

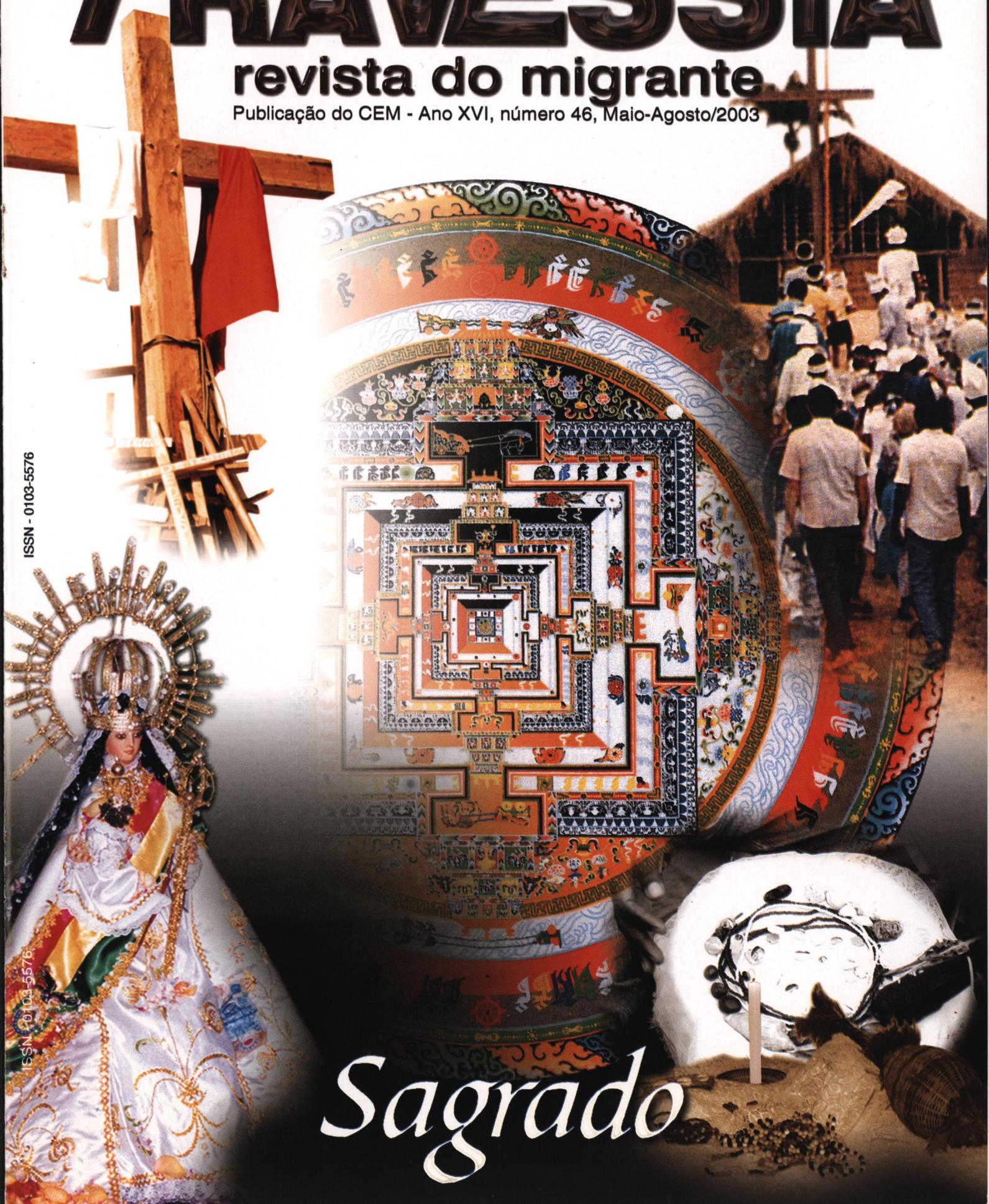
TRAVESSIA

revista do migrante

Publicação do CEM - Ano XVI, número 46, Maio-Agosto/2003

ISSN - 0103-5576

ISSN - 0103-5576



Sagrado

TRAVESSIA

Revista do Migrante

**CEM - Centro de Estudos Migratórios
(Federação 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, educacional, cultural, etc.

Diretor

Sidney A. da Silva

Editores

Dirceu Cutti

Sidnei M. Dornelas

Jornalista Responsável

Antonio Garcia Peres (MtB 3081)

Conselho Editorial

Carlos B. Vainer

Dulce Baptista

Francisco Nunes

Heinz Dieter Heidemann

Helion Póvoa Neto

José G. Baccarin

José Guilherme C. Magnani

José J. Gebara

Luiz Bassegio

Marilda A. Menezes

Oswaldo M.S. Truzzi

Teresa Sales

Conselho Consultivo

Alfredo J. Gonçalves

Cláudio Ambrozio

Edgard Malagodi

Ermínia Maricato

Marília P. Sposito

Milton Schwantes

Capa

Arte: 2M Criação e Produção Gráfica Ltda

Fotos: Maria Antonieta da C. Vieira; Sidney A. da Silva;

Maurício P. Sposito e Mônica L. da Silva

Editoração Eletrônica

Dirceu Cutti

Impressão

Gráfica e Editora Peres Ltda - Fone:(0xx11)3609.1387

Endereço para Correspondência

Rua Vasco Pereira, 55 - Liberdade

01514-030 São Paulo/SP - Brasil

Fone: (0xx11)3208.6227 - Fax: (0xx11)3208.2284

E-Mail: cemsp@uol.com.br

Home Page: www.cemsp.com.br

ÍNDICE

A VIAGEM da MATA

ESPAÇO E TEMPO SAGRADOS

MOVIMENTOS SOCIORELIGIOSOS NA AMAZÔNIA

Maria Antonieta da Costa Vieira.....05

VIVÊNCIAS E RELIGIOSIDADE NO SERINGAL

**REPRESENTAÇÕES DO SAGRADO DESENVOLVIDAS
PELOS NORDESTINOS NOS SERINGAIS**

AMAZÔNICOS (1940-1945)

Maria Liège Freitas Ferreira.....14

CHRIST CHURCH

A PRIMEIRA IGREJA ÉTNICA DO BRASIL

Thaddeus Blanchette.....20

**TRADIÇÕES RELIGIOSAS E
CULTURA NO BRASIL**

Sidney A. da Silva.....27

**O CULTO AOS BAIANOS
DA UMBANDA**

André Ricardo de Souza.....31

NOSSA BIBLIOTECA.....38

Sagrado: perene e atual

Tão antigo quanto o homem e ao mesmo tempo tão presente nos dias de hoje, o domínio do sagrado - seja na forma de um sentimento difuso ou mesmo em modalidades mais concretas como rituais ou sistemas de crenças - escapa a qualquer tentativa de determinar o ponto de inflexão de seu surgimento, na história da humanidade. A experiência do sagrado remonta ao próprio desenvolvimento da função simbólica: frente ao sofrimento, à consciência da finitude, às vicissitudes e incertezas do cotidiano, o homem expande seu aparato simbólico na direção e em busca de um sistema maior que explique, incorpore e dê sentido aos inevitáveis impasses de sua vida.

A Revista Travessia, aliás, de certa forma já tratou esse tema, sob um prisma específico: no número 10, (maio-agosto de 1991) "Religião e Religiosidade", foi abordada uma das inúmeras facetas em que o sagrado aparece, neste caso abordando a distinção entre formas mais institucionalizadas, como a da religião e práticas espontâneas, como a religiosidade.

Não é de admirar que essa temática seja recorrente em nosso periódico e que ainda possa aparecer outras vezes: a questão que nos toca de perto, a migração, é uma experiência que, para além das variáveis socioeconômicas, culturais e políticas, envolve uma intensa carga emocional motivada pelas sensações de perda, insegurança, exigência de readaptação em novos e muitas vezes hostis contextos - seja no plano individual, seja no coletivo. O domínio do sagrado é uma das instâncias em que se manifestam essas vivências e é aí onde a diversidade das formas de expressão - por meio de marcas étnicas, regionais, de nacionalidades, etc. - se manifesta.

Essa é a perspectiva do presente número com os artigos sobre movimentos socioreligiosos na Amazônia, a religiosidade de nordestinos no ambiente dos seringais, a análise de um caso de igreja em que o aspecto étnico foi marcante, a emergência como entidade, no ritual e no panteão umbandista, de um personagem primeiro vivido no plano real da migração e finalmente, com um texto mais geral sobre tradições religiosas e culturais no Brasil. Tal como o número anterior também dedicado ao tema, este apresenta um dos possíveis recortes através dos quais o perene e sempre atual tema do sagrado pode ser pensado, em suas múltiplas e surpreendentes facetas.

José Guilherme Cantor Magnani

DESEJA ADQUIRIR

TRAVESSIA - Revista do Migrante?

*É fácil assinar a Revista TRAVESSIA
É possível adquirir números avulsos
E ainda há tempo para montar a coleção*

Formas de Pagamento

Escolha a opção que lhe facilita mais:

a) Cheque nominal à Pia Soc. dos Miss. de S. Carlos

b) Depósito bancário nominal à Pia Soc. dos Miss. de S. Carlos; Banco Bradesco; Agência Tabatinguera nº 0515-0; conta corrente nº 23083-9 e envie-nos cópia do comprovante de depósito.

Valor da Assinatura

- () Ass. válida por 1 ano.....R\$ 20,00
- () Ass. válida por 2 anos.....R\$ 30,00
- () Ass. válida por 3 anos.....R\$ 40,00
- () Exterior (1 ano).....U\$ 20,00

Números Avulsos

- Exemplos do nº 1 ao 7.....R\$ 2,00
- Demais exemplares: Nº avulso.....R\$ 5,00
- Quantidade (mais de 5).....R\$ 4,00
- Coleção Completa.....R\$ 135,00

Nosso Endereço

Rua Vasco Pereira, 55 Liberdade CEP: 01514-030 São Paulo/SP - Brasil

Fone: (0xx11)3208.6227 Fax: (0xx11)3208.2284

E-Mail: cemsp@uol.com.br

www.cemsp.com.br

NÚMEROS PUBLICADOS

- 01 - Sazonais
- 02 - Cidade
- 03 - Fronteira Agrícola
- 04 - Violência
- 05 - Voto
- 06 - Barragens
- 07 - Cultura
- 08 - Trabalho
- 09 - Família
- 10 - Religião e Religiosidades
- 11 - Estrangeiros
- 12 - Educação
- 13 - Pena de Morte
- 14 - Migrar e Morar
- 15 - Tempo e Espaço
- 16 - Desemprego e Subemprego
- 17 - Imagens
- 18 - Novas Tecnologias
- 19 - Identidades
- 20 - Saúde
- 21 - Emigração
- 22 - Retorno
- 23 - Metrôpole
- 24 - Índios e Territórios
- 25 - Deslocamentos Compulsórios & Restrições à Migração
- 26 - Mulher Migrante
- 27 - Nomadismos
- 28 - Meio Ambiente
- 29 - Albergue
- 30 - Clandestinidade
- 31 - Festas
- 32 - Memória
- 33 - Mercosul
- 34 - Associações
- 35 - Gerações na Migração
- Nº Especial - O Retorno (Sayad)
- 36 - Um Olhar Retrospectivo
- 37 - Refugiados
- 38 - Bairros e Vizinhanças
- 39 - Assentamentos
- 40 - Redes
- 41 - Migração Laboral
- 42 - Linguagens e Símbolos
- 43 - Imprensa & Literatura
- 44 - Etnias
- 45 - Mobilidade & Flexibilidade

A VIAGEM da MATA

ESPAÇO E TEMPO SAGRADOS

Movimentos socioreligiosos na Amazônia

Maria Antonieta da Costa Vieira*

Na religiosidade popular o sagrado muitas vezes imprime-se no espaço. É o caso das devoções populares que fazem das capelas, cruzes no caminho, acidentes geográficos lugares do sagrado, que rememoram acontecimentos, milagres, pessoas. São sacralizados também percursos, como é o caso das romarias e peregrinações que oferecem aos devotos a possibilidade de percorrer um caminho espiritual por meio do deslocamento espacial.

Na situação que será analisada as peregrinações se tornam paradigmas para a construção de movimentos socioreligiosos. Trata-se de duas comunidades camponesas que se constituíram na década de 60, em Tocantins e no Sul do Pará, autodenominadas *Missão de Maria da Praia* e *Romaria do Padre Cícero*¹ e que empreenderam uma viagem em direção ao centro do Pará à procura das *Bandeiras Verdes*² por mais de 20 anos.

Na exposição que segue procuro mostrar de que maneira a partir das noções de *Romaria* e *Missão* os grupos tornam sagrado o espaço percorrido, que vai se constituir em um eixo em torno do qual se articulam os movimentos. Neste contexto a andança

camponesa, característica do campesinato de fronteira, é resignificada ganhando o sentido de projeto religioso.

Na exposição procuro inicialmente mostrar como se dá a construção do caminho sagrado, privilegiando a relação dos grupos com o espaço. Em seguida trato do sentido e das implicações dos movimentos se constituírem como peregrinações.

CONSTRUÇÃO DO CAMINHO SAGRADO

Tanto na *Romaria* como na *Missão* o projeto foi o de empreender *uma viagem* pela mata, o que efetivamente ocorreu por vários anos, em direção a um lugar para o qual estavam sendo conduzidos pelos *guias* espirituais que se comunicavam com os líderes dos grupos: Maria da Praia, na *Missão* e Justino na *Romaria*.

O trajeto da estrada e os anos de viagem

Nos dois grupos o percurso espacial aproxima-se. Saindo de locais diferentes, eles ficaram a uma distância de aproximadamente 70 quilômetros um do outro, no centro do Pará. A *Missão* saiu de São Miguel do

Araguaia, em 1964, alcançando o norte de Mato Grosso, em Santa Terezinha, tomando a direção noroeste, entrando no Sul do Pará e caminhando em direção à Área Indígena Kayapó. Num percurso mais horizontal, o grupo de Justino saiu de Rio Preto, no Sul do Pará, em 1967, encontrou-se com outro – a *Romaria de São Valentim* – e avançou na direção oeste, chegando também na Área Indígena.

Na *Missão*, os participantes construíram perto de 350 quilômetros de estrada³ e realizaram quatro mudanças para *lugares*⁴ diferentes. Em 1976, quando a líder já havia morrido, o grupo se deslocou para dentro da Área Indígena, retornando três anos depois para o *lugar* anterior, onde Maria da Praia estava enterrada. Em 1994, parte do grupo acompanhou Alda, a filha de Maria da Praia que a substituiu na liderança, para uma área a dez quilômetros dali.

Por um período de aproximadamente dez anos, os participantes não tiveram contato com praticamente ninguém, devendo fazer uma viagem de dias para chegar a Santa Terezinha, no Mato Grosso, onde iam abastecer-se com provisões. Somente no final da década de 70 começaram a ter contato com fazendas que chegaram à região e com os índios. O grupo iniciou sua

viagem com aproximadamente 40 participantes, em grande parte parentes da líder, chegando a ter hoje aproximadamente 150 pessoas⁵.

Em extensão, o trajeto da *Romaria* foi menor que o da *Missão* - aproximadamente 180 quilômetros. No entanto, os romeiros mudaram-se um número maior de vezes, tendo construído sete *estações*⁶.

A estrada da *Romaria* sempre esteve dentro do estado do Pará. Durante o percurso a *Romaria* enfrentou uma região de serras, o que tornou penosa a construção da estrada e a localização do grupo. Chegando à divisa da Área Indígena Kayapo, os romeiros foram convidados pelos Gorotire a mudarem-se para dentro da Área, onde ficaram até 1991. Nesta época, o grupo foi expulso pelos índios. Tendo recebido do Incra a oferta de uma área de Reforma Agrária, distante cerca de 70 quilômetros de Santana do Araguaia, os romeiros fizeram o caminho de volta.

Ainda que a estrada dos romeiros também tenha percorrido uma área de baixa densidade populacional, o contato com o mundo externo foi sempre maior do que na *Missão*. Os romeiros circulavam pela região, nos pequenos povoados e entrepostos das fazendas, que começaram a ser implantadas no fim da década de 60 e na de 70.

Durante o percurso da *Romaria* houve alterações significativas na composição demográfica. No início, o movimento chegou a reunir cerca de 300 participantes, mas atualmente está reduzido a menos de 50 pessoas⁷.

A construção da estrada e a fundação dos lugares constituíam-se na infra-estrutura dos movimentos, que projetavam no espaço a construção de seu projeto religioso. Desde o rumo da estrada até a escolha dos lugares, tudo era revestido de significados próprios e procedimentos rituais e interpretado

como fruto de um sentido providencial.

A estrada de Maria da Praia e de Meu Padrinho

Nos dois grupos os romeiros se referem à *nossa estrada* para referir-se ao caminho que construíram na mata virgem.

Na *Missão*, o momento, direção e duração da construção da estrada eram totalmente determinados por Maria da Praia, que anunciava para o grupo as ordens recebidas por ela de seus *guias espirituais*, os *Índios*. A cada ano ela saía pela mata, por quatro ou cinco meses, acompanhada por um grupo de homens que iam abrindo picadas com facões. Durante a construção o grupo pernoitava nos *pousos* que recebiam nomes ligados basicamente a situações do cotidiano vivido na *viagem*⁸.

"Toda vez que chegava (no pouso) punha o nome. O acontecido que tinha punha o nome". (Domingos, 87)

Os *pousos* serviam de orientação mapeando os lugares da floresta. Com os nomes, os devotos iam se apropriando dos espaços, tornando-os lugares de cultura, crivados de experiências, de acontecimentos humanos. A construção da estrada e a forma como ela foi interpretada pelo grupo ficou registrada nos *pousos*. Por meio deles o grupo ia inscrevendo sua história na natureza virgem⁹.

Também na *Romaria* a construção da estrada obedecia a ordens espirituais, quanto à época da viagem e ao rumo do caminho. Quem determinava o momento da mudança de *estação* era *Meu Padrinho*¹⁰, que era recebido em transe por Justino, que dava as instruções de onde a estrada deveria ser cortada. O momento da mudança do grupo de uma *estação* para outra era cercado de rituais. Em procissão, o grupo acompanhava as imagens que puxavam o cortejo. Havia

regras para o que podia ser levado na mudança. Praticamente tudo devia ser deixado na estação anterior: colheitas, criações, levando-se apenas sementes e um casal de cada animal.

Os lugares e as estações

Os *lugares* e as *estações*¹¹ constituíam, de certa forma, o *mundo* dos movimentos que, do ponto de vista físico, estava delimitado pela área de atividade dos grupos, que incluía o local onde estavam construídas as casas e a igreja e também as áreas de roças e pastagens que ficavam no seu entorno. Tanto um grupo como outro costumava referir-se a este espaço como *aqui dentro* em oposição ao *lá fora*, fora de seu *mundo*.

Do ponto de vista espacial, os *lugares* e *estações* se estruturavam tendo como eixo a igreja que, de um lado, estabelecia a ligação entre o mundo terreno e o sagrado e, de outro se constituía no centro em torno do qual os espaços de trabalho, moradia e oração se organizavam.

