catolicismo.*

“Deus é sabedoria, segurança, discernimento, confiança, esperança, fortaleza. Me faz forte. Muitas vezes durante a minha gravidez, eu parava e pensava, você vê uma vida ainda sendo gerada, a mão de Deus é perfeita. Depois nas turbulências que nós passamos. Ali eu vejo muito a presença de Deus. Na época que perdemos papai, foi nessa época que nós pudemos ver mesmo o quanto Deus nos ajudou (...). Eu já recebi tanta graça... Eu recebi uma de um emprego para a minha filha. Teve também um problema de bois roubados, e começaram a ameaçar o meu marido, aí nós rezamos, entramos todos em oração, e eles acabaram nos esquecendo.” *Marilda, 45 anos, moradora da Comunidade de São José do Triunfo, e filiada ao catolicismo.*

“Fiz um voto a Deus de parar de fumar se Ele salvasse a nossa filha de uma pneumonia, e cumpri, ela está aí hoje, boa, curada, graças à Deus. Mas recebemos bênçãos todos os dias, todos os momentos.” *Sr. Carlos 52 anos, morador da Comunidade de São José do Triunfo, e filiado ao catolicismo.*

“Rezo. Eu não teria nada sem Deus. Deus é tudo, se não fosse Ele, eu não seria nada. Sem Deus as coisas devem ser mais difíceis, porque Deus é tudo. Rezo sim, muito. Pedi à Nossa Senhora que curasse a minha filha do problema de rim. Ela tinha dor sempre, agora não sente

mais nada. São muitas coisas que a gente pede, mas Deus sempre atende. Às vezes, eu rezo pedindo a paz, a proteção, a saúde. Eu rezo pedindo proteção. Uma vez eu fiquei lá fora esperando no carro, e de repente me veio a idéia de olhar o motor do carro, quando eu abri o motor, estava aquela fumaceira e a gasolina pingando. Agradei muito a Deus porque podia até pegar fogo. Deus tem muitas formas de nos ajudar.” *Ivone, 40 anos, moradora da Comunidade do Cascalho, e filiada ao catolicismo.*

“Eu me lembro de uma graça que eu estava com um problema na vista. Aí eu me peguei com Santa Luzia e aquilo desapareceu, eu fiz uma promessa e ela me ajudou. E falavam sempre comigo, faz uma promessa, que com fé você consegue. Fiz uma promessa para Nossa Senhora da Conceição, uma vez que eu estava com uma dor muito forte na perna, e precisava viajar, aí eu pensava ‘oh meus Deus como que eu vou fazer, eu não to conseguindo nem andar’. Fiz, então, uma promessa de rezar um terço pra Nossa Senhora da Conceição, e eu consegui, eu fui curada, e depois daquele momento não senti mais nada.” *D. Helena, 75 anos, moradora da Comunidade de São José do Triunfo, e filiada ao catolicismo.*

Do mesmo modo, os contos, histórias mágicas, o folclore presentes no imaginário e cultura rural também permeiam ainda o cotidiano de nossos sujeitos de pesquisa. Todos os entrevistados de nosso estudo, independente de sua filiação religiosa, atestaram conhecer tais histórias, mesmo que as considerem apenas parte do folclore e da cultura do campo, demonstrando, assim, importância no que se reserva a sua continuidade. Vários foram os relatos acerca de histórias e lendas que marcam a presença de assombrações, espíritos, e situações incrédulas, tradicionalmente comuns ao meio rural brasileiro. Muitas delas já contidas dentro dos relatos folclóricos. Os relatos que se seguem apresentam tal constatação:

“Nós tínhamos muito medo de assombração com essas histórias. Deus nos livre. Tem uma história muito boa dessas que é a do ‘rapachinelo’. Na época em que éramos pequenos, a capoeira ainda era grossa. Certa vez, um amigo meu da roça, chegou do serviço e tinha tratado de levar uma cabeça de boi até a cidade. Quando ele chegou, tinham atrasado para matar o boi. Ele, então, pegou a cabeça do boi e até uma certa altura ele veio, aí a noite o pegou no caminho. Então á medida em que os chifres do boi encostavam-se nas folha, faziam barulho, e o vento que batia nas árvores, fazia barulho também, pareciam chinelos arrastando no chão, no escuro não dava para se ver nada. Ele tentou correr, mas quanto mais ele corria, mais barulho os chifres do boi faziam. Então dele deixou a cabeça do boi no meio do caminho e saiu correndo. Essa história ficou conhecida como o ‘rapachinelo’, mas aconteceu mesmo, essa é verdadeira”. *Sr. João, 79 anos, morador da comunidade de São José do Triunfo, e filiado ao Catolicismo.*

“Olha eu até podia lembrar, mas de quando eu era criança e ia pra roça, para o sítio dos meus avós, mas são histórias que se perdem no tempo, se eu tiver que me lembrar agora, acho que só relataria os contos e lendas do folclore brasileiro mesmo, são histórias muito ricas, mas eu não tenho nada que posso contar de uma experiência, uma vivência minha mesmo, só conheço por literatura.” *Meublis, morador da Comunidade do Palmital e sem vínculo religioso declarado.*

“Na roça sempre se conta muitas histórias assim. Meu irmão conta, que quando ele era criança um caixão passou embaixo do cavalo dele. Tem a história da ‘mãe do ouro’ também. Havia uma represa e nós íamos para lá trabalhar até anoitecer. Certa vez, sentamos para descansar. Então apareceu uma luz que ficava embaixo e depois subia. Uma lâmpada que subia e descia, muito rápido. Mas todo mundo viu. E tem outras histórias que aconteceu também.” *Sr. Carlos 52 anos, morador da Comunidade de São José do Triunfo, e filiado ao catolicismo.*

“Existem muitas histórias assim. Uma vez eu andando pela estrada ao anoitecer, eu estava sozinha passando em meio à um capoeirão. No meio da estrada tinha um monte de lenha, e no meio dele eu vi uma luzinha. De modo que eu fui andando, a luzinha foi me acompanhando. Como se fosse hoje você com uma lanterna no escuro, foi desse jeito que a luzinha foi me iluminando. Até certa distância e depois aquela luzinha sumiu. Mas eu não fiquei com medo, eu tenho muita fé em Deus. Nessa eu via só uma luzinha iluminado o caminho para eu passar. Já num outro dia, eu estava em outra estrada, mas desta vez não tava sozinha, tinham mais três pessoas comigo. Nós vimos uma luz também, mas não era só a luz, vimos uma mão segurando uma vela. Essa luzinha nos acompanhou, até perto de chegar num cruzeiro. Então nós seguimos pelo caminho e a luzinha ficou lá no cruzeiro. Mandaram fazer esse cruzeiro em homenagem a um tio meu que faleceu, mas era muito devoto, então fizeram esse cruzeiro pra ele.” *D. Maria, 75 anos, moradora da Comunidade do Cascalho, e filiada ao catolicismo.*

“O povo conta muito essas histórias de assombração, na roça tem muito disso, mas são todas lenda, são histórias mesmo. Porque quem tem fé em Deus, que crê de verdade, não tem nem que pensar em ter medo de nada disso. Deus é maior que qualquer assombração, então onde está Deus, esse tipo de coisa passa longe, longe, pode ter certeza. *D. Nilma, 50 anos, moradora da Comunidade de São José do Triunfo, e filiada ao protestantismo histórico.*

O que cabe destacar face a esta análise é que as transformações perceptíveis no meio rural, no que tange a esfera de renda e de trabalho, encontram-se em contínuo processo de mudança. Percebemos que a orientação da vida cotidiana de nossos entrevistados está cada vez mais próxima das condições de vida e trabalho inerentes aos contextos urbanos. Os dados nos possibilitaram observar que a renda dos proprietários estudados, cada vez mais atrela-se à fontes de emprego urbanas, reservando a produção agrícola e

pecuária, quando existente, uma condição apenas complementar. De outro lado não podemos descartar a presença e a continuidade de formas tradicionais de devoção religiosa e de imaginário rural, dadas, sobretudo, pelo imenso contingente de católicos presentes nessas áreas, o que mantém uma tradição histórica que lhes transpassa a vida cotidiana.

Nesse sentido, o que é interessante destacar é que se as circunstâncias produtivas e econômicas encontram-se em transformação no campo, mas tais mudanças são transpassadas o tempo todo pelo peso das tradições, que não lhes foram eliminadas. Existe um ajuste no processo de mudança que parece regular a velocidade e a dimensão das transformações, o que se reflete nos relatos e dados coletados acerca de traços da vida cotidiana e sua dinâmica sócio-cultural no campo entre os entrevistados nas áreas rurais do Município de Viçosa. Como destaca, Gracino Júnior (2009) se não se pode negar uma transformação no quadro nacional das religiões no Brasil, que parece refletir um vertiginoso crescimento neopentecostal no país. Contudo, em contextos de forte tradição, como no interior de Minas Gerais, tais mudanças esbarram em elementos de cultura local, que condicionam laços de sociabilidade em pequenos lugarejos, povoados e comunidades rurais. Esses traços, chamados pelo autor de “mineiridade”, mantém o avanço de outras formas religiosas relativamente freado, o que diminui a velocidade com que os processos acontecem, embora não os impeça ou os elimine. Assim, constatamos que as transformações no campo religioso estão se dando nas áreas rurais de Viçosa, sendo o tempo todo, reguladas pelas forças inerentes as tradições culturais que marcam a vida e a história destas formas de sociabilidade.



**Figura 8:** À esquerda, capela católica na Comunidade do Palmital, e, à direita, oratório na Comunidade de São José do Triunfo.

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa buscou compreender as relações entre as mudanças do universo das manifestações religiosas no rural brasileiro, em tempos de alta-modernidade, em concomitância com as transformações sociais, econômicas e produtivas que caracterizam a emergência das chamadas novas ruralidades. Nesse sentido, procuramos compreender de que modo e em que medida a manifestação religiosa nas áreas rurais do município de Viçosa se encontrava atrelada às transformações na esfera de emprego e renda.

Desde a Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo tornou-se notória a possibilidade de manifestação de uma afinidade eletiva entre as perspectivas de vida profissional e as manifestações de caráter religioso. Contudo, muito pouco foi pesquisado, até então, acerca dessas transformações ético-religiosas no universo rural brasileiro, em um período de franca aproximação dos modos de vida urbanos e de perda da centralidade da terra para a geração de renda e garantia da sobrevivência. Nossa pesquisa procurou, justamente, contribuir com esta quase completa ausência de estudos que investiguem as transformações ideais por que passam as comunidades rurais brasileiras diante de um novo contexto material de existência, marcado pelo crescimento das *ocupações rurais não agrícolas* (ORNAs). Cada vez mais é possível perceber que a dinâmica de empregos e ocupação que se apresenta no perfil dos proprietários foge à característica comum às tradições de trabalho no campo. As fontes de renda das famílias dos entrevistados não estão mais dadas predominantemente pelas atividades ora encontradas no meio rural, tais como a agricultura e a pecuária mas, antes, por trabalhos de tradição urbana. O vínculo campo-cidade mostra-se de forma acentuada na combinação de atividades rurais e urbanas observadas dentre os proprietários rurais que residem no campo, nele desenvolvendo atividades de caráter complementar a renda aferida em empregos ou trabalhos no meio urbano. Tal circunstância, além de trazer impactos em

termos da qualidade de vida e bem estar desta população rural, aproxima-os sobremaneira de um outro modo de vida, de valores cidadão, marcados por uma maior emergência do indivíduo em detrimento do grupo, da família. Mas como todas estas transformações nas condições materiais de vidas desses “rurbanos” estariam se correspondendo com suas idéias no campo religioso?

Tratando especificamente das comunidades rurais pesquisadas torna-se perceptível as influências trazidas pela presença da Universidade Federal de Viçosa, seja em decorrência da ida de estudantes e professores de todas as partes do Brasil e do mundo para viver no meio rural, nos entornos da universidade, passando, então, a conviver e interagir de forma próxima com as pessoas dessas comunidades rurais, através da oferta de trabalho e da convivência em eventos culturais, como festas e encontros em bares. O meio rural de Viçosa ficou mais diversificado, portanto, em relação a presença destes de “fora”, que levaram para o meio rural, também, suas crenças e práticas religiosas ou mesmo a ausência de fé em quaisquer delas.

Mas para além destas formas de contato com a difusão de inovações tecnológicas, tais como sementes e raças de animais melhoradas geneticamente, técnicas de cultivo, novos implementos, levados a esta população através de programas de extensão universitária, como o Gilberto Mello, o Convênio Nestlé, bem como através de tantas outras iniciativas advindas de professores, técnicos e estudantes através de projetos universitários, trouxeram alterações para a racionalidade produtiva desta população. Ou seja, a presença da Universidade Federal de Viçosa, presente na região da Zona da Mata Mineira há mais de 80 anos, decididamente irradiou influências no modo de viver e pensar das pessoas ao seu entorno.

Constatamos, dentro do perfil de ruralidade em Viçosa a presença de grupos de estudantes e professores, que poderíamos classificar como de “neo-rurais”, por terem adotado a moradia em áreas rurais como opção de vida. Estes novos moradores do meio rural de Viçosa, como tantos outros grupos de neorurais pelo Brasil a fora, procuravam uma forma de vida mais simples e ao fazê-lo traziam novas significações a este rural; novas formas de se relacionar com a natureza, através de práticas de cultivo alternativas, em sua maioria, trazendo novos desenhos arquitetônicos para as habitações do meio rural, bem como a introdução de templos religiosos e novas práticas religiosas, como à doutrina do Santo Daime e articulam a explicação e motivação para residirem no campo

à uma retórica de sustentabilidade ambiental. Assim, a presença e o crescimento de formas de trabalho, assim como de rendas urbanas em área rural, parecem estar se atrelando à transformação no campo religioso, caracterizada sobretudo pela presença de formas religiosas que escapam à tradição católica, que servia de fundamento para um modelo de sociabilidade calcado na indissociabilidade entre família, terra e trabalho e que perde a sua hegemonia com o crescimento das formas de ocupação não agrícolas no meio rural.

Ao lançarmos nossa atenção para as características referentes ao campo religioso nas comunidades estudadas, é evidente que a sua dinâmica se caracteriza por uma proximidade em relação a cidade, no que diz respeito a tendência à pluralidade de denominações religiosas. Como no meio urbano, percebemos uma maioria de católicos, mas também, um número representativo de protestantes históricos, pentecostais, adeptos do Santo Daime, assim como entrevistados que declararam não manter vínculos em relação à nenhuma instituição religiosa. Tal situação não implicaria em afirmar uma indistinção da especificidade identitária do rural em relação ao urbano, mas, sim, que o rural se reconstrói e se redefina dentro de uma dinâmica global, guardando ritmos e formas de absorção diferenciados, que lhe dão uma especificidade de caráter dinâmico.

Não estamos, também, alegando o fim de um rural católico, mas procuramos salientar que essa matriz, cada vez mais, se pluraliza, diversificando suas idéias, suas práticas, modificando seus costumes, fazendo surgir um novo cenário a ser conhecido, um rural de novas feições, ainda tradicional, contudo, cada vez mais marcado pela presença do ideário da modernidade e dos valores referentes ao indivíduo. Falar da cultura religiosa no rural Viçosa significaria, hoje, antes de mais nada, falar de um campo de metamorfoses, ainda que lentas e gradativas.

Quando nos atentamos para o modo como os nossos entrevistados parecem lidar com o ganho material, encontramos entre os católicos uma renda econômica que se coaduna com os preceitos de que o ganho material deve ser contido, em benefício de uma vida de simplicidade e solidariedade. Desse modo, o acúmulo material ilimitado e a exploração do trabalho alheio para fins de lucro e enriquecimento ainda são tidos como posturas não almejadas e até condenáveis, por serem concebidas como formas que exarcebam o individualismo e a ganância dentro da comunidade. Nossos dados mostraram haver uma correspondência entre os entrevistados com menor renda e a

filiação ao catolicismo. Embora houvesse católicos também nos grupos de maior renda, sobressaía dentro deste grupo a diversidade de denominações religiosas, com presença expressiva de crentes vinculados a denominações protestantes.

Embora estes indícios de pluralidade de denominações religiosas dentre os entrevistados de maior renda não se apóiem em uma pesquisa quantitativa, com uma amostra representativa da população, o que permitira que pudéssemos ter um maior poder de generalização dos resultados, estes são indícios importantes, que apontam para uma possibilidade de modificação não apenas do modo de vida rural, mas, antes, da própria racionalidade econômica que fundamenta as práticas de trabalho e os desejos e aspirações das pessoas no meio rural brasileiro.

Se afirmamos, por um lado, a convicção de que os diferentes ritmos e formas de absorção das influências urbanas, corroboram para que o rural mantenha as suas especificidades face ao urbano, não podemos também negar, por outro, que a descentralidade da terra, como fonte de geração de renda e subsistência, bem como a penetração dos valores advindos do individualismo moderno e as novas tecnologias produtivas e comunicativas, assim como a abundância de bens de consumo que alteram as possibilidades de vida no meio rural, influenciaram sobremaneira as cultura existente no meio rural.

Nossa pesquisa mostra que um novo rural está surgindo, atrelado ao crescimento das atividades rurais não agrícolas e ao aumento da renda no campo, novas formas de religiosas, que se relacionam de forma diferente com este novo modo de vida, quando comparados com os preceitos católicos que fundamentavam a tríplice aliança: terra, trabalho e família, no rural agrícola brasileiro. Face ao novo rural, temos também uma nova caracterização das práticas religiosas, fundamentando novas condutas de vida e de sociabilidade no meio rural.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AMARAL, Leila. *Carnaval da alma: Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000. 230p.

ARMSTRONG, Karen. *Uma História de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BABBIE, Earl. *Métodos de Pesquisas de Survey*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

BECKER, Howard S. *Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais*. São Paulo: Hucitec, 1999.

BLUME, Roni. *Território e Ruralidade: a desmistificação do fim do rural*. 2004. 178p. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural). Faculdade de Ciências Econômicas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2004.

CAMPBELL, D. T.; STANLEY, J. *Delineamentos Experimentais e Quase-Experimentais em Pesquisa social*. São Paulo: EDUSP, 1979.

CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4 ed. Tradução: Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: Edusp, 2003.

CARNEIRO, Maria José. Juventude rural: Projetos e Valores. In: ABRAMO, Helena; BRANCO, Pedro P. Morton (orgs.). *Retratos da Juventude Brasileira: análises de uma pesquisa nacional*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005.

CARNEIRO, Maria José. Ruralidade: novas identidades em construção. *Estudos Sociedade e Agricultura*. V. 11, 1997. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/brasil/cpda/estudos/onze/zeze11.htm>> Acesso em: 05 mai. 2008.

CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CMDRS - Conselho Municipal de desenvolvimento rural sustentável. *Plano Municipal de desenvolvimento rural sustentável*. Viçosa: EMATER, 2008, 33 p.

FAVARETO, Arilson da Silva. *Paradigmas do desenvolvimento rural em questão - do agrário ao territorial*. 2006, 221 p. Tese (Doutorado em Ciência Ambiental). Programa de Pós Graduação em Ciência Ambiental. Universidade de São Paulo, São Paulo. 2006.

- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000
- GEERTZ, Clifford. *O saber local*. Petrópolis: Vozes. 1997.
- GRACINO JUNIOR, Paulo. Minas são muitas, mas convém não exagerar: identidade local e resistência ao pentecostalismo em Minas Gerais. *Cad. CRH*, Salvador, v. 21, n. 52, abr. 2008. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-49792008000100011&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792008000100011&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 09 jun. 2009.
- GROPPO, Luiz Antônio. *Juventude: Ensaio sobre a sociologia e história das juventudes modernas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- GIDDENS, Anthony. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991, 177p.
- HAESBAERT, Rogério. *Des-territorialização e Identidade. A rede "gaúcha" no nordeste*. Niterói: EDUFF, 1997.
- HAESBAERT, Rogério. Território, Cultura e Des-territorialização. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. *Religião, Identidade e Território*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.
- HAGUETTE, T. M. F. *Metodologias Qualitativas na Sociologia*. 1991
- HALL, Stuart. *Da diáspora - Identidades e Mediações Culturais*. Liv Sovik (org.). Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- HOBSBAWM, Eric. *Era dos Extremos. O breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo agropecuário 2007* Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>> Acesso em: 12 mai. 2009
- IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Dados para o Município de Viçosa-MG*. Disponível em: <[http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/default\\_populacao.shtm](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/default_populacao.shtm)> Acesso em: 12 mai. 2009.
- LARRAÍN, Jorge. A trajetória Latino-Americana para a Modernidade. *Revista Imaginário*, São Paulo, n. 4, pp. 7-31, 1998.
- LENOBLE, Robert. *História da Idéia de Natureza*. Trad.: Teresa Louro Péres. Rio de Janeiro: Edições 70, 1969, 368p.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Autores Associados, 1996, 222 p.

MARIZ, Cecília L. “Comunidades de Vida no Espírito Santo”: Um novo modelo de família? In: CONGRESSO LUSO-AFRO-BRASILEIRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, 8, 2004, Coimbra. *Anais...* Coimbra, Portugal: CES, 2004.

MARIZ, Cecília Loreto. Comunidades de vida no Espírito Santo: juventude e religião. *Tempo soc.*, São Paulo, v. 17, n. 2, nov. 2005. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-20702005000200011&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702005000200011&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 09 jun. 2009.

MARTINS, José de Souza. *A sociabilidade do homem simples*. São Paulo: Hucitec, 2003.

MELLO, Paulo Freire. Coesão social e evasão em assentamentos rurais no extremo-sul do Brasil. *Cad. CRH*, Salvador, v. 21, n. 54, dez. 2008. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-49792008000300012&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792008000300012&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 09 jun. 2009

MONTEIRO, Vívian Faria Caixeta. *Os jovens do assentamento Poções em Rialma-GO e o campo de possibilidades para os seus projetos de vida*. 2008, 122 p. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural). Centro de Ciências Agrárias. Universidade Federal de Viçosa, Viçosa. 2008.

MONTES, Maria Lúcia. As figuras do sagrado: entre o público e o privado. In: *História da vida privada no Brasil 4: Contrastes da Intimidade Contemporânea*. Fernando A. Novais; Lilia Moritz Schwarckz (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp.63-172. Vol. 4.

MOREIRA, Roberto José (ogr.). *Identidades Sociais: Ruralidades no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

PAULA, João Antônio de. Afinidades eletivas e pensamento econômico: 1870-1914. *Kriterion*, Belo Horizonte, v.46, n.111, 2005. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100512X2005000100006&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100512X2005000100006&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 16 Jun 2008.

PEREIRA, Maíra Teixeira. *Arquitetura como um microcosmo: Religiosidade e representação do espaço na comunidade do Matutu - MG*. 2003, 142f. Tese (Mestrado em Extensão Rural). Centro de Ciências Agrárias. Universidade Federal de Viçosa, Viçosa. 2003.

PREFEITURA MUNICIPAL DE VIÇOSA. *Do café à cidade educadora*. Disponível em: <<http://www.vicosamg.gov.br/?area=conteudo&secao=19>> Acesso em: 02 abr. 2009

PREFEITURA MUNICIPAL DE VIÇOSA. *História de Viçosa*. Disponível em: <<http://www.vicosonline.com.br/html/modules/tinycontent/index.php?id=4>> Acesso em: 02 abr. 2009.

REHEN, Lucas Kastrup Fonseca. "Receber não é compor": música e emoção na religião do Santo Daime. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, dez. 2007. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872007000200009&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872007000200009&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 09 jun. 2009.

RIBEIRO, Jorge Cláudio. *Os Universitários e a Transcendência - Visão geral, visão local*. Disponível em: <[http://www.pucsp.br/rever/rv2\\_2004/p\\_ribeiro.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv2_2004/p_ribeiro.pdf)>. Acesso em: 10 jun. 2009.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e Razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SILVA, José Graziano da. Velhos e novos mitos do rural brasileiro. *Estud. av.* São Paulo, v. 15, n. 43, 2001. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010340142001000300005&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010340142001000300005&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 13 Jun. 2008.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. A emergência de uma nova ruralidade nas sociedades modernas avançadas. *Estudos Sociedade e Agricultura (UFRJ)*, Rio de Janeiro, v. 15, p. 69-129, 2001.

WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. Agricultura familiar e campesinato: rupturas e continuidade. *Estudos Sociedade e Agricultura (UFRJ)*, Rio de Janeiro, v. 21, p. 42-61, 2004.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução: M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. 11 ed. São Paulo: Pioneira, 2002, 230p.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Tradução: Regis Barbosa. 5 ed. Brasília: UnB, 1991.

VICOSAONLINE. *História da cidade*. Disponível em: <<http://www.vicosaonline.com.br/html/modules/tinycontent/index.php?id=4>> Acesso em: 02 jun. 2009.

# **ANEXOS**

## **OBJETIVOS DE PESQUISA E ROTEIRO PARA ENTREVISTA:**

*A) Contextualizar as transformações econômicas e sociais que caracterizam as chamadas novas ruralidades no Brasil.*

*Perguntas:*

1. Seus pais trabalhavam na roça? Ou faziam alguma outra atividade? (Como que era a vida quando você era pequeno e vivia com seus pais).
2. Como é o seu trabalho hoje? E o do restante da família.

*B) Caracterizar o processo de construção de novas configurações religiosas no rural brasileiro, como elemento constitutivo no contexto teórico das chamadas novas ruralidades.*

*Perguntas:*

3. Você frequenta a igreja?
4. Quantas vezes por semana?
5. Toda família vai junto no culto / missa?
6. Conte um pouco por que vc gosta de ir a missa / culto.

*C) Construir uma análise assentada na teorização weberiana sobre as relações do plano das condições materiais de existência e do plano das idéias e representações, para a compreensão de tal processo. Relação entre a ética religiosa e o mundo do trabalho/vocação.*

Perguntas:

7. Você acha que é mais difícil um camelo passar por uma agulha do que um rico entrar no reino de Deus? Você acha que rico vai para o céu? Se sim, por que, se não por que? Você acha que vai para o céu? Por que?
8. Você reza? Já conseguiu obter alguma graça? Qual? O que faz quando alcança uma graça?
9. Você faz promessa? De qual tipo? Tem dado resultado?
10. Quando alguém da \_\_\_\_\_ (nome da igreja) está doente, endividado, desempregado, os outros Irmãos ajudam? Como? Se fosse com você, você ajudaria. Como? Emprestaria dinheiro?

*D) Compreender como se dá a convivência ente a tradição e a modernidade no rural contemporâneo, relacionando a permanência da tradição cultural e da história dos atores aos aspectos mais modernizantes dsa transformações no campo.*

Perguntas:

11. Que diferença Deus faz na sua vida. Ele já te ajudou alguma vez. Como?
12. Conte um caso relacionado com você ou com sua família. Aconteceu alguma coisa sobrenatural, fantástica, que se você contar, ninguém acredita? Estilo saci pererê? Luzinha no meio do mato? (relação entre tradição / modernidade, continuidade / ruptura).

## QUESTIONÁRIO

### 1-Informações Gerais:

Entrevistador (a):

\_\_\_\_\_  
Nome entrevistado (a):

\_\_\_\_\_  
Endereço:

\_\_\_\_\_  
Nº \_\_\_\_\_

Tempo de residência no campo: \_\_\_\_\_

### **1. (Profissão)**

1.1 O Sr (sra) é agricultor(a)? Se não, ir para a pergunta 1.3.

1.2 Que produtos o Sr (a) cultiva?

1.3 Qual a sua profissão?

1.4 Seus pais trabalhavam no campo? Se não, ir para a pergunta 1.6.

1.5 Que atividades eles desenvolviam no campo?

1.6 Com que eles trabalhavam?

## **2(Família):**

2. 1. Quantas pessoas moram na casa?

2.2. (Identificação dos moradores) Quem são essas pessoas? (Grau de parentesco)

2.3. (Redes familiares) Existe algum filho (a) casado (a) morando em casa?

2.4. Idade de todos os moradores (pais, filhos, noras, genros, netos e outros).

2.5. Escolaridade do entrevistado: O Sr. (a), estudou até que série? E o seu marido (mulher)?

2.6. Escolaridade dos outros moradores: E qto aos outros moradores (pais, filhos, noras, genros, netos e outros), tem alguém ainda estudando?

## **3(Renda):**

3.1- O sr (sra) pode nos dizer em média qual é a renda mensal da família?

3.2 Além da renda do Sr., a sua família tem alguma outra fonte de renda? Qual?

#### **4(Religião)**

4.1 Você tem religião?Qual?

4.2 Com que frequência se dedica á atividades de sua religião?

- Uma vez por semana
- Mais de uma vez por semana
- Eventualmente
- Não tem vínculo religioso

4.3 Com relação aos seus filhos você saberia dizer se eles têm religião?

-Não    -Sim. Qual?\_\_\_\_\_

4.4 Com que frequência eles se dedicam à atividades religiosas?

- Uma vez por semana
- Mais de uma vez por semana
- Eventualmente
- Não tem vínculo religioso