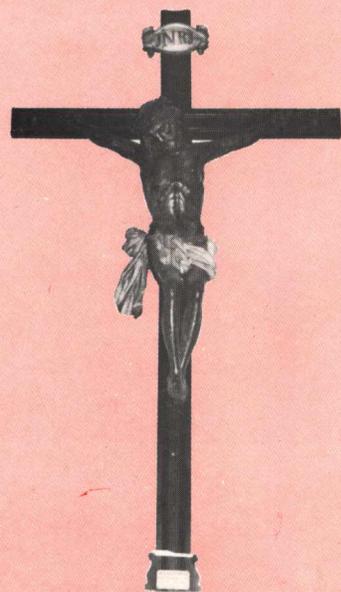


# TRAVESSIA

revista do migrante

Publicação do CEM — Ano IV, número 10, maio/agosto 91



RELIGIÃO E  
RELIGIOSIDADES

ISSN 0103-5576

**CEM — Centro de Estudos Migratórios  
(Confederação dos CEMs J.B. Scalabrini)**

Publicação quadrimestral, voltada ao estudo e divulgação da realidade do migrante a partir dos diferentes ramos do conhecimento: social, político, econômico, religioso, demográfico, educacional, cultural etc.

**Diretor:**  
Alfredo José Gonçalves

**Editora:**  
Marilda Aparecida Menezes

**Jornalista responsável:**  
José Domingos Bragheto (Mtb 8763)

**Conselho Editorial:**  
Carlos B. Vainer  
Cláudio Ambrósio  
Dom Antônio Possamai  
Edgard Malagodi  
Erminia Maricato  
Fermino Fecchio  
Francisco Nunes  
José de Souza Martins  
José Giacomo Baccarin  
José Guilherme C. Magnani  
José Jorge Gebara  
José J. Queiroz  
Luiz Bassegio  
Marília P. Sposito  
Milton Schwantes

**Capa:**  
fotos de Maurício Sposito

**Diagramação e Arte:**  
2M Criação e Produção Gráfica  
Rua Padre Adelino 1745 — Belenzinho/SP — CEP 03303  
Fone 294-4074

**Composição:**  
2M Criação e Produção Gráfica

**Fotolito:**  
A Jato

**Impressão:**  
Gráfica Peres Ltda.

**Endereço para correspondência:**  
Rua Vasco Pereira 33-B, Liberdade — CEP 01514 — São Paulo-SP  
Telefone para contato (011) 278-6227  
Os artigos assinados são de responsabilidade de seus autores

**Assinatura anual:**  
Cr\$ 2.500,00

**Assinatura de apoio:**  
Cr\$ 5.000,00

**Número avulso:**  
Cr\$ 1.000,00

**Exterior:**  
Cr\$ 20 dólares

**MIGRAÇÃO  
RELIGIÃO  
RELIGIOSIDADES**

**5**

PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS  
NA CIDADE DE SÃO PAULO  
**José Guilherme Cantor Magnani**

**8**

PENTECOSTALISMO-RELIGIÃO  
DE MIGRANTES  
**Martin N. Dreher**

**12**

CULTOS AFRO-BRASILEIROS E  
FLUXOS MIGRATÓRIOS  
**Lísias Nogueira Negrão**

**19**

MIGRAÇÃO E UNIVERSO  
RELIGIOSO  
**Luiz Roberto Benedetti**

**24**

O MIGRANTE ENCORTIÇADO E  
SUA CONSCIÊNCIA RELIGIOSA  
**Maria Angela V. M. Furquim de Almeida**

**28**

RELIGIÃO E RELIGIÕES-UM  
ENFOQUE EM CHAVE  
GRAMSCIANA  
**José J. Queiroz**

**32**

FORASTEIROS DA DISPERSÃO-  
EXPERIÊNCIA DE MIGRANTE E  
MEMÓRIA BÍBLICA  
**Milton Schwantes**

# A EMERGÊNCIA DO SAGRADO

**N**

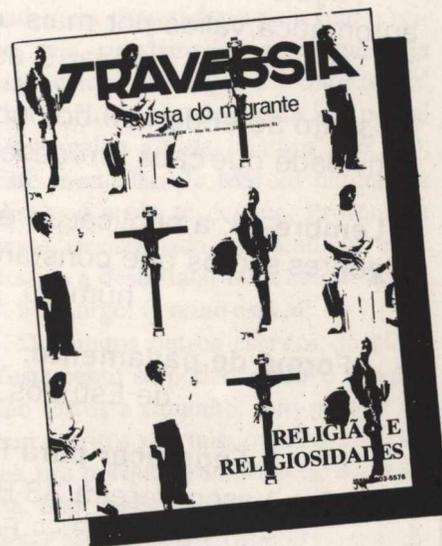
ão importa a localização geográfica, se é vilarejo ou metrópole, campo ou cidade, em toda a parte exibem-se os traços da migração e as marcas do sagrado. Perfilar a realidade brasileira desconhecendo estas duas facetas, é no mínimo distração de conhecimento. Mas não basta que isso conste no rol das nossas informações, são dados da realidade que requerem consideração. É esta a tentativa deste número da Travessia.

Instalou-se a era da modernidade; já se fala até na sua despedida, mas ao contrário do que muitos anteviam, os deuses não se foram. O império da razão se mescla com religião e magia. As divindades desfilam seus rostos e estabelecem convivência com naturalidade. É o que se constata, por exemplo, na cidade abarrotada de migrantes de que São Paulo é o protótipo.

Nos cultos Afro-brasileiros, desde suas origens, é forte a imbricação com o fenômeno das migrações, haja vista que hoje a figura do baiano, pecha de uma visão preconceituosa contra os nordestinos em São Paulo, já integra nos terreiros de Umbanda da periferia paulistana, o seu panteão.

Numa outra vertente do conjunto das manifestações religiosas, emerge com toda força, sob as mais diversas denominações, o Pentecostalismo. Agregando cada dia um maior número de adeptos-migrantes o mesmo não poderia ser aqui omitido de uma abordagem específica. Mas o que propicia, ao que comumente denominamos seitas, tamanha pujança? Dentre as várias razões, salientamos uma delas: o processo de "deselitização" das formas, mantidas quer pelo catolicismo, quer pelo protestantismo histórico.

Por fim, também queremos chamar a atenção para o que representam as migrações em termos bíblicos. Não se trata de tomar a Bíblia e descolar aqui e acolá frases onde constem termos tais como - estrangeiro, peregrino, forasteiro. Trata-se, antes, de resgatar como um todo, um dos elementos constitutivos da história do personagem bíblico, qual seja, a de que ele foi fortemente marcado pela migração. E neste sentido, pode-se ir descobrindo que a Bíblia é memória de migrante.



# COMPLETE A COLEÇÃO

Veja a relação dos números de TRAVESSIA — Revista do Migrante já publicados

e solicite os de seu interesse.

Preços promocionais, válidos até 31 de agosto de 1991

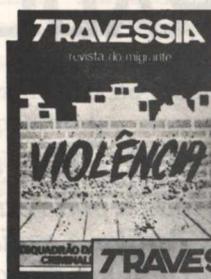
Preço atual do número avulso: 1 mil cruzeiros

Preço de promoção: 500 cruzeiros



Sazonais

N°  
1



Violência

N°  
4



Cultura

N°  
7



Cidade

N°  
2



Voto

N°  
5



Trabalho

N°  
8



Fronteira agrícola

N°  
3



Barragens

N°  
6



Família

N°  
9

## CAMPANHA DE ASSINATURAS

Faça 3 novas assinaturas e ganhe sua renovação automática, válida por mais um ano, ou por dois anos se enviar 5 assinaturas.

Junto ao endereço dos novos assinantes informe a atividade que cada um desenvolve. Não esqueça o CEP.

**Lembre-se:** a publicação é quadrimestral e os preços vigentes são os que constam na segunda capa do último número publicado.

**Forma de pagamento:** cheque nominal ao Centro de Estudos Migratórios

**Endereçar para Revista TRAVESSIA**

Rua Vasco Pereira 33-B, Liberdade, CEP 01514,  
São Paulo, SP — Fone (011) 278-6227.

Preços/assinatura

Assinatura anual  
Cr\$ 2.500,00

Assinatura de apoio  
Cr\$ 5.000,00

Número avulso  
Cr\$ 1.000,00

Exterior: 20 dólares

# "PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS NA CIDADE DE SÃO PAULO"

José Guilherme Cantor Magnani \*

**C**om certeza, todas aquelas coisas foram colocadas ali na esquina na noite anterior, uma sexta-feira: as velas estão caídas e apagadas, menos uma que queimou até o fim; o alguidar contém ainda restos de uma farofa amarela; a garrafa está quebrada. Dá pra perceber, também, o charuto, as fitas, e as flores, agora murchas.

Quem já não presenciou, nas ruas da cidade de São Paulo, uma cena semelhante? Para muitos, a inesperada descoberta obriga a um longo e prudente desvio; alguns não darão a mínima importância - "isso é coisa de gente ignorante" -, enquanto outros pronunciarão, com respeito, uma saudação ritual: "Larô-iê!". Feitiçaria, macumba, "coisa-feita", "trabalho", despacho? Obra do demônio, sem dúvida, esbravejaria aquele senhor de terno escuro com a bíblia na mão anunciando, na praça, a chegada do Reino do Senhor, o castigo dos pecadores e a salvação dos justos.

Não deixa de chamar a atenção a presença de duas manifestações religiosas tão diferentes, a poucos metros uma da outra. Mais surpreendente seria, ainda, se se tentasse explicar a presença dessas e muitas outras manifestações semelhantes à luz dos cânones do evolucionismo cultural: afinal de contas, não estava prevista a contínua evolução da humanidade desde os estágios mais atrasados da "selvageria" - passando pela "barbárie" - até a etapa última da "civilização"? O pensamento humano não iria, assim, superar as primitivas formas da magia, ultrapassando em seguida as concepções religiosas para, finalmente, atingir as categorias racionais da ciência. Já não era tempo, principalmente

nos centros mais desenvolvidos - afinal estamos no limiar do século XXI - de o progresso ter, de uma vez por todas, eliminado esses e outros vestígios da irracionalidade e da superstição?

Pois parece que não, a julgar pela impressionante quantidade e variedade de seitas, religiões, crenças, cultos e rituais que é possível constatar na cidade de São Paulo.

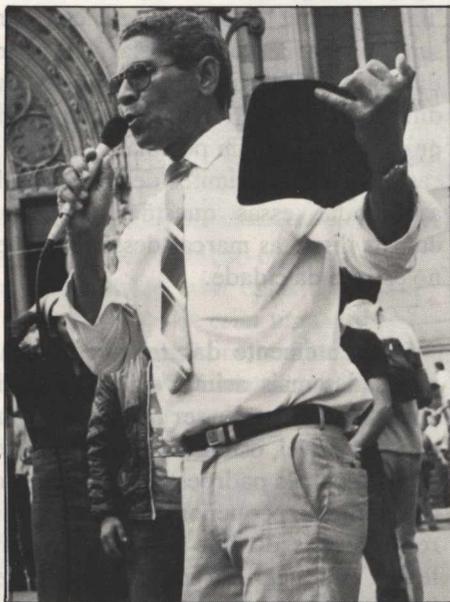


Foto: Maurício P. Spósito

## MARCAS DO SAGRADO NA PAISAGEM DA CIDADE: OS CRISTÃOS

O templo católico, desde os tempos da colônia, faz parte da paisagem de nossas cidades. Catedral, basílica, santuário, igreja matriz, ou simples capela - lá está, na praça principal, contrapondo-se, enquanto representação do poder espiritual, ao símbolo do outro poder, o temporal, corporificado na "casa de câmara e cadeia". E mesmo nas cidades de implantação mais recente, não falta a presença da igreja católica, geralmente no espaço urbano central.

Mosteiros, conventos, seminários, colégios etc constituem outras tantas marcas da presença - e do poder - da Igreja Católica. Menos portentosos ou monumentais, mas nem por isso menos representativos, os sinais do chamado catolicismo popular ou "rústico" deixam também suas marcas: cruzeiros, capelinhas, nichos, cruces de encruzilhadas ou estrada, bandeiras do Divino, mastros de São João etc, evidenciam outras modalidades de práticas devocionais ligadas à religião católica. Poder-se-ia objetar: estas últimas não são mais comuns na área rural ou em pequenas cidades do interior? Onde, em São Paulo, sua presença? Talvez sua visibilidade fique comprometida pela concorrência de outros edifícios, monumentos, marcos e equipamentos característicos de uma grande metrópole. Mas que existem, existem. Basta procurar com olhar treinado nos lugares certos - ou rastrear nas redes de sociabilidade que sustentam o cotidiano dos moradores, práticas que vieram ao longo dos fluxos migratórios e que conservam, ainda, forte sabor de uma religiosidade de cunho rural.

Cabe registrar, em seguida, a presença dos templos protestantes. Os que pertencem às chamadas "denominações históricas" - luteranos, anglicanos, presbiterianos, batistas etc - são encontrados geralmente nos centros maiores e em bairros inicialmente ocupados via processos migratórios de origem europeia. Já os templos "pentecostais" - popularmente englobados na categoria "crentes" - localizam-se, na maioria das vezes, na periferia desses grandes centros; mas também em pequenas cidades do interior, em bairros rurais, ilhas, vilas de pescadores, e até mesmo em reservas indígenas. A impressionante proliferação de tais cultos, de forma especial junto à população mais pobre, tem chamado a atenção dos analistas. As explicações para o fenômeno são mui-

tas. Uma são as "teorias conspirativas": o imperialismo norte-americano, com seus recursos, missionários - e com inconfessáveis intenções - estaria por detrás da disseminação daqueles cultos cuja sede é nos Estados Unidos; outros responsabilizam a recente politização da Igreja Católica cuja hegemonia no campo propriamente espiritual estaria sendo suplantada pelas mensagens menos intelectualizadas e mais voltadas para a experiência da fé, as quais caracterizam as práticas pentecostais. As propostas da "linha carismática", surgidas em setores da Igreja Católica, seriam uma tentativa de recuperar terreno no campo de uma relação mais emocional e direta no trato com o sobrenatural.

Seja como for, não se pode deixar de registrar a impressão que causa a visão daquele grupo de pessoas simples, mas dignas - os homens em seus lustrosos, surrados ternos, e as mulheres, recatadas com blusas de mangas compridas, os cabelos longos e presos - todos com a bíblia na mão, nas ruas da periferia da cidade grande ou em algum poeirento caminho rural, em direção ao templo. Sua postura é indicativa de um modo de vida que se contrapõe às duras condições de vida, ou melhor, que procura, apesar da pobreza, resgatar uma dignidade que sua posição na sociedade impede de mostrar. Não se trata de uma "adaptação" às características da vida industrial ou de uma mera resposta às condições da vida urbana. Mesmo porque a sociedade urbano-industrial não constitui um mundo homogêneo ao qual se possa "adaptar". O fato é que se consideram "irmãos", pertencem a uma "comunidade de eleitos": na realidade, localizam-se numa rede de obrigações e direitos mútuos que é o que lhes garante, no nível do simbólico, encarar o mundo com dignidade, apesar de tudo.

### O SAGRADO NA PAISAGEM DA CIDADE: OUTRAS MARCAS

**E**stamos falando agora dos cultos afro-brasileiros. Sob esta denominação costuma-se na realidade agrupar

uma série de práticas mágico-religiosas que, apesar de terem em comum o fato de basearem seu contato com o sobrenatural no fenômeno de possessão, apresentam profundas diferenças tanto na doutrina como nos rituais. Candomblé e Umbanda constituem as duas grandes divisões mais óbvias: o primeiro, reconhecido principalmente por sua vinculação mais estreita com as antigas crenças e práticas trazidas pelos escravos negros, enquanto que a Umbanda mostra influências também de cultos indígenas, crenças católicas e da doutrina do espiritismo Kardecista. É claro que esta distinção não esgota a riqueza de cada uma dessas religiões, cada qual, por sua vez, apresenta novas diferenciações. No Candomblé, por exemplo, é preciso distinguir as várias "nações" - queto, angola, jejê etc, com suas particularidades, relações e influências mútuas; umbanda, por sua vez, diferencia-se da "mesa branca", da quimbanda, e assim por diante. Não é o caso, porém, nos limites deste artigo, de aprofundar essas questões. Vejamos, em vez disso, as marcas dessas religiões no espaço da cidade.

Diferentemente das religiões cristãs, analisadas mais acima, cujo padrão de implantação pode ser descrito como central, visível, ostensivo - os cultos afro seguem outros padrões: em vez de grandes templos, pequenos espaços, os "terreiros"; mais do que o centro, a periferia; em lugar da praça, a encruzilhada; em vez do dia, a noite. Esta estratégia - esconder-se, ao invés de se mostrar - teve a ver, entre outros fatores, com as dificuldades do processo de legitimação dessas religiões, por muito tempo consideradas ritos bárbaros, fruto da ignorância e superstição, sujeitos à repressão policial.

Hoje, o quadro não é exatamente o mesmo. Não chama mais a atenção, por exemplo, nos grandes centros, a presença de membros dessas religiões exibindo colares, braceletes, roupas típicas etc. Aliás - e essa é uma questão que será tratada adiante -, nota-se na realidade uma reversão daquele antigo processo: a procura por esses cultos vem

crescendo e não se pode afirmar que o candomblé, por exemplo, seja uma religião específica da população negra, ou que a umbanda seja freqüentada por pessoas, brancas ou negras, oriundas exclusivamente dos estratos de baixa renda. Importa contudo ressaltar que o padrão de implantação no espaço urbano é uma pista que diz algo da natureza, da história e do significado dessas religiões; e o fato de práticas tradicionalmente confinadas a espaços pequenos, lugares distantes, ou ao receso das casas estarem reivindicando e conseguindo maior visibilidade, constitui um indicador importante para desvendar seu significado hoje, nos grandes centros urbanos, como é o caso de São Paulo.

Mas deixando de lado o sem dúvida intrincado problema da transformação dos cultos afro-brasileiros, e por conseguinte, o de suas novas formas de inserção, hoje, na metrópole, cabe observar um fenômeno interessante ligado à difusão de alguns de seus elementos rituais. Com efeito, práticas como o jogo de búzios, ritos propiciatórios, de "limpeza", uso de plantas e ervas consideradas sagradas, insígnias dos "orixás" e "entidades" etc., começam a transcender os limites dos centros de culto e do círculo dos iniciados para atingir um público mais amplo.

Na realidade, o costume de procurar esporadicamente o terreiro em busca de alguma ajuda espiritual, a consulta a este ou aquele pai-de-santo, ou ainda o fato de se acender uma vela em honra de Iemanjá, por ocasião do ano novo, entre outros tantos exemplos possíveis, não constituem propriamente uma novidade: no nível das práticas existe um ecumenismo ditado mais pela lei do reforço do que por licenças teológicas. Afinal de contas, Ogum não é São Jorge? O que chama a atenção é, em primeiro lugar, o fato de que tais práticas são assumidas mais abertamente: não existe a preocupação de dissimular. Em segundo lugar, elas se dão ao lado de outras práticas e crenças, das mais variadas origens. O que se verifica, por conseguinte, é um processo mais geral

de "reaquecimento", digamos assim, do campo mágico-religioso.

Desta forma recorre-se ao jogo de búzios como se recorre ao Tarô, ao I Ching, ao pêndulo, à quiromancia, à bola de cristal, às cartas, ao mapa astral, à numerologia, à Kirliangrafia, às runas e a outros sistemas divinatórios; recorre-se, não a este *ou* àquele, mas a este *e* aquele *e* mais aquele. Já estamos, como se pode perceber, em pleno campo do chamado "esoterismo", genérica denominação que agrupa práticas e crenças ainda mais díspares que as designadas pelo termo "afro-brasileiro". Além dos sistemas divinatórios já citados, podemos lembrar as terapias "alternativas", as massagens e manipulações, os exercícios, a alimentação "natural", os elementos de "energização", os sistemas filosófico-doutrinários de diferentes povos e civilizações, novas ciências etc. etc. A lista que segue - incompleta e não ordenada -, pode dar uma idéia da amplitude do fenômeno: acupuntura, do-in, shiatsu, quiropraxia, cromoterapia, holística, terapia das vidas passadas, ioga, tai-chi-chuan, radiestesia, fitoterapia cármica, pirâmides, cristais, magia inca, psicotrônica, antroposofia, nova era, viagem astral, teosofia, satanismo, ritos budistas, taoístas e muitos outros.

Tão ampla quanto esta lista é a variedade das motivações que a sustentam: vão desde a busca de uma vida "saudável" até necessidades de novas formas de espiritualidade e experiências transcendentais. Múltiplos também são os lugares que ocupam no cenário da cidade, desde a simples peneira no colo da vidente, com as cartas, no Viaduto do Chá, até as sofisticadas tendas da Feira Mística na praça Marechal Cordeiro de Farias, no Pacaembu. Shopping-centers, entrepostos de comida "natural", livrarias, pequenas clínicas, feiras de antiguidades e até mesmo as próprias residências servem de ponto de encontro e de prática. Espalhado, para pequenos grupos, mas não escondido: este é o padrão de implantação das práticas "esotéricas", que apresentam um forte enraizamento na classe média intelectualizada.



Foto: Maurício P. Spécio

## CONCLUINDO

Conclui-se, portanto, que múltiplas e variadas são as formas por meio das quais se expressa a religiosidade e busca de contato com valores espirituais, hoje, na cidade de São Paulo. Mais: fazem parte do que denominamos "campo mágico-religioso" onde - com as exceções de praxe - convivem mais do que se digladiam. Ou seja, em vez de um comportamento baseado no proselitismo sectário, estabelecem entre si relações de contato, troca, reforço. Outra característica de sua peculiar forma de existência na metrópole é a utilização da tecnologia: bênçãos através do rádio; previsões, missas, sessões, curas e cultos via TV; mapa astral pelo computador; consultorias espirituais; marketing etc. De modo que a "modernidade" não só não acabou com o chamado "obscurantismo" de práticas "irracionais" como terminou sendo um instrumento de sua propagação.

Numa perspectiva mais geral, como se poderia analisar não só a persistência como também o sensível aumento da procura pelas práticas mágico-religiosas, na sociedade moderna? Não é o caso, a esta altura, de apelar para as velhas e esquemáticas teses segundo as

quais as religiões são o "ópio do povo" ou mecanismos habilmente construídos e manipulados pelas classes dominantes para manter as demais sob seu poder. À parte casos onde essa manipulação não deixa lugar a dúvidas - há exemplos recentes - evidentemente não se pode reduzir o complexo fenômeno religioso a tal tipo de generalização.

Tampouco se podem encarar as manifestações mágico-religiosas como "sobrevivências" de um passado que o progresso tenderia, inexoravelmente, a eliminar. O que se vê é não apenas uma continuidade das práticas mágico-religiosas - apesar de todo o "progresso" - como sua coexistência com a tecnologia. Qual seria, então, seu significado?

Se levarmos em conta o atual contexto de sua ocorrência, a moderna sociedade de massas, pode-se pensar que a adesão aos sistemas de crenças e práticas a que nos referimos, representa, entre outras coisas, uma busca por grupos de pertencimento, de encontro, de partilha de valores e de controle mútuo. Importa, principalmente nas grandes metrópoles, sentir-se membro de um pequeno grupo, situar-se numa rede de sociabilidade, exibir sinais de reconhecimentos "os irmãos", "os adeptos" e também de diferenciação: nós, os "iluminados", os "eleitos" etc. E frente à imprevisibilidade do dia-a-dia, as práticas e os jogos divinatórios têm o particular efeito de produzir, no aparato psíquico de seus usuários, um fortalecimento da sensação de autoconfiança, eliminando ou re-interpretando os focos de tensão e medo. Dessa forma, as diferentes religiões, tanto as tradicionais como as novas modalidades, continuam sendo sistemas de símbolos que norteiam a vida e dão significado ao mundo. É a mesma antiga necessidade que se tem de pôr ordem - alguma ordem, mas consistente, totalizadora, às contingências da vida e de dar, igualmente, sentido às suas grandes e perenes questões.

\* José Guilherme Cantor Magnani é professor de Antropologia Urbana na USP; Vice-Chefe do Departamento de Antropologia da FFLCH/USP e autor de "Festa no Pedaco: Cultura Popular e Lazer na Cidade" (Brasiliense) e "Umbanda" (Ática).

# PENTECOSTALISMO - RELIGIÃO DE MIGRANTES

Martin N. Dreher \*

## PRIMEIRAS OBSERVAÇÕES A PARTIR DA HISTÓRIA

**N**

ão são necessárias muitas observações para se verificar que religião e migração estão profundamente ligadas. A Bíblia dos hebreus nos dá conta de que a história do povo hebreu começa com uma migração, a migração do patriarca

Abrão e da matriarca Sarai. É a partir de revelação religiosa que migram de Ur, na Caldéia, em direção à Palestina. A religião hebraica também mostra todo o seu vigor, quando da migração de grupos de nômades hebreus para o Egito e, décadas mais tarde, do Egito, com longa peregrinação pela Península do Sinai, em direção à Palestina. Poderíamos continuar a detectar espaços, nos quais religião e nomadismo, religião e migração se fazem presentes na história do povo hebreu.

Em sua obra monumental a respeito da Missão e da Expansão do Cristianismo nos três primeiros séculos, Adolf von Harnack evidenciou que grande parte da expansão do cristianismo se deveu ao acompanhamento de populações migrantes. Qualquer estudo a respeito das grandes migrações dos povos germânicos e eslavos no continente asiático e europeu vai mostrar como o cristianismo foi sendo importante para os migrantes, bem como também foi se amoldando às condições dos migrantes.

Se verificamos episódios como os das expulsões de albigenses e valdenses, dos irmãos boêmios e hussitas, verificaremos que suas migrações forçadas por motivos religiosos não deixaram de ter sua influência sobre sua forma de exercer religião. Religião e migração podem ser acompanhados a partir do século XVI, quando a expansão européia vai levar milhões de europeus para as Américas, para a África, para a Ásia e para a Oceania. Temos aqui campos infin-



dáveis de pesquisa. Formas religiosas cristãs as mais diversas estão ligadas a todas essas migrações.

Mas não é apenas no cristianismo que podemos observar a profunda ligação entre religião e migração. A expansão islâmica não pode ser pensada sem as migrações da península arábica. Podemos entender a fundação de Tenochtitlan sem a religião? Os povos indígenas latino-americanos partiam em busca da "terra sem males". Podemos entender Canudos sem a ligação de religião e migração? Como entender os Mucker, o Contestado, o Caldeirão? Religião e migração estão profundamente ligadas.

Por outro lado, quando a religião não consegue mais acompanhar o migrante, ela assume formas rígidas, fixas, mostra-se incapaz de adaptação, mostra-se incapaz da heresia.

Ouso, inclusive, afirmar que a migração provoca "heresias". Podemos observar esse aspecto no caso do pentecostalismo brasileiro.

## AS ORIGENS

Na origem do Pentecostalismo brasileiro encontram-se migrantes. O primeiro pregador pentecostal a chegar ao Brasil foi Louis Francescon, um italiano de origem valdense, chegado a São Paulo em março de 1910. Francescon já migrara da Itália para os Estados Unidos. Na cidade de Chicago, grande centro de imigração italiana naquele país, foi atingido pelo movimento pentecostal, sentindo-se chamado a ensinar sua experiência e nova descoberta a migrantes italianos na América do Sul. São Paulo é, então, um dos grandes centros de imigração italiana. Na capital

Foto: Maurício P. Spécio

paulista, Francescon vem a conhecer um italiano, residente em Santo Antônio da Platina, no Paraná, acompanha-o e a 20 de abril de 1910 começa a pregar naquela cidade paranaense, batizando nove pessoas. De Santo Antônio da Platina vai para a Argentina, em cuja capital, Buenos Aires, há outra grande concentração de imigrantes italianos. Pouco nos é conhecido de sua atividade na capital argentina. Sua permanência é brevíssima, pois em junho de 1910 já se encontra no bairro do Brás, em São Paulo. Prega na Igreja Presbiteriana do Brás e, com alguns convertidos, funda a Congregação Cristã do Brasil. Durante os primeiros 20 anos de sua existência a Congregação Cristã do Brasil ficou restrita a imigrantes italianos e a seus descendentes. A língua de culto era o italiano. Desde 1930 passou a pregar também em português e a abrir-se para outros grupos étnicos. Mesmo assim, em 1962, quando já contava com 600.000 adeptos, 56% do povo da Congregação Cristã do Brasil residiam em São Paulo e 25% no Paraná, estados que concentravam os maiores contingentes de imigrantes italianos e seus descendentes.

Migrantes são também os iniciadores do segundo grande movimento pentecostal no Brasil, Daniel Berg e Gunnar Vingren. Ambos são suecos. Na Suécia haviam se convertido à Igreja Batista, mas migrando para os Estados Unidos, assim como Francescon, tiveram contato com a novidade pentecostal, passaram por nova conversão e sentiram-se chamados a rumar para o Brasil. Sua situação, ao entrarem no Brasil, fixando-se em Belém do Pará, cidade de grande importância estratégica para o posterior desenvolvimento pentecostal, era idêntica a da maioria absoluta dos imigrantes que chegaram ao Brasil: vieram sem recursos financeiros e sem conhecer a língua do país. Afirmavam Berg e Vingren que a escolha de Belém do Pará se dera quando oravam, pois ouviam sempre de novo a palavra "pára, pára...". Buscando num mapa, teriam encontrado o Estado do Pará, no Brasil. Seja como for, fato é que chegados a Belém dirigiram-se à congregação batista local, sendo alojados no porão do



Foto: Maurício P. Spósito

templo batista. Realizaram estudos bíblicos entre os fiéis batistas, levaram alguns fiéis a fazer a experiência do batismo com o Espírito Santo e acabaram excluídos da comunidade. Os pentecostais da Assembléia de Deus apontam o dia desta exclusão, 12 de junho de 1912, como data da fundação da Assembléia de Deus no Brasil.

## A EXPANSÃO

Nos primeiros anos, a Congregação Cristã do Brasil conseguiu uma expansão mais rápida que a Assembléia de Deus. Fora iniciada por italiano entre italianos e divulgada por italianos. Em 1930, contava com 30.800 adeptos. A Assembléia de Deus só vai iniciar sua expansão real quando explode a busca pela borracha no interior do Pará e na Amazônia. Grandes contingentes começam a migrar. Crentes e pregadores da Assembléia de Deus fazem brotar inúmeras congregações pentecostais no Norte brasileiro. Desde 1920 a marcha migratória se inverte. Milhares voltam do Norte para o Nordeste e daí acompanham a marcha nordestina em direção ao Sul, onde São Paulo é o grande pólo de atração. No ano de 1930 encontramos grupos pentecostais da Assembléia de Deus em todos os estados

brasileiros. Neste ano somam 14.000 indivíduos. Os pregadores pentecostais são nordestinos e, em grande parte, nordestino é o povo pentecostal. Italianos e nordestinos são os primeiros pentecostais brasileiros. Migrantes. O crescimento da Assembléia de Deus é impressionante. Até 1964 apresenta uma taxa de crescimento da ordem de 15% ao ano, passando a ter 960.000 adeptos. Nesse mesmo ano desponta como sendo a maior denominação protestante da América Latina. A Congregação Cristã do Brasil chega, em 1962, a 600.000 adeptos.

Após a Segunda Guerra Mundial (1945), novos grupos pentecostais começam a formar-se no Brasil. Novas missões vêm do exterior, trazendo as cisões do pentecostalismo norte-americano. Mas há também novos grupos, surgidos no Brasil em consequência de cisões internas no pentecostalismo e em denominações protestantes tradicionais. O maior grupo surgido, então, no Brasil, é a Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo, fundada por Manoel de Mello, um nordestino, ex-pregador da Assembléia de Deus com passagem por outra denominação pentecostal, conhecida pelo nome de Igreja do Evangelho Quadrangular. A pujança desse pregador nordestino chegava a reunir 200.000 pessoas.

## NOVOS MOVIMENTOS

Em fins da década de 1940, chegaria ao Brasil o missionário pentecostal norte-americano Harold Williams. De sua atividade vai surgir a Igreja do Evangelho Quadrangular. Sintomaticamente, Williams introduz no Brasil a técnica de evangelização em tendas. A tenda tem seu lugar em civilizações nômades, e cada vez mais nômade começa a se tornar a população brasileira de então. Se, até antes do final da Segunda Guerra Mundial eram os nordestinos que haviam migrado, primeiro para a Amazônia e, depois, em direção a São Paulo, agora todo o Brasil começa a entrar em um processo de migração. Migra-se do campo para a cidade, do campo para as novas áreas de colonização, num movimento que persiste e a cada dia se agudiza mais. Em todo esse processo de migração a tenda está presente. Que mais são os barracos do que tendas, das quais seus moradores esperam que possam ser arrancados quando surgir nova oportunidade de migração para uma vida melhor?



Foto: Maurício P. Spósito

Dentro desse processo de migração começaram a proliferar novos grupos pentecostais. Reuni os nomes de alguns: Avivamento Bíblico, Cristo Pentecostal da Bíblia, Cristo Jesus, Evangélica Pentecostal Unida, Eslava Brasileira Pentecostal, Assembléia de Deus Russa, Evangélica do Espírito Santo, Cruzada da Fé, Evangélica Pentecostal, Pentecostal Jesus Nazareno, Nova Vida, Viva Jesus, Maravilhas de Jesus, Deus é Amor, Pronto-Socorro de Jesus, Jesus Socorrista.

De maneira crescente a migração começou a atingir o Sul e o Leste do Brasil, levando vastos contingentes populacionais a migrarem para São Paulo e, principalmente, para as novas áreas de colonização. Em todo o processo de migração brasileiro, o Pentecostalismo tem estado presente.

### UM POUCO DE GEOGRAFIA

Quando acompanhamos a geografia do Pentecostalismo vamos encontrar alguns aspectos interessantíssimos. No Pará ou em São Paulo, onde encontramos os primórdios, os locais de reunião, os templos pentecostais localizam-se nas periferias. Pode-se explicar isso com o fato de que o centro está ocupado. Na praça está a Matriz. Verdade. Por outro lado existe também a verdade de que é nas periferias onde se localizam os migrantes, os quais vindos do interior ou do exterior são relegados à margem não só da cidade, mas também da sociedade de uma maneira geral, incluindo sua vida religiosa. Para o migrante é muito difícil entrar até na

vida das comunidades religiosas! Assim, ao longo de todo o litoral brasileiro, os templos pentecostais vão estar nos bairros, nas periferias. No centro estão os templos católicos e, em alguns casos, templos do protestantismo histórico. Esta situação permaneceu até 1960.

Depois de 1960 começamos a presenciar uma mudança na geografia. Quando os migrantes do Sul, do Leste e do Nordeste começam a migrar para o Centro-Oeste e para o Norte do Brasil, na praça não vai mais estar a Matriz, mas o templo pentecostal. A partir de então, o pentecostalismo começa a surgir juntamente com o migrante, acompanhando o migrante. O pentecostalismo chega antes do padre, antes do pastor representante do protestantismo histórico.

## POR QUE ACONTECEU O QUE ACONTECEU?

É importante observarmos que a expansão pentecostal se deu com um mínimo de auxílios externos, tanto financeiros quanto de pessoal. Nem o catolicismo, nem o protestantismo histórico estão conseguindo acompanhar migrantes sem recursos materiais e pessoais provenientes do exterior! Basta que se verifique o clero nas áreas de migração. As estruturas paroquiais são muito pesadas e difíceis de serem transportadas.

A maior receptividade encontrada pelos pentecostais foi inicialmente entre os crentes de denominações protestantes tradicionais. Aqui, os crentes mais simples, empobrecidos não conseguiam acompanhar plenamente o cristianismo bastante racional dos missionários protestantes. Os corpos doutrinários eram muito complexos para serem compreendidos. O pentecostalismo, ao contrário, possibilitava espontaneidade, revelação direta e calor nas reuniões da comunidade crente. Além disso, cada crente tinha a chance de conseguir *status* religioso. Podia vir a se tornar pastor, dirigente de uma comunidade, sem ter feito longos estudos teológicos, mesmo sendo migrante desconhecido, mesmo sendo pobre, marginal em uma sociedade ameaçadora. O dogma não foi desenvolvido em tendas, o dogma não funciona na migração; ele precisa da cidade sedentária, da sociedade fixa; foi ali que ele nasceu.

É impressionante o crescimento acelerado, realmente acelerado das denominações pentecostais. Em 1930 eram 10% de todos os protestantes, em 1965 já eram 68,5% desses protestantes. De 244.800 passaram para 2.239.000. Este crescimento coincidiu com as mudanças sociais pelas quais o Brasil passava e passa. A industrialização, a alteração da estrutura agrária, a migração interna fizeram aumentar a população da periferia. Criaram-se vastos contingentes de marginalizados. Havia populações em insegurança social. Para elas foi que o



Foto: Maurício P. Spósito

pentecostalismo trouxe sua mensagem, oferecendo salvação em meio ao caos.

Temos que perguntar: por que o catolicismo não ofereceu essa salvação? Por que o protestantismo tradicional não ofereceu essa salvação? Creio que devemos observar fatores estruturais internos do pentecostalismo que lhe permitem ser religião de migrantes. É importante verificar que os pentecostais se organizam em comunidades autônomas, sem ingerência externa. Tais comunidades mantêm-se a si mesmas. Seu aumento dá-se através da pregação dos próprios fiéis. Pontos avançados de pregação em breve se transformam em novas comunidades autônomas. A Igreja, assim, está mais próxima. As novas comunidades autônomas logo vão criar outras comunidades. Há uma dinâmica muito intensa.

Quem difunde a mensagem pentecostal não são especialistas, mas os crentes. Tais crentes são na maioria absoluta das vezes pessoas muito humildes, pobres. Povo prega para povo. Numa sociedade em que há séculos só se delega aos doutos e aos letrados as funções de curar e de ensinar, o pentecostalismo rompe o esquema. Aqui, gente humilde pode fazer o que em outras classes sociais só universitários podem fazer. Em termos do conceito de ciência ocidental, o pentecostalismo faz uma grande pergunta e lança um grande desafio: que conceito de ciência é esse que só permite a alguns poucos privilegiados o curar e o ensinar?

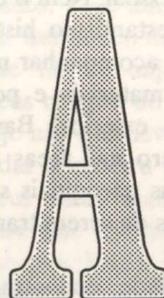
Nas comunidades pentecostais criam-se grupos fechados de eleitos. Neles se reproduzem as relações familiares, rompidas com a migração. Todos são "irmãos". Os migrantes marginalizados adquirem segurança e *status* religioso. A doutrina é simples. Há promessa de cura divina em um mundo em que há carência de tratamento. A comunidade pentecostal se transforma em comunidade terapêutica.

## PARA PENSAR

Não faço avaliação do pentecostalismo. Não é esta a finalidade destas linhas. O acompanhamento que o pentecostalismo dá aos migrantes, aos despossuídos, com toda a problemática (!) que isso envolve - basta pensar nas discussões em torno da Igreja Universal do Reino de Deus - nos leva a pensar. Estamos acostumados, dentro de uma tradição iluminista, a fazer uma leitura "científica" do sagrado. O pentecostalismo e outros movimentos religiosos mais recentes estão a nos perguntar, se o "sagrado" não tem direito a uma existência autônoma, componente importante que é do todo do ser humano. As populações migrantes mais humildes mostram que o sagrado tem dimensões antropológicas que merecem ser rediscutidas.

\* Martin N. Dreher é prof. de História da Igreja e Reitor da Escola Superior de Teologia de São Leopoldo/RS

## 1 - CULTOS AFRO-BRASILEIROS: O QUE SÃO E COMO SÃO VISTOS



o longo das décadas do Brasil colonial e imperial, a única religião oficialmente aceita era o catolicismo. Mais do que permitido, o culto católico era obrigatório, devendo batizar-se ou fazer profissão de fé católica quem tentasse aqui viver. Tanto aqueles que chegavam voluntariamente, imigrantes esperanzosos de reconstruir suas vidas, quanto aqueles que para cá foram trazidos escravizados, foram oficialmente considerados católicos. Os negros africanos eram batizados no porto de embarque ou de desembarque e aqui ingressavam enquanto cristãos e católicos (1).

É evidente que o batismo católico era apenas a dimensão simbólica da violência que reduzia homens livres à condição de escravos, compulsoriamente transladados da África ao Brasil e aqui condenados à mais degradante das condições sociais. Assim como o negro "aceitou" a condição de escravo, "aceitou" também a religião de seus senhores. Não havia alternativa contra o cativo senão a fuga individual ou coletiva, de alto risco e de resultados frequentemente desastrosos. Mas havia alternativa contra a imposição do catolicismo, que era aceito de maneira apenas formal e superficial, mantendo os negros suas crenças originais. A manutenção de sua memória mítica foi fundamental para que o negro conseguisse manter sua dignidade de ser humano na desumana condição a que fora relegado.

Apesar de todo o peso da catequese católica, da obrigatoriedade da assistência às missas e da imposição dos sacramentos e não obstante os diminutos e vigiados tempo e espaço deixados livres aos negros, o culto às suas divin-



Foto: Mônica Lúcia da Silva

# CULTOS AFRO-BRASILEIROS E FLUXOS MIGRATÓRIOS

Lísias Nogueira Negrão \*

dades foi mantido, permanecendo estas vivas em suas memórias (2). Na medida em que tais espaço e tempo se ampliavam e se tornavam menos controlados, sobretudo a partir do século XIX em que os negros, libertos ou "de ganho", conseguiram organizar confrarias religiosas nas periferias das grandes cidades, surgiram os Candomblé, Cangerês, Batuques, Xangôs, Macumbas etc, nomes regionais de culto a divindades africanas por parte de negros africanos e seus descendentes, escravos e libertos. Estes, na falta de mais precisa denominação, foram chamados pela literatura antropológica de cultos ou religiões Afro-brasileiros. Apesar da generalidade excessiva, o termo contudo capta bem a ambivalência que os caracteriza: não são mais as religiões africanas originais mas sua reelaboração por parte de negros que sofreram a experiência da escravidão no Brasil e de seus descendentes.

Estas religiões variam de acordo não só com as tradições culturais negras que nela predominam (por exemplo, a sudanesa no Candomblé baiano e a bantu na Macumba carioca e paulista), mas também em função de elementos míticos e rituais de outras religiões que a elas se agregaram (por exemplo, a proverbial identificação santo-orixá no Candomblé ou a presença de elementos espíritas europeus na Macumba). Se de início esta anexação de elementos exógenos ao universo cultural africano foi uma "máscara branca" (3) sob a qual se escondiam significados autenticamente negros, disfarce utilizado pelos escravos diante do caráter obrigatório do catolicismo, com o passar do tempo de alguma forma foram anexados ou integrados aos cultos regionais, tornando-os "afro-brasileiros". São tais anexações e integrações conhecidas antropológicamente sob o discutível mas até aqui insubstituível conceito de sincretismo. A atual insistência dos Candomblés "reafricanizados" (4) em negar o sincretismo ao mesmo tempo em que lutam para extirpar os traços católicos, apenas confirma a profundidade da penetração dos mesmos pelos elementos negados.

Em que pese alguma tolerância por parte dos senhores relativamente indi-



Foto: Mônica Lúcia de Silva

ferentes quanto às atividades extratrabalho de seus escravos, as crenças de raiz africana sempre foram combatidas pelo Estado e pela Igreja Católica, unidos pelo Padroado em um único poder, ao mesmo tempo civil e religioso. Os aspectos mágicos inerentes a estas crenças foram especialmente sentidos como perigosos pela sociedade dominante, branca e católica, como um poder misterioso mas nem por isso menos eficaz que a própria força material, utilizada pelo negro em sua luta contra o cativo. No período abolicionista especialmente, o medo do feitiço andou paralelamente ao medo da revolta negra. A repressão à "feitiçaria" das confrarias negras ou contra negros acusados de praticá-la, foi então procedimento habitual, característico do período.

No período da República Velha, as manifestações de crenças Afro-brasileiras continuam a ser reprimidas, agora ao lado de outras práticas - o curandeirismo, o espiritismo, a cartomancia - vistas juntamente com aqueles como evidência de primitivismo por parte de uma nação que se queria moderna e progressista. A filosofia positivista que orientava as autoridades republicanas via nelas os germes dos fanatismos que

conduziam às rebeliões religiosas rústicas tipo Canudos ou Contestado.

A partir dos anos 30, especialmente no período do Estado Novo, foram implacavelmente perseguidas pelo governo ditatorial que então se consolidou, agora novamente unido à Igreja Católica liderada por D. Leme. De norte a sul do país terreiros foram fechados, pais e filhos-de-santo presos e objetos de culto apreendidos. Assim como tantos outros não identificados com ou marginais ao projeto totalitário, os cultos afro-brasileiros foram transformados em alvo de repressão institucionalizada.

Com a redemocratização de 45 terminou o período mais severo, de perseguição sistemática através dos aparelhos repressivos do Estado. Alguns incidentes episódicos continuaram ainda durante os anos 50, para cessar totalmente a repressão na década de 60, com o cortejo aos cultos Afro-brasileiros por parte dos governos emergentes com a chamada Revolução de 64. De perseguidos pelo Estado, tornaram-se estes cultos seus parceiros preferenciais no jogo partidário-clientelístico que caracterizou o período 1964-1982 (5).

## 2 - UMBANDA E CULTOS AFRO-BRASILEIROS

A Umbanda organizou-se como culto de dimensões nacionais, desenvolvido inicialmente nas regiões sul e sudeste (em especial no Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro e São Paulo), a partir de fontes múltiplas: práticas rituais e concepções mágicas da antiga Macumba (no Rio de Janeiro e São Paulo) ou do Batuque (no Rio Grande do Sul), concepções ético-doutrinárias espíritas Kardecistas (a idéia da reencarnação Kármica, sobretudo) e vagos elementos católicos populares ligados à devoção santorial.

Seus primórdios datam das primeiras décadas do século XX quando encontraram-se no espaço dos grandes aglomerados urbanos em formação, descendentes de escravos com suas concepções mágico-religiosas de raiz africana, imigrantes europeus e seus descen-

dentes com suas concepções mágicas características e crenças espíritas, migrantes originários do meio rural com suas crenças basicamente assentadas em um catolicismo devocional. Do encontro dessa massa plurirracial num ambiente religioso plural, emergiram inicialmente confrarias religiosas de caráter acentuadamente mágico, voltadas à solução simbólica de problemas concretos (de saúde, econômicos, de relacionamentos conflituosos etc) que afligiam o cotidiano de pessoas despossuídas em uma situação em que o Estado Republicano não reunia condições de atender. A estas confrarias que eram integradas por negros, mulatos e inclusive europeus (6), estendeu-se a denominação Macumba, característica das religiões Afro-brasileiras de origem bantu que se organizaram no Sul do país. Foi contra elas, especialmente, que se exerceu a repressão do Estado Novo nestas mesmas regiões.

A partir da década de 30, tais confrarias passam a ser freqüentadas por indivíduos de classe média, funcionários públicos, comerciantes, profissionais liberais, militares etc, que, em virtude de seu nível de instrução mais elevado e familiaridade com os trâmites burocráticos da sociedade moderna, logo assumem seu comando. Tratava-se de espíritas Kardecistas descontentes com o elitismo dos centros que até então freqüentavam e, ao mesmo tempo, preocupados com a presença de traços entendidos por eles como primitivos ou bárbaros nas Macumbas - o que, aliás, justificava a perseguição policial contra elas. Não obstante isso, viam nelas valores religiosos reais, sobretudo nos seus "guias" principais, "pretos-velhos" e "caboclos". Fundam a "Umbanda branca" (havia também a "Umbanda negra" que resistiu durante algum tempo no Rio de Janeiro, mas que finalmente capitulou diante da outra) que extirparia aqueles traços, moralizaria e racionalizaria mitos e ritos a partir de uma ótica doutrinária Kardecista e de uma ética cristã. No Rio de Janeiro fundou-se a primeira federação de terreiros e realizou-se em 1941 o Iº Congresso Nacional de Umbanda (7).

Sob a liderança indiscutível do Rio de Janeiro, o movimento federativo alas-



Foto: Mônica Lúcia da Silva

trou-se para outros Estados que já participaram do Iº Congresso Nacional. Em São Paulo, dada a resistência da Igreja Católica, apenas a partir de 1953 vão organizar-se de forma oficial as federações de Umbanda, embora elas existissem clandestinamente desde a década anterior. No caso das regiões sul e sudeste, são estas federações que iriam atuar em defesa dos terreiros vítimas da repressão e, uma vez tendo a mesma cessado após 45, organizou-se como força política que mais tarde seria cooptada pelos governos "revolucionários" pós 64.

Discute-se ainda o caráter da Umbanda. Trata-se de uma forma popular de espiritismo como julgou Cândido Procópio Ferreira de Camargo (8)? Uma ideologia religiosa elaborada por negros e mulatos em processo de integração e ascensão social, como a interpretou Roger Bastide (9)? Uma nova religião Afro-brasileira como as demais variantes regionais, como mais recentemente a considerou José Reginaldo Prandi (10) ou uma religião genuinamente brasileira como a proclamaram Maria Helena V.B. Concone e Renato Ortiz (11)? Uma religião com predominância de alguma matriz religiosa ou um sincretismo - ou ainda síntese, como pretende Renato Ortiz (12), sem tal predominância. Apesar de todas essas dúvidas e diferentes interpretações, parece indiscutível ser ela o produto da ação de agentes sociais trazidos pelos sucessivos fluxos migratórios que deram às grandes cida-

des do sul e sudeste do país sua fisionomia atual, bem como dos processos mais amplos de industrialização e modernização que propiciaram tais fluxos.

### 3 - A UMBANDA EM SÃO PAULO

Dada a grande amplitude do tema, centralizarei minhas análises apenas à cidade de São Paulo que, não obstante suas especificidades, pode ser vista como paradigmática. Por outro lado, enfocarei sobretudo a Umbanda, por ser ela amplamente majoritária, como teremos ocasião de ver a seguir, frente ao Candomblé que será visto de forma mais superficial.

Desde meados do século passado, os jornais da época noticiavam a existência de "antros" ou "taperas" de "feiticeiros", negros cativos ou alforriados dedicados ao preparo de venenos e onde teriam sido localizadas "bugigangas" utilizadas nas práticas de "feiticeira". Diante dos fatos narrados, a atitude da imprensa oscilava entre um tom de advertência que freqüentemente deslizava para o alarmismo, exortando as autoridades no sentido de repressão ou as louvando quando a mesma se efetivava, e um tom irônico que freqüentemente descambava para o franco deboche, quando se descobria que as associações negras tinham hierarquia, organização ritual, com títulos de mestre e rainha atribuídos aos seus dirigentes. O deboche,

contudo, mal escondia o medo generalizado da feitiçaria negra: em alguns casos as próprias autoridades furtavam-se de reprimi-las por medo de represálias de ordem mágica. Com a intensificação da luta abolicionista, conforme já me referi acima, as notícias sobre as violências material e simbólica andavam juntas ao noticiário da época. Contudo, a maior parte das notícias publicadas pela imprensa paulista provinha de outras províncias, sobretudo da corte, ou das cidades das regiões velhas do interior - Sorocaba, Vale do Paraíba, Bragança Paulista etc.

Com a abolição e a criminalização pelo Código Penal republicano de 1890 das práticas de feitiçaria, curandeirismo, exercício ilegal da medicina e inclusive do espiritismo, as notícias raramente especificavam a natureza da prática mágico-religiosa noticiada ou denunciada. Mesmo quando eram negros os indivíduos, falava-se genericamente em feitiçaria, curandeirismo ou espiritismo (mais tarde em baixo espiritismo), da mesma forma que nos casos de prisão de brancos, alguns deles europeus, portugueses, espanhóis e italianos, sobretudo. Na listagem das "bugingangas" apreendidas, vez por outra aparecem objetos rituais característicos dos Cultos Afro-brasileiros, como os búzios. Mas a maior parte deles consistia de objetos universalmente usados nas práticas mágicas (terra, ossos, imagens, punhais, alfinetes etc).

De qualquer forma, fica evidente que desde finais do século XIX até os finais da década de 20 do século atual, a magia marcava presença em São Paulo.

Tanto a típica do negro que, uma vez liberto, deixou sua terra de cativo e tentou sobreviver na periferia da cidade, quanto do branco imigrante que para cá veio tentar nova vida. Práticas mágicas de variadas origens se mesclaram, o culto aos antepassados do negro de origem bantu se confundiu com o espiritismo popular do imigrante. Estava criado o caldo de cultura do qual emerge a famosa Macumba paulista estudada e, de certa forma, injustiçada por Roger Bastide (13).

A partir da década de 30, estavam já bem delineadas as confrarias conformadas a partir destes universos mágico-religiosos diferenciados quanto à origem, mas homogêneos no momento da prática. O novo período republicano que então se iniciava não lhes deu tréguas, especialmente no período do Estado Novo, conforme acima mencionado. Mas se na República Velha houve a tentativa de enquadramento judiciário das práticas criminalizadas pelo Código Penal, no período estado-novista, com o absoluto desprezo pelas formalidades legais que o caracterizou, tais práticas foram encaradas como de competência estrita da polícia, a cujo arbítrio foram relegadas.

Muitas destas confrarias procuravam disfarçar-se de centros espíritas que, a partir de então, tinham já alcançado condição de legitimidade que as retirara da órbita policial, dada a adesão ao espiritismo de expressivos contingentes de extração social média e inclusive alta. Muitos terreiros de Macumba (ou de Umbanda, como logo passaram a autodenominar-se, chegaram inclusive a

registrar-se em cartório como centros espíritas: 27 deles na década de 30 e 58 na década de 40. Mas o artifício era conhecido da polícia que os estigmatizava de "falsos centros espíritas" e os combatiam com vigor, desencadeando verdadeiras campanhas contra eles. No período que vai de 37 a 44 consegui apurar a existência de 48 ocorrências policiais contra os mesmos.

O *Quadro I* demonstra a evolução dos registros de tendas de Umbanda, Centros espíritas e terreiros de Candomblé que se efetuaram nos Cartórios de Registros de Títulos e Documentos da cidade de São Paulo de 1930 a 1989. Por ele podemos ver que a Umbanda tornou-se predominante a partir dos anos 50. Com a permissão obtida por meio de pressões políticas por parte de líderes populistas, inclusive Ademar de Barros, para a constituição de federações de Umbanda, vencendo as resistências da Igreja Católica em São Paulo, as tendas passam a registrar-se em grande número nos cartórios. Não se tratava, seguramente, apenas de novas tendas organizadas nesta mesma década, mas de já existentes, registradas ou não como centros espíritas, que puderam então assumir sua identidade e obter seu registro formal. Já na década de 50 superaram o número de centros espíritas registrados para, nas décadas de 60 e 70, alcançarem índices explosivos de crescimento, declinando muito na década de 80. Apesar deste declínio relativo nesta última década, a Umbanda manteve sua hegemonia conseguida na década de 50 e exacerbada nas décadas seguintes.

QUADRO I: NÚMERO DE UNIDADES RELIGIOSAS POR DÉCADA

Décadas	Umbanda		Espiritismo		Candomblé		Totais	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
30	27	8,5	294	91,5	—	—	321	100,0
40	58	6,8	803	93,2	—	—	861	100,0
50	1.025	54,6	845	43,3	1	0,1	1.869	100,0
60	2.836	88,9	268	8,4	83	2,7	3.187	100,0
70	7.627	87,8	202	2,5	856	9,6	8.685	100,0
80	3.243	82,2	197	4,9	503	12,8	3.943	100,0
<b>Totais</b>	<b>14.816</b>	<b>78,5</b>	<b>2.609</b>	<b>13,8</b>	<b>1.443</b>	<b>7,7</b>	<b>18.868</b>	<b>100,0</b>

O Candomblé apareceu timidamente em fins da década de 50 e ao longo da década seguinte. Repetiu em relação à Umbanda o que esta havia feito em relação ao espiritismo: disfarçou-se desta. Estranho até então ao ambiente paulistano, já que sua origem é nordestina em geral e baiana em particular, seus terreiros registraram-se inicialmente como se fossem de Umbanda. Apenas na década de 70 assumiu sua identidade, ampliando inclusive seu peso relativo na década de 80, apesar de nunca, até aqui, ter ameaçado a preponderância umbandista.

Tornando à Umbanda, pode-se afirmar que seu crescimento acompanha o próprio crescimento e desenvolvimento da metrópole paulista, cujos incícios estão na década de 30, mas que se consolidam nas décadas seguintes. São estas transformações (industrialização, formação de um amplo setor terciário, modernização e racionalização das relações etc) acompanhadas pela emergência de novos agentes sociais ligados à expansão das classes médias paulistas. São estes mesmos novos agentes que iriam transformar a Macumba em Umbanda, mediante sua racionalização e moralização, uma tentativa de compatibilizá-la à moderna sociedade paulistana em formação. O movimento federativo, inicialmente clandestino e mais tarde oficializado, integrado por indivíduos sobretudo de classes médias ou de classes inferiores em ascensão, conforme a Umbanda, ou tenta conformá-la, à sua imagem e semelhança: branca, letrada e racionalizada. Apesar de nas décadas de 40 e 50 o movimento federalista paulistano ter andado a reboque do movimento carioca, nas décadas seguintes ele se tornou autônomo e tão forte quanto aquele.

Uma vez superadas as barreiras que impediam sua legalização em 1953, teve a Umbanda mais um obstáculo pela frente. Não era propriamente um novo inimigo a enfrentar, pois fora a própria Igreja Católica, que então lança campanha nacional contra ela, que estivera por detrás das resistências à sua legalização. O Conselho Nacional de Defesa da Fé da CNBB, liderado por D.



Foto: Mônica Lúcia da Silva

Boaventura Kloppenburg, através da imprensa católica falada e escrita e inclusive do próprio púlpito, a acusa de ser fator desencadeante de doenças mentais, de exploração da credulidade pública e, entre outras, inclusive de afinidades com o comunismo: São Jorge-Ogum nada mais seria que o "Cavaleiro da Esperança"...

Com os ventos ecumênicos soprados do Concílio Vaticano II de incícios da década de 60 e com a chamada Revolução de 64, alcançou a Umbanda a tolerância por parte da Igreja e o apoio governamental, o que lhe possibilitou vantagens tais como a inclusão de suas festas (sobretudo de São Jorge no Ibirapuera e de Iemanjá na Praia Grande) no calendário turístico do Estado, isenção de impostos e taxas para suas tendas agora consideradas templos religiosos, maior visibilidade e credibilidade públicas, com seus líderes sendo condecorados por governantes. Em suma, crescem sua legitimidade e seu pres-

tígio, com inúmeras matérias jornalísticas publicadas sobre ela, não mais (apenas) em tom acusatório ou persecutório, mas como fenômeno sócio-antropológico digno de ser conhecido e analisado.

O crescimento intenso da Umbanda nas décadas de 60 e 70 é, em parte, o reflexo dessa maior legitimidade. Em parte também decorrência da formação de uma rede político-partidária de tipo clientelístico. Vereadores e deputados do PDS (inicialmente da ARENA), sob a liderança especialmente dos ex-governadores Laudo Natel e Paulo Maluf, trocaram favores por apoio eleitoral. Em função disso, líderes umbandistas empenharam-se em registrar o maior número possível de tendas, o que conferiu às suas federações e a si próprios posição privilegiada no esquema.

Foi, contudo, tão intenso o crescimento da Umbanda e mesmo do Candomblé nestas décadas, tão grande o número de novos terreiros criados, que as federações não puderam mais controlá-los. Principalmente na periferia de São Paulo surgiram terreiros que só se utilizavam das federações para "tirar os papéis", isto é, obter o registro necessário ao seu funcionamento legal. Pais-de-santo afirmavam sua independência e sua absoluta autonomia ritual com a prática de rituais condenados pelas federações: rituais de exu, sacrifícios sangrentos, utilização ritual da pólvora e da aguardente etc. Por outro lado, inúmeros terreiros justapunham ou mesmo mesclavam cerimônias de ambos os cultos. Trata-se do "boom do umbandomblé" anunciado e, novamente, denunciado pela imprensa, em virtude de sua associação com a criminalidade, com o comércio de objetos rituais e das próprias práticas curativas e com práticas políticas duvidosas.

Na década de 80, em função da ruptura do esquema partidário clientelístico em 1982, quando se realizaram as primeiras eleições diretas para governador e o PMDB assumiu o comando da máquina governamental no Estado, a Umbanda entrou em franco declínio. Reduz-se à metade o número de tendas registradas, comparativamente à década

anterior. É ainda um número absoluto elevado (3.243 tendas), sobretudo se comparado aos 197 centros espíritas e 503 terreiros de Candomblé registrados no mesmo período. Mas um sinal de que a década de 80 pode ser o ponto de inflexão da curva de crescimento da Umbanda, com outras vertentes religiosas, especialmente o pentecostalismo protestante de tipo "cura divina", crescendo mais do que ela e roubando grandes contingentes de sua clientela efetiva e potencial.

#### 4 - A UMBANDA E OS SURTOS MIGRATÓRIOS

Afirmo acima que a Umbanda está relacionada aos fluxos migratórios que conformaram a cidade de São Paulo. Realmente, sua gênese está na velha Macumba, composta basicamente pela plebe multirracial de origem negra ou européia, que veio povoar a metrópole nascente logo após a abolição. Tanto uma como a outra contribuíram com elementos essenciais para a gestação de seu universo mítico e ritual. Foram estes dois fluxos migratórios, um interno e outro externo, que trouxeram ao espaço físico e social da cidade os portadores das culturas religiosas que culminaram na emergência da Macumba e, mais tarde, indiretamente na Umbanda.

A partir dos anos 40 estes dois fluxos migratórios cessam quase que totalmente. Já há muito que os negros e mulatos que vinham para São Paulo não eram portadores de cultura religiosa afro-brasileira, embora houvesse ainda uma minoria que o fosse. Tratava-se, mesmo que descendentes de escravos, de integrantes de uma massa plurirracial portadora sobretudo de um catolicismo rústico, devocional. O fluxo migratório europeu praticamente esgotou-se, sendo que os descendentes de imigrantes compunham a mesma massa populacional acima referida.

Em suma, o fluxo migratório interno, composto por interioranos paulistas, mineiros, baianos e nordestinos em geral, superou o fluxo migratório externo nesta década de 40. É com base, portanto,



Foto: Mônica Lúcia da Silva

nestes contingentes populacionais compostos por indivíduos das mais diferentes origens raciais e provenientes de todo o país, mas relativamente homogeneizados do ponto de vista cultural em geral mas especialmente religioso, que a Umbanda iniciou seu vertiginoso crescimento na década de 50.

Recrutou ela dentre os migrantes, que se transformaram de pobres rurais em pobres citadinos, desenraizados, soltos no espaço social e mal-adaptados à vida metropolitana, aqueles enormes contingentes de filhos e pais-de-santo, de cambones, curimbas e a massa de simples clientes que sustentam o imenso número de terreiros existentes na cidade. Não que inexistam umbandistas descendentes de famílias "quatrocentonas" e de classes médias ou mesmo altas, mas o reservatório fundamental que alimentou o crescimento da Umbanda desde os anos 40 foi o grande fluxo migratório direcionado à capital

de São Paulo. Os umbandistas de condição social e de nível de instrução e renda mais elevados, melhor integrados à estrutura ocupacional e ao ambiente racionalizado da metrópole tiveram sua importância, conforme vimos, na organização institucional, na elaboração da doutrina e na formulação da ética, mas não foram aqueles que elaboraram os mitos fundamentais da Umbanda (o preto velho e o caboclo, ligados à tradição cultural negra) nem lhe forneceram a grande massa de adeptos de que os mesmos tanto se orgulham.

Com base nos dados apresentados no Quadro I, calculei os índices relativos ao crescimento da Umbanda - no caso, crescimento do número de tendas - ao longo das últimas quatro décadas, de forma a poder compará-lo ao crescimento da população da capital de São Paulo.

Os resultados estão registrados no Quadro II, que se segue.

QUADRO II: Índices de Crescimento das Tendas de Umbanda de São Paulo e da População Paulistana

Décadas	% de crescimento da Umbanda	% de crescimento da população de S. Paulo (*)
1950-60	1.174,1	72,3
1960-70	361,8	56,3
1970-80	294,6	43,3
1980-90	28,3	33,9

(\*) Fonte: São Paulo — Crise e Mudança. Secretaria do Planejamento

Chama de imediato a atenção o fato do crescimento do número de tendas de Umbanda ter sido, no geral, muito superior ao crescimento da população paulistana. Mesmo não se levando em conta os dados relativos à década de 50 que, conforme vimos, é artificial, inflacionada que está pelo registro de tendas já anteriormente existentes, as diferenças são gritantes no que se refere às décadas de 60 e 70. A partir de sua existência oficialmente reconhecida na década de 50, a tendência foi a de seu crescimento muito acima do índice de crescimento populacional.

Com exceção da última década, de 80, em que ambos os ritmos de crescimento são semelhantes, apesar da ligeira vantagem do crescimento populacional.

Esta disparidade de ritmos de crescimentos da Umbanda em relação ao crescimento populacional autoriza o levantamento da hipótese de que o aumento do número de tendas não foi "natural", isto é, não alimentado exclusivamente pelo crescimento populacional. Podemos pensar, como o fez Cândido Procópio Ferreira de Camargo (14), que a Umbanda cresceu tanto porque exerceu uma função social útil, ao mesmo tempo terapêutica e de integração ao ambiente social metropolitano, de indivíduos primariamente socializados em ambientes tradicionais. Ou, como o fez Renato Ortiz (15), porque ela seria uma expressão ideológico-religiosa exigida pela estrutura da moderna sociedade urbano-industrial em constituição. Mesmo levando-se em conta suas dimensões funcional e estrutural, o ritmo de crescimento da Umbanda não deixa de parecer exagerado. Talvez o índice não represente o real crescimento de umbandistas, mas apenas das tendas. Isto porque, conforme vimos, havia todo um estímulo político para que se registrassem novos e velhos terreiros, cujo esgotamento na década de 80 conduziu à enorme retração dos registros. A partir deste momento seu crescimento torna-se "natural", acompanhando, a grosso modo, o crescimento populacional.

Um outro aspecto que o Quadro II dá a perceber é o contínuo e paralelo



Foto: Sidney da Silva

arrefecimento dos dois ritmos de crescimento considerados. Ao longo das quatro décadas consideradas, tanto a Umbanda quanto a população paulistana vêm diminuindo seus crescimentos relativos, ao comparar-se qualquer década subsequente à antecedente. Tal paralelismo demonstra que, embora não causa única, o crescimento populacional foi um dos condicionantes do crescimento da Umbanda: quanto maior o primeiro, maior o segundo, apesar das diferenças de magnitude.

O aparecimento e posterior desenvolvimento do Candomblé também estão de alguma forma relacionados ao fluxo migratório. Estudos recentes (16) demonstram que muitos terreiros de Candomblé se constituíram com base na migração de nordestinos para São Paulo. São, contudo, migrantes um tanto diferenciados dos demais por serem predominantemente originários das capitais e grandes cidades do Nordeste.

Finalmente, um exemplo pode evidenciar a ligação entre a Umbanda e os fluxos migratórios, agora de uma forma não mais quantitativa mas qualitativa. Trata-se de um elemento de ordem mítica da mais alta relevância neste sentido. Conforme já mencionado, os

"guias" fundamentais da Umbanda, os pretos-velhos e os caboclos, foram gestados na velha Macumba e mais tarde por ela incorporados. A partir de então, novos "guias" foram ampliando o panteão, representando tipos profissionais, nacionais ou étnicos, ou ainda característicos da sociedade brasileira: marinheiros, boiadeiros, ciganos, orientais, zé-pilntras (os "malandos"), pombas-giras (as prostitutas) etc. Trata-se do conhecido processo de inversão simbólica, em que os mais pobres e humildes, inclusive os marginalizados, são alçados à condição de divindades (17). Pois bem: entre estes "guias" surgiu um tipo claramente ligado ao processo migratório interno mais recente. Trata-se do *baiano*, ou seja, do nordestino em geral da visão preconceituosa do paulistano. Falastrões, preguiçosos, violentos, beberões e debochados, os baianos convivem com exus e zé-pilntras nas giras da meia-noite dos terreiros da periferia de São Paulo.

\* Lísias N. Negrão é professor do Departamento de Sociologia da FFLCH da USP e membro do Centro de Estudos da Religião Douglas Teixeira Monteiro.

## Bibliografia

- (1) Hoornaert, Eduardo. Formação do Catolicismo Brasileiro 1550-1800. Ed. Vozes, Petrópolis, 1974.
- (2) Bastide, Roger. As Religiões Africanas no Brasil. 2ª parte, cap. 3: "Os Problemas da Memória Coletiva". Livraria Pioneira Ed. — Ed. da USP, SP, 1971.
- (3) Nina Rodrigues. O Animismo Fetichista dos Negros Baianos. Ed. Civilização Brasileira, RJ, 1935.
- (4) Prandi, José Reginaldo e Silva, Vagner Gonçalves da. Reafricanização do Candomblé em S. Paulo: Um rito de iniciação ao oráculo de Orumilá (mimeo.) XI Encontro Anual da ANPOCS, SP, 1987.
- (5) Negrão, Lísias N. e Concone, Maria Helena V. B. "Umbanda: da Repressão à Cooptação". Umbanda e Política, Cadernos do ISER 18, Ed. Marco Zero, 1985.
- (6) Bastide, Roger. "A Macumba Paulista" — Estudos Afro-Brasileiros. Col. Estudos 18, Ed. Perspectiva, SP, 1973.
- (7) Brown, Diana. "Uma história da Umbanda no Rio". Umbanda e Política, Cadernos do ISER 18, Ed. Marco Zero, 1985.
- (8) Kerdécimo e Umbanda. Livraria Ed. Pioneira — Ed. da USP, SP, 1961.
- (9) Bastide, Roger. As Religiões Africanas no Brasil (Ver nota 2).
- (10) "Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX". Tempo Social; R. Social. USP, Vol. 2, nº 1, 1º sem. 1990.
- (11) Concone: Umbanda: Uma Religião Brasileira. Col. Religião e Sociedade Brasileira, vol. 4, FFLCH/USP — CER, SP, 1987; Ortiz: A Morte Branca do Feiticeiro Negro. Ed. Vozes, Petrópolis, SP, 1978.
- (12) "Do Sincretismo à Síntese". A Consciência Fragmentada. Ed. Paz e Terra, 1980.
- (13) Ver nota 6.
- (14) Ver nota 8.
- (15) Ver nota 11.
- (16) Prandi, José Reginaldo. Os Candomblés de São Paulo. Tese de Livre Docência em Sociologia, FFLCH/USP, SP, 1989.
- (17) Negrão, Lísias N. "A Umbanda como expressão de Religiosidade Popular. Religião e Sociedade nº 4, outubro de 1979.

# MIGRAÇÃO E UNIVERSO RELIGIOSO

Luiz Roberto Benedetti \*



Arquivo CEM

## A CULTURA NOS ROSTOS

**S**ão três irmãos. Residem em Sumaré, cidade-dormitório da região de Campinas. Cidade que a migração fez explodir; em menos de dez anos viu sua população quadruplicar. Os habitantes, pacatos, ao redor das figuras dominantes locais - pequenos produtores e pequenos comerciantes - cederam lugar a uma avalanche de rostos diferentes.

Li, há alguns anos, um trabalho da professora Ecléa Bosi falando sobre a cultura do povo. Dessa cultura que não conseguimos entender porque não a entendemos nos seus gestos e no seu silêncio. Não é a cultura do discurso, da fala expressiva, mas do gesto significativo. Deste gesto e deste silêncio que

se precisa saber ler e interpretar. Citava como exemplo o gesto cansado, expressivo por si mesmo de uma forma de viver e de encarar o mundo. Ao mesmo tempo, eu pensava nos rostos expressivos dos migrantes que cruzam conosco dia a dia nas ruas. Nos rostos dos três irmãos a que me referia há marcas de alívio e deslumbramento.

Alvío: "A gente tinha um pequeno sítio. Nele trabalhava a família inteira, o dia inteiro, o ano inteiro. Quando vinha a colheita, a gente ficava cinco, seis meses sem conseguir vender e quando conseguia tinha que aceitar o preço que o comprador queria pagar. Era muito duro porque a gente não tinha certeza de nada. Aqui é diferente".

Deslumbramento: trabalham os três juntos, o serviço não é pesado; na cidade tudo é novo. Doze horas por dia "zelando" por serviços gerais num condomínio. "A gente nem sente"... Saem

juntos de casa, trabalham juntos, voltam juntos para casa. Há uma espécie de continuidade com o ritmo familiar do mundo em que saíram. Mas sem as incertezas que a vida camponesa oferece. Com salário pequeno, mas garantido. A cidade fascina. Deslumbra.

J.C. veio de Juazeiro, Ceará. Terra do Padre Cícero. Sua família ficou lá. A namorada também. Trabalha numa empresa de vigilância. Sábado e domingo, o dia todo, parado nos portões. O tempo não passa. Seu olhar é assustado. Não entende o que acontece ao seu redor. Rosto marcado por saudade e perplexidade.

M. e F. também são vigias. Vieram do sul de Minas. São pais de família. Rosto preocupado. Cotidiano marcado pela falta de perspectivas. Nas conversas o universo de aspirações aparece restrito ao aumento de salário que "dê para chegar ao fim do mês" e "comprar leite

para a menina de oito anos. A pequena toma tudo e o dinheiro não dá para comprar mais". Transparece no rosto e na fala uma espécie de "cultura da resignação".

Esses milhares de rostos povoam cada vez mais Campinas e região. Entre 1970/1980, de acordo com dados do Núcleo de Estudos da População da UNICAMP, a região de Campinas recebeu mais de 800 mil migrantes. Dois terços provinham do próprio Estado de São Paulo. Uma forma interessante de controlar o fluxo migratório são os registros de batismo dos anos 70 e 80. Eles mostram, quase sempre, que o pai e a mãe vinham de estados da federação diferentes, casaram em cidades do interior de São Paulo; dali foram para o Paraná e depois vieram para Campinas ou região. Ou vieram diretamente para Campinas sem a passagem para o Paraná. O percurso é descrito por um trabalhador da Bosch: "na empresa fizeram uma pesquisa. Entre 400 operários, 300 eram mineiros. Destes, 200 saíram de Minas, foram para o Paraná e de lá vieram para Campinas".

Ao lado deles, há o rosto dos bem-aventurados. Como pólo de indústria de tecnologia sofisticada, centro de pesquisas de ponta, a região atrai outro tipo de migrante. São os migrantes da(s) classe(s) média(s): técnicos, cientistas e pesquisadores de alta qualificação são atraídos pela UNICAMP, PUCCAMP, Telebrás, Instituto Agrônomo, ITAL. Ao lado deles, estão executivos de alto, médio e baixo escalões em empresas locais, utilizadoras de tecnologia avançada.

## O MUNDO RELIGIOSO

**Q**ual a religião desses migrantes? Talvez devêssemos mudar a pergunta: quais as religiões desses migrantes? Como são esses mundos de representações que se entrecruzam num mesmo universo físico-espacial?

Isso porque há uma diferença óbvia: os bem-aventurados projetam na religião sua felicidade atual. A felicidade que têm no coração. Louvam a Deus por suas maravilhas - expressas nas con-



Arquivo CEM

quistas da ciência e da técnica e traduzidas concretamente em bens de consumo. Ou então nas belezas da natureza, acessíveis a quem tem chance e dinheiro para o lazer. São os carismáticos que louvam a Deus por suas maravilhas. Ao lado deles há várias formas religiosas importadas do Primeiro Mundo, muitas delas feitas da mistura de elementos de várias tradições religiosas, científicas e paracientíficas. São religiões que combinam Tarô, pirâmides, energia cósmica, naturalismo. Espécie de sincretismo cultural, de caráter pretensamente culto, que faz da religião um artigo de consumo. Avança cada dia mais nas universidades.

Ao lado está a imensa maioria dos migrantes pobres que vão formando cinturões ao redor da cidade. Em 1978, as vilas do BNH (o extinto Banco Nacional da Habitação) circundavam a cidade; longe do centro urbano, sua construção valorizou os terrenos situados ao longo do percurso. Fora de seus limites começava a se levantar um novo cinturão, hoje plenamente consolidado, a ponto de ser quase central, em termos referenciais, a antiga periferia das "vilas". Um universo religioso rico, multifacetado e, para os padrões "eruditos" (leigos ou clericais), bastante conservador, se faz presente nesta realidade.

## RELIGIÃO E MIGRAÇÃO

**E**m 1974, Rubem Alves falava da religião, mais precisamente do misticismo como emigração dos que não têm poder. Aproximava migração e religião. No conjunto de seu pensamento, talvez possamos dizer que ele contrapunha as várias formas de misticismo - desde as efusões místicas populares até a mística "secular" de Nietzsche - à ortodoxia rígida da religião discursiva, canônica, própria daqueles que detêm o poder de dizer a verdade. Assim, as efusões religiosas dos pobres se assemelham ao seu viver: são formas de emigrar, de ir além do cotidiano sofrido. Mas serão só isso?

Quando estudei o tema em meu livro "Os Santos Nômades e Deus Estabelecido" (Ed. Paulinas, 1983) abordava a vida dos camponeses que habitavam o pouso entre Jundiá e Mogi-Mirim, denominado Campinas do Mato Grosso. Camponeses nômades, uma vez que ocupavam terras sem título de posse ou propriedade, produzindo para subsistência. Agrupavam-se em torno de um "sentimento de localidade", cujo ponto de fixação era a capela do santo, pa-

droeiro do local. A festa do santo constituía o mecanismo principal de integração dos habitantes; esta se expressava sobretudo no mutirão considerado uma coisa santa.

Cada família tinha o seu santo que a acompanhava em suas andanças. Embora mais poderoso mantinha com ela uma relação de familiaridade. Ao caráter nômade da vida, correspondia uma religião que não tinha uma referência espacial fixa, tipo paróquia, nem agente religioso especializado, conhecedor da verdade e da prática religiosa legítima, tipo padre. A figura religiosa é a do "tirador de rezas", ou "rezador", ou "sacristão", uma espécie de servidor funcional de um "sagrado" no qual todos estão imersos. Ele não é uma figura sagrada, separada, que manipula o sagrado. Nem mesmo esta figura do "sagrado", a rigor, existe. Sagrado e profano são categorias sacerdotais, urbanas: o camponês vive uma relação de "intimidade desrespeitosa" com a divindade, nas palavras de Sérgio Buarque.

A própria figura do padre, quando aparece neste mundo, é sob os passos

de um itinerante. Ele aparece para as desobrigas, os casamentos, os batizados e a morte. Não preside este mundo religioso. A figura do padre supõe fixação, paróquia. E ela vai aparecer quando os camponeses são expropriados pelos concessionários das sesmarias, futuros senhores de engenho. Com eles vem a ocupação racional das terras, com esta vem a presença da racionalidade religiosa, a paróquia e o padre. E a expropriação do camponês é o começo de uma economia mercantil (cana-de-açúcar), e a fixação da religião. Os expropriados migram e levam consigo seus santos, seus oratórios, suas rezas. Ou então vão para a clandestinidade religiosa, sobretudo a partir de 1850, quando se inicia o processo de reforma do catolicismo no Brasil, com a implantação de um modelo imposto no Concílio de Trento, denominado por Bastide de "processo de romanização".

Há uma associação muito clara entre o nomadismo dos sitiantes-obrigados a moverem-se em busca de novas terras face à expropriação ou à perda da fecundidade do solo - e sua religião, ba-

seada na devoção aos santos. Migram os homens e os seus santos os acompanham na aventura.

## E OS MIGRANTES URBANOS?

Os migrantes urbanos vivem numa sociedade que se caracteriza pela complexificação crescente, pela mobilidade social (vertical e horizontal), no interior de um processo de mudança social acelerada. A complexificação das relações sociais é acompanhada por uma complexidade cada vez maior do universo religioso. Persiste a religião tradicional, mas reinterpretada; emergem novas crenças. As figuras religiosas tradicionais, tipo padre, desdobram-se em outras figuras tipo conselheiro psicológico, curandeiro, benzedor, face à clientela urbana que o procura.

O que vou levantar aqui é um painel, ainda impressionista e hipotético, sobre as formas de religiosidade do migrante. São ensaios de interpretação, baseados



Arquivo CEM

em pesquisas iniciais, ainda em andamento e como tais devem ser encarados. Uma linha preside a interpretação: contrariamente aos migrantes do sec. XVIII, de que já falamos, os migrantes urbanos não tendem à migração religiosa, mas buscam uma visão de mundo de tipo ortodoxo, fundamentalista, que assegure um ponto de referência no caos (anomalia) urbano.

A primeira coisa a se salientar é que o universo dos migrantes é um universo bastante religioso. Mesmo entre os operários especializados (desmentindo assim a versão de que a religião "pára na porta da fábrica"). Só que estes tendem a se identificar seja com o catolicismo tradicional de prática dos preceitos, seja com as comunidades de base, seja mesmo com o catolicismo "encontrista" (carismáticos, cursilhos, encontros de

casais). São mais "urbanos", ou seja, definem-se por esta liberdade maior de escolha, num campo religioso que oferece, dentro de um quadro referencial comum, opções diversificadas.

Os migrantes recém-chegados de Minas Gerais são profundamente religiosos, bem acima da religiosidade "média", se assim podemos falar. São portadores de um catolicismo devocional, quase sempre de devoções romanizadas. Uma religião que aparece traduzindo uma ligação muito profunda com o local de origem, ponto de referência de suas crenças.

Não tendo como reproduzir no mundo urbano este local de origem, eles o habitam no seu imaginário social. Assim, quando os pais colocam nome nos filhos procuram um que os ligue a uma devoção. Quando puseram o nome na filha de Maria do Patrocínio, o fato se

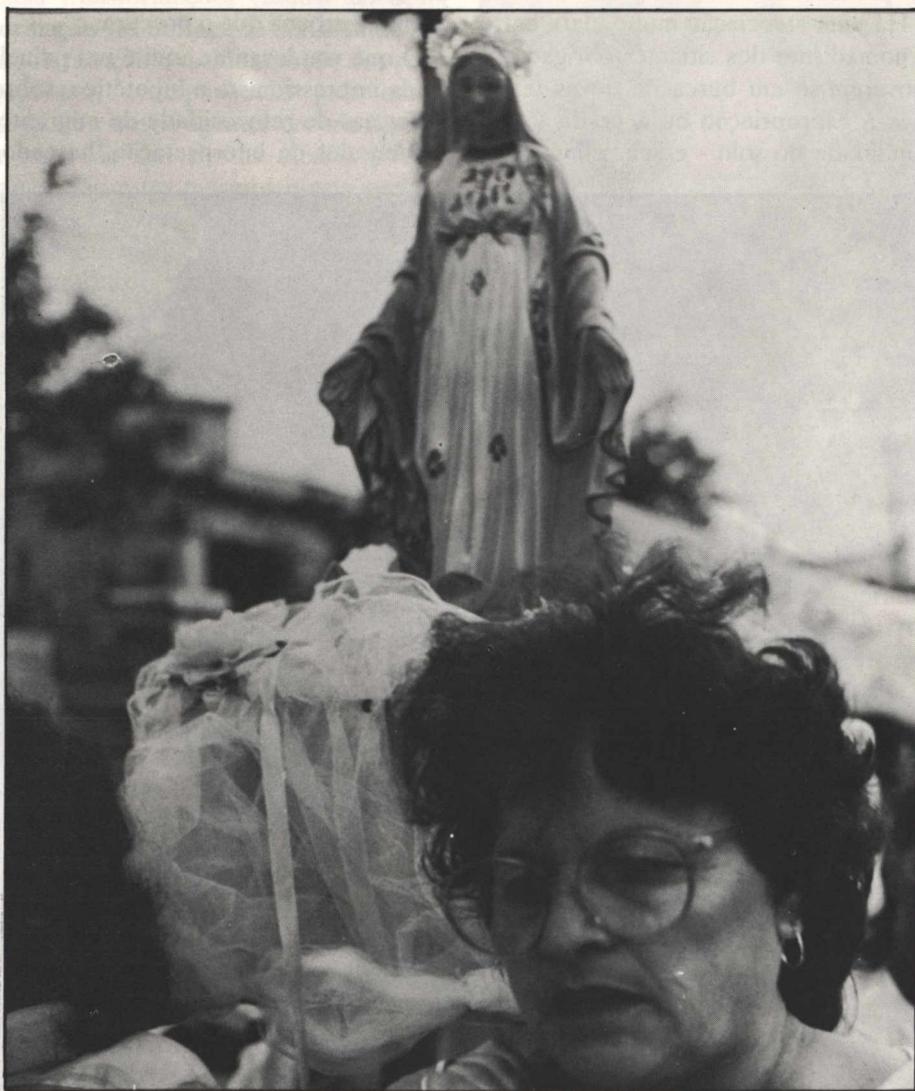
vincula à padroeira da cidade de onde vieram e na qual ainda situam sua referência. Não têm necessariamente a padroeira como devoção. É um referencial fundante do seu universo. Eles "moram" lá. Fato comprovado pela ligação que mantêm com os parentes que ainda residem em Minas Gerais. Nas conversas informais, os fatos "acontecidos em Minas" - no passado e no "presente" (com seus parentes, sua cidade, seu vigário) - têm lugar preponderante; muitas vezes, o mais importante.

Nem sempre são praticantes. Mantêm um catolicismo "cultural", de desobriga. Mas a sua referência é o espaço e o tempo religiosos: contam com detalhes minuciosos as festas religiosas; descrevem com precisão os templos e os santos; gostam de falar que a cidade é pequena mas "tem uma igrejoninha bonita" (ou são redundantes "uma igrejoninha grande"). Enfatizam sempre a diferença entre lá e aqui, deixando muito patente que ainda "moram" lá.

São avessos a qualquer mudança na religião. Gostam da repetição, sobretudo da repetição das músicas religiosas. Querem saber porque o "padre não põe mais sal na boca da criança durante o batizado". A liturgia tem que ser grande, bonita, solene e reverente. E deve conviver com as práticas religiosas do terço, da novena, das devoções familiares. Para os males e doenças usuais têm remédio e medicina caseira, simpatias e bençãos. São muito rígidos em termos de comportamento moral.

Embora a grande maioria pertença ao grupo que Le Bras chama de "católicos de temporada" (saisonnière), seu catolicismo é arraigado, firme, bastante romanizado. Podem ser classificados como encarnação do tipo ideal de uma "cultura religiosa" - uma identidade cristã - que se opõe a uma cultura adventícia, secular e laicizante, como pensam os teóricos que elaboraram o documento preparatório à conferência geral do CELAM, a se realizar em Santo Domingo. São os que a hierarquia denomina "os fiéis".

Bem próximos deles estão os provenientes do Paraná, mas com uma diferença fundamental: estes são mais abertos às inovações e mais "pratican-



Arquivo CEM

tes". Muitos deles vieram da região abrangida pela diocese de Apucarana, onde as pequenas comunidades, as divisões de ministérios e funções religiosas foram o eixo da organização pastoral. Gostam de "participar". Têm dificuldades em aceitar uma interpretação politizante da religião, mas a resistência é menor que a dos mineiros. Na Liturgia aceitam com facilidade maior as inovações. Não se sentem habitando o lugar de origem. Vieram para ficar: esse parece ser o sentimento dominante. Mas nem por isso deixam de pedir os mesmos cânticos, as mesmas rezas, os mesmos costumes do pré-Vaticano II, sobretudo os mais idosos.

Os pentecostais são essencialmente fundamentalistas. Falam da vida cotidiana não a partir dos fatos, mas a partir do juízo de Deus sobre os fatos. Juízo emitido a partir de uma leitura seletiva da Bíblia, onde os trechos se encadeiam entre si a partir de uma teia de leitura que "prova" a verdade do que estão falando ou vivendo. No meio urbano são o grupo dos "eleitos". Tendem a reduzir suas relações sociais aos correligionários religiosos. Chamam-se de irmãos entre si. Excluem os não-eleitos de um relacionamento afetivo e emocional mais profundo, mesmo quando estes são da própria família.

Entre a Bíblia e a realidade não há nenhuma linha demarcatória. Há uma ligação mecânica, imediata. Um esquema classificatório pronto funda a leitura da realidade e exclusão dos "não-eleitos". A inspiração de Deus ou do "Maligno" constitui a forma de classificar os acontecimentos e de interagir com os membros da sociedade. Este enquadramento parece dar razão a Durkheim que falava da origem religiosa das categorias epistemológicas (conhecimento), dos sistemas de classificação e de ação no mundo.

Esse guiar-se pelo juízo de Deus e não pelos fatos objetivos dá segurança num mundo marcado pela aflição. Rejeitam como pecado a realidade objetiva que enfrentam na forma de doença, miséria, pobreza, dor. Ao rejeitar o mundo eles rejeitam efetivamente o mal do mundo. Mas o rejeitam situando-se nele de forma alienada. Procurando



vencê-lo servindo a Deus que manifesta sua vontade exatamente através daqueles que "criam" e "sustentam" este mundo: os poderes constituídos. Para eles, o mal tem sempre um agente externo, o Maligno. Deus e o diabo habitam o coração do homem e o coração dos fatos. Ambos concretizam, aqui e agora, a Palavra bíblica.

Há ainda as casas de cura divina. Bastante ligadas a uma visão mais mágica que religiosa. Menos do que formas precisas, institucionalizadas de crença, as organizações de cura divina são uma espécie de "componente" que perpassa as formas estabelecidas de religião, até mesmo as grandes igrejas. São a resposta religiosa situada a problemas situados. Mantêm uma continuidade direta com as curas e bençãos do catolicismo rural. A própria Bíblia aparece reinterpretada. Impô-la sobre o doente pode ter efeito terapêutico. Busca-se a cura divina na Igreja Católica sob a forma de promessas, bençãos, "toques" no santo. Pode-se dizer que ela é mais fruto do carisma (reconhecimento social da qualidade milagrosa de pessoas, objetos e lugares) do que de uma atividade institucionalizada de agentes religiosos de tipo eclesástico. Não criam congregação. Dispersam.

Sob esse aspecto não afetam o migrante de forma diferenciada. Afetam todos os grupos urbanos, até mesmo certos setores das classes médias, em-

bora de forma mais sofisticada. Ou será que a crença nas energias cósmicas, nos poderes da mente, na astrologia computadorizada, nada tem a ver com uma visão mágica do mundo? Com poderes mágicos socialmente reconhecidos?

Falta falar da umbanda, um terreno em que não sinto segurança alguma nem para levantar hipóteses ou descrever impressões.

No conjunto, o que ressalta é que o mundo urbano é complexo e nele o mundo religioso do migrante. Sempre se associou urbanização e pentecostalismo. Pentecostalismo e adaptação à vida urbana. A realidade é mais complexa.

A primeira geração de migrantes vive no mundo de origem. Reproduz o imaginário social religioso do mundo rural e da cidade pequena. Num templo católico, lotado, todos os presentes costumam cantar "Com minha mãe estarei". Limitam-se a ouvir o grupo de canto quando a música é "moderna". Isso vale para migrantes e não migrantes.

Quando o esquema de vida urbano faz com que esta ligação com as raízes se rompa; quando a Igreja Católica ou evangélica se moderniza, o Pentecostalismo surge como alternativa. Lalive L'Epinnay, pesquisando o fenômeno no Chile, diz que esta religião, com seu fundamentalismo radical, reproduz o mundo patriarcal do senhor da "hacienda".

Para os pequenos proprietários desenraizados, sobretudo paranaenses, é o catolicismo tradicional que os "situa" no mundo urbano; para os trabalhadores rurais do sul de Minas é o apego às suas devoções e a identificação com a "igreja grande" de sua cidade pequena que reconstróem, em nível de imaginário social, as suas raízes.

\* Luiz Roberto Benedetti, doutor em Sociologia pela USP, é professor no Instituto de Teologia e Ciências Religiosas da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

#### BIBLIOGRAFIA

- Alves, Rubem. Misticismo: A Emigração dos que não têm poder. *Revista de Cultura Vozes*, nº 7, 1974, pp. 11-18.  
 Benedetti, Luiz Roberto. *Os Santos Nômades e o Deus Estabelecido*. São Paulo, Paulinas, 1983.  
 Bosi, Ecléa. *Problemas ligados à Cultura das Classes Pobres*. IEE/PUC, s/d.  
 Buarque, Sérgio. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, José Olímpio, 1974.  
 Durkheim, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo, Paulinas, 1989.  
 L'Epinnay, Lavive. *Regimes Políticos e Milenarismo numa Sociedade Dependente*. *Concilium* 181, 1983/1, pp. 71-88.

# O MIGRANTE ENCORTIÇADO E SUA CONSCIÊNCIA RELIGIOSA

Maria Angela V. M. Furquim de Almeida \*

**E**ste artigo sobre representações religiosas de migrantes encortiçados procura, a partir das condições materiais e sócio-culturais de existência, compreender e demonstrar o processo de formação da consciência religiosa. O conjunto dessas representações não é entendido como isolado e autônomo em relação à totalidade das representações socialmente construídas e verificadas.

Ou seja, guarda íntima e inseparável relação com as demais representações e práticas sociais, políticas e econômicas. Neste sentido, os conteúdos da consciência religiosa estão relacionados à maneira pela qual o migrante encortiçado apreende, interpreta e representa as condições materiais de existência, a si próprio, a sua vida, a vida de outros migrantes encortiçados, a vida dos demais grupos sociais e suas inter-relações tanto no local de origem como em São Paulo. O campo de nossas investigações e pesquisas se restringe ao bairro do Bexiga. Este bairro se localiza na zona central de São Paulo.

## AS REPRESENTAÇÕES RELIGIOSAS E SUA BASE MATERIAL

**N**osso ponto de partida para o estudo das representações religiosas é o migrante encortiçado, seu produtor.

As idéias e representações são linguagens da vida real. Assim sendo, o sujeito que fala através das representações é a própria vida real. Sua linguagem usando de símbolos e formas aparentemente diretas e simples é grávida de sentido,



Arquivo CEM



Arquivo CEM

de visões e apropriações do mundo. Nesta linguagem está em criação e movimento toda a subjetividade, a intuição, o saber, a memória, os projetos, as lutas: toda a práxis.

As visões de mundo, as tradições que traz de seu local de origem, bem como as representações, valores e símbolos com os quais entra em contato em São Paulo emergem e integram o sistema global de representações de uma estrutura sócio-econômica, política e cultural que se organiza a partir do princípio da divisão do poder, baseada na exploração e expropriação e que busca se manter e perpetuar através de vários mecanismos, entre os quais a produção de ideologias de legitimação e justificação.

Assim, garantindo a relevância do fato do migrante provir de regiões com formações e manifestações históricas e culturais diferenciadas, mais relevante é o fato que estas formações têm em comum elementos nevrálgicos fundamentais: o sistema de produção e as condições materiais de existência que impossibilitam a permanência do trabalhador em seu local de origem.

Ao afirmarmos que as representações e práticas religiosas, como linguagem que são da vida real, emergem de uma base material, não estamos de forma alguma reduzindo o fenômeno religioso ao plano material. Estamos nos pronunciando sobre as condições de possibilidades pelo conjunto das relações de produção a partir das quais os migrantes encortçados, homens reais, ativos e

criadores, intuem, percebem e elaboram suas representações religiosas.

## A FRAGMENTAÇÃO DA CONSCIÊNCIA

O migrante encortçado tem sua vida real fragmentada pelas condições materiais e sócio-culturais de existência.

Ainda na terra de origem o sistema de exploração a que foi submetido, bem como o conjunto de interpretações, explicações e cosmovisões de caráter mítico, parcial e alienante que seu grupo social recebia, conservava, reinterpretava e difundia, concorreram para a fragmentação de sua percepção do real, comprometendo sua compreensão de si mesmo, das relações sociais, do sistema econômico, do mundo e da vida.

A experiência da migração e a instalação em São Paulo, mantêm e potencializam a fragmentação da consciência. Neste centro urbano-industrial, o migrante é mão de obra facilmente substituível e com baixa remuneração, pois é despreparado para enfrentar e compreender as formas, exigências e leis que regem o mercado de trabalho. Como alternativa para satisfazer a necessidade de moradia a custos que consiga fazer frente, e cuja localização não seja por demais distante do local de trabalho, o migrante vê-se reduzido ao encortçamento.

No cortiço, a falta de espaço e de privacidade, a promiscuidade, a polui-

ção sonora, auditiva e olfativa, a utilização obrigatória de áreas comuns como banheiros e tanques, a insegurança causadas pelos constantes aumentos de aluguel e ameaças de despejo, a figura do intermediário, contribuem para fragmentar ainda mais a consciência do migrante, posto que exercem influências desagregantes em sua capacidade de reflexão, elaboração e síntese. Em seus sentimentos, valores e crenças. Em suas relações familiares e grupais.

Por estas razões, o fato de ser confinado em um cortiço marca e distingue este migrante em relação ao que mora em periferias e favelas.

Desta forma, é a partir da vida real fragmentada que acontece no cortiço que o migrante encortçado elabora suas representações religiosas e vive sua fé, pois é nele e a partir dele que são estabelecidas suas relações com o mundo, com os demais grupos sociais, com a cidade de São Paulo. O cortiço é o local a partir do qual os migrantes encortçados entram em contato com a multiplicidade de valores, símbolos, visões de mundo, comportamentos e práticas presentes na cidade, e que exigem dele a constante e difícil tarefa de decodificação, reelaboração e síntese.

São Paulo é para o migrante encortçado um novo mundo, uma nova realidade que precisa ser compreendida e ordenada. Muitas vezes esta nova realidade inviabilizará as antigas noções trazidas dos locais de origem, revelando sua fragilidade e inadequação: "Lá o povo falava que era assim... aqui não dá mais certo". Circunstâncias haverá também que São Paulo não terá espaço para os antigos símbolos, tradições e representações que davam sentido e marcavam a vida social. Estes, não podendo mais serem vivenciados, ficarão apenas na memória coletiva, seletiva e idealizadora como bens que foram perdidos e aos quais sempre se continuará saudosamente desejando. Como os sistemas simbólicos e de representações acham-se envolvidos por uma forte carga afetivo-emocional a verificação de sua inadequação, a falta de espaços para serem vivenciados, a necessidade de substituí-los na nova realidade sócio-econômica, contribuem para a fragmentação

do migrante encortçado em nível de seus sentimentos. Nas tentativas de síntese que vagarosa e sofridamente o migrante encortçado vai fazendo, permanecem por longo tempo juntas, mas não assimiladas; justapostas, mas não integradas, explicações, visões de mundo, representações e práticas religiosas trazidas do interior e aquelas encontradas na capital.

A experiência da fragmentação da consciência religiosa traz a sensação de perda de referenciais, de unidade, de caos. É o que expressa Ana, mineira da região de São Francisco:

- "Os homens tiraram os feriados que Deus deixou planejado no mundo. Não tem mais a festa do Senhor Bom Jesus da Lapa, de São João, de São Pedro e do Senhor Santo Antônio. Dia santo finíssimo que os homens querem tirar é do Corpo de Deus. É por isso que Deus manda estas desgraças todas: secas, enchentes, doenças, pobreza. É o fim do século, o fim do mundo mesmo. Os homens não respeita mais Deus e os Seus segredos".

## A RELIGIÃO COMO EIXO ORDENADOR DOS FRAGMENTOS DA CONSCIÊNCIA

Como no caos não se sobrevive, na desordem total se chega à loucura, o migrante encortçado elabora a seu modo, ainda que de forma embrionária, uma lógica e um sentido, capazes de articular e ordenar os fragmentos da consciência. As representações e práticas religiosas se constituem em eixo de ordenação e sentido. Ou seja, é através do sagrado que o migrante encortçado ordena, compreende, explica e se relaciona consigo próprio e com o mundo. Ele lê o mundo em chave religiosa. Para ele o sagrado é o real do qual as situações e a história emanam e são manifestações. Desta forma as representações religiosas, ao ordenarem a seu modo os fragmentos da consciência, cumprem o importante e decisivo papel

de permitirem ao migrante continuar vivendo.

As representações religiosas são pois necessárias para o migrante encortçado articular, e de algum modo unificar, os fragmentos de sua consciência em uma teoria explicativa e organizadora do real. Entretanto, paradoxalmente, a religião promove uma transfiguração da realidade que pretende explicar, ou seja, ao explicar a realidade, a religião a transforma de tal modo que ela chega à primeira vista a ficar encoberta e irreconhecível, a ponto de, ao explicar o mundo pela chave religiosa, o migrante encortçado corre o risco de perdê-lo. Apresentando características de reprodução, legitimação e/ou contestação das condições materiais e sócio-culturais de existência, a religião é uma forma de conhecimento ao mesmo tempo totalizador, unificador e fragmentado da realidade.

Na lógica religiosa do migrante encortçado Deus é percebido e representado como o Criador, Senhor da vida e da morte, atento a todos os acontecimentos, que vê o homem por inteiro e que se preocupa sobretudo, mas não somente, com a salvação eterna, mas também com o bem estar material, físico e emocional. É o Grande Legislador que tudo regula e determina. É o Juiz que julga, condena, ensina e salva. É o Todo Poderoso que transforma a doença em saúde, o desespero em paciência, que provê a vida e ilumina os caminhos. Deus-vida-homem-mundo são categorias que não se separam. Estão imbuídas da mesma racionalidade. A partir de Deus se explica o mundo. A partir do mundo e da vida se compreende Deus. A ausência de Deus é morte, desespero, loucura. Neste sentido a secularização urbana atenta contra a vida do migrante encortçado. Tira-lhe o sentido, a forma de compreender-se, de compreender os outros, a sociedade, a vida.

No centro desta lógica, fundamentando-a, está a dialética entre o Bem e o Mal, Deus e o demônio, exprimindo o princípio da contradição na luta pelo poder. Pela densidade simbólica, e por reproduzir o pensamento do migrante encortçado em geral, transcrevemos a

fala de Josué a respeito desta luta ancestral. Josué é paranaense. Como outros migrantes encortçados tem uma história de migração religiosa. Foi criado na Igreja Batista, passou pela macumba, foi católico e hoje é pentecostal. Ele diz: "No começo não tinha demônio. Deus tinha feito só os anjos. Tinha um que era muito importante, muito bonito. Teve um dia que Deus precisou sair um pouco do trono dele. Aí o anjo, esse tal de anjo, sentou lá. Quando Deus chegou do lugar onde tinha ido o anjo não quis levantar do trono de Deus e dar a cadeira para ele, que era dele. Deus então mandou o anjo sair e ele disse que queria ficar sentado ali que não saía. Então Deus ficou bravo e expulsou o anjo do Paraíso. O anjo ficou com muita raiva de Deus e disse que daquela hora em diante só ia fazer para atrapalhar Deus e virou Satanás. Ele trouxe para o mundo a doença, os sofrimentos, a inveja, os vícios. Deus então pôs o anjo Gabriel com uma espada de fogo na mão para vigiar a porta do Paraíso e não deixar mais o anjo que virou Satanás entrar lá".

Fica claro na narrativa que a luta provocada pelo anjo é uma luta que objetiva conquistar o poder, expresso pelo símbolo do trono. No desfecho da mesma, Deus é o vencedor. Fica com o trono, mas não elimina o concorrente, o anjo mau. Ocorre uma divisão de territórios demarcada pelo anjo Gabriel com sua espada de fogo. O território de Deus é o céu, o do demônio é o inferno. A terra é o campo da batalha interminável na qual os contendores - Deus e o demônio - estarão até o fim dos tempos a guerrear. Também o homem com seu corpo, sua mente e seu espírito é campo de luta. Nele, forças estranhas e superiores se engalfinham em batalhas sem tréguas. Ele é o troféu, objeto de conquista que buscam os adversários através de estratégias incompreensíveis e misteriosas. Para fazer frente a Satanás, Deus deixou leis e normas para serem seguidas. Mas o seguimento é difícil, e muitas das leis incompreensíveis. "Eu não entendo porque Deus quer assim. Mas ele não precisa explicar nada. Ele quer porque quer e



pronto. Nós temos que obedecer”, nos disse Nilza, acostumada que foi a cumprir ordens, a obedecer sem entender o porquê, a viver em uma ordem econômica e social cujas regras de funcionamento lhe escapam ao sentido. De fato, o migrante encortiado faz a experiência real de ser enxotado de sua terra natal por força de um jogo econômico do qual ele não participa enquanto sujeito, mas sim como objeto, sofrendo as conseqüências de decisões, regras e estratégias das quais desconhece os princípios. Neste jogo, para sobreviver ele decide migrar. Deve conformar-se com as perdas, separações e sofrimentos. Em São Paulo, as mesmas forças

econômicas continuam sua batalha expropriatória de moradia, afetividade, poder, dignidade e vida.

Ao elaborar, aceitar e reforçar o simbolismo da luta entre Deus e o demônio, o migrante encortiado transfere para o sagrado o controle e o arbítrio das relações econômicas ao mesmo tempo que reproduz no plano das representações religiosas as lutas sociais e a estrutura de poder vigente. O processo de simbolização religiosa, elaborado a partir das experiências da vida real, cumpre assim sua função de chave explicativa e de sentido para a existência real ao mesmo tempo que expressa e

representa as condições materiais e sócio-culturais de existência.

\* Maria A.V.M.F. de Almeida é pós-graduada em Ciências da Religião-PUC/SP e em Teologia Sistemática-FAI, e membro da Pastoral da Moradia.

#### BIBLIOGRAFIA

- 1 — Gramsci, Antônio. *Introducción a la filosofía de la práxis*. IN Assmann, Hugo — Mate. Reis. *Sobre la Religión*. Salamanca. Ed. Sigueme. 1979.
- 2 — Gramsci, Antônio. *Maquiavel, a Política e o Estado Moderno*. Rio de Janeiro. Ed. Civilização Brasileira. 1988.
- 3 — Kosik, Karel. *Dialética do Concreto*. Rio de Janeiro. Ed. Paz e Terra. 1976.
- 4 — Kowarick, Lúcio. *As lutas sociais e a cidade*. Rio de Janeiro. Ed. Paz e Terra. 1976.
- 5 — Marx, Karl. *A Ideologia Alemã e outros escritos*. Rio de Janeiro. Zahar Editores. 1965.
- 6 — Ortiz, Renato. *A Consciência Fragmentada*. Rio de Janeiro. Ed. Paz e Terra. 1980.
- 7 — Satriani, Luigi M. Lombardi. *Antropologia Cultural e análise da cultura subalterna*. Ed. Hucitec. São Paulo. 1986.

# RELIGIÃO E RELIGIÕES

Um enfoque em chave gramsciana

José J. Queiroz \*

**P**ara não repetir conhecidas generalidades, preferi limitar o tema a uma abordagem dialética, alinhavando Antônio Gramsci (1), insuperável na análise dos elementos superestruturais que compõem a sociedade (2), dentre os quais se destaca o fator religioso. Face às limitações de tempo e de espaço, não nutro nenhuma pretensão de esgotar o assunto e darei ênfase sobretudo à dialética erudito-popular na religião.

## 1 - AMPLIDÃO DO FENÔMENO RELIGIOSO

**N**os *Quaderni del Carcere* (3), sua obra fundamental, Gramsci abre amplo espaço ao estudo da religião. No Sexto Caderno, escrito entre 1930-1932, ele refere um famoso texto de Plutarco, para destacar a amplidão do universo religioso: “viajando, poderás encontrar cidades sem muralhas e sem letras, sem reis e sem casas (!), sem riquezas e sem manuseio de dinheiro, carentes de teatro e de ginásios esportivos. Mas uma cidade sem templos e sem deuses, que não faça orações, juramentos, divinizações, sacrifícios para impetrar bens e afugentar males, ninguém jamais verá”.

(Plutarco, *adv. Col.* 31; QC, vol. II, pag. 715).

## 2 - CONCEITUAÇÃO

**A** pesar da pluralidade do fenômeno religioso e de sua dialeticidade (4), o que impede tratá-lo de maneira unívoca, Gramsci adota a conceituação de religião elaborada por Turchi, em sua *Storia delle Religioni*: “a palavra religião, em seu sentido mais amplo, denota um laço de dependência que vincula o homem a um ou mais poderes superiores, frente aos quais ele se percebe dependente e aos quais oferece atos de culto individuais ou coletivos” (QC., vol. II, pag. 715).

E explica essa definição, atribuindo à religião três elementos constitutivos: 1º a crença na existência de uma ou mais divindades pessoais, que transcendem as condições terrestres e temporais; 2º o sentimento de dependência destes seres superiores, que governam totalmente a vida do cosmo; 3º a existência de um sistema de relações (culto) entre os homens e os deuses (QC. loc. cit.).

Assumindo essas conotações, Gramsci descarta outras definições que não caracterizam com propriedade o conceito de religião. Não admite a conceituação de Salomão Reinach (na obra *Orphaeus*) segundo a qual religião seria “um conjunto de escrúpulos (tabus) que criam obstáculos ao livre exercício de nossas faculdades”. Tal definição, além de não incluir a crença em poderes superiores, “é excessivamente ampla e pode abranger não só as religiões mas



Arquivo CEM



também qualquer ideologia social, que tende a possibilitar a convivência social e por isso cria obstáculos (com seus escrúpulos) ao livre exercício de nossas faculdades". (QC. loc. cit.).

Prosseguindo na explicação, ele duvida que se possa chamar de religião "uma fé que não tenha por objeto um Deus pessoal, mas só cultue forças impessoais e indeterminadas. No mundo moderno, abusa-se das palavras "religião" e "religioso", aplicando-as a sentimentos que nada têm a ver com as religiões positivas. Também o puro "teísmo" não deve ser tido como religião; falta-lhe o culto, isto é, uma relação determinada entre o homem e a divindade". (QC. vol. II, pag. 715-716)

### 3 - A DIALÉTICA ERUDITO-POPULAR NA RELIGIÃO E A FORÇA DAS CRENÇAS POPULARES

Em vários textos, que se referem especialmente ao catolicismo, Gramsci salienta a oposição frontal entre um

tipo de religião intelectualizada ou erudita e uma religião do povo ou dos simples. Diz ele: "com certeza existe uma "religião do povo", especialmente nos países católicos e ortodoxos, muito diferente da religião dos intelectuais... e especialmente da religião organicamente sistematizada pela hierarquia eclesiástica". (QC. vol. III, pag. 2312).

Em seu aspecto erudito, a religião se apresenta como um conjunto organizado e sistematizado de dogmas e normas morais, que se impõem tanto aos intelectuais quanto aos simples.

Neste sentido, Gramsci enquadra a religião no conjunto das ideologias mediante as quais o poder dominante controla a visão de mundo das massas dentro do bloco histórico.

Entendendo ideologia num sentido inferior de sistema dogmático de verdades absolutas e eternas (QC. II, pag. 1489), a religião é "a ideologia mais difundida e enraizada". (QC. vol II, pag. 1455). Ela é a responsável pelas certezas que mantêm o povo ao nível do senso comum e o impede de elevar-se a uma visão crítica da vida e das contradições sociais.

A religião é garantia da objetividade do mundo, da imutabilidade e da inexorabilidade do destino, como imutáveis são as leis da natureza.

Opondo-se a uma concepção crítica do mundo - a filosofia da práxis - que sempre mantém o pé fincado na realidade, nas contradições da sociedade e na luta para superá-las, a religião constitui uma utopia, aliás, a mais gigantesca utopia, "que apareceu na história, porque é a mais grandiosa tentativa de conciliar, de forma mitológica, as contradições reais da vida histórica: de fato, ela afirma que os homens têm a mesma "natureza", que existe um homem em geral, enquanto ser criado por Deus, filho de Deus, por isso irmão dos outros homens, igual aos outros homens, livre entre os outros e como os outros, e que ele pode conceber-se como tal espelhando-se em Deus, "autoconsciência" da humanidade. Mas afirma também que tudo isso não é deste mundo e para este mundo mas de um outro (utopia). Assim, as idéias de igualdade, fraternidade, liberdade, fermentam entre os homens, naquelas camadas que não se vêem nem como iguais, nem como

irmãos entre si, nem livres uns frente aos outros". (QC. vol I, pag. 453).

Entretanto, nem sempre as religiões são ideologias e utopias alienantes. Gramsci tece considerações positivas com relação ao cristianismo primitivo, que representou, na época, a religião dos subalternos em oposição à religião erudita do paganismo oficial e estabeleceu uma guerra de resistência frente ao poderio imperial até o ponto de derrotá-lo. Porém, muito cedo, a religião cristã foi cooptada pelas estruturas imperiais e, mais tarde, foi absorvida pelo modo de produção feudal, com o qual se identificou, tornando-se o baluarte do feudalismo até o advento da burguesia. A partir de então, o cristianismo romanizado se enfraquece, entra em luta com a burguesia e com a reforma protestante e procura se restaurar na contra-reforma; depois, alia-se com o poder burguês, transforma-se em cristianismo "jesuitizado", que busca, mediante um conservadorismo modernizado, manter sua influência sobre o mundo. (cf. QC. vol. II, pag. 1380).

A religião, em seu papel erudito, exerce uma relevante função política. Ela mantém os simples submissos ao seu controle e conformados com o sistema sócio-econômico vigente. Para isso, desempenha-se em salvaguardar a unidade religiosa; exerce rígida disciplina e controle sobre os intelectuais leigos e religiosos "para que não ultrapassem certos limites" (QC. vol II, pag. 1384).

Até mesmo a exportação da ideologia dos países dominantes para os menos desenvolvidos encontra nas religiões eruditas e organizadas um mecanismo eficaz de apoio no jogo das combinações locais. "A religião - diz Gramsci - sempre foi uma fonte de tais combinações ideológico-políticas nacionais-internacionais e, com a religião, outras formações internacionais, entre as quais os intelectuais, em geral, a Maçonaria, o Rotary Clube, os Hebreus, a diplomacia internacional, que sugere expedientes ou os impõem em determinados países" (QC. vol. I, pag. 457).

Outro lado relevante da análise gramsciana é a ênfase atribuída à religião do povo ou dos simples. Esta se

define como uma forma embrionária de visão de mundo da classe subalterna e, neste sentido, integra a cultura popular como parte fundamental do senso comum. (QC. vol. II, pags. 1378 e 1390) é do folclore (QC. vol. I, 89-90). Alinhando Gentile, Gramsci coloca a religião do povo no patamar de uma "filosofia da multidão".

Inúmeras são as características positivas das expressões populares da religião.

Elas são fonte de segurança e certeza para o povo. Constituem o núcleo substancial das respostas que os simples encontram para os desafios da vida. Neste sentido, Gramsci concorda com Croce, quando este afirma que "não se pode tirar a religião do homem do povo sem imediatamente substituí-la por algo que satisfaça as mesmas exigências para as quais a religião se formou e ainda permanece". (QC. vol. II, pag. 852).

A solidez é marca saliente dessas formas de religiosidade, especialmente em seus aspectos morais, que produzem "imperativos muito mais fortes e tenazes do que aqueles da moral kantiana". (QC. vol. I, pag. 89).

A religião popular contém elementos visíveis de materialismo, pois aparece como busca constante de superação das necessidades materiais da classe pobre, embora se trate de um materialismo crasso, acrítico. Por isso, "a religião oficial também procura não se afastar demais dessa característica material para não se separar das massas, para não se tornar ideologia de grupos restritos". (QC. vol. I, pag. 424).

Nem tudo, nesta religiosidade, é "fossilizado" ou espelha condições de vida passada. Há também elementos "que constituem uma série de inovações, muitas vezes criativas e progressistas, determinadas espontaneamente por forças e condições de vida em processo de desenvolvimento". (QC. vol. III, pag. 2313).

Entretanto, na análise gramsciana das formas populares de religião, preponderam os aspectos negativos.

São concepções carentes de unidade e de coerência. "Não podem constituir uma ordem intelectual porque não podem chegar à unidade e à coerência na

consciência individual, para não falarmos na consciência coletiva". (QC. vol. II, pag. 1378).

São teorizações primitivas e heterogêneas, "não elaboradas e não sistemáticas", pois o povo, jogado numa situação econômica e política de extrema penúria e manipulação, "não pode ter concepções elaboradas, sistemáticas e politicamente organizadas e centralizadas em seu (ainda que contraditório) desenvolvimento". (QC. vol. II, pag. 1045).

Por isso, as expressões religiosas populares se apresentam "justapostas", "estratificadas", quais aglomerado indigesto de fragmentos de todas as concepções do mundo e da vida que se sucederam na história. (cf. QC. vol. II, pags. 1346 e 1378).

#### 4 - GRANDEZA E LIMITAÇÕES DA ANÁLISE GRAMSCIANA

Apesar dessas características negativas, Gramsci considera que a religião, como as outras formas ambíguas e fragmentárias da cultura popular (folclore e senso comum) constitui o ponto de partida *indispensável* no processo de crescimento do povo rumo a uma visão crítica do mundo.

Para Gramsci, a Filosofia da Práxis ou o Materialismo Histórico é a única visão de mundo capaz de se articular de modo enriquecedor com o senso comum, o folclore e as formas religiosas que eles contêm; é a única filosofia capaz de elevá-los a uma visão organizada, crítica, global e transformadora da sociedade.

Esta filosofia se apresenta em luta constante contra o senso comum e as suas ambiguidades, mas, ao contrário das religiões oficiais e eruditas, especialmente a católica, "que tende a manter o povo simples aprisionado no primitivismo do senso comum, a Filosofia da Práxis busca conduzi-lo a uma concepção superior de vida". (QC. vol. II, pag. 1384).

Não basta, porém, partir da religião e das outras formas de cultura popular



fragmentárias e construir um saber superior, pois isto pode fazer correr o risco de criar “uma cultura especializada para grupos restritos de intelectuais. Só é verdadeiro movimento filosófico aquele que, na tarefa de elaborar um pensamento superior ao senso comum e cientificamente coerente, nunca se esquece de permanecer em contato com os “simples”; aliás, neste contato, deverá encontrar a fonte dos problemas a serem estudados e resolvidos. Só com este contato, uma filosofia se torna “histórica”, se depura dos elementos intelectualizantes de natureza individual e se torna “vida” (QC. vol. II, pag. 1382).

Em resumo, Gramsci percebeu a amplidão e a importância da religião e das religiões. Criticou os aspectos ideológicos e alienantes das religiões oficiais, especialmente da católica, que se tornara, na época em que ele escrevia os *Quaderni*, o maior obstáculo para a penetração do materialismo histórico nas massas. Percebeu a fraqueza e ao mesmo tempo o valor das formas populares de religião, que integram, junto com o folclore e o senso comum, a cultura popular. Sua análise culmina com a pro-

posta de uma vinculação orgânica da Filosofia da Práxis com essas formas de cultura no intuito de criar uma nova cultura de massa superior, crítica, homogênea, capaz de sustentar superestruturalmente a hegemonia futura da classe subalterna.

Gramsci não viu, nem podia ver, pela total ausência de qualquer referência paradigmática, a possibilidade de uma religião, ou melhor, de uma teologia, que não se constituísse em “ideologia” domesticadora do povo; uma teologia capaz de brotar da própria fé do oprimido em sua luta pela superação das contradições da vida; uma teologia do caminheiro em busca de fraternidade, igualdade, liberdade, “utopias” não de outro mundo mas desta história terrena.

A práxis das Igrejas no Terceiro Mundo, em especial na América Latina, que se identificaram com os pobres e explorados, mostrou que essa teologia é possível e existe. Mostrou que essa teologia, em constante luta contra as ideologias manipuladoras, é capaz de vincular-se organicamente ao senso da fé dos “simples” e ajudá-los a superar as

ambigüidades rumo à solidez de uma visão de mundo libertadora, inspirada na força da Palavra de Deus e firmada na luta pela justiça aqui e agora.

\* José J. Queiroz é coordenador do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da PUC/SP.

## NOTAS

- (1) Antônio Gramsci nasceu na Itália em 1891 e faleceu em 1937. Foi um grande líder e organizador da esquerda italiana, a partir das bases operárias. Com Palmiro Togliatti, fundou o Partido Comunista Italiano e o jornal *Unità*. Perseguido pela ditadura fascista, passou grande parte de sua vida nos cárceres, dedicando-se à leitura constante e à redação de cartas e comentários sobre as obras que analisava, com o objetivo de compor uma grande síntese do materialismo histórico. Morto prematuramente, deixou fragmentos riquíssimos desta obra, que integram as Cartas da Prisão e os Cadernos do Cárcere. É considerado um dos maiores expoentes do socialismo democrático e um incentivador do cultivo da cultura popular.
- (2) A superestrutura, segundo Gramsci, inclui dois grandes setores: a sociedade civil e a sociedade política. Esta é o campo do poder coercitivo do Estado. Aquela é o terreno das ideologias e dos organismos responsáveis pelo consenso das massas. Tal consenso é indispensável para o estabelecimento do poder hegemônico.
- (3) Citarei os *Quaderni del Carcere* com a Sigla QC. Seguindo a edição crítica publicada em Turim — Itália — pela Editora Einaudi, 1975, 4 volumes, traduzindo os textos diretamente do original italiano.
- (4) Na concepção gramsciana, a religião é um elemento cultural dialético. Isto significa que a religião está inserida no grande conflito das classes sociais, que estabelece um divisor entre opressores e oprimidos. Há portanto religiões que integram o campo ideológico dos dominantes. Há também religiões que estão do outro lado, sendo expressões da cultura dos dominados. Estas porém são fragmentárias e acrílicas e só atingem um estágio orgânico, crítico e libertador quando articuladas pela filosofia da práxis, isto é, pelo materialismo histórico.

# "FORASTEIROS DA DISPERSÃO"

## Experiência de migrante e memória bíblica

Milton Schwantes \*

### 1 - BÍBLIA - UM TEXTO A CAMINHO

C

omo livro, a Bíblia está concluída. A palavra "Bíblia" tende a evocar em nós a imagem de um livro, com capa, pronto. Mas, possivelmente, a figura que nos ocorre não seja a de um livro fechado, a de uma obra de es-

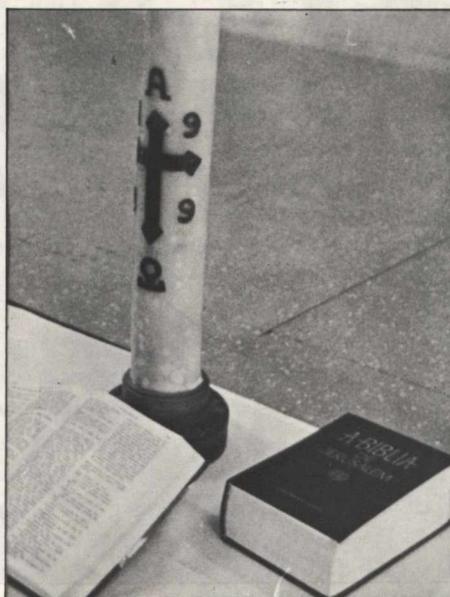
tante. Pelo contrário, havemos de estar pensando também naquele livro aberto, sobre um altar ou na mão de algum pregador. Ou vêmo-lo debaixo do braço de um "irmão" a caminho do culto.

É o que, hoje, caracteriza a Bíblia. Ela não é muito típica para bibliotecas, se bem que aí também esteja, em meio a outros livros, à espera de usuários. Ela antes se situa em meio à reunião de pessoas, sendo lida em público, sendo carregada pra lá e pra cá. Este vai-e-vem lhe é característico. É um "livro" a caminho, um texto que a gente "transporta".

### 1.1 - FRUTO DE SITUAÇÕES ESTÁVEIS

Como livro a Bíblia é fruto de situações estáveis. Afinal, é comum que assim seja. Para que surja um livro, uma certa infra-estrutura é indispensável. É preciso que haja gente liberada para uma tal tarefa.

Durante séculos, copistas foram os que garantiram a continuidade do tex-



to. Eram mantidos para esta tarefa. Nela estavam especializados: copiar sem erro e em letra bonita.

O próprio cânone bíblico foi estabelecido em momentos de estabilização. O próprio cânone hebraico do Antigo Testamento é definido num momento em que o judaísmo busca nova estabilidade. O Império Romano havia destruído a Palestina e destruído o templo de Jerusalém em 70 d.C. As comunidades cristãs, saídas do judaísmo, espalhavam-se por toda parte. Neste contexto, o judaísmo rabínico busca estabilizar um novo projeto. E nestas circunstâncias também define o cânone hebraico, fruto da estabilização.

Em ambiente semelhante, é acelerado o processo de canonização dos textos do Novo Testamento, na segunda metade do segundo século. O império Romano afunilava suas perseguições. Cresciam as divisões internas. Nestas circunstâncias, o cânone emergente servia de elemento estabilizador.

Mas, não só a transmissão do texto bíblico, na qualidade de texto escrito,

copiado e re-copiado, e a constituição do cânone vêm no bojo de anseios e estruturas estabilizadoras. Mas tais fatores também tiveram sua influência na formulação final de alguns livros bíblicos.

Pensemos, por exemplo, em Marcos, o mais antigo dos evangelhos. Afinal, ele representa um momento novo para as comunidades cristãs. Estas já há decênios davam-se por satisfeitas em rememorar as histórias a respeito de Jesus. A transmissão oral lhes bastava. Por que então fazer surgir um evangelho escrito, no caso Marcos? Ora, uma das razões importantes terá sido a de buscar a fixação e estabilização desta memória, no contexto do ano 70 d.C. As legiões romanas haviam destruído a Palestina e causado também muito sofrimento às pequenas comunidades cristãs (veja Marcos 13!). Neste ambiente, fez-se escrever o evangelho de Marcos, para preservar e estabilizar a memória a respeito de Jesus e as comunidades.

Pensemos, por exemplo, nas origens de Israel. As histórias a respeito de Sara e Abraão, de Moisés e Josué, dos Juízes foram, no início, todas transmitidas oralmente, nas famílias e nas tribos. Algumas se firmaram através de séculos de memorização. Quando se teria começado a anotá-las? Na pesquisa bíblica, se costuma apontar para os tempos de Davi e Salomão, no 10º século a.C. Teria sido este ambiente da monarquia, das instituições estáveis e duradouras, que propiciou as condições para a origem de literatura.

Portanto, a Bíblia, em especial quanto texto e livro, tem muito a ver com condições estáveis, "sedentárias", digamos tranquilas. Não resta dúvida, pra fazer um livro é preciso ter fôlego,

"ambiente". Mas isso, por certo, não basta, em especial não em se tratando da Sagrada Escritura.

## 1.2 - FRUTOS DE MOMENTOS DE RUPTURA

Umas das traduções mais famosas da Bíblia é a de Martim Lutero. Marcou época. Com ela inicia algo novo no cristianismo ocidental.

Esta tradução foi iniciada em circunstâncias muito especiais. Lutero, proscrito e ameaçado de morte, corria perigo de vida. Seus amigos trataram de escondê-lo num burgo. Neste "exílio", pôs-se a traduzir o Novo Testamento, em 1521-22, publicando-o em setembro de 1522. Tranqüilidade e estabilidade, por certo, não foram motivos que levaram a esta tradução. Muito pelo contrário. Perseguição e exílio resultaram nesta tradução do Novo Testamento. Sim, Bíblia também é fruto de provisoriedade.

Perseguições e dispersões, não raro, puseram a Bíblia em destaque. Quando o povo de Deus estava a caminho, em exílios e desterrados, a Escritura se fez companheira predileta.

É o que experimentou o próprio judaísmo com sua Bíblia, nosso Antigo Testamento. Quando seu templo foi queimado em 70 d.C., quando sua terra foi arrasada e ocupada pelo Império Romano, quando, enfim, até lhe foi proibido o acesso à terra dos pais, restou-lhe a Torá, a "lei", sua Bíblia. Ao redor dela, o farisaísmo reagrupou sua gente, fomentou sinagogas, viabilizou a sobrevivência de seu povo até hoje. Aí a Bíblia foi e é força de gente desalojada, dispersa, perseguida.

Papel semelhante desempenhou o exílio babilônico no 6º século a.C. Até este século não terão sido muitos os textos escritos, em circulação. E, nem mesmo, terão tido um papel muito importante. Bem mais significativa terá sido a vivência religiosa, com seus profetas e sábios, com seus levitas e sacerdotes. Já terá havido alguns textos,



Foto: Maurício P. Spósito

escritos cá e lá, mais ou menos circunstâncias, mas todos eles muito provisórios, passíveis de adendos e adequações. Pois até o exílio a tradição viva, oral, celebrada e contada terá tido a primazia. Sim, no tempo dos reis, isto é, nos séculos anteriores ao exílio, não era um texto que perfazia a religião. O livro emergiu, mais e mais, no exílio, quando o Estado estava destruído, quando a terra estava "desolada", quando parte do povo amargurava o exílio na Babilônia. Aí passou-se a colecionar os ditos dos profetas. Escreveu-se a história dos reis. Reescreveu-se os contos a respeito das origens. O exílio do 6º século é, por assim dizer, o berço do Antigo Testamento. É o chão no qual a Bíblia brotou. Neste livro se expressa gente desalojada, dispersa, migrante, foragida. É texto "feito na estrada".

É também o caso do Novo Testamento. Reúne textos feitos "nos caminhos".

As cartas do apóstolo Paulo são escritos dessa espécie. Já por serem cartas, apontam para a dimensão do provisório. Mas, ainda por cima, são

cartas de um caminhante, de quem percorria, qual "andarilho", as estradas do Império Romano e suas cidades para "pregar a Cristo crucificado" (1 Coríntios 1,23). Praticamente cada carta foi escrita desde outro local, foram feitas a caminho. Veja, por exemplo, a carta aos Romanos, escrita a caminho de Jerusalém, no propósito de ir a Roma para chegar à Espanha. É como se fosse carta de um migrante, sem teto e sem chão.

Neste ambiente de instabilidade e de entusiasmo missionário, possivelmente podemos situar outros escritos do Novo Testamento. Penso no Apocalipse, escrito pelo prisioneiro João, "companheiro na tribulação" (Apocalipse 1,9). Penso em 1 Pedro, destinada "aos eleitos que são forasteiros da dispersão" (1 Pedro 1,1), a gente sem lar, sem eira nem beira. Mas, por certo, um evangelho como de Marcos também está enraizado neste ambiente. Por um lado, respira a situação de inquietação e de angústias da "guerra judaica", isto é, da invasão do Império Romano na Palestina, que culminou com a destruição de Jerusalém e de seu templo, em 70 d.C. Em meio a estas circunstâncias anuncia o "reino de Deus que está próximo" (1, 14-15). Propõe a organização de comunidades para resistirem (1, 16-39), para enfrentar as "legiões de possessos" (5, 1-14). Por outro lado, promove a missão: leigos (1, 16-20), mulheres (1, 29-31), doentes (1, 40-45), novas "mães" e novos "irmãos" (3, 31-35) são agrupados em comunidade para que o reino seja proclamado, para que seja "anunciado tudo o que o Senhor te fez" (5, 19): "Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura" (16, 15). Este evangelho de Marcos nasceu na missão e a ela se destina. Provém de gente desinstalada, a caminho, e se destina a desinstalar mais ainda: "Ide!". A hora urge! O reino está aí!

De muitos outros escritos do Novo Testamento se poderá dizer o mesmo. São textos a caminho. Ora porque foram escritos por missionários itinerantes, ora porque promovem tal itinerância. São produtos de um projeto missionário. Frutos de rupturas em direção de novos horizontes.

### 1.3 - MEMÓRIAS DE MIGRANTES

Vamos quanto uma tradução, como a de Martim Lutero, quanto a constituição do cânone e a conclusão de certos livros ou cartas de Bíblia situam-se em momentos de ruptura. São prenúncios de algo novo. Fizeram com que o povo de Deus avançasse na estrada, que se desse conta de horizontes novos. Dizíamos isso da Escritura conquanto texto, escrito ou traduzido.

Quanto mais tudo isso há de valer para a memória que precede o texto!

Pois, de fato, no caso da Bíblia, a escrita é um "ato segundo". Antes de ser escrita ela era vida, celebração, memória. Este é seu "ato primeiro", seu nascedouro. Suas raízes mais profundas estão nesta memória. E os "frutos", no caso a Bíblia como texto, não existem sem as "raízes", sem as lutas da vida, sua celebração e a memória delas.

Ora pensemos no êxodo. Passou-se lá no Egito, aí por meados do 13º século a.C. Só séculos mais tarde veio a tornar-se texto. Até é difícil saber exatamente quando isso se teria dado, talvez no 10º século, nos tempos de Davi e Salomão, mas possivelmente até bem mais tarde. Em todo caso, gerações separam o evento (no 13º século) da anotação escrita (após o 10º século). Neste tempo todo, as celebrações populares da páscoa foram o âmbito, no qual se cultivava, geração após geração, as memórias dos acontecimentos da libertação, o êxodo. E, por certo, também depois de surgirem as primeiras anotações escritas, o povo pobre e analfabeto continuava a celebrar sua páscoa pelos costumes de seus pais. A rigor é aí que a páscoa faz sentido. Faz sentido para a vida dos empobrecidos, para os camponeses em sua luta para manterem-se na terra de seus antepassados (Deuteronômio 26, 1-11). O êxodo é memória de quem luta por liberdade e terra. "Faraós" e gente que se lhe assemelhasse não teriam nenhum apreço em comemorar o êxodo, em celebrar a libertação dos pobres. Portanto, a memória bíblica - que justa-

mente precede a fase escrita da Bíblia - chega a estar ainda mais enraizada nas dores e lutas populares. Os textos não negam esta dimensão, mas podem facilitar seu acobertamento, como tão bem ilustra a própria trajetória de nossas igrejas, nem sempre muito fiéis às memórias do êxodo libertador dos empobrecidos, de quem vivia sob a ameaça de ser desalojado de suas terras e de sua casa (veja Miquéias 2,2; Isaías 5,8).

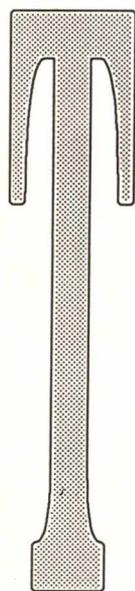
Memória e celebração do êxodo parecem pressupor gente que ainda vive em sua terra e aí resiste. Os profetas tendem a ter suas raízes numa situação ainda pior. Quando falam dos pobres, se tem a impressão de que se trata de pessoas que já "perderam" sua terra. Outros já se assenhorearam dela. As pessoas foram feitas escravas "por causa de um par de sandálias" (Amós 2,6). São pisadas "ao pó da terra" (Amós 2,7). A "face dos pobres é moída" (Isaías 3, 15). Deles é exigido pesado "tributo de trigo" (Amós 5,11). Nas ruas há muitos órfãos e viúvas, como resultado do saque do povo (Isaías 10,2). A profecia é a memória dessa gente que tem que viver nas estradas. Nas palavras de Jó: "Passam a noite nus por falta de roupa, e não têm cobertas contra o frio" (Jó 24,7). Profecia é memorial de gente desalojada, migrante. Lógico é o que também dizem os textos. Mas um texto é um texto, não grita nem chora. A memória tem corpo. Grita e clama. Por isso, é tão importante que se leia um texto na dimensão da memória, das lutas e dores, nele representadas. É uma espécie de antena. Serve para captar som ou imagem, conforme o caso. Uma antena, um texto bíblico que deixa de captar os sons e as imagens do clamor dos deserdados já não desempenha mais a tarefa para a qual está posta. Os textos proféticos são antenas da "criação que geme e suporta angústias" (Romanos 8,22). É como se fossem memoriais de migrantes.

Fiel a esta linha profética, Jesus atua nos caminhos, preferencialmente fora das cidades. "Não mais pode entrar publicamente em qualquer cidade, mas permanecia fora, em lugares ermos". Com esta frase lapidar termina o primeiro capítulo de Marcos (1,45). Após um "capítulo de atuação", aquele que nascera migrante tem definida sua situação: ao lado dos que vivem à margem, em conflito com o senhorio cidadão. Aí pelas margens e pelas casas do povo, vai encontrando discípulos trabalhadores (Marcos 1,16-20), mulheres (Marcos 1,29-31), possesores por "legiões" de demônios (Marcos 5,1-14). Jesus reconstitui a história desta gente: "Qual é o teu nome?" (Marcos 5,9) Ergue-a: "Menina, levanta-te!" (Marcos 5,41) Faz seu memorial! Ultimamente os pesquisadores do Novo Testamento nos têm apresentado um quadro bastante completo deste "movimento de Jesus" que reunia deserdados. A extrema pobreza, em que a Palestina estava jogada pela espoliação romana, criara um verdadeiro contingente de gente migrante. Vivia-se pelos campos, à beira de estrada. Os empobrecidos procuraram algum abrigo nos túmulos dos cemitérios. Sobreviviam em cavernas e desertos. Aí Jesus vai ao encontro dos pobres, "em lugares ermos" (Marcos 1,45).

Tais experiências de gente desalojada foram decisivas para o conjunto do povo de Deus. Fizeram-se seu tronco, seu eixo, seu cerne. Marcaram a memória. E, posteriormente, deram origem aos textos e livros da Escritura. Estes textos e livros não podem ser desconectados da memória do êxodo libertador, dos profetas e de Jesus, o Nazareno, que afirma: "O Senhor guarda o migrante, ampara o órfão e a viúva" (Salmo 146,9).

\* Milton Schwantes é pastor da Comunidade Luterana em Guarulhos-SP e prof. do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião/São Bernardo do Campo/SP.

# SEJA UM COLABORADOR

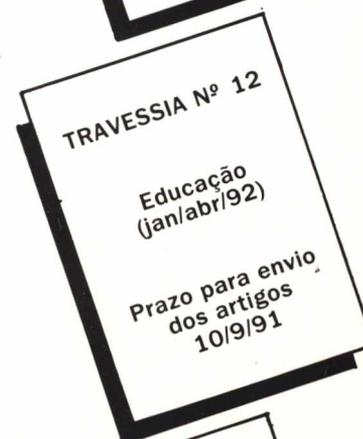
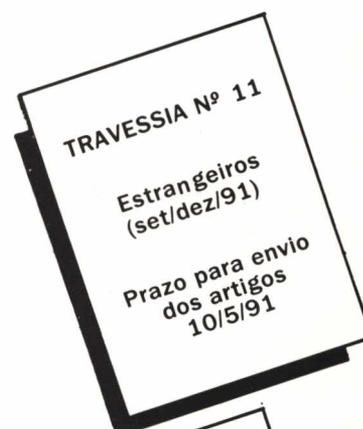


Travessia está aberta à publicação de artigos de pesquisadores e estudiosos que analisam a realidade em que o migrante está envolvido, a partir dos diferentes ramos do conhecimento: social, político, cultural, econômico, antropológico, educacional etc...

A revista destina-se, fundamentalmente, a um público intermediário; quer ser uma ponte entre a produção acadêmica e a produção popular. Se for do seu interesse, envie artigos para a redação, obedecendo aos seguintes quesitos:

- . Os artigos devem enquadrar-se, na medida do possível, dentro do tema geral de cada número, previamente anunciados;
- . Clareza de linguagem e simplificação dos conceitos;
- . Os artigos devem ser inéditos;
- . Máximo de 10 laudas de 20 linhas com 70 toques;
- . Breve identificação do autor e endereço com telefone para eventuais contatos;
- . Obedecer aos prazos para envio das matérias, conforme estipulado ao lado.

## PRÓXIMOS LANÇAMENTOS



# “A RESSURREIÇÃO DOS DEUSES”

*Alfredo J. Gonçalves*

*Os deuses não estão mortos, é bem verdade.  
Mas perderam-se num passado remoto,  
debandaram para um futuro longínquo  
ou quedaram mudos e surdos num céu indiferente.  
Desde esse além nebuloso e incerto,  
limitam-se a ditar leis e prescrever mandamentos.*

*Restou o homem, só e senhor de si.  
Utilizando a razão como escada,  
degrau a degrau, metodicamente,  
pôs-se ao encalço da própria identidade.  
Mas a escada não alcançou o teto;  
em lugar de Caminho, Verdade e Vida,  
o homem descobre exatamente o oposto:  
uma tecnologia que a muitos barra o caminho,  
uma ciência que mais esconde do que revela a verdade  
e um progresso que a milhões priva da vida.  
De joelhos, prostrou-se no altar desse ídolo,  
enquanto nas tumbas os deuses começam a se mexer.*

*Não logrando grande êxito com seus inventos,  
o homem ameaça deitar fora a escada.  
Ao mesmo tempo, profusamente,  
os deuses decidem abandonar seu silêncio e refúgio:  
às centenas e de formas as mais variadas,  
com nomes conhecidos ou exóticos,  
pululam pelas ruas e praças,  
povoam campos e aldeias,  
invadem rádio, televisão e jornal,  
habitam templos e terreiros!*

*Por toda parte aparecem novas cruzes,  
proliferam pelas esquinas os despachos,  
multiplicam-se ritos e pregações,  
cresce o número de transeuntes sobraçando bíblias!*

*São os deuses que estão de volta.  
Mais do que nunca caminham ao lado dos mortais.  
Sujam o nome, os pés e as mãos  
no duro embate do cotidiano...*

*- nas histórias e na história dos homens!*