Nos dois grupos o espaço construído estava dividido em três áreas que configuravam um espaço periférico, um intermediário e um central, nos quais se desenvolviam tipos de atividades diferentes.

A área periférica - mais externa e distante da igreja - incluía os espaços destinados às atividades cotidianas voltadas para a sobrevivência dos grupos: roças e pastagens, as áreas de mata (utilizada para a caça e coleta) e o rio (utilizado para a pesca, abastecimento de água, banho e lavagem de roupa). A área intermediária, composta pelo conjunto de casas construídas em torno da igreja¹², configurava no espaço a comunidade sagrada, sendo fundamentalmente uma área de moradia e convivência. Finalmente,

uma área interna, central e sagrada onde se situava a igreja - marcada pelo *cruzeiro* erguido na sua frente - que vinculava os grupos à dimensão sobrenatural. No interior da igreja, no seu ângulo, estava o altar - a *mesa* - sintetizando o mais sagrado do movimento. Nas palavras de Chevalier "o recinto onde o sagrado se condensa com o máximo de intensidade" (apud Araújo, 1999:131). Na parte mais alta da *mesa* da *Missão* estavam as imagens de Nossa Senhora, São José e do Menino Jesus - a principal devoção do grupo - e também uma fotografia de Maria da Praia que a tornava uma figura sagrada¹³. No altar da *Romaria* havia uma profusão de imagens de santos de gesso e papelão que dividiam o espaço com cruces que representavam *espíritos*. No centro, acima do altar, um quadro com a imagem do Padre Cícero destacava a principal figura sagrada do movimento.

Pode-se dizer que nas *estações* e nos *lugares* caminhava-se do externo, periférico e profano para o interno, central e sagrado - materializado na igreja - que dava as diretrizes da organização deste *mundo*, resultantes da aliança dos homens com o sagrado selada no altar.

É preciso lembrar que o *mundo* que se concretiza nas *estações* e nos *lugares* é móvel. Ele é um ponto do caminho que ganha sentido num percurso, na *estrada*, que se dirige para um *centro* que está em outro espaço e no futuro.

VIAGEM COMO PEREGRINAÇÃO - O CAMINHO DA SALVAÇÃO

Os referenciais que permitem aos movimentos estruturarem a *viagem* da mata são os do catolicismo popular. É aí que os devotos vão buscar

inspiração, tomando suas crenças e práticas como paradigmas para a construção de seu projeto. São as noções de *Missão* e *Romaria* que dão forma aos movimentos, delineando o contorno dos grupos enquanto empreendimento social e religioso. Ser *romeiro do Padre Cícero* e ser *da Missão de Maria da Praia* atribui aos participantes dos grupos uma identidade¹⁴.

A *Missão* se apropria e redefine as *Santas Missões* promovidas no interior de Goiás, Maranhão e Piauí por capuchinhos e franciscanos¹⁵. A *Missão* de Maria da Praia pode ser vista como a performance de uma *Missão* sertaneja, ambulante e permanente pela mata. Ela costumava dizer aos filhos que eles estavam em uma *escola* e teriam que prestar contas do que tinham aprendido, diante do tribunal divino. Esta noção deixa transparecer o caráter catequético, de evangelização missionária, que Maria da Praia atribuía a sua *Missão*. Dizia ela nos seus conselhos:

"Dou todos esses conselhos é pra nós ganhar as nossas luzes...o nosso pai é quem nos dá a luz das Santas Missões. Estamos escutando os conselhos todos os dias eu não obrigo eu aviso porque sou avisada, sou mandada para isso..."
(Livro de Conselhos)

As experiências religiosas dos participantes dos movimentos estudados movem-se, por outro lado, dentro do universo das romarias. Não por acaso as principais devoções existentes nos grupos estão referidas aos "santos" de centros de romaria de Goiás e do nordeste: Divino Pai Eterno, Bom Jesus, Nossa Senhora da Abadia e Padre Cícero¹⁶.

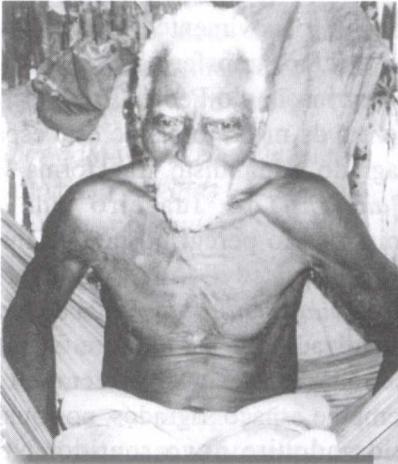
No grupo de Justino, a *viagem de Meu Padrinho*, tal como a peregrinação tradicional para Juazeiro, é vivida como uma romaria. No

entanto, o movimento altera seu ponto de destino, transferindo o centro de peregrinação do Padre Cícero para o centro da mata, tornando este espaço sagrado. Além disto, transforma *Meu Padrinho* do Juazeiro em um missionário peregrino que orienta a *viagem*.

A *viagem na mata* vivida de forma ritualizada como *Missão* e *Romaria* permite aos devotos viverem em um tempo e espaço sagrados, nos quais a vida adquire novo sentido. Neste contexto os dois movimentos assumem a forma de peregrinação, ou seja, constituem-se tendo como referência espaço e tempo móveis, o que define seu projeto como um processo - um *estar indo* para algum lugar.

Pode-se dizer que a *Romaria* e a *Missão* localizam-se na interseção de três planos: temporal, espacial e espiritual. Vive-se em um tempo de espera que se situa no trânsito, no encontro de dois destes planos: tempo e espaço. De um lado - a leste e no passado - está o mundo da *devassidão* que será alcançado pelas catástrofes do *fim dos tempos*, de onde os romeiros fogem para proteger-se. De outro - a oeste e no futuro - em direção às *Bandeiras Verdes* - está o *Ponto Final*, a Terra Prometida. No trânsito destes tempos e lugares, em direção a um fim, a *viagem* torna-se caminho, o que permite re-significar a *andança*, fazendo uma leitura sagrada do desenraizamento e dando direção à errância. Mas o tempo de espera faz-se em movimento, é construção, transformação, a *viagem* é rito de passagem e iniciação, que composto por um eixo vertical - o plano espiritual - torna o percurso caminho de Salvação. Além disto, o ponto de chegada é projetado sempre mais à frente, o que repõe permanentemente a liminaridade, a transição e o movimento, mobilizando em *romaria* os grupos, reavivando crenças,

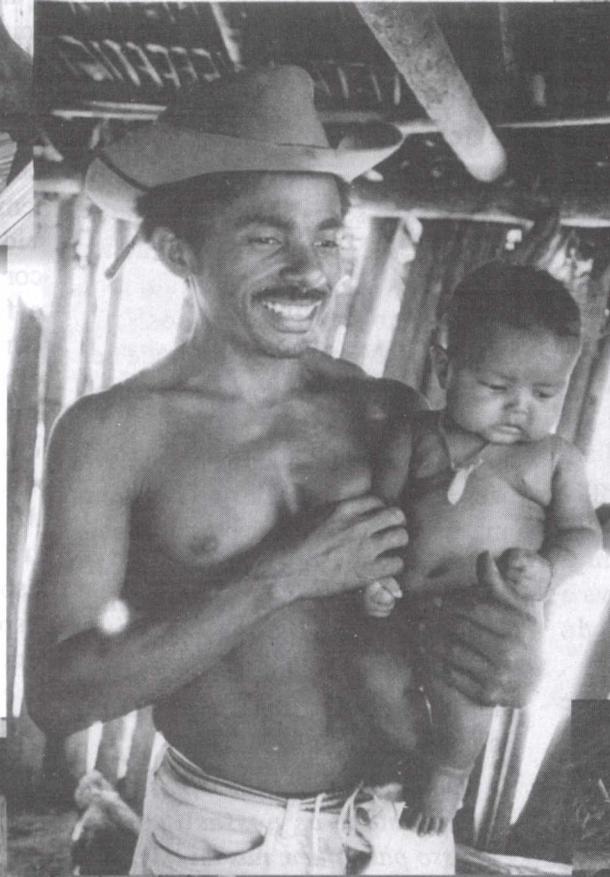
Família de Justino



Luis



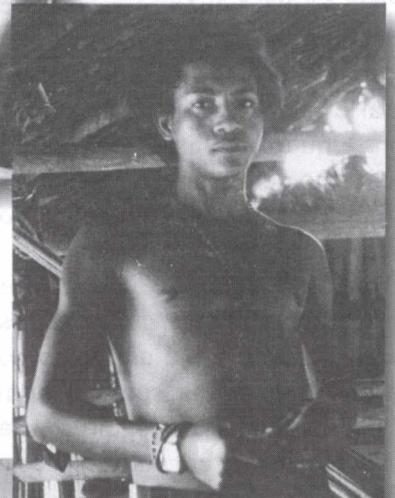
Firmina



Justino



Doca e Minervina



Nazaré



repondo a utopia, a procura.

Procuro agora refletir sobre as implicações disto para a construção da utopia dos movimentos e para seu processo de realização.

Peregrinação como reprodução da liminaridade

Dentro da tradição cristã, que se constitui no referencial dos grupos, a peregrinação pode ser abordada de dois pontos de vista: como romaria em que se caminha até um santuário, e como percurso de místicos, muitas vezes itinerantes, que se retiram do mundo ordinário. No primeiro caso o sagrado projeta-se no espaço identificando-se a um lugar. No segundo a sacralização é do próprio sujeito, ou melhor, do caminho interior percorrido pelo peregrino. Turner e Turner (1978:33-34) estabelecem a seguinte relação entre as duas formas:

“A peregrinação pode ser pensada como um misticismo extrovertido assim como o misticismo é uma peregrinação introvertida. O peregrino atravessa fisicamente um caminho místico, o místico realiza uma peregrinação espiritual interior”¹⁷.

Em ambos os casos está presente a idéia de passagem. Peregrino significa literalmente atravessar um campo, um território, uma fronteira. Do latim *peregrinus* (*ager* = campo; *per* = através de) (Villa, 1997:47). Peregrino é também o exilado, o estrangeiro, o que busca caminhos desconhecidos, tendo rompido com seu mundo habitual (Franco, 1990:80)¹⁸.

A caminhada, assim como a busca interior, vai ao encontro do sagrado. Quando ela é feita de forma **externalizada**, o sagrado aparece contido em objetos, acidentes geográficos, relíquias, localizados em determinados *lugares*, que se tornam

objeto de culto. No Cristianismo as peregrinações a lugares santos sempre ocuparam lugar de destaque como expressão religiosa¹⁹, assumindo significados múltiplos para os devotos que vão desde o sentido penitencial do caminho até a perspectiva de lazer e festa²⁰. De qualquer forma, trata-se de um período especial, diferente do cotidiano, no qual se vive num tempo ritual. No caso dos místicos, que realizam uma procura **internalizada** do sagrado, a própria vida torna-se ritual, vive-se em peregrinação. No mundo cristão eles estiveram presentes desde o início, tornando-se mais numerosos no período medieval²¹.

A peregrinação é um símbolo chave do cristianismo. A própria vida de Jesus é concebida como uma peregrinação, seja na sua trajetória, *quando Jesus andou no mundo*, como dizem os romeiros, seja especificamente na *via crucis* até o Calvário. A *transição* parece compor a condição permanente do cristão. Como mostra Turner (1974:131), são comuns formulações como “O cristão é um estranho no mundo, um peregrino, um viajante, sem nenhum lugar para descansar a cabeça”, que são institucionalizadas nos estados monásticos e mendicantes. Santo Agostinho define o cristão como um peregrino, que vive dentro e fora do mundo²². Trata-se, portanto, de uma condição liminar, definida por situar-se nas margens, um estar “fora e dentro” ao mesmo tempo.

Esta liminaridade está presente também, segundo Turner (idem:198), nas peregrinações populares, que guardam semelhanças com os ritos de passagem das sociedades tribais. Segundo o autor, os participantes da peregrinação vivem um período de liminaridade quando saem de um lugar familiar em direção a um lugar distante para retornar depois. O centro de

peregrinação representa, do ponto de vista do ator crente, um limiar - lugar e momento dentro e fora do tempo - onde ele espera ter uma experiência direta do sagrado, uma manifestação milagrosa ou uma transformação interior.

Este processo parece ocorrer na peregrinação desenvolvida pelos movimentos, com uma diferença: enquanto nas romarias a santuários os romeiros vivem um tempo ritual, uma representação, nos movimentos a representação transforma-se na própria vida, o que torna a viagem sem volta. Não se trata apenas de **fazer** uma romaria, mas de **viver** em romaria. Une-se a idéia da peregrinação como um percurso a um determinado lugar situado espacialmente, com a do caminho místico dos peregrinos que realizam um percurso interior, uma viagem espiritual. Este caminho tem um destino. Quando os romeiros mudam, eles estão *indo para, em direção a, ao Ponto Final* (na *Romaria*), *a um Lugar de Sossego* (na *Missão*). Neste contexto, a história particular dos grupos, os lugares percorridos, as dificuldades enfrentadas, ganham sentido como momentos necessários para realização de um fim, localizado espiritual e espacialmente.

Turner e Turner (1978:3) atribuem dois sentidos à noção de liminaridade: um de transição do que “vai ser” e outro de potencialidade, ou seja, do que “pode ser”. Acredito que na *Romaria* e na *Missão* a peregrinação assume estes dois sentidos. De um lado, ela torna-se o eixo dos movimentos, fazendo simbólica e praticamente a transição entre a vida passada e a utopia projetada no futuro. De outro, a perspectiva da peregrinação faz com que os devotos mantenham-se sempre em movimento, concebendo a situação vivida a cada

momento como o que *ainda não é* mas poderá ser, repondo, desta forma, permanentemente a liminaridade.

O Lugar de Sossego e o Ponto Final – Topos e Utopia

A existência de um ponto final de chegada da peregrinação, apontada nos dois movimentos - o *Lugar de Sossego* na *Missão* e o *Ponto Final* na *Romaria* - situa e articula a trajetória dos grupos, fornecendo um eixo para os movimentos. Ele dá a direção, define o objetivo, alinhando a caminhada.

Ainda que, nos dois grupos, não se conheça a localização exata do ponto de chegada, há muitas indicações para qualificá-lo. Primeiramente ele é um *lugar* situado espacialmente no mundo terreno. Fica no centro da mata na *direção do pôr-do-sol*. No entanto é um lugar *encantado*, visível apenas para alguns e que só será revelado para todos no momento apropriado. Este lugar se aproxima da utopia judaica da Terra Prometida que surge como promessa a ser atingida após o Êxodo, em que se vive um tempo de cativo durante o qual se realiza, como os romeiros, uma longa caminhada. Segundo os participantes, o ponto de chegada é um lugar predestinado para eles pelo mundo espiritual em um tempo mítico: *o começo do mundo na Romaria* e o tempo em que *Jesus andou na terra, na Missão*.

“Essa terra (do Ponto Final) foi tirada do começo do mundo pra esse fim. Lugar lá é dele (do Padre Cícero), lugar de reserva, separado pra os finale do pessoal”.

(Urbano, Ro, 88)

“Esse lugar já tinha sido escolhido. Quando Jesus andou na terra esse lugar já ficou pra essas Missão. Quando fosse no finzinho é que ia ser descoberto”. (Domingos, Mi, 88)

O destino dos grupos projetado como um *lugar*, um *topos*, possui múltiplos sentidos. Ele é um lugar mítico que associa propriedades sagradas - é *encantado* e predestinado - a um espaço territorial, que fica afastado do mundo ordinário e é, ao mesmo tempo, um lugar social, de *sossego* e de *fatura*. Seria possível interpretá-lo como a projeção de um campesinato andante que busca encontrar o seu *lugar* - espacial e socialmente - e que concebe a realização de seu projeto pela mediação do sagrado. Em outros termos, dentro de um espaço-tempo ritual, os movimentos estariam construindo este *lugar camponês*.

É importante ressaltar que, em toda essa construção simbólica, a *andança* é permanentemente tematizada. A chegada no *lugar* é o fim de um percurso de deslocamentos. A *andança* faz parte da formação histórica do campesinato de fronteira, bem como está incorporada no seu universo simbólico, na sua concepção de vida. Por meio da interpretação religiosa, os movimentos atribuem a ela um sentido transcendente, transformando-a em um projeto que dá rumo e *lugar* aos desenraizados. Chegar ao *lugar* passa a ser um projeto espiritual e social, que busca concretizar-se no espaço, em um território específico, no qual, de certa forma, refunde-se o mundo.

Se os movimentos definem seu objetivo como a chegada num *lugar*, ou seja, algo estabelecido, estável, delimitado, por outro lado pode-se dizer que este lugar é móvel, virtual, plástico, pode estar *perto e longe*, pode ser alcançado ou não. O *lugar* está no futuro, ele não está em lugar nenhum. Esta concepção parece remeter ao sentido etimológico de utopia entendida como em nenhum lugar. Para os movimentos, o *lugar* passa a existir se houver *merecimento, se fizer*

por onde, se o grupo estiver *pronto*, só aí que o *lugar destapa pra vista*, como dizem. Neste sentido, sua existência depende da construção dos romeiros. A implicação desta concepção é que ela devolve para o grupo o poder de construir o seu projeto, de realizar sua utopia. O projeto divino depende da realização humana, do aperfeiçoamento do grupo que os tornaria divinos, *maneiro de pecado* e capazes de viver o ponto final.

Uma característica importante deste aperfeiçoamento é que ele é entendido como um processo, que vai sendo realizado no caminho. O atingido pelos movimentos é sempre avaliado pelos grupos como precário, insuficiente. Dentro desta concepção, o local de destino desloca-se sempre mais para frente, o *lugar* está sempre além do limite espacial, temporal, social. Com isso a liminaridade está sempre repostada, o que leva os grupos a projetarem sua utopia no futuro, renovando a esperança de alcançá-la.

Esta forma de construir os movimentos entendidos como um processo - um *estar indo para* - permite, de um lado, postergar sempre a realização final e, de outro, possibilita manter viva a expectativa desta realização.

Caminho da Salvação como Caminho da Paixão

(M. Praia dizia) “*minha estrada é de sofrimento. Quem não quiser sofrer, não pise na estrada da Maria da Praia!*” (Raimunda, Mi, 87)

“*O espírito só fica alegre quando a matéria está sofrendo*”. (Justino, Ro, 87)

Como foi visto, a *estrada* e a *viagem* dos grupos estão referidas a um caminho espiritual. Este caminho, que levará à salvação, se constrói pelo sofrimento. Os fundamentos desta



Divindade na Missão



Fotos: Maria Antonieta da C. Vieira

concepção são dados pela lógica penitencial cristã, divulgada no sertão especialmente pelos missionários, que marcou profundamente o imaginário sertanejo. Os grupos estudados a conservam de maneira muito viva, ainda que a reinterpretem.

Trata-se de um caminho de aperfeiçoamento e purificação, de ascese espiritual, que objetiva a salvação e que se constrói pelo combate ao pecado por meio do sofrimento, da penitência e do despojamento.

Nunca vi Romaria sem sofrimento. Esta afirmação parece ilustrar o que dá substância à peregrinação cristã que tem como modelo a *via crucis*. Nos termos de Turner (1984,122), o “caminho da cruz” constitui-se num “paradigma de raiz”, ou seja, um modelo cultural, uma estrutura axiomática, presente na mente dos atores que vivem um drama social e que influencia o seu comportamento²³.

No caso dos grupos, a mística do sofrimento e sua associação com a Paixão de Jesus é explícita. Jesus sofreu para deixar de *inemplo pra nós*, e este modelo parece ser referência para o desenrolar dos movimentos, onde são frequentes as alusões à *paixão de Cristo, coroa de espinhos e sofrimentos de Jesus* para dar conta de explicar e resgatar os sofrimentos vividos pelo grupo.

Cumpra observar a ênfase dada nos dois grupos à aceitação do sofrimento – é preciso *sofrer conformado e não desesperado*²⁴ – ao sacrifício assumido, voluntário, uma “noção chave da economia cristã”, segundo Fernandes (1982:27).

O sofrimento possui duas características, de um lado ele é conseqüência do pecado, ou seja, é castigo, de outro ele é possibilidade de purificação. O primeiro aspecto, o sofrimento como condição do pecador – *pecador é sofrer mesmo* – remete à

idéia cristã de pecado original e à condição humana de “cativeiro”. O segundo remete à noção, também cristã, do caráter redentor do sofrimento, ele propicia o *desconto de pecado*.

Neste contexto, as dificuldades vividas na *estrada, na viagem* – os desacertos, o desconforto, as doenças, a fome, as perdas e mortes – assumem um caráter dramático e um sentido transcendente. Passam a serem vividas, em um outro plano, como sacrifício, entendido nos termos descritos por Fernandes (1994:16) de fazer sagrado – *sacre facere*. Deste ponto de vista, os movimentos passam a se constituir em um grande ato penitencial purificador, em que se caminha para a salvação.

Considero que os movimentos realizam uma grande síntese do Caminho da Salvação cristão projetando-o no espaço, o que lhes possibilita construir seu projeto de uma nova vida. Nos termos de Miscovski (1988:1), eles são uma expressão dramática da vitalidade das crenças religiosas tradicionais, ainda que elas ganhem neste contexto novas interpretações.

Retomando o que foi analisado pode-se dizer que:

O projeto dos movimentos caracteriza-se antes de tudo por se propor como um caminho, um caminho de transformação que realiza uma *travessia*, uma *passagem* que leva à Salvação. Uma travessia que se faz por meio da construção de uma *estrada* que chega ao *lugar*, de uma *viagem* que chega no *fim dos tempos*. Uma *estrada e viagem* em que se parte do mundo material para chegar ao espiritual, que são construídas pelo sofrimento e pela penitência.

Fazendo uma peregrinação os grupos vivem dramaticamente, em uma versão sertaneja, o Caminho da Salvação de caráter penitencial. É

dentro desta perspectiva que se situam no mundo e constroem o seu próprio **caminho**, a sua identidade, o seu **lugar**. Nela, o tempo e espaço da fronteira são interpretados a partir dos referenciais do tempo escatológico e do espaço peregrinatório, o que permite criar uma trajetória ascendente que resgata a *andança*, tornando-a caminho para o mundo espiritual.

Formulado em uma situação de fronteira concebida como liminar pelos participantes²⁵, o projeto dos movimentos permite superar a situação vivida. Em uma *performance* espacial os romeiros incorporam e reinterpretem a história do campesinato, suas crenças, seus santos, seus rituais e práticas religiosas, o que lhes permite reinventar a história. E como o ponto de chegada está sempre mais à frente, cada deslocamento é vivido como nova transição em direção a este ponto sempre virtual, o que faz repor a cada passo a liminaridade, recriando possibilidades e o sentido do caminho.

* *Maria Antonieta da Costa Vieira é doutorada pela Unicamp.*

NOTAS

1 - Que serão designadas no trabalho simplesmente como *Missão(Mi)* e *Romaria(Ro)*.

2 - As *Bandeiras Verdes* são associadas por camponeses nordestinos e da região centro-oeste à mata amazônica. Elas teriam sido mencionadas em uma profecia do Padre Cícero, que dizia que *no fim dos tempos* seus romeiros deveriam procurar as *Bandeiras Verdes* - as *matas* - para se livrar das catástrofes do fim do mundo.

3 - As distâncias são estimadas a partir de informações dadas pelos grupos.

4 - Denominação utilizada para designar os locais onde o grupo permanecia por períodos de 2 ou 3 anos.

5 - Durante o percurso houve uma diminuição do número, ocasionada por algumas desistências de participantes e de mortes provocadas principalmente pela malária. Posteriormente o grupo cresceu, o que ocorreu, basicamente, em conseqüência do aumento vegetativo. Este processo foi mantido nas décadas de 80 e 90.

6 - Denominação utilizada para designar os locais onde o grupo permanecia por períodos de 2, 3 ou 4 anos durante o percurso.

7 - Desistências e mortes, principalmente causadas pela malária, reduziram o grupo a 50 pessoas na *estação* de *Santa Terezinha*. Houve uma recuperação com a entrada de novos adeptos, chegando o grupo a ter novamente quase 300 participantes em *Santo Antonio*. Depois de entrar na área Indígena a *Romaria* voltou a diminuir. Em 1991 o grupo era composto por aproximadamente 100 pessoas e voltou a aumentar quando se mudou para Santana, em função do retorno de antigos seguidores, mas foi reduzido novamente em função da saída de romeiros.

8 - Foram nomeados pelo grupo 114 pousos. Há inúmeras referências a animais, geralmente os de caça – *Mutum, Anta, Jabuti, Traira* - e a ribeirões e olhos d'água - *Corgo, Lagoa, Cacimba*, a santos, *Bom Jesus, S Pedro, S Bartolomeu*.

9 - Godoi (1999:112-113) aponta entre os camponeses de Zabelê mecanismos semelhantes, em que "a memória se inscreve no solo do lugar", criando o espaço social. Trata-se, segundo a autora, de uma "memória de ações" que registra a história do grupo. O mesmo ocorre na *Missão*.

10 - Forma como o grupo se referia ao Padre Cícero, guia da *Romaria*.

11 - Esta denominação significa, segundo os romeiros, a referência a um lugar provisório, onde se está de passagem.

12 - Na *Missão*, antes de morrer, Maria da Praia determinou que as casas de seus cinco filhos fossem construídas num círculo que se fechava na igreja, ficando as dos demais situadas num círculo externo. As moradias dos filhos representavam os mistérios do terço e a igreja, Maria da Praia e sua *missão*. Na *Romaria* as casas deviam ser de pau-a-pique e construídas em um *quadro* em torno da igreja, que ficava no centro. A frente da igreja definia a característica da estação. Voltada para o poente, se a expectativa fosse a de seguir logo para frente, ou para o nascente, se a expectativa fosse permanecer por mais tempo na estação, esperando novos romeiros.

13 - Cabe lembrar que o nome de Maria da Praia – Maria/José (respectivamente os pais de Jesus) – sintetiza a família sagrada.

14 - A referência à romaria e missão aparece também em outros movimentos sócio-religiosos, como por exemplo, nos relatos do movimento de Pau de Colher, registrados por Pompa (1995).

15 - Sobre Missões populares ver Hoornaert (Cehila, 1992) e Miscowski (1988)

16 - Sobre romarias ver Sanchis (1983) e Azzi (1979) Steil (1996)

17 - Nos termos de Fernandes (1982:43) "a *Romaria* faz no espaço o que a mística faz no tempo".

18 - Ver também Turner e Turner (1978:250).

19 - Muitos dos centros cristãos criados no período medieval estabeleceram-se sobre antigos locais de peregrinação pré-cristãs de tradição celta ou romana, compondo-se sincreticamente com elas. As *Romarias* brasileiras e as dos demais países latino-americanos se apoiam na herança ibérica, mas também compõem-se com outras tradições religiosas indígenas e de origem africana.

20 - A mistura de sentidos e práticas presente nas *Romarias* leva Steil (1996:89) a entendê-las como uma polifonia de *culturas*.

21 - Segundo Azzi (1979:45), em alguns centros de *Romaria* no Brasil foram constituídas verdadeiras comunidades monacais em torno dos ermitões, formadas por pessoas da região, que viviam em penitência e oração e mantinham-se com esmolas recolhidas nas redondezas. Sobre a presença da tradição ibérica na constituição dos ermitões brasileiros ver Miscowski (1988:118).

22 - Diz ele: "...como peregrinos que nesta vida mortal nos encaminhamos para Deus, se queremos chegar à pátria onde acharemos a beatitude, teremos que usar este mundo, mas não gozã-lo, afim de que através das coisas criadas contemplemos as invisíveis coisas divinas, isto é, para que através das coisas temporais atinjamos as espirituais e eternas. (Santo Agostinho, 1984).

23 - Turner (1984:67) faz uma analogia entre o "root paradigm" e o código do DNA afirmando que o primeiro constitui uma transliteração cultural do código genético. Ver também Turner e Turner (1978:248). A *Romaria* como uma *performance* espacial do drama do sacrifício da cruz é apontada por Steil (1996:110) na análise da *Romaria* do Bom Jesus da Lapa e por Fernandes em *Romarias* da Paixão (1994).

24 - A resignação ao sofrimento é apontada por Fragoço (Cehila, 1992: 231) como uma característica da religiosidade popular, proclamada pelas figuras carismáticas dos ermitões. Segundo o autor, é comum entre "as massas populares do interior" diante de catástrofes que os atingem a utilização da expressão: "mais sofreu Jesus!"

25 - Vive-se no fim dos tempos, na beira da mata e na divisa entre o mundo material e o espiritual.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAUJO, Wladimir Sena
(1999) *Navegando sobre as ondas do Daime. História, cosmologia e ritual da Barquinha*. Campinas, São Paulo.
- AZZI, Rioldo
(1979) "As Romarias no Brasil". In: *Religiosidade Popular na América Latina. Revista de Cultura Vozes*, nº 4, vol. LXXIII. Petrópolis, Vozes.

CEHILA

(1992) "História da Igreja no Brasil. Primeira Época". In: *História Geral Da Igreja Na América Latina*. Tomo II/1. 4ª Ed, Petrópolis. Vozes.

FERNANDES, Rubem C.

(1982) *Os Cavaleiros do Bom Jesus. Uma Introdução às Religiões Populares*. São Paulo, Brasiliense.

FRANCO JÚNIOR, Hilário

(1990) *Peregrinos, Monges e Guerreiros. Feudo-Clericalismo e Religiosidade em Castela Medieval*. Col. Estudos Históricos / 17. São Paulo, Hucitec.

GODOI, Emília Pietrafesa

(1999) *O Trabalho da Memória. Cotidiano e História no Sertão do Piauí*. Campinas, Editora Unicamp.

HOORNNAERT, Eduardo

(1991) *Formação do Catolicismo Brasileiro 1550-1800*. Petrópolis, Vozes.

MISCOFSKI, Carole

(1988) *When Men Walk Dry: Portuguese Messianism in Brazil*. Atlanta, Scholar's Press.

POMPA, Maria Cristina

(1995) *Memórias do Fim do Mundo. Para uma leitura do movimento sócio-religioso de Pau de Colher*. Dissertação de Mestrado PPGAS – Unicamp, Campinas.

SANTO AGOSTINHO

(1984) "Acerca da Doutrina Cristã". In: *Textos de Hermenêutica*. Porto, Res Editora.

SANCHIS, Pierre

(1983) *Arraial Festa de um Povo. As Romarias Portuguesas*. Lisboa, Dom Quixote.

STEIL, Carlos Alberto

(1996) *O Sertão das Romarias. Um Estudo Antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia*. Petrópolis, Vozes/CID.

TURNER, Victor

(1974) *O Processo Ritual. Estrutura e Antiestrutura*. Rio de Janeiro, Vozes.

TURNER, Victor

(1984) *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. New York, Cornell University Press.

TURNER, Victor e TURNER, Edith

(1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York, Columbia University Press.

VIEIRA, Maria Antonieta da Costa

(2001) *Á Procura das Bandeiras Verdes: Viagem, Missão e Romaria. Movimentos Sócio-religiosos na Amazônia Oriental*. Tese de Doutorado IFCH, UNICAMP, Campinas.

VILLA, Marco Antônio

(1997) *Canudos. O Povo da Terra*. São Paulo, Ática.

VIVÊNCIAS E RELIGIOSIDADE NO SERINGAL

Representações do Sagrado desenvolvidas pelos Nordestinos nos Seringais Amazônicos (1940-1945)

*Maria Liège Freitas Ferreira **

Religião e migração encontram-se imbricadas por suas próprias histórias. O Cristianismo e o Islamismo por exemplo, são religiões que encontram nas populações migrantes seus seguidores. O sagrado, as representações religiosas funcionam, portanto, como canais nos quais a consciência migrante procura explicar e suportar a realidade vivida. Todavia, quando esse migrante não consegue encontrar suas manifestações religiosas no “novo” lugar de morada, o sagrado reveste-se de representações “soltas” do Cristianismo clerical, isto é, passam a ser conduzidas segundo orientações de um “iluminado”; assim ocorreu (e ainda ocorre, mesmo que em pequena proporção) nos seringais amazônicos desde a colonização.

Na Amazônia, região distante onde não havia sacerdotes suficientes para pregar o Cristianismo, a miscigenação cultural do migrante com o índio e com o caboclo amazônico trouxe em seu bojo, também, a assimilação de rituais que passam a fazer parte das manifestações religiosas que vão nascendo. Na grande maioria dos seringais não havia igrejas ou capelas, as festas religiosas cristãs eram conduzidas por “escolhidos” no seringal por sua devoção ardorosa a Deus, raramente era trazido um padre, as distâncias das sedes paroquiais eram enormes.

Os nordestinos seringueiros foram obrigados a criar maneiras de viver diante da imensidão da mata, das distâncias e das diversidades encontradas que lhes permitissem conviver com a selva. A caça e a pesca, o conhecimento dos “remédios do mato”, e a “interação” com o indígena passaram a ser atividades incorporadas ao seu cotidiano. Todas essas vivências impostas pela produção da borracha, além dos sofrimentos pela saudade da família que ficou no Nordeste, remodelam as relações sociais não só ao nível da afetividade mas da constituição das famílias. No seringal, diante da inexistência de aparato judicial, aumentavam os casos de amasiamentos, roubos, assassinatos por banalidades, os estupros, etc.

Sozinhos, esquecidos e desiludidos com suas situações, o migrante e as populações nativas respondem com a proliferação de seitas nascidas na floresta: o Santo Daime, União Vegetal, Sairé e outras são exemplos. Todas são rígidas e com regras fixas em seus rituais, o sagrado é representado através de deuses da floresta nos quais o Espírito Santo envia mensagens.

Na busca de contribuir para o debate sobre religiosidade popular, apresento um aspecto desse tema sobre um período da história brasileira muito especial vinculado ao Estado Novo e à Segunda Guerra Mundial: a Batalha

da Borracha. Para tanto, necessário se faz que historiemos sua conjuntura.

No período compreendido entre 1940/45 o governo de Getúlio Vargas, então presidente do Brasil, empreendeu uma política de arregimentação e recrutamento de trabalhadores nordestinos (especialmente) para os seringais da Amazônia. Essa política foi denominada pelo governo de Batalha da Borracha; e tinha como estratégia, além de formar mão-de-obra disponível para as empresas seringalistas da Amazônia, a ocupação permanente do Oeste brasileiro; isto é, povoar a Amazônia dentro dos objetivos do Estado Novo, que era o de uma nação unificada em que toda região, ou espaço brasileiro deveria ser congregado ao projeto de brasilidade ou “Brasil Novo” elaborado pelos seus gestores.

Para isso são elaboradas e implantadas políticas de atração de mão-de-obra para essa população prometendo a descoberta de um eldorado capaz de solucionar todos os problemas de sobrevivência dessa população. Assim, centenas de famílias nordestinas lotam os seringais amazônicos atraídas por uma propaganda de Estado e por empresários que apresentavam a Amazônia como a terra da fartura e da riqueza.

Porém, as vivências impostas pela

produção da borracha, aliadas ao sofrimento pela saudade dos familiares, das festas de vaquejadas e de padroeiros que deixou no Nordeste, remodelam as relações sociais desses nordestinos ao nível da afetividade, da constituição das famílias e da religiosidade. Portanto, este artigo busca apresentar os mecanismos de sobrevivência que esses migrantes tiveram que criar para sobreviver nos seringais amazônicos, tendo como eixo norteador as formas de representações do sagrado desenvolvidas por eles próprios diante da inexistência de um aparato clerical oficial (padres e igrejas) nos seringais que trabalhavam e moravam.

A VIDA NO SERINGAL

A vida no seringal era de trabalho intensivo, para pagar suas dívidas dos custos das viagens que haviam sido financiadas pelos arregimentadores no Nordeste, o seringueiro devia suprir suas necessidades comprando no barracão - casas comerciais instaladas dentro do próprio seringal e geralmente, pertencente ao dono do mesmo.

Ao nordestino arregimentado para os seringais amazônicos não lhe foi explicado as técnicas de manejo no trabalho da seringa. Trazia os conhecimentos do uso da foice, da enxada e do machado, utensílios que dominava na sua lida no Nordeste, porém de pouca eficiência para o ofício que desempenharia na Amazônia. As poucas informações que recebiam eram noções de manuseio de alguns utensílios do seu novo ofício. Os depoimentos aqui apresentados são ricos em informações sobre a vida no seringal. São depoimentos de ex-seringueiros nordestinos em entrevistas concedidas à autora quando

de sua permanência na região (1990-95). Outros, adquiridos através de pesquisas em jornais e periódicos da região.

O jornalista e ex-ferroviário João Tavares Pinheiro, é um deles. Filho de seringueiro e nascido no seringal de Jaci-Paraná em Rondônia e que lá viveu até os dezessete anos nos conta a vida no seringal:

“A vida no seringal era uma vida de isolamento. Não existiam escolas, postos médicos e nem qualquer outro atendimento comunitário. Quando havia acidentes de trabalho ou mortes, era necessário andar quatro, cinco e até seis horas a pé pra pedir ajuda. [...]. Muitos seringalistas diminuía o peso da borracha no ato do recebimento, além da cobrança de preços extorsivos pelas mercadorias e que só ele podia levar para o seringal; até as cartas dos familiares dos seringueiros eram cobradas para chegarem ao seu destino. E assim ele ia ficando obrigado. Ir para onde? Com que dinheiro? Sair como?”.¹

A vida no seringal relatada pelo Sr. Pinheiro demonstra as relações desiguais entre seringueiros e seringalistas dentro do universo da empresa extrativista. Uma relação de completo atrelamento do seringueiro ao seringalista o qual por ser o dono e, portanto, o detentor do poder no local aliado à inexistência de uma fiscalização quanto aos desmandos aos quais as famílias seringueiras estavam submetidas, tinha certeza de sua impunidade.

O aparato coercitivo imposto pelo seringalista ao seringueiro, conforme nos relata o Sr. Pinheiro, demonstra, ainda, a inexistência do cumprimento da legislação trabalhista do Estado naquelas regiões de exploração da

borracha. O completo abandono, pelo Estado, aos seringueiros quanto à fiscalização nas relações trabalhistas dentro do seringal, permitia que ocorressem verdadeiros abusos como os relatados pelo depoente. A total dependência do seringueiro às casas aviadoras, galpões instalados nos seringais que funcionavam como mercados que vendiam, não só gêneros de primeiras necessidades, mas também variedades, eram de propriedade do seringalista e praticavam preços abusivos diante de uma fiscalização inexistente. Essa situação escravizava o seringueiro ao seu patrão, submetendo-o a um estado emocional degradante, revoltante e humilhante por se sentir preso e enganado pelas promessas do Eldorado não encontrado.

José Pereira, amazonense, outro ex-seringueiro, nos conta um pouco da vida no seringal:

“A vida no seringal não era moleza. Se o patrão não gostava, então o jeito era fugir ou se conformar, porque até as contas eram controladas e só conseguia quem era amigo dele. Ir da “colocação”, que era o local onde se trabalha até Porto Velho era uma aventura! Dez dias de barco a motor de rabêta para descer o rio Candeias; ou então 15 (quinze dias) para voltar. De remo então, uma loucura! Muita coisa do que conto nem os netos acreditam, eles pensam que é mentira. Uma das coisas que os netos não acreditam é que as festas nos seringais não eram coisas de conjunto ou aparelho de som.[...]. Quando a gente ficava doente não tinha essa coisa de doutor não, o remédio era fazer chá ou suco de casca de pau ou de raízes [...]. No seringal quem era louco de desafiar o patrão? Sindicato era coisa de comunista e ninguém falava nisso, o patrão

*mandava mesmo e ninguém desobedecia.*²

O depoimento do Sr. Pereira relata mais aspectos das dificuldades dos seringueiros na Amazônia quanto às estratégias de sobrevivência que os mesmos, diante da aspereza da mata e das distâncias foram obrigados a desenvolver. Tiveram que criar, inventar meios de vida. Criatividade, intuição e experiências, portanto, foram os elementos que os seringueiros utilizaram para sua sobrevivência física e emocional. Em seu depoimento percebemos vários aspectos que nos levam a afirmar o completo abandono a que estavam submetidos esses seringueiros. Um deles é a grande dificuldade em sair do seringal. As distâncias, falta de estradas e o “medo” dos patrões de serem denunciados na capital pelos abusos que cometiam nos seringais. Constituem motivos que dificultavam de todas as formas suas saídas do seringal.

Quanto à relação seringueiros e seringalistas com os índios, o padre amazonense José Carneiro de Lima, que viveu muitos anos em áreas de seringais afirma:

*“Era muito mais fácil trabalhar com os índios, primeiro que o índio não tem preconceito, não tem antecedentes. Os maiores inimigos dos índios eram o seringalistas, exploradores da borracha, que queriam as matas livres. Encontrei seringalista que matou 800 índios no rio Antimari para tirar os índios de sua terra e poder tirar borracha a vontade. Os índios envenenavam o rio no verão quando fica pouca água, eles jogavam açacu e timbó para matar o peixe e naquele tempo, fizeram para matar os seringueiros que estavam matando os índios”.*³

O depoimento do Padre Lima é importante na medida em que demonstra que a Igreja não se

encontrava coesa diante dos desmandos da empresa seringalista. É o primeiro dos depoentes que relata com clareza as atrocidades cometidas com os índios e não condena as formas de resistências que os índios foram obrigados a utilizar para permanecerem vivos. Conhecedores dos segredos das matas, suas resistências se expressavam em destruir fontes de sobrevivências alimentícias da empresa seringalista tomadas dos próprios índios: os rios e peixes.

Em todos os depoimentos não se percebe nenhum tipo de identidade à nova terra. No caso dos nordestinos migrantes as dívidas aos seringalistas (viagem, alimentação, vestuário, material de trabalho) os faziam cativos, não lhes restando outras alternativas senão a obediência, a desilusão e a revolta pelo lugar outrora visto como eldorado. Abandonados à própria sorte, terão que encontrar maneiras de sobrevivências que lhes possibilite suportar a dupla dor: a saudade da terra-mãe (o Nordeste) e a falência do eldorado prometido e não cumprido. O Nordeste se lhes apresenta como uma utopia.

Sua realidade na Amazônia é a estrada da seringa, o peixe em substituição à carne (charque e a paçoca). A seca, configurada na falta de chuvas, principal motivo de sua expulsão do Nordeste, dá lugar a grandes chuvas (inverno) retendo-o dentro de casa. Enquanto no Nordeste a chuva constitui motivo de alegrias, na região Norte significa redução das atividades produtivas, pois o corte da seringa para retirada do látex acontece nos períodos de pouca precipitação.

O trabalho nos seringais chega a exaurir suas energias, mas precisa produzir borracha para o país e para pagar suas dívidas ao patrão. Seu maior inimigo não era a floresta, mas sim o patrão, que exigia cada vez maior

produção de borracha, além da proibição (em sua grande maioria) de não poder trabalhar em qualquer outra atividade, nem mesmo na agricultura. Raros eram os casos em que os seringueiros tinham essa autorização. Não era permitida a agricultura, porque o migrante tinha que suprir suas necessidades comprando no barracão como já explicamos em linhas anteriores.

A extorsão cometida pelos seringalistas quanto aos preços dos produtos do barracão e o peso da produção da borracha produzida pelos seringueiros, não tinham como ser fiscalizadas pelos órgãos competentes como o Banco de Crédito da Borracha, pois as distâncias entre os seringais e Manaus, capital do Amazonas, a inexistência de estradas, o medo dos perigos da floresta, além do medo das tocaias preparadas pelos jagunços encarregados de proteger os domínios do seringal a mando do dono, impediam a fiscalização. Muitos haviam sido remanejados para lugares que não haviam “escolhido” quando de seu alistamento no Nordeste no órgão governamental criado para essa finalidade: o SEMTA- Serviço de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia - mesmo não conhecendo a região.

Doenças tropicais como a malária, febre amarela e a *leishmaniose* encontram nas grandes bacias hidrográficas e chuvas abundantes (elementos presentes em larga escala na região amazônica), como é o caso da região amazônica, o *locus* privilegiado para sua propagação. O migrante nordestino, soldado da borracha e seringueiro, terá que aprender a conviver, também, com essa realidade. Ao ser instalado na mata passa a ser alvo de picadas de insetos transmissores dessas doenças. Ao interferir no ecossistema natural da região, sem nenhuma orientação

sanitária, as grandes levas de seringueiros constroem suas moradias de forma precária e promovem derrubada indiscriminada da mata provocando o ataque desses insetos que se expressa nas epidemias, responsáveis pela debilidade da saúde geral do corpo em larga escala com altos índices de mortalidade.

A revolta do migrante não podia nem mesmo ser contra a seringa, pois, destruindo-a, mais ficaria devendo ao patrão. Alguns poucos conseguiam fugir desses locais, os perigos da mata se lhes apresentavam bem menores diante do sofrimento a que estavam submetidos no seringal. Porém, o patrão colocava seus capangas para recapturá-los; o que no caso das famílias era mais fácil de acontecer, pois o choro das crianças as denunciavam e logo eram capturadas e levadas para outro seringal.

Quanto aos solteiros, a saudade do bem-querer deixado no Nordeste o fazia imaginar que logo conseguiria pagar suas dívidas e voltar para sua amada. Triste ilusão! O cativo no seringal é uma dura realidade. O alcoolismo é uma das primeiras reações à situação que enfrentam; outros buscam nas prostitutas a superação das carências afetivas e sexuais e outros farão da agressividade seu mecanismo de defesa. Agressividade expressa nas brigas constantes por mulheres e nas disputas por jogos de azar e, nos maus tratos às suas próprias mulheres.

As resistências ao sentimento de abandono, do medo, da insegurança e das situações de destruturação familiar que povoam a cotidianidade do migrante nordestino seringueiro se expressam, ainda, na criação de espaços sagrados que passam a representar as simbologias da sacralidade. O divino, o sagrado e a fé que acompanham os migrantes nordestinos seringueiros aliados à

representação imagética dos mesmos quanto às forças sobrenaturais, que, na vivência da Amazônia passam a povoar suas mentes com mais proximidade, remodelam suas práticas religiosas em muitos aspectos.

REPRESENTAÇÕES DO SAGRADO NO SERINGAL

O pensamento religioso acompanha o migrante onde quer que vá. As dificuldades e privações sofridas aguçam, de forma muitas vezes radical e, portanto, distorcida, sua “consciência” religiosa e mítica. Seu pensamento cotidiano é o da realização do desejo de superação dos problemas por que passa. Nesse contexto, sua relação com Cristo torna-se mais sólida; ou seja: assim como Cristo precisou sofrer para o cristianismo se tornar a religião dos sofridos e dos esquecidos, os migrantes nordestinos na Amazônia tomam como força para sobreviver às asperezas da mata, a saga do Cristo sofrido resignado, porém convictos de que só o amor à religiosidade será capaz de dar-lhes força para suportar tanto sofrimento.

O abandono a que se encontravam as populações seringueiras nordestinas de assistência médica e religiosa oficial constituem elementos férteis para a formação de uma religiosidade multifacetada, ou seja, a proliferação da magia, da superstição e da benzedura. Magia, superstição e benzedura, todavia, não constituem elementos essencialmente amazônicos como pode parecer. Os nordestinos chegados à Amazônia também trazem suas superstições e rituais de rezas aplicadas nas benzeduras e remédios do mato. O uso da jurema, por exemplo, segundo Sangirardi Junior (1983:191)

“era usada ritualmente por tribos

de dois grandes grupos indígenas que habitavam o Nordeste: Jê, os tapuias dos antigos escritores, e kariri [...] todas as descrições de cerimônias em que os índios bebem jurema são de rituais com influência católica e espírita [...] a jurema jamais é encontrada na pajelança amazônica. A jurema tem no Nordeste o seu habitat e, só no Nordeste, é usada como planta mágica (catimbós e alguns xangôs) e na medicina popular [...] a jurema pode ser maturada também com ervas aromáticas – incenso, alecrim, benjoim, etc – combustível mágico, fumaça purificadora e curativa”.

Portanto, a utilização de credences não é exclusiva das populações amazônicas nativas. Todavia, numa região em que o índio e o caboclo ribeirinho são primordialmente supersticiosos, uma vez que suas vidas são praticamente regidas por práticas da magia e do misticismo, podemos antever o que esse universo significou no imaginário dos seringueiros nordestinos, diante das “interações” (mesmo que forçadas muitas vezes) entre esses e os povos das florestas para a formação de sua religiosidade.

O nordestino que foi para a Amazônia levava consigo, também, suas crenças e superstições. Nesse sentido Wagley (1988: 218-19) nos diz:

“O Brasil, com sua herança cultural formada pela fusão das culturas da Europa, da África e do Ameríndio, possui sua parcela bem característica de crenças populares e práticas de magia. A região amazônica, isolada por tanto tempo dos centros da técnica e da ciência, conservou muitas crenças e magias dessas três tradições culturais. Certas crenças medievais ibéricas permaneceram muito tempo após haverem desaparecido em Portugal e numerosos conceitos e costumes

de origem ameríndia ainda são hoje conservados na Amazônia pela população rural. A despeito do pequeno número de escravos africanos que vieram para a Amazônia, os costumes da África também influíram sobre as crenças populares da região”.

As realidades vivenciadas nos seringais amazônicos pelas populações migrantes nordestinas passam a ser representadas, simbolizadas, através dos sentidos que essas realidades vão gestando em seu imaginário, ou seja, desilusões, desejos, sonhos e crenças.

Assim, as dinâmicas de convivência com os saberes do outro - índios e caboclos ribeirinhos - remodelam o sentir e o olhar do nordestino naquela região enquanto elemento (agora) constituinte da sua realidade.

Nesse sentido, qualquer estudo sobre a Amazônia que busque compreender sua diversidade mítico/cultural deve, necessariamente, ser historicamente contextualizada para melhor compreendermos os agentes que a representam. Compreender, pois, a Amazônia, dentro dessa perspectiva é investigá-la sob uma estrutura de sentidos, de significados que circulam entre seus membros, mediante diferentes formas de linguagem (Teves 1992:17). Ou seja, compreender as formas de representação do sagrado nos seringais da Amazônia é, antes, perceber que, distantes da religiosidade sacramental as populações dessa região desenvolveram um cristianismo não obrigatório mas muito devocional, não sacramentalista mas intensamente voltado para a veneração dos santos (Hoonart, 1992:401).

Uma devoção cujos ritos, ou seja: símbolos, objetos e gestos trazem a marca das dinâmicas dos sofrimentos, das conquistas e do desejado. Assim como se recorre a Deus nas orações

do clero oficial para a superação dos problemas espirituais e pessoais, recorre-se às rezadeiras, à magia, à pajelança.

Todavia, como afirmamos anteriormente, a existência de diversidade cultural (brancos, índios e caboclos) não significa afirmar que houve uma fusão completa entre o catolicismo e os remanescentes dos ritos religiosos nativos. Em vez disso, a crença nos pajés e seus espíritos existia (e ainda continua existindo) simultaneamente com o catolicismo popular (Wagley, 1988: 233).

Como percebemos, em tudo que dissemos até o momento, o sagrado se apresenta como transcendente ao exposto, isto é, ao visível apenas. O sagrado segundo Chauí (2000:297) “opera uma energia de encantamento do mundo, habitado por forças maravilhosas e poderes admiráveis que agem magicamente”; e no dizer de Eliade (1992:164), “o homem religioso crê que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa, ou seja, participa da realidade”.

Nesse contexto o espaço merece um olhar mais específico. Ao ser tornado sagrado enquanto campo de atração, redenção e transcendência, possibilita o contato com Deus ou com deuses. O espaço, ao ser tornado sagrado através de práticas religiosas, é redimensionado como santuário dos ritos, portanto, lugar por excelência em que a religião é praticada. E por estar revestido de sacralidade a oração ou a prece toma significado divino (Rosendahl, 1997).

Na medida em que se encontram abandonados e carentes de conforto espiritual oficial, as populações amazônicas – igualmente os nordestinos seringueiros – devotos fervorosos ou iluminados (escolhidos) por aspirações de santos ou entidades

tomam para si a tarefa de organizar e ministrar o sagrado/religiosidade do lugar. Foi assim com o Daime, doutrina fundada por Raimundo Irineu Serra, no Acre, em 1930. Segundo Froes (1986: 31), mestre Irineu chegou ao Acre com 20 anos para trabalhar nos seringais ainda no primeiro grande “boom” da borracha que ocorreu de 1850 a 1920; seu trabalho, posteriormente, como funcionária do Governo Federal na Comissão de Limites entre o Acre, Bolívia e Peru, mestre Irineu conheceu através dos contatos com índios peruanos a “ayahuasca”, bebida preparada com cipós e folhas especiais da floresta e que teria grande expressão na busca do sagrado/espiritualidade a todos que a bebessem.

Ainda, segundo Froes, através de relatos de companheiros de mestre Irineu, este, teria recebido a aparição de uma mulher que se dizia Nossa Senhora da Conceição, a Rainha da Floresta, que o havia escolhido para, através de uma série de regras e rituais, fundar o Santo Daime. O nome Daime, a autora esclarece

“vem da revelação da Rainha da Floresta, quando ela esclarece para o mestre que a bebida teria muito mais nomes, mas o nome verdadeiro era o próprio verbo divino Dar, Dar para os que necessitassem e pedissem, originando assim o Daime. Daime amor, Daime luz, Daime força, são expressões características da doutrina do Santo Daime. Relatam ainda que a Rainha da Floresta concedeu-lhe a patente de Chefe do Império Juramidam, [...]. A doutrina Juramidam é resultante da união de características religiosas dos três elementos étnicos formadores da cultura brasileira, o índio, o negro e o branco. [...] Filiado ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, com sede em São

Paulo, e recebendo em 1955 honrarias e certificados dessa organização, o mestre Irineu extraiu os ensinamentos do Círculo, os princípios básicos da doutrina do Santo Daime: Honraria, Amor, Verdade e Justiça. Anos mais tarde filiou-se também à antiga e mística Ordem Rosa Cruz".

O Daime desempenha, na floresta, o sagrado e a sacralidade que seu fundador interpreta. A revelação que mestre Irineu recebe é a Rainha da Floresta. Floresta que ele conhece muito bem diante de sua vivência na mesma. Floresta que aprendeu a respeitar através das dificuldades que encontrou ao longo de sua permanência na mesma. Floresta que opera em seu imaginário o refazer da sua religiosidade. Mestre Irineu era também um homem que percebia a falta do espaço sagrado e sabia o que essa falta representava no imaginário das populações nordestinas que ali habitavam. Sendo, ele próprio, um desses nordestinos, sentiu (e percebeu) a falta do rito e do ritual da sacralidade pelo coletivo das comunidades seringueiras. Partidário de que a vida tem uma origem sagrada e reconhecendo as influências culturais do negro, do índio e do branco na formação religiosa e cultural do Brasil, mestre Irineu reconhece, através de sua filiação espiritual, forças e entidades espirituais que permeiam o imaginário coletivo. Ao filiar-se ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, mestre Irineu, gesta por fim, toda a essência moral e religiosa do Daime.

Harmonia, Amor, Verdade e Justiça, elementos que constituem os princípios fundamentais do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento são utilizados por mestre Irineu na formação e finalidade do Daime, que trabalha para a realização

em si mesmo das palavras que compõem seus fundamentos, o adepto deve respeitar moral e socialmente seu irmão/outro.

Outra manifestação do sagrado e da religiosidade amazônica é o Círio de Nazaré. Em outubro, Belém se transforma na capital da fé amazônica. Expressão máxima da representação do sagrado amazônico, no Círio estão expressas a diversidade das formações culturais da Amazônia. Segundo Hoornaert (1992:404), o Círio passa impassível às manipulações. "Ele não é nem da 'religião civil' nem da 'religião eclesiástica', escapa aos enquadramentos. O poder eclesiástico entrou por duas vezes em atrito com a dinâmica do Círio e por duas vezes teve que ceder". Enfim, encontramos no Círio toda uma trajetória de saberes configurados no sentir o universo do sagrado a partir de vivências locais configuradas no universo mítico e místico da selva, das práticas cotidianas, do linguajar, do imaginário e do sentir o sagrado efetivamente expresso nos rituais que formam a procissão do Círio de Nazaré.

Na Amazônia, a religiosidade/sacralidade gestadas, expressam as dinâmicas das relações sociais redimensionadas com a produção da borracha. As explorações, as desilusões e frustrações sentidas pelos migrantes na falência do eldorado prometido remodelam o olhar desse migrante na sua representação simbólica do sagrado. A redefinição dos costumes passa, necessariamente, pela sabedoria da sobrevivência na mata.

Como nos diz Marina Silva⁴, historiadora acreana, senadora e atualmente, ministra do Meio Ambiente: "*Conviver com os povos da floresta é uma experiência capaz de modificar profundamente a vida de uma pessoa*". As populações

nordestinas que foram em busca do eldorado prometido com a batalha da borracha que o digam.

* *Maria Liège Freitas Ferreira é historiadora, Prof^a no Dpto. de História e Geografia da Universidade Federal de Campina Grande/PB.*

NOTAS

- 1 - Entrevista concedida à autora em 27/10/95.
- 2 - Jornal Alto Madeira, 03/09/91, Porto Velho - Rondônia.
- 3 - Revista NOSSA, nº 5, Ano I, 1993, Porto Velho - Rondônia, p.31-38. passim
- 4 - Marina Silva ao prefaciocar o livro de Cristina Scheibe Wolf, "*Mulheres da Floresta: uma história do Alto Juruá, Acre (1890-1945)*". São Paulo, Hucitec, 1999.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHAUÍ, Marilena
(2000) "A Experiência do Sagrado e a instituição da religião". In: Chauí, M. *Convite à Filosofia*. São Paulo, Ática.
- FROES, Vera
(1986) *Santo Daime - cultura amazônica: história do povo juramidam*. Manaus, SUFRAMA.
- HOORNAERT, Eduardo
(1992) "O cristianismo amazônico". In: CEHILA - Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina, *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis, Vozes.
- MIRCEA, Eliáde
(1992) *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo, Martins Fontes.
- ROSENDAHL, Zeny
(1997) "O sagrado e o espaço". In: CASTRO, Iná Elias e CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.) *Explorações Geográficas: percursos no fim do século*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- TEVES, Nilda
(1992) "O imaginário na configuração da realidade social". In: TEVES, (org.) *Imaginário social e educação*. Rio de Janeiro, Gryphus.
- WAGLEY, Charles
(1988) *Uma comunidade Amazônica: estudo do homem nos trópicos*. São Paulo, EDUSP.

Christ Church

A primeira igreja étnica do Brasil

*Thaddeus Blanchette**

*Their mark on this land is still seen and still laid
The way for a commerce where vast fortunes were made
In the supply of an Empire where the sun never set
Which is now deep in darkness, but the railway's there yet.*

Navigator, The Pogues

*Sua marca nessa terra ainda é clara e presente
Uma rota para o comércio onde se faziam vastas fortunas
No abastecimento dum império onde o sol jamais ia se pôr
Que hoje se encontra mergulhada nas trevas,
mas a ferrovia ainda permanece.*

Nos séculos XVI e XVII, uma divisão foi criada no mundo cristão entre os que apoiaram o Apostolado de São Pedro e os seguidores das novas seitas evangélicas. Espanha e Portugal estabeleceram-se como os campeões de um catolicismo sitiado pelas Igrejas Reformistas. Suas colônias do alémmar eram protegidas da ameaça herética pelo Santo Ofício e por leis que restringiam a imigração e o estabelecimento de protestantes. Por séculos, ser brasileiro, peruano, ou mexicano era sinônimo de ser católico, pelo menos oficialmente.

Todavia, com a decadência dos impérios ibéricos, houve uma crescente pressão para a abertura das colônias sul-americanas. No caso do Brasil, a marca divisória entre o velho sistema colonial e a abertura ao mundo veio em 1807, com a fuga da Família Real Portuguesa para o Rio de Janeiro. Com o decreto de abertura dos portos no ano seguinte, Dom João VI deixou

clara a sua intenção de liberalizar as políticas de imigração para o Brasil, convidando “as Nações estrangeiras a virem engrandecer este continente não só com sua população, mas ainda com seus cabedais e com seus préstimos - e talentos, na agricultura e nas artes - de que devem resultar as mais felizes conseqüências para o crescimento e a prosperidade do Brasil” (Ministério da Justiça, 1960:2).

A nação estrangeira que mais iria se beneficiar com esse decreto era a Grã-Bretanha. No Rio de Janeiro, a presença inglesa tinha sido crescente desde os meados do século XVII quando os ingleses ganharam o direito de comerciar livremente com o Brasil. Com a abertura dos portos brasileiros, uma presença significativa de comerciantes britânicos e suas famílias foi estabelecida em ambos os lados da Baía de Guanabara. Em muitos sentidos, essa aglomeração pode ser considerada como uma das primeiras colônias étnicas de procedência

européia no Brasil. Embora não entendidos - e não se entendendo - como imigrantes, os membros da colônia britânica carioca construíram uma rica vida comunitária na língua inglesa que abrangeu todos os aspectos de existência em *terras brasílicas*, desde o batismo de seus filhos em cerimônias feitas na língua materna, até o enterro dos mortos em seu cemitério em Gamboa. Por dois séculos, essa presença britânica marcou o cotidiano e os costumes do Brasil, fato notado por Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda.

Uma das instituições centrais dessa colônia foi a Igreja Anglicana de Christ Church, atualmente localizada na Rua Real Grandeza, 99, no bairro de Botafogo. A história da Christ Church acompanha a expansão e a decadência da colônia britânica em torno da Baía de Guanabara. Sua existência continuou após a diminuição da colônia nos anos pós-Segunda Guerra, pois a igreja se situou como a pedra-

chave da rede de instituições britânicas restantes centradas no Rio de Janeiro e fortaleceu suas ligações com a comunidade étnica de britânico-descendentes ao seu redor. Nesse sentido, a Christ Church é algo muito além de uma simples casa de Deus: ela é a peça unificadora que articula, de forma sincrônica e diacrônica, os diversos ramos de uma presença britânica na cidade e em seus arredores.

UMA BREVE HISTÓRIA DA CHRIST CHURCH

Embora os britânicos tivessem ganho a liberdade de fé nos territórios portugueses em 1654, continuaram proibidos de se reunir com finalidade religiosa até 1810, quando Portugal assinou um tratado de comércio com a Grã-Bretanha, permitindo o estabelecimento de igrejas anglicanas, *“contanto que as sobreditas capelas sejam construídas de tal maneira que exteriormente se assemelhem a casas de habitação e também que o uso de sinos não lhes seja permitido”*. Essa

liberalidade em questões de fé preocupou a igreja romana que queria estabelecer um Santo Ofício em 1819 para vigiar os ingleses no Brasil. Dom João VI resolveu defender o tratado, aparentemente achando que as boas relações com o Império Britânico fossem mais valiosas que a reputação portuguesa como defensora da fé católica. Nessa decisão, o Rei foi apoiado pelo Bispo do Rio de Janeiro, que observava: *“Os ingleses realmente não têm nenhuma religião, mas são um povo orgulhoso e teimoso. Se forem negados em seus desejos, farão desse assunto algo de importância infinita mas, com a permissão concedida, construirão sua capela e ninguém nunca entrará nela”*. As palavras do Bispo provaram ser proféticas, pois a Christ Church, a primeira igreja protestante da América portuguesa, construída na antiga Rua dos Barbons com uma capacidade para abrigar 500 pessoas, raramente contou com mais de 50 frequentadores em seus serviços (Christ Church, 1994:2-5; Tarsier, s/d: 122).

Todavia, a igreja situou-se como

símbolo da presença britânica na região. A importância de seu papel pode ser constatada através de sua presença frequente nas reportagens diplomáticas e nos jornais cariocas de língua inglesa da época.

Os anos finais do século XIX marcaram o auge da presença britânica no Rio, em termos de influência econômica e cultural. O envolvimento com o desenvolvimento das redes elétricas e de transporte ferroviário incentivou um aumento no fluxo de técnicos britânicos ao país e o conseqüente crescimento das instituições da colônia. Todavia, com a eclosão da Primeira Guerra Mundial, a influência britânica no Brasil começou a diminuir drasticamente, sendo a Grã-Bretanha forçada a se desfazer de vários de seus interesses econômicos no país. Esse processo foi acelerado com o início da Segunda Guerra. Como salientei em outros trabalhos (Blanchette, 2001: Apêndice A e B), a diminuição dos interesses britânicos foi seguida por uma queda significativa na população inglesa em torno da Baía de Guanabara.

Em 1942, no meio da Segunda Guerra, a colônia britânica começou a construção de um novo e grandioso prédio no atual terreno da igreja, Rua Real Grandeza, 99, no bairro de Botafogo. Essa obra foi paga com as contribuições dos próprios membros da congregação e a Christ Church mudou-se para novo local um ano após. Desde então, a igreja tem prestado serviços do rito anglicano na língua inglesa a um número reduzido de fiéis.

DENTRO DA IGREJA

A igreja anglicana foi uma das primeiras igrejas nacionais da Europa, sendo fundada por Henrique VIII para fortalecer seu poder secular. Sempre foi associada ao Estado britânico e aos

Foto: Tom Loyd



seus projetos para obtenção de prestígio no mundo. A Christ Church, em particular, foi construída durante a pior crise da história do império. Não é de surpreender, então, que a linguagem simbólica da igreja destaca os sacrifícios da colônia na defesa da pátria. O interior da Christ Church não é apenas um espaço sagrado dedicado ao cristianismo: é também um altar ao britanismo.

A cruz de São Jorge e as placas comemorativas

No fundo da nave, oposta ao altar, há uma alcova contendo um enorme escudo de São Jorge feito de mármore e flanqueado por listas dos nomes de membros da colônia que morreram nas guerras mundiais: 36 na Primeira e 46 na Segunda. Acima do escudo estão gravadas as palavras “*Their name liveth evermore*” (“Seus nomes vivem perpetuamente”). Dentro da alcova encontram-se as bandeiras da Grã-Bretanha e da Royal British Legion of Rio de Janeiro (uma associação comemorativa e de veteranos de guerra), ficando uma de cada lado das listas. Dois vitrais situam-se fora e dos lados da alcova, um representando São Jorge, o santo padroeiro da Inglaterra, e o outro São Sebastião, o padroeiro do Rio de Janeiro.

Nas paredes da nave estão penduradas 19 placas comemorativas, feitas de mármore ou bronze. Dessas, cinco homenageiam mortos nas guerras mundiais. A mais tocante das placas é certamente aquela que celebra os três irmãos Moore e que lembra aos visitantes que eles, embora “nascidos e criados no Brasil, fizeram parte da Grande Guerra por sua própria vontade e sacrificaram suas vidas pelo *Home Country* [literalmente, ‘país-lar’].”

A cruz e as placas comemoram os sacrifícios de uma colônia que não se entendeu como separada do país de

origem, apesar de muitos de seus membros serem “nascidos e criados no Brasil”. Do Somme ao Tobruk, membros da colônia britânica carioca participaram das maiores batalhas das guerras e esse serviço é apresentado em Christ Church como um dever e um motivo de orgulho. Vistos em conjunto, a cruz e as placas formam um contraponto secular à simbologia cristã da igreja, fato enfatizado ainda mais pela profusão de bandeiras penduradas na nave.

As bandeiras

De acordo com os membros mais velhos da Congregação, as bandeiras foram penduradas na época da inauguração da nova igreja em 1943 e foram escolhidas para representar as nações aliadas à Grã-Bretanha durante a Segunda Guerra. Todavia, uma análise mais precisa logo mostrará que outros fatores deveriam ter sido considerados na seleção, pois nem todas as nações aliadas ali figuram. A bandeira da França, por exemplo, não se encontra junto às de vários outros países que contribuíram para a vitória aliada. Em lugar de destaque, na frente da nave, encontram-se as bandeiras brasileira e britânica. Descendo pela nave em direção à cruz comemorativa, estão as bandeiras (em pares) americana e canadense; neozelandeza e australiana; sul-africana e maltesa; a da Marinha e da Marinha Mercante Real; norueguesa e a das Nações Unidas; e, finalmente, a da Força Aérea Real e a nigeriana.

Um funcionário da igreja contou-me que as bandeiras da Nigéria e da ONU foram adicionadas anos após a inauguração e acrescentou: “Os *patrons* da igreja incluem os embaixadores dos países membros do *Commonwealth*”. “Geralmente, eles não prestam atenção na gente, mas certa época o embaixador da Nigéria

freqüentava os serviços e arranjou uma bandeira para nós. A da ONU veio depois. Achávamos necessário representar na nave *todos* os países e, como não há espaço para tantas bandeiras, a da ONU serve a essa função.”

Esse mesmo funcionário não sabia explicar bem a inclusão da bandeira da Noruega, a única flâmula nacional, além da brasileira, que não representava um país ou colônia anglófono. Dizia-me que o fato teria a ver com uma presença norueguesa na Congregação em 1943. Vale a pena notar que todas as outras bandeiras presentes (fora a maltesa) representam as principais colônias de assentamento do Império Britânico e o Império em si, que conta com quatro bandeiras, incluídas as dos serviços militares. Além das bandeiras das colônias de exploração – como Jamaica, Índia e Paquistão, todos membros do *Commonwealth* e aliados na Segunda Guerra – as bandeiras das nações componentes da Grã-Bretanha também não são incluídas. Isto em franco contraste com outros lugares onde os britânicos e agregados reúnem-se na cidade (como certos “pubs” por exemplo) que fazem questão de exibir as bandeiras da Irlanda, Escócia e Inglaterra. Em outras palavras, a simbologia da nave da Christ Church subscreve-se a um ideal do Império como uma unidade hegemônica, acima das diferenças étnicas contidas em suas fronteiras. Isto está longe de ser o ideal compartilhado por muitos dos britânicos atualmente residentes no Rio.

O conjunto de elementos na nave combina-se para reforçar a sensação de um espaço simultaneamente sagrado e étnico. Durante o culto, a Congregação posiciona-se voltada para as bandeiras brasileira e britânica, ouvindo a missa em inglês e tendo às suas costas a cruz de São Jorge, enaltecendo o serviço à



Foto: Tom Loyd

Grã-Bretanha. Além disso, os participantes do culto encontram-se rodeados por lembranças dos antepassados e pela representação dos seus sacrifícios ao *Home Country*. Acima de suas cabeças, as flâmulas dos países amigos (concebidos, principalmente, como os “descendentes” anglófonos de assentamento britânico) brilham no sol da manhã que se infiltra através dos vitrais, a maior parte deles dedicada a ilustres membros da colônia britânica da cidade. Diante desse quadro, não há como não sentir que participar de uma missa na Christ Church é participar de um rito que é, sobretudo, *britânico*.

A pintura no batistério

Se o tema dominante da simbologia da nave é o *britanismo*, a localização da igreja no Rio de Janeiro é

certamente uma presença simbólica de importância quase igual, algo que distingue a Christ Church de seus pares no *Home Land*. Como mencionamos acima, a alcova comemorativa é flanqueada por vitrais representando o padroeiro da Inglaterra e o da cidade. A bandeira britânica tem como contraponto, em lugar de destaque, ao lado do altar, a bandeira brasileira; as preces visando à saúde e à sabedoria da Rainha Elizabeth são acompanhadas por outras simila-

res - para o Presidente Luís Ignácio “Lula” da Silva. Mas o lugar onde se encontra a manifestação mais interessante, objetivando uma aproximação de ideais entendidos como brasileiros, é no batistério - uma pequena sala ao lado direito da nave. Na parede, existe uma pintura de um Jesus louro, rodeado por três querubins (dois brancos e louros e um negro). Jesus apresenta-se a um grupo multiétnico de crianças, que inclui um par de índios brasileiros, dois mulatos e dois negros.

A pintura foi feita em algum momento da década de 1970 e demonstra, sem dúvida alguma, uma certa mistura de ingenuidade e arrogância que só pode ser classificada precisamente em inglês: é *patronizing* ao extremo. Essa a classificação, aliás, que foi aplicada à pintura por um dos atuais sacerdotes da igreja, que me

dizia querer reformá-la “com uma balde de tinta jogado por cima”. Todavia, sua inclusão na nave, justamente em frente à fonte batismal, demonstra uma tentativa de representar um dos temas mais antigos e constantes da interação brasileira e inglesa: o da mistura racial.

Em primeiro lugar, é interessante notar que a pintura inclui mulatos e negros, uma diferenciação de olhar que dificilmente seria encontrada na Inglaterra na época em que ela foi pintada. Em segundo lugar, a localização da pintura, acima da fonte batismal, associa crianças, raça e miscigenação justamente no lugar de batismo, onde a congregação ritualmente incorpora sua prole à comunidade religiosa. Muitos dos britânicos do Rio casam com brasileiros nativos e geram crianças que, nas palavras de Gilberto Freyre, “nem sempre [são] rigorosamente arianas” (Freyre, 1948:77). Diante dessa situação, a pintura parece sugerir que todos são iguais aos olhos do Senhor seja qual for a ancestralidade. São todos incorporáveis ao Reino do Céu e - em associação com a simbologia do resto da nave - ao Estado britânico. Nesse sentido, um componente ideológico caro ao nacionalismo brasileiro - o da mistura das raças - é incluído na reprodução ritualista da comunidade étnica e religiosa que compõe a Congregação da Christ Church.

A ORGANIZAÇÃO SOCIAL DA CHRIST CHURCH

No período seguinte à Segunda Guerra até hoje, a Christ Church tem mantido sua especificidade como igreja anglófona enquanto semelhantes instituições em São Paulo e Salvador fecharam suas portas ou foram absorvidas pela Igreja Episcopal Anglicana do Brasil. Christ Church,

porém, continua independente da igreja brasileira, embora ligada a ela, sendo o último baluarte da extensa rede de igrejas inglesas no Brasil. Sua independência relativa é fruto de uma decisão tomada na década de 1970, a de “terceirizar” o controle da propriedade da igreja e de suas dependências. De acordo com vários dos membros da Congregação, temia-se (e ainda teme-se) que a igreja brasileira possa vir a tomar conta da Christ Church, absorvendo-a e transformando-a na catedral anglicana do Rio de Janeiro. Como uma mulher me falou, “Estamos numa situação meio isolada e delicada aqui. Queremos manter a igreja como um espaço onde a missa é recitada em inglês, mas temos que ficar sempre de olho na igreja brasileira.”

Desejosos de manter sua especificidade lingüística e étnica, os membros da igreja decidiram passar o título de propriedade ao “British and Commonwealth Society do Rio de Janeiro” (o BCS), uma associação político-cultural britânica, reservando à igreja o direito de vetar todas as decisões sobre o uso das dependências. Hoje, a igreja continua sendo uma casa sagrada, mas também é a sede de várias atividades seculares, cuja única característica unificadora é a presença de anglofalantes e – particularmente – britânicos. Como um dos funcionários da igreja explicou-me, “Quem reúne toda a gama de atividades e grupos que abrigamos aqui são os ingleses. Se você olhar bem, sempre tem um inglês na área”.

Qualquer análise da Christ Church como instituição étnico-religiosa, então, há de levar em consideração a administração da propriedade da igreja, que abrange o templo, suas dependências, a casa do capelão e o prédio que abriga uma unidade da British School of Rio de Janeiro. Vale a pena distinguir entre “Christ

Church”, definida como uma congregação anglofalante e largamente britânica, e “Christ Church”, a igreja e suas dependências em termos físicos. São várias as organizações que utilizam estas últimas, sem nenhuma ligação direta com a igreja entendida no primeiro sentido. Esses grupos são divisíveis em três categorias: os principais usuários da propriedade, que podemos entender como “donos”, no sentido de que são eles que determinam como as dependências devem ser usadas; as pequenas associações de cunho étnico ligadas à noção de “britanismo” ou à anglofonia; e outras congregações religiosas que utilizam o espaço para seus cultos.

Os grupos religiosos

Além da Congregação da Christ Church, três associações religiosas utilizam a igreja e suas dependências. A primeira é a paróquia anglicana brasileira de São Lucas. Sua inserção na propriedade é fruto das alianças que os britânicos mantêm com seus correligionários do anglicanismo nativo e as missas de São Lucas são celebradas aos domingos de manhã, em português, uma hora antes da missa em inglês. As duas igrejas são separadas, embora uma minoria significativa de cada uma das congregações assista a ambas as missas. Ainda que a Christ Church seja tecnicamente independente, via de regra segue a orientação do Bispo anglicano do Rio. Dois pequenos grupos evangélicos independentes também utilizam as dependências da igreja para as suas reuniões, ambos contando com a presença de britânicos e outros anglófonos em suas fileiras.

As associações étnicas e lingüísticas

As dependências da Christ Church

contêm os escritórios de várias associações que se organizam em prol do “britanismo” (largamente entendido, segundo a definição do BCS, como a apresentação de uma visão positiva da Grã-Bretanha e de suas ex-colônias para a população brasileira). Além da própria BCS, essas organizações incluem The Freemason’s Lodge (uma associação maçônica anglofalante), The Players (um grupo de teatro que produz espetáculos em inglês) e The Society of Choral Music (um coro que canta hinos em inglês), entre outros. A maioria desses grupos é seguidora ou do BCS, ou da congregação britânica; dificilmente existiriam sem a base fixa providenciada pela igreja.

Os “donos”

Os três principais usuários da propriedade são a Congregação da Christ Church, The British and Commonwealth Society e The British School. O BCS é uma associação que promove eventos culturais em prol do britanismo na cidade. É tanto étnica quanto imperial: fornece um palco para que os descendentes brasileiros de britânicos possam desfilar sua herança étnica; trabalha para fortalecer o prestígio da Grã-Bretanha no Brasil; e apóia os representantes do capital britânico no país. O título da propriedade de Christ Church está em nome do BCS desde a década de 1970 e a sua administração é, tecnicamente, obrigação da Society. Todavia, a igreja britânica continua a realizar a administração cotidiana das propriedades e pode vetar quaisquer decisões tomadas pelo BCS.

The British School chegou à Real Grandeza na década de 1950 e hoje é o grupo que mais utiliza a propriedade. Trata-se de uma escola onde as aulas são em inglês e o currículo segue padrões britânicos, embora a maioria

dos alunos é brasileira das classes médias e altas. A escola é a organização do complexo que mais gera dinheiro e o aluguel que ela paga é um componente importante da verba que sustenta as propriedades. Portanto, embora não tenha nenhuma voz oficial na administração do complexo, tanto a igreja britânica quanto o BCS prestam bastante atenção em atender às suas necessidades e reivindicações.

Juntos, os dirigentes desses três grupos formam um conselho informal que determina como a propriedade será utilizada. Existe um certo atrito entre os três, face às suas diferentes necessidades. Por exemplo, The British School deve preocupar-se com a segurança física de seus alunos e prefere que os portões da propriedade permaneçam fechados. A igreja britânica, porém, precisa que estes fiquem abertos para cumprir seu dever como local público e sagrado. Embora tecnicamente mais elevados na hierarquia da propriedade que The British School, a igreja e o BCS não podem ignorar as demandas de seu melhor inquilino. A questão dos portões custará, então, a ser resolvida.

CHRIST CHURCH E A “COMUNIDADE BRITÂNICA”

Os donos da Christ Church oficialmente concebem a igreja e suas dependências como um espaço a serviço da “comunidade britânica”. A anglofonia e a presença de estrangeiros anglófonos são, sem dúvida, marcas distintivas do local. Todavia, muitas pessoas utilizam o espaço e a maioria dessas não é de cidadãos britânicos. Vale a pena, então, indagar quem, exatamente, compõe a “comunidade” que a Christ Church pretende servir. Podemos, para isso, fazer uma divisão em quatro “círculos”, cada um mais restrito que o último.

Freqüentadores

A comunidade, definida em sua forma mais ampla, incluiria todos os que utilizam ou trabalham no espaço determinado pela igreja e suas dependências. A maioria desses é composta de cidadãos brasileiros, cuja primeira (e muitas vezes única) língua é o português. Essa é a comunidade da qual fala a publicação oficial semanal da igreja. De forma ampla, diríamos que esse grupo pode ser dividido em três segmentos: a British School, a The British and Commonwealth Society e a igreja propriamente dita (definida como as congregações-irmãs da Christ Church e de São Lucas).

Anglófonos

O segundo círculo, mais restrito, seria composto dos anglófonos que utilizam os serviços providenciados pelos grupos na propriedade. A anglofonia marca a especificidade do espaço e inglês é o idioma mais falado nos arredores da propriedade. Só a paróquia de São Lucas e as seitas evangélicas funcionam exclusivamente em português, mas essas sempre contam com a presença de anglofalantes. Vale a pena salientar, porém, que a maioria dos anglófonos encontrados na propriedade *não são* britânicos ou cidadãos do *Commonwealth*: são americanos, europeus de várias procedências e uma maioria brasileira que é, em muitos casos, constituída de pessoas casadas com ou descendentes de britânicos. A definição anglófona de “comunidade” parece ser popular entre os sacerdotes da igreja, um dos quais me disse que trabalhava no lugar “para ensinar a sabedoria da bíblia para quem fala inglês. Não sou, nem devo e nem quero ser um representante da coroa britânica”.

Britânicos

Outras pessoas, particularmente os membros do BCS, salientam que “a comunidade” é composta “daquelas pessoas no Rio que são ‘da Coroa’: os súditos de Sua Majestade, a Rainha Elizabeth, britânicos ou membros do *Commonwealth*”. À primeira vista, esta seria a comunidade mais estritamente definida: mais nacional e colonial do que propriamente étnica. Seus membros, todavia, não são escolhidos somente tomando-se por base a cidadania, mas também pelas atribuições políticas e culturais. Os descendentes das famílias britânicas mais tradicionais do Rio de Janeiro estão claramente situados como membros dessa comunidade, mesmo sendo cidadãos brasileiros de terceira ou quarta gerações, desde que possam manipular a língua e categorias culturais entendidas como britânicas. A maioria dos alunos da British School, dos funcionários da igreja e boa parte da Congregação “britânica” não são “da comunidade”, se esta for definida nesses termos.

Expatriados Ingleses

Uma quarta definição da “comunidade” da Christ Church vem principalmente de fora, embora tenha sido também confirmada por vários membros da congregação britânica. Como registrei em outros trabalhos (Blanchette, 2001), a grande divisão entre os “gringos” anglófonos no Rio parece situar-se entre os que trabalham para poder morar na cidade (“*locals*”) e os que moram na cidade em função do trabalho (“*expatriates*”). Os “*expats*” tendem a ser evitados pelos “*locals*” e vice-versa. Nesse jogo, a Christ Church é largamente entendida como um espaço “*expat*”, sendo poucos os “*locals*” que a freqüentam.

Vários “*locals*” também acusam a

Christ Church de ser “inglesa”. Nas palavras de um de meus informantes irlandeses e britânicos, “O que é um ‘britânico’, afinal? Te digo: um inglês imperialista. É só agora, com a queda do império, que ouvimos gente se declarando ‘inglês’. ‘Inglês’ uma ova! Sempre se chamaram de ‘britânicos’, até que tiveram o tapete puxado debaixo de seus pés. Aqueles caras lá da Christ Church são bons camaradas. Mas política e culturalmente falando, não são nada além de uma banda de ingleses velhos e saudosos dos tempos em que dominaram o mundo. O que que eu tenho a ver com eles?”

CONCLUSÃO: UM ALTAR AO IMPÉRIO PERDIDO?

Embora duras, essas palavras tocam na contradição principal personificada pela Christ Church. A igreja foi fundada a serviço de um império global que hoje se transformou em um pequeno segmento multiétnico da Comunidade Européia. Os fundadores da Christ Church pretendiam construir um monumento ao britanismo que sobreviveria ao decorrer dos séculos. Com a queda do império, a lógica desse símbolo foi enfraquecida e a comunidade à qual ele servia diminuiu. Hoje, vários lugares antes associados aos britânicos no Rio jazem esquecidos. O que possibilitou a continuação da Christ Church, onde tantas outras instituições – e outras igrejas anglicanas brasileiras de rito inglês – falharam?

Uma explicação talvez possa ser encontrada na ligação entre o sagrado e o nacional que a igreja simboliza, manifesta no sacrifício da construção do novo templo com o dinheiro das bolsas da própria Congregação no momento mais escuro da história britânica. Como vimos acima, a ligação entre pátria, memória e guerra manifesta-se de um jeito singular no

espaço mais sagrado da igreja e a memória dos dias desesperados da Segunda Guerra ainda continua muito viva entre a Congregação. Vale a pena notar que a última placa comemorativa pendurada na nave, em 2001, salienta o serviço de uma mulher que lutava como guerrilheira durante a Guerra. Portanto, de todas as igrejas anglicanas no Brasil, esta é a que tem a carga simbólica e histórica mais rica e vivamente preservada.

Um outro fator explicativo certamente é o fato de que a Christ Church foi, de todas as instituições sociais britânicas no Rio, a mais totalizadora, englobando em seus ritos as fases de vida e as transformações sociais mais importantes: nascimento, morte, casamento, etc. Assim, a igreja está intimamente ligada a uma carga emocional que se estende além de seu apelo nacional e que, de fato, a transforma. Através de seu papel na reprodução da vida familiar, a igreja torna-se um símbolo de “nós, os descendentes dos britânicos do Rio de Janeiro”, transformando-se em um espaço propriamente étnico (entendido como simultaneamente brasileiro e não brasileiro), e não um simples entreposto imperial.

Sejam quais forem as razões para a reprodução da Christ Church como um espaço simultaneamente étnico e sagrado, essa envolveu uma reformulação de sua missão. De símbolo nacional e imperial, a igreja transformou-se em um marcador étnico local. Quando a Grã-Bretanha quis abrir mão da responsabilidade de manter a igreja, os britânicos locais e os seus descendentes a assumiram. Nas palavras de um membro da congregação (brasileira e descendente de uma das famílias britânicas mais antigas do Rio): “Só queremos o direito de venerar Deus na língua inglesa, mantendo a fé como nossos antepassados, que construíram essa

igreja para esse fim”. Hoje, a Christ Church ainda cumpre essa função, mas sua existência contínua não está baseada nas necessidades do punhado de expatriados itinerantes que ainda utiliza seus serviços e sim nas de comunidades mais amplas, não estritamente britânicas, para as quais salientar “britanismo” como marcador étnico e político é interessante. Vemos isto, de forma mais concreta, nos alunos brasileiros da British School, cujas mensalidades tornam possível a manutenção da propriedade. Nesse sentido, a Christ Church assemelha-se às velhas ferrovias inglesas, descritas pela banda irlandesa “The Pogues”, na música com a qual começamos este artigo. A igreja foi construída a serviço de um império “onde o sol jamais ia se por” e que hoje está confinado às trevas. Todavia, a igreja ainda continua no lugar e, permanecendo, serve a outras finalidades, similares, mas diferentes daquelas que objetivaram a sua construção.

* *Thaddeus Blanchette é Doutorando em Antropologia Social / Museu Nacional-UFRJ.*

BIBLIOGRAFIA

- BLANCHETTE, Thaddeus
(2001) *Gringos*. Dissertação de mestrado, PPGAS/MN/UFRJ
- CHRIST CHURCH
(1994) *A Short History of Christ Church*. Rio de Janeiro.
- FREYRE, Gilberto
(1948) *Ingleses no Brasil*. RJ: Livraria José Olympio Editora.
- MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
(1960) *Registro de Estrangeiros 1808-1822*. RJ: Arquivo Nacional.
- SOUZA CRUZ COMPANY
(1987) *A Presença Britânica no Brasil: 1808-1914*. Rio de Janeiro: Editora Pau Brasil.
- TARSIER, Pedro
(s/d) *A História das Perseguições Religiosas no Brasil*. São Paulo: Cultura Moderna.

TRADIÇÕES RELIGIOSAS E CULTURA NO BRASIL

*Sidney A. da Silva **

Conhecido como um país onde a maioria de sua população declara ser católica, ou pelo menos afirma ter advindo de uma família onde se professa essa fé, o Brasil apresenta, no entanto, uma variedade de tradições religiosas herdadas dos povos ameríndios e africanos, as quais continuam vivas e dinamizando as expressões religiosas do povo brasileiro. Nesse sentido é comum encontrar pessoas que se declaram católicas e ao mesmo tempo transitam por outras tradições religiosas sem que isto constitua um problema para elas.

Este texto tem como objetivo propor algumas questões sobre a dinâmica cultural presente na formação das tradições culturais e religiosas no Brasil, procurando mostrar as mútuas influências que umas exerceram sobre as outras no seu processo de configuração. Neste sentido, será preciso definir, em primeiro lugar, o que se entende por cultura e religião numa perspectiva antropológica, para depois tecermos algumas considerações sobre mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro e, finalmente, através de um exemplo de uma prática pastoral realizada entre os bolivianos em São Paulo, fazermos algumas considerações sobre as implicações da ação da igreja junto ao processo de reprodução cultural destes imigrantes.

CULTURA UM CONCEITO POLÊMICO

O conceito de cultura tem sido objeto de várias abordagens. Para o senso comum, ela se confunde, muitas vezes, com a quantidade de conhecimentos acumulados durante a formação escolar. Assim, uma pessoa tem cultura quando chegou a freqüentar uma universidade. Mas será que cultura se resume apenas a conhecimentos acumulados via escola? Trata-se de algo mais amplo e complexo, pois, segundo, André Maurois, "cultura é o que fica depois de se esquecer tudo o que foi aprendido". Para os cientistas sociais, e particularmente para os antropólogos, a cultura tem sido enfocada a partir de várias perspectivas. Para a corrente evolucionista que considera a cultura um fenômeno natural, isto é, que passa por um processo de evolução, as diferenças existentes entre os homens são explicadas, portanto, pelas limitações do seu aparato biológico e pelos condicionamentos do meio ambiente. Um dos elaboradores desta corrente teórica foi o antropólogo inglês Edward Tylor, que em 1871 definiu cultura como sendo todo comportamento aprendido, como conhecimentos, crenças, arte, moral, leis e costumes. A primeira reação ao evolucionismo inicia-se com o antropólogo alemão Franz Boas (1858-

1949), o qual chamou a atenção para a importância da investigação histórica deste ou daquele traço cultural, uma vez que cada cultura segue os seus próprios caminhos em função dos diferentes eventos históricos que enfrentou.

A contribuição de Boas abriu, portanto, outros caminhos para a compreensão das diferenças culturais, possibilitando-nos dizer que todo homem é o resultado do meio cultural em que foi socializado. Nesse sentido, Clifford Geertz (1978), define a cultura como um conjunto de padrões e valores que organizam a experiência humana. Isto quer dizer que todos os homens podem ser socializados em qualquer cultura, independentemente de sua herança genética. Assim sendo, a experiência da dor, por exemplo, é percebida de forma diferenciada entre nós e alguns grupos indígenas. Enquanto nós procuramos todas as formas para evitá-la através de analgésicos, eles preparam os seus membros para enfrentá-la no dia a dia. Este exemplo ilustra que a cultura condiciona a visão de mundo de cada um, sendo inteligível somente àqueles que partilham a mesma tradição.

Isto nos permite dizer que todas as culturas são particulares e que, portanto, todos aqueles que foram socializados numa cultura específica têm a pretensão de desqualificar a do outro, considerando a sua superior a dos

demais. É o que denominamos de etnocentrismo. Entretanto, esta postura, quando levada ao extremo, acaba por inviabilizar o diálogo intercultural, justificando toda e qualquer forma de preconceito. A variação religiosa desta visão é o fundamentalismo nas suas diferentes versões, o qual transforma as crenças dos outros em algo herético ou demoníaco.

A RELIGIÃO COMO UM SISTEMA CULTURAL

Vimos, anteriormente, que a cultura é o que torna as pessoas diferentes umas das outras, e em última instância é o que as torna humanas. É nessa perspectiva que queremos propor a discussão da religião nas sociedades contemporâneas, ou seja, como uma forma de conferir um sentido à experiência humana. Nesse sentido, Geertz (1978) define a religião como um *sistema cultural*, ou seja, um corpo consistente de símbolos, práticas e ritos, valores, crenças e regras de conduta, capaz de dar respostas nos momentos em que os outros sistemas de respostas falham, ou seja, nas situações limites. Desta forma, a religião tem a razão de ser não só porque ela confere um sentido à vida das pessoas, mas, sobretudo, quando existe a ameaça da falta de sentido.

Esta definição antropológica da religião permite-nos compreender as experiências religiosas a partir de uma outra perspectiva. O que está em foco, portanto, não é a veracidade de tais experiências para quem não as pratica, mas a capacidade das mesmas em conferir sentido à vida daqueles que as buscam e praticam.

No entanto, sabemos que na história da formação cultural e religiosa do Brasil o catolicismo foi imposto pelos colonizadores aos que já habitavam esta terra e, depois, mais tarde, aos africanos escravizados. Para os invasores europeus os indígenas encontravam-se num estágio de evolução inferior e,

portanto, como “crianças”, deveriam receber a fé cristã para se tornarem adultos e humanos, pois eram considerados como gente “sem fé, sem lei e sem rei” (Vainfas e Souza, 2002:12). O mesmo se deu com os escravos africanos que, ao desembarcarem no solo brasileiro, eram batizados e proibidos de cultuarem as suas deidades. A intolerância em relação às religiões afro-brasileiras não é algo muito distante em nossa história, pois até por volta de 1960 era preciso pedir autorização à Polícia para praticá-las.

Entretanto, ao longo dos séculos, o catolicismo colonial, que na sua origem já havia incorporado tradições célticas e romanas foi, de certa forma, “contaminado” pelas tradições religiosas ameríndias e africanas e vice-versa, produzindo um processo sincrético entre estas várias formas de cultivar o sagrado, com características marcadamente intimistas, como é o caso dos *ex-votos* populares encontrados por toda parte. Se por um lado, temos estas práticas no âmbito do privado, por outro, temos uma variada gama de festas devocionais, promovidas pelas confrarias e irmandades, as quais são o lugar privilegiado da integração destas diferentes tradições, onde o *sagrado* e o *profano* aparecem de forma unificada para o povo, ou seja, como duas formas de um mesmo sagrado que se interpenetram e se complementam. Entre as características destas festas vale destacar o colorido e a alegria expressos nas danças, na abundante comida e bebida compartilhada entre todos, no foguetório e repicar dos sinos, bem como na capacidade organizadora dos festeiros. Tudo isto é, evidentemente, permeado pela mediação do sagrado, expresso na devoção aos santos e à Virgem Maria, aos quais é preciso retribuir em forma de festa as graças recebidas. Um exemplo disso são as festas do Divino realizadas no meio rural e urbano brasileiros.

Se durante a colônia o catolicismo abriu espaços às manifestações religiosas populares, possibilitando, assim, uma fusão de tradições religiosas, o mesmo não aconteceu durante o período da chamada “romanização”, ocorrido na segunda metade do século XIX, quando a Igreja se volta mais para as práticas devocionais privadas e atividades educacionais, com o objetivo de formar pessoas, sobretudo da elite católica, as quais deveriam intervir posteriormente no âmbito político (Richard, 1982:91). Desta forma, com o seu projeto de *crístandade*, ou seja, de uma igreja que buscava recuperar o seu prestígio na esfera política e ao mesmo tempo voltava-se para uma espiritualidade intimista, ela se afasta da matriz festiva das festas populares, deixando um vazio que seria preenchido, em parte, a partir dos anos de 1960, pela proposta de uma igreja popular comprometida com as transformações sócio-políticas do país, a partir de um discurso religioso politizado, em contraposição à proposta de outras igrejas evangélicas, particularmente, as pentecostais, que começam a ganhar espaço, a partir dos anos de 1970.

É neste contexto que começa a surgir um novo tipo de igreja evangélica no Brasil, tendo como suas representantes mais expressivas a Igreja Universal do reino de Deus e a Igreja Internacional da graça de Deus ou a Renascer em Cristo. Estas igrejas experimentaram um crescimento vertiginoso em menos de três décadas, graças a uma forma de atuação própria e incisiva, através dos meios de comunicação social, grandes eventos e, sobretudo, do “combate às demais religiões, ao catolicismo e em especial ao universo religioso afro-brasileiro, identificando neles a obra do Demônio que impede os homens de gozar de todos os benefícios que Deus lhes concede no momento em que o aceitam como Senhor, segundo ensina a *teologia da prosperidade*” (Montes,

1998:92).

E, para tomar posse do que já é seu, é preciso remover os obstáculos colocados pelo Maligno através da *guerra espiritual*, denominação do enfrentamento com o mal. A luta contra as forças malignas expressas nos conflitos do cotidiano, na pobreza ou nas doenças, se dá, portanto, mediante a participação ritual dos fiéis nas atividades da igreja (Siepierski, 2003:68).

A reação católica ao processo de perda de seguidores para estas igrejas virá mais tarde, em primeiro lugar, com o fortalecimento da Renovação Carismática Católica, ou “renovação conservadora do catolicismo”, como assim a denomina Prandi (1997). Trata-se de um movimento de leigos e típico de classe média, o qual através da música e da expressão corporal proporciona aos seus adeptos uma experiência mais direta com o sagrado e, conseqüentemente, a cura dos males que cada um padece. Em segundo lugar, temos uma “renovação popularizadora” do catolicismo, como afirma Souza (2002), cuja ênfase se dá na valorização da música e da dança nas denominadas “missas espetáculo”, animadas pelos padres cantores.

Entretanto, como afirma Maria Lúcia Montes, inicia-se já na década de 1940, um processo de *protestantização* do catolicismo na medida em que este procura “produzir de si a imagem de uma religião internalizada, na qual, com fundamento em uma análise racional e científica do mundo, se faz apelo à consciência do indivíduo, ainda que para engajá-lo na recriação dos rumos da história (...)” Da mesma forma, afirma a mesma autora, observa-se um processo paralelo mas inverso no protestantismo, ou seja, este se *catoliciza* na medida em que enfatiza “um compromisso individual com a fé, fundando uma ética de recusa do mundo, como o império do mal, e de controle estrito da moralidade, apenas

realiza, com o rigor clássico do protestantismo, o sonho da conversão moral das consciências que a Igreja católica pregava aos seus fiéis nas décadas de 30 e 40” (Montes, op. cit., p.117-118).

Se por um lado, houve este movimento de mudança tanto no catolicismo quanto no protestantismo, em que este último foi, de certa forma, “contaminado” pelo primeiro, seja no âmbito doutrinal ou devocional, incorporando símbolos católicos, como a cruz, e ressignificando-os, por outro, existe um traço diacrítico capaz de demarcar as fronteiras permeáveis entre os dois sistemas de crenças, que é a devoção à Virgem Maria na tradição católica. Neste sentido, as devoções marianas imprimem um rosto particular ao catolicismo e constitui-se numa importante mediação entre o catolicismo “oficial”, este voltado mais para a doutrinação, e o “popular”, para as práticas devocionais, como novenas, romarias, promessas, etc. Entretanto, este último tem a sua expressão principal no âmbito da festa, quando uma vasta gama de relações são acionadas e realimentadas a cada novo ciclo festivo.

A seguir veremos um exemplo de uma prática cultural-religiosa realizada entre os imigrantes bolivianos em São Paulo, sob a coordenação da Pastoral do Migrante.

SER PASANTE EM SÃO PAULO

Entre as várias tradições que são recriadas pelos imigrantes bolivianos em São Paulo, vale destacar a do *presterío*, em razão dos significados que esta prática passou a ter, tanto para estes imigrantes que enfrentam os desafios da inserção num novo contexto, bem como para a Pastoral que lhes abriu o espaço para a realização de suas festas marianas.

O princípio central dessa instituição

consiste em escolher a cada ano um novo *preste ou pasante* (festeiro), que se encarregará de organizar a festa, seja em louvor à Virgem de Copacabana, patrona da Bolívia, no dia 05 de agosto, ou à Virgem de Urkupiña, patrona de Cochabamba, no dia 15 do mesmo mês. Cabe também ao festeiro nomear os “padrinhos da festa”, ou seja, aqueles que o ajudarão nas despesas da organização da mesma, doando parte da bebida e da comida, responsabilizando-se pelo pagamento da orquestra que anima a festa, *das colitas* (pequenas lembranças de artesanato), do manto da Virgem que é trocado todos os anos, dos *coetillos* (bombinhas), das *misturas* (papel picado), das flores para adornar a igreja, dos arcos confeccionados com objetos típicos da Bolívia como os *aguayos* (tecido multicolorido), objetos de prata e artesanato, *dos cargamentos* (carros enfeitados com *aguayos*, objetos de prata, bandeiras, quadros, etc) que saem em procissão da casa do *pasante*, percorrendo as ruas da cidade até a Igreja. Criam-se, portanto, relações de cooperação e compadrio ritual entre eles, as quais são permanentes, porém, não hereditárias. Tal cooperação é expressa em um valor cultural próprio dos camponeses da Bolívia, que é o *Ayni*, um empréstimo que deverá ser devolvido na próxima festa, sobretudo em forma de bebida.

Vale notar, ainda, que antes de serem realizadas no espaço da Pastoral, essas instituições já eram mobilizadas na organização da festa da Virgem de Urkupiña e outras festas religiosas realizadas na cidade, como a dos compadres, em louvor ao *Santo Cristo de Limpas* (durante o carnaval) e a de *San Martin de Porres*, no mês de novembro. Porém, o que as diferencia da primeira é que estas festas não são realizadas no espaço da Pastoral.

A realização destas festas no espaço eclesial implica, portanto, num processo de negociação de regras. Isto ficou evidenciado na discussão em torno da

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

escolha do *pasante* da Virgem de Copacabana do ano dois mil, uma vez que o indicado renunciou ao encargo que lhe fora imputado. Importa dizer que a Pastoral estipulou algumas normas para os que querem ser festeiros, ou seja, devem ter recebido o sacramento do matrimônio e participar durante dois anos nas atividades da Pastoral. Entretanto, no episódio do *pasante* do ano dois mil estas normas provocaram acaloradas discussões, uma vez que, para o festeiro que deveria indicar o seu sucessor o critério fundamental que deveria nortear a indicação de um novo festeiro eram as relações de compadrio e amizade, e não as normas da Pastoral, que havia proposto um grupo de pessoas que participam da mesma para realizarem a festa daquele ano.

As opiniões se dividiram em relação a tal proposta, pois para os imigrantes este precedente ensinaria uma transformação da estrutura do *presterio*, e, conseqüentemente, do seu significado, uma vez que se diluiria o poder dos *pasantes* na organização da festa e a sua busca de prestígio pessoal, obscurecendo, assim, as distinções sociais que a festa e o ritual têm por função reafirmar. Para a Igreja, entretanto, esta mudança se enquadrava dentro da sua proposta de evangelização em preparação para o novo milênio, a qual consiste em difundir o seu projeto igualitário e democratizante, onde todos são iguais no Reino de Deus.

Temos, portanto, uma disputa pelo poder de controlar as regras de reprodução do *presterio* e, no limite, da própria festa que o explicita, numa tentativa de tornar mais demarcadas as fronteiras entre os espaços do “sagrado” e do “profano”, as quais parece não existirem para estes imigrantes. De um lado, estão os agentes da festa, que em nome da “verdadeira tradição” defendem a manutenção das regras tal qual são reproduzidas no país de origem e que, por sua vez, acabam sendo transpostas para um novo contexto. Do

outro, está a Instituição eclesial, a qual, tal como observou Carlos Rodrigues Brandão em Pirenópolis, “em nome de uma proposta de inovações de tipo purificador da fé e do culto”, propõe novas formas de organização e participação nos festejos (Brandão, 1978:126).

Este episódio revela, portanto, que no processo de reprodução cultural dos bolivianos em São Paulo há duas lógicas divergentes dinamizando-o. Para esses imigrantes o *presterio* é uma forma de redistribuição dos bens de alguém que conseguiu uma posição de destaque dentro da comunidade, cuja abundância de bens é um sinal das bênçãos do sagrado, expresso no culto à *Pachamama* (Mãe Terra). Para a Igreja, no entanto, o que interessa é a lógica da equidade, onde todos são iguais frente ao Reino de Deus, eliminando, assim, as diferenças e o prestígio que a festa tem por função remarcar.

O exemplo aqui analisado ajuda a pensar sobre as implicações que as práticas pastorais suscitam junto aos diferentes grupos e, particularmente entre os migrantes, muitas vezes prevalecendo o ponto de vista da Instituição eclesial, ainda que bem intencionado, em detrimento dos interesses dos grupos com os quais trabalha. Isto significa que é preciso estar atento às imbricações que existem entre prática cultural e religiosa no contexto brasileiro, pois, como afirma Pierre Sanchis, “uma pluralidade sistemática marca a sociogênese do Brasil, logo traduzida em porosidades e contaminações mútuas. Nem multiculturalismo de simples justaposição, nem confusão e supressão das diferenças” (Sanchis, 2001:25). A história nos ensina que a não percepção desta realidade propicia a emergência de conflitos e de atitudes etnocêntricas, dificultando o diálogo intercultural e religioso.

* *Sidney Antonio da Silva é Antropólogo e Diretor do CEM/SP.*

- BRANDÃO, Carlos R.
(1978) *O Divino, o santo e a senhora*. Rio de Janeiro: Campanha de defesa do Folclore Brasileiro.
- DREHER, Martin N.
(1991) “Petecostalismo: Religião de Migrantes”. In *Travessia, Revista do Migrante*, nº 10, maio-agosto, pp.8-11.
- GEERTZ, Clifford
(1978) *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- HOORNAERT, Eduardo
(1991) *O Cristianismo Moreno do Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- LARAIA, Roque de Barros
(1987) *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- MONTEZ, Maria Lúcia
(1998) “As figuras do sagrado: entre o público e o privado”. In: SCHWARCZ, Lília Moritz (org.), *História da vida privada no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 64-171.
- RICHARD, Pablo
(1982) *Morte das cristandades e nascimento da Igreja*. São Paulo, Ed. Paulinas.
- PRANDI, Reginaldo
(1997) *Um sopro do espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo, Edusp/Fapesp.
- SANCHIS, P.
(2001) “Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro” In: *Fiéis & Cidadãos. Percursos de sincretismo no Brasil*. SANCHIS, p. (org.). Rio de Janeiro, EdUERJ, pp. 9-57.
- SIEPIERSKI, Carlos Tadeu
(2003) *O Sagrado num mundo em transformação*. São Paulo, Edições ABHR e UFRPE.
- SILVA, Sidney Antonio da
(2000) “Ser *pasante* em São Paulo: prática ritual entre os imigrantes bolivianos”. In: SCHWARCZ, Lília Moritz & GOMES, Nilma Lino (Orgs.), *Antropologia e História*. Belo Horizonte, Autêntica, pp. 173-189.
- SILVA, Sidney Antonio da
(2003) *Virgem - Mãe - Terra: Festas e tradições bolivianas na metrópole*. São Paulo, Hucitec/FAPESP.
- SOUZA, André Ricardo de
(2002) A renovação popularizadora católica. In: *Plural*, revista do curso de pós-graduação em sociologia da USP, nº 9, 2º semestre, pp. 89-101.
- VAINFAS, R.; SOUZA, J.
(2002) *Brasil de todos os Santos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor, 2ª ed.

O CULTO AOS BAIANOS DA UMBANDA

André Ricardo de Souza*

Aumbanda é uma religião essencialmente urbana, com origem histórica no Rio de Janeiro dos anos 20 do século passado, então capital federal, de onde os terreiros do chamado *baixo espiritismo* ou *macumba* não tardaram a se espalhar pelas cidades brasileiras, sobretudo nas emergentes áreas metropolitanas. Cresceu conquistando adeptos do catolicismo popular e do kardecismo das classes médias. O avanço umbandista destacou-se em São Paulo, onde em 1960 os terreiros já tinham invertido a proporção de 1 para 10 em relação aos originários centros espíritas (Concone e Negrão, 1987). Com grande capacidade de auto-redefinição e adaptando-se ao meio social em que se inseria, a umbanda efetivamente vinha para ficar.

Entre a mesa branca e o culto aos deuses africanos, a umbanda se constituiu como uma multifacetada opção religiosa. Abrangendo o “continuum mediúnic”, por um lado próxima à magia ritual e por outro à *palavra*, como preceito de orientação moral (Camargo, 1961), essa religião, oferecida como brasileira por excelência, oferece uma diversidade de elementos simbólicos (discursivos e litúrgicos),

que vão desde a tradicional origem negra à mais recente onda “espiritualista” da *new age*. Trata-se de um *bricolage* tanto mais versátil, ao que teorizara Roger Bastide (1975), quanto mais rico em possibilidades se tornou o campo religioso contemporâneo. A umbanda atende aos anseios das camadas mais pobres, cujo ideário mágico quanto à busca da solução de problemas de ordem material, sobretudo, a torna contraponto do pentecostalismo (Fry, 1975). E, adapta-se também às classes médias escolarizadas, demandantes de mensagens racionalizadas e de terapias para o corpo e para a alma, afinal sensíveis ao apelo esotérico (Magnani, 1996).

Muito já foi dito sobre a brasilidade da umbanda, pela síntese das culturas (negra-africana, indígena-ameríndia e branca-européia) que lhe é atribuída, numa afirmação até ufanista do caráter identitário nacional. Ela parece ser mais brasileira, entretanto, pela contradição moral que encerra, o que a torna um reflexo da nossa sociedade. Do familiar e carinhoso preto-velho ao *trickster* e arruaceiro exu, muitos guias se apresentam e são reconhecidos como “paizinhos” ou “compadres”. Há uma identificação generalizada com

vários personagens da vida cotidiana do país. Através da religião se constrói um palco onde a sociedade brasileira faz sua autodramatização, vindo a apresentar, sob o rótulo “quimbanda”, as faces que não confessaria de outro modo (Prandi, 1996-a). Por tudo isso, essa religião é definida, sincrética e contraditoriamente: entre a demanda e a caridade, entre o bem (direita) e o mal (esquerda), ou como disse Lísias Negrão, “entre a cruz e a encruzilhada” (1996).

A umbanda tem realmente uma considerável capacidade de absorção e redefinição de traços religiosos diversos. Neste trabalho analiso o modo como ela utiliza esse recurso para ajustar-se eficientemente a diferentes contextos sociais. Nessa empreitada de adaptação, um guia chama a atenção: o baiano. Essa entidade, historicamente nova, cujo culto vem se destacando nos últimos 30 anos, assume características diferentes, de acordo com o estilo de vida do público participante nas giras. Busco compreender a emergência dessa entidade, sua crescente afirmação e popularização em dois contextos sociais distintos. A idéia da eficaz prestação de serviços parece ter grande importância no contexto social

marcado pelo pluralismo e pela competição religiosa (Prandi, 1996-b). Foi meu objetivo, portanto, apreender como o universo umbandista de elementos simbólicos, sobretudo no que se refere a essa entidade espiritual, é modificado em função do serviço religioso prestado, que é moldado pelos padrões culturais e sócio-econômicos locais.

Para tanto estudei o jeito de ser e o significado de baianos de duas unidades de culto inseridas em áreas distintas: um terreiro de um bairro de classe média e outro da periferia paulistana. A pesquisa mostrou que essa entidade constitui um trunfo da umbanda para ser versátil e atraente, dentre as diversas opções religiosas da atualidade. A conversão a essa religião se dá, em grande parte, pela atribuição ao guia espiritual da solução de aflições cotidianas. Há um pano de fundo de aspectos culturais que propicia considerável identificação com os baianos.

CONVERSÃO PELA EFICÁCIA DO GUIA ESPIRITUAL

Converter-se à umbanda significa aceitar a possessão, isto é, a comunicação com os *eguns* ou *encantados*, espíritos desencarnados de origens míticas que se colocam a serviço dos humanos aflitos. É, portanto, um rompimento com a idéia de controle absoluto da consciência, grande valor da sociedade racional ocidental. Ou seja, ser umbandista, bem como adepto das demais religiões afro-brasileiras, é conceber uma benéfica multiplicação do eu, através da manifestação de diferentes personalidades espirituais, os “santos da cabeça do médium” (Prandi, 1991-

b). Essa adesão religiosa implica na superação do obstáculo imposto pela moralidade cristã, ainda bastante arraigada e que relaciona as atividades mediúnicas ao pecado. A condenação religiosa e as acusações científicas, etnocêntricas, de distúrbio mental, foram suporte para a repressão do Estado aos cultos de origem africana, tratados como “caso de polícia” até os anos 50. Por outro lado, a aceitação do transe foi facilitada pela concepção popular de reencarnação, além das noções de contato com o sobrenatural, tão difundidas, em geral, na cultura brasileira. A umbanda beneficiou-se desse trunfo cultural e se aproximou do seu lado kardecista, organizando federações para fins de proteção jurídica e praticando a caridade para obter uma legitimidade moral. Enfim, em detrimento da magia de origem negra, ela racionalizou-se à moda branca (Ortiz, 1990; Prandi, 1999).

Ser filho-de-santo na sociedade pós-industrial moderna ainda não significa estar totalmente isento do estigma, mas já é, sem dúvida, exercício de uma prática religiosa qualquer em meio a tantas outras opções. O homem e a mulher modernos estão em busca do *carisma* que lhes conceda segurança e bem-estar. Há uma liberdade legítima para fazer experiências místico-devocionais e passar de uma religião à outra sem se sujeitar a constrangimentos, pois, afinal, na sociedade contemporânea acaba por prevalecer o dito popular “cada um, cada um”, a liberdade de escolha, a diferença entendida como um direito, o direito à diferença (Pierucci, 1999).

Um misto de curiosidade, medo e fascínio, além da busca de solução de algum infortúnio, na base do “quem sabe dá certo”, faz as pessoas irem a uma gira de umbanda. Um convite de amigo, evidentemente, tem maior força

quando a pessoa está vivendo alguma dificuldade significativa. Quando o problema íntimo é dito (ainda que de uma forma genérica) pela boca do “próprio espírito incorporado” tem-se aí uma surpresa e de imediato a relativização do preconceito inicial. Vejamos, nesse sentido, o depoimento de Carla, 23 anos, ex-católica.

Eu estava chateada com um monte de coisas, as brigas em casa, o fim do meu namoro... Um dia a Fátima me convidou para ir na sessão do centro dela e eu fui...

Eu achava uma farsa, como boa católica, mas comecei a acreditar quando o Zé do Coco falou exatamente o meu problema.

O contato inicial com a religião em que o espírito fala, ainda que indiretamente, do problema que aflige a pessoa, pode ser considerado o primeiro passo de uma eventual conversão. Depois, seguindo os conselhos e prescrições de banhos rituais ou alguma outra “obrigação” (oferenda, despacho) recomendados pelo guia, muitos consulentes sentem ter alcançando a ajuda procurada, tendo para si a prova da eficácia religiosa. Daí para tornar-se um membro da assistência é um passo, que pode em seguida resultar em mais um “filho da casa”. Nesse processo é relevante a acolhida dos cambonos, que são os assistentes dos guias, mas o decisivo é o atendimento dos preto-velhos, caboclos e outras entidades espirituais, de quem o consulente logo se torna amigo íntimo. Observa-se grande fidelidade do consulente para com seu seu guia predileto, com o qual em cada sessão busca conversar longamente. Os baianos parecem privilegiados no estabelecimento dessas relações de intimidade e espontaneidade, sempre com a exteriorização de muita alegria, tendo

assim grande facilidade para conquistar novos adeptos para a religião. A mesma neo-umbandista Carla, afirma que sua adesão à umbanda se deu em grande parte pela ação de um baiano:

Eles te ajudam a resgatar a auto-estima que você perdeu em algum lugar.

Eles te dão uma sacudida, os guias em si, principalmente o Zé do Coco, ele tem uma forma carinhosa de lidar com as pessoas...

Como uma religião afro-brasileira, a umbanda requer tempo de aprendizado dos mistérios do panteão, do ritual, do receiturário mágico. A jovem umbandista ainda está iniciando-se na religião e explica que deverá passar por um “aprimoramento mediúnic”. Feito isso ela estará apta a ser “cavalo” para um guia dar consulta, talvez também um baiano, como seu querido Zé do Coco.

QUEM É O BAIANO

Entre os anos 50 e 60, quando a umbanda se firma em São Paulo, a capital paulista assiste a um grande fluxo migratório, que a torna uma das maiores metrópoles do mundo. Pela grande quantidade, destacam-se os nordestinos, que vêm em grande parte para trabalhar nas obras de construção civil, como os “peões” urbanos, assim como nos mais diferentes ramos da indústria automobilística então em expansão, especialmente ocupando os postos de trabalho não qualificados. No imaginário popular dessa cidade o nordestino é, portanto, associado ao trabalho duro, à pobreza, ao analfabetismo, aos bairros periféricos, à vida precária, de um modo genérico, a tudo que é considerado inferior ou brega. Com o inchaço populacional e

os crescentes problemas, inerentes ao processo de metropolização, o senso comum, marcado pelo preconceito, passa a procurar o “culpado” pelo ônibus lotado, pela falta de emprego, enfim pelas mazelas da cidade. E a culpa é recorrentemente atribuída ao “intruso”, o “cabeça chata ignorante”, o nordestino.

Assim como o oriental é indiscriminadamente rotulado de *japonês*, o nordestino é o *baiano*. Na vida cotidiana da cidade se percebe o caráter negativo dessa designação: “isso é coisa de baiano”, “que baiánada você fez” etc. Ainda que elementos culturais originários da Bahia e do Nordeste tenham sido valorizados pela mídia (no carnaval, na música popular), fenômeno de alguma forma expresso na proliferação dos candomblés em São Paulo (Prandi, 1991-a), o termo “baiano” (nordestinos, em geral) ainda continua sendo pejorativo. Não obstante, o baiano alcançou grande popularidade na umbanda, tendo já superado o preto-velho na composição dos nomes que são dados aos terreiros paulistas, ficando atrás apenas do caboclo (Negrão, 1996).

A umbanda caracterizou-se por cultuar figuras nacionais associadas à natureza, à marginalidade, à condição subalterna em relação ao padrão branco ocidental. O nordestino é o “subalterno” da metrópole, o tipo social “inferior” e “atrasado”, e por isso objeto de ridicularização, mas também de admiração, pois igualmente representa aquele que resiste firmemente diante das adversidades. O baiano representa a força do fragilizado, o que sofreu e aprendeu na “escola da vida” e, portanto, pode ajudar. O reconhecido caráter de bravura e irreverência do nordestino migrante parece ser responsável pelo fato de os baianos terem se tornado

uma entidade de grande freqüência e importância nas giras paulistas nos últimos anos.

De um modo geral, baianos são tidos como pessoas alegres e teimosas em afirmar sua identidade cultural. Os baianos da umbanda, entretanto, são pouco presentes na literatura científica. Sabe-se que eles são guias que mesclam características da direita e da esquerda, como exus transfigurados em “espíritos de luz” (Prandi, 1996-a). Nas giras eles se apresentam com forte traço regionalista, usando chapéus de palha ou de couro, às vezes lembrando os cangaceiros. Eles são “do tipo que não leva desaforo pra casa”, como define a filha-de-santo de um terreiro situado num bairro da periferia, acostumada ao jeito valente do nordestino:

Baiano é encrenqueiro. Quando é pra xingar ele xinga mesmo. Trabalha mais na direita, mas às vezes também na esquerda. Depende do grau de evolução, do estudo do guia.

Por outro lado, no terreiro de um bairro situado na área central da cidade, os freqüentadores da casa afirmam que gostam dos baianos por sua capacidade de ouvir e aconselhar.

Os baianos têm paciência para ouvir e dar conselhos.

Eles são carinhosos e passam segurança.

Num outro terreiro, com semelhante formação social (de classe média) os baianos também conversam bastante, dão conselhos e falam baixo, mansamente. Eles usam essências aromáticas, ervas, flores e velas coloridas em seus “trabalhos”. Este terreiro, cuja arquitetura é de um moderno templo, recebe o nome de Glauco e Rosa, respectivamente os nomes do exu e da baiana de Dona Dagmar, a mãe-de-santo, conquanto a

distinção entre as duas entidades espirituais seja bem demarcada, como explícita uma cambono da casa:

Aqui os baianos não bebem bebida alcoólica, só os guias da esquerda bebem, mas esse culto é fechado.

Nestes dois terreiros os baianos são “doutrinados”, apresentando um comportamento comedido, o que significa não beber álcool, preferindo água-de-coco ou refrigerante, não xingar, nem provocar os presentes em voz alta, não sendo, enfim, zombeteiros como outros baianos.

Há, portanto, diferentes modelos de baianos, os quais têm em comum uma grande popularidade. Trazendo em si faces marginais, familiares, irreverentes, complacentes o baiano faz sucesso em realidades sociais distintas. Analiso mais detidamente o culto aos baianos em dois terreiros paulistanos, da classe média e do bairro popular, respectivamente.

A TENDA QUE VIROU TEMPLO

O Templo Espiritualista Marco Antônio, que até quatro anos atrás chamava-se Tenda Umbandista Marco Antônio, funciona há 23 anos no número 781 da avenida Cantareira, no Alto de Santana. Seu líder, proveniente de família kardecista, parece bastante influenciado pela origem religiosa familiar e pelo meio social em que vive, imprimindo forte traço kardecista a seu terreiro. Semanalmente, ministra palestras e convida pessoas para dar cursos sobre temas que considera de interesse, como espiritualidade, depressão, meditação, relaxamento, evangelho e espiritismo etc.

Nas religiões afro-brasileiras, em que cada terreiro é autônomo em relação aos demais, o estilo do terreiro



Foto: Mônica L. da Silva

é em grande parte decorrência da personalidade e da cosmovisão do pai-de-santo, que exerce em sua comunidade autoridade incontestável. Na referida casa de culto, cujo líder é reverenciado pelo modo elaborado de se comunicar, ocorre uma valorização da palavra, do discurso racional. O destaque fica para seu “guia de frente”, Marco Antônio, espírito de um menino baiano de oito anos de idade, cuja fala intelectualizada, segundo os adeptos da casa, se deve à “luz” que alcançou

em suas vidas pregressas. Valoriza-se também, neste terreiro, as práticas esotéricas e terapêuticas ensinadas e empreendidas por médicos, astrólogos e outros intelectualizados filhos da casa.

A entidade espiritual mais frequente nas giras é o baiano, reconhecido por seu “poder de bênção”. As sessões acontecem quinzenalmente, pois há outras atividades na casa, e às sextas-feiras, porque segundo o pai-de-santo é um

dia de “intenso magnetismo e vibrações energéticas”.

O espaço físico que comporta o templo é típico de uma área comercial de grande cidade: salão de tamanho médio (mais ou menos 40 m²) bem instalado no andar de cima de uma loja de roupas, numa avenida bastante movimentada. Ao chegar ao terreiro, subindo a escada, logo se depara com uma mesa receptora que distribui senhas para os passes e consultas, uma marca da burocracia idealizada e valorizada pela umbanda. Quem vai para se consultar apanha, ao entrar, sua senha, que marca sua ordem de atendimento com o guia desejado, e aguarda o começo da gira aproveitando para pôr as conversas em dia com os demais presentes, amigos e iniciados.

Em geral, uma gira de umbanda segue a seguinte ordem: canto de abertura dos trabalhos, que pode ser o hino da umbanda; orações, às vezes de acentuada conotação sincrética, e defumações; saudação inicial do sacerdote, dos médiuns e dos cambonos; pontos cantados de descida; pontos cantados de subida e saudação final (Magnani, 1986). A gira do terreiro Marco Antônio não foge à regra, mas tem suas peculiaridades. A oração inicial é uma espécie de credo católico com alguns termos adaptados: “Oxalá todo poderoso, criador do Astral e da Terra”; “comunhão dos orixás”; “santa doutrina espiritualista”. Outros pontos de destaque são a complexidade das falas do pai-de-santo e de seu guia, e a maneira serena dos baianos atenderem ao público.

A gira dessa casa umbandista surpreende pela mistura de elementos de culto, pelo clima de espetáculo que se cria e pela ênfase na prática discursiva. Antes da abertura das cortinas para o início da sessão, ouve-se: uma mensagem em *off* sobre as recomendações da casa (desligar

aparelhos eletrônicos, observar precauções contra incêndio), em seguida uma canção relacionada a orixás (*Tenda dos milagres*, de Caetano Veloso, por exemplo), dois toques de campainhas; e só então começa a sessão. Os atores entram em cena. Há atabaques de verdade, mas todos os filhos da casa vestem calças e tênis brancos e dançam de modo contido para a vinda dos guias. As pessoas vêm de lugares distantes, inclusive outras cidades da Grande São Paulo. Essa distância que se traduz em comunidade só de encontros - não de convivência - se apresenta como vantagem para quem não quer expor a vida privada. A maioria dos frequentadores é formada por “gente bem situada”, cujos carros estacionados à porta apontam o *status* social. Mas todo mundo reverencia e pede conselhos ao estereótipo ainda ridicularizado no cotidiano paulistano, o arretado baiano.

Os pontos cantados chamam o elenco protagonista da gira para “trabalhar, praticando a caridade, e trazer os ensinamentos de Oxalá”. E os baianos vêm com jeito manso, preguiçoso. Essa tranquilidade, segundo o povo da assistência, os faz “transmitir muita paz”. Usam chapéu de palha, só alguns fumam, mas todos têm um assistente que conduz uma maleta contendo velas brancas, açúcar, mel, fitas de cetim coloridas e perfume, entre outros utensílios e ingredientes mágicos do guia. Os baianos bebem refrigerante, sobretudo o brasileiro guaraná, por vezes *diet*. Com seus acessórios e o auxílio dos cambonos, os guias consultam, levando em geral muito tempo com cada pessoa. Eles ouvem bastante e falam em “firmar a cabeça”, “buscar paz espiritual”. Buscam enfaticamente acalmar e alentar as pessoas que os procuram. Esses são os baianos pacientes para

ouvir e aconselhar, uma versão *light* desta entidade.

O TERREIRO DE FUNDO DE QUINTAL

O Abaçá Caetés Girassol situa-se à rua Ouvídio José Antônio Santana, 233, Vila Nova Cachoeirinha, periferia norte da cidade. É um terreiro já antigo no bairro, com cerca de 30 anos, localizado no quintal da residência de dona Eudóxia, a mãe-de-santo. O local de culto é pequeno, tendo no máximo 20m², repleto de imagens de santos católicos. Numa das paredes há um quadro de avisos, no qual chamam a atenção os convites para uma excursão ao litoral paulista e para uma feijoada, com o fim de arrecadar recursos para o terreiro. As mulheres usam saias compridas e vestidos e calçam chinelos, quando não estão descalças.

O guia mais reverenciado é o caboclo Caetés, o “chefe da casa”, incorporado pela mãe-de-santo. Há periodicamente giras dedicadas aos espíritos da esquerda, lideradas pelo Exu Sete Encruzilhadas. Os baianos também têm muito prestígio e participam da gira juntamente com os caboclos. As sessões acontecem todos os sábados, às 20 horas.

A gira no Abaçá começa com uma breve oração à Nossa Senhora Aparecida, liderada pela mãe-de-santo. Não há discursos e a fala da sacerdotisa é bastante simples. Um ponto cantado anuncia o início dos “trabalhos” e logo em seguida ela incorpora o seu caboclo, logo seguido de outros que vêm para ajudar no atendimento à assistência. Grande parte dos consulentes está em busca de cura, pois a fama de curandeiro do caboclo de frente da casa é notória nas vizinhanças. Feitas as consultas, os “médicos” vão embora para a vinda

dos “advogados”. É a vez dos baianos.

*Andando lá na rua
Eu pisei numa macumba
Mas não adianta não
Porque lá vem o baiano
Pra demanda desmanchar
Lá vem o baiano feiticeiro,
O baiano macumbeiro,
Vem aqui pra trabalhar*

Este é o ponto cantado para a vinda dos baianos. Eles já chegam dando altas gargalhadas, brincando com os filhos da casa e com a assistência. Nesse terreiro os baianos são muito animados, gostam de contar piadas e de dançar. Usam chapéus de palha amassados e rasgados e todos fumam, às vezes charuto. Os poucos cambonos que os assistem logo levam cachaça e batida de coco, de preferência servida na própria casca. E eles, tirando sarro, não demoram a pedir mais. O atendimento começa e percebe-se que enquanto os caboclos são mestres na cura de males do corpo, os baianos são especialistas em resolver questões financeiras e problemas ligados à intimidade, como adultério, desavenças por maledicência etc. Diz-se que os baianos são mais afeitos a solução de problemas “da terra”. Eles fazem os consulentes beberem de sua bebida, enquanto os cambonos anotam em folhas de papel suas receitas de “obrigação”. Alcool e fumo são ingredientes mágicos indispensáveis para a intervenção do baiano nas coisas do mundo profano. Os principais atributos do guia que atraem os clientes parecem ser a objetividade e a ousadia, conforme diz uma das pessoa da assistência:

*Ah, eu gosto mesmo é do baiano!
Ele vai direto ao ponto, o que tiver
que falar ele fala mesmo. Se for
preciso xingar, ele xinga!*

Os pontos cantados falam de “velho feiticeiro”, “viajante da Bahia que abre

caminhos”, ou seja, referem-se a alguém que conhece mandingas, os segredos da magia e usa isso para ajudar. Enquanto os pretos-velhos e caboclos mostram limitada disposição para trabalhos moralmente duvidosos, os baianos não vacilam em aceitar tal tipo de empreitada. Por vezes eles surgem “virados” para atuarem juntos com os exus na esquerda. Afinal, em sua vidas pregressas, eles não foram médicos nem cientistas, mas sim nordestinos pobres, brigões, pais-de-santo, “macumbeiros” etc. Para enfrentar as dificuldades do dia-a-dia, o que é genericamente julgado certo ou errado se confunde nas atitudes concretas para o alívio imediato. Estes são os baianos arredios e justiceiros, a versão *cabra da peste*.

OS BAIANOS NO PANTEÃO AFRO-BRASILEIRO

As figuras centrais da umbanda são, por um lado, o caboclo e o preto-velho e, por outro, o exu e a pombagira. Essas entidades espirituais são recuperadas de matrizes e estereótipos presentes na formação do povo brasileiro, fazendo aparecer no centro do culto tipos sociais, tradicionais ou contemporâneos, que podem ser pensados como pertencentes a categorias socioculturais “inferiores” e “subalternas”, o que é distintivo desta religião em relação ao kardedismo, que prefere o contato com os considerados espíritos evoluídos, cultos e escolarizados. No desenvolvimento da umbanda, associado às transformações de seu meio social nos grandes centros urbanos, outros personagens foram surgindo, como o boiadeiro, o marinheiro, o cigano, o baiano etc. Os boiadeiros podem ser considerados um tipo de caboclo, associado ao sertanejo, ao trabalhador rural que vive

da lida com o gado no sertão, em condições duras que requerem muito esforço e determinação. Há, portanto, proximidade entre o boiadeiro e o baiano, sendo este, no entanto, o nordestino do meio urbano. Em termos de mestiçagem, o boiadeiro remete ao mundo do caboclo indígena, enquanto o baiano ao negro africano. Em outro plano, enquanto o boiadeiro representa o trabalho e a sisudez, o baiano é a festa, a alegria, a malandragem do negro (Concone, 1988). O baiano é o negro ou o mulato das cidades litorâneas da Bahia, embora os baianos cultuados no tambor-de-mina maranhense, igualmente negros, não sejam considerados originários da Bahia, mas sim de alguma baía mítica em que teriam se encantado (Ferreira, 1999).

Ao baiano da umbanda é atribuído grande fama de “macumbeiro”, pois, segundo a concepção popular, ele é capaz de fazer ou quebrar as chamadas “demandas”, as temidas magias malélicas, por isso atuando às vezes também na quimbanda, em meio aos exus e pombagiras. O ponto cantado no terreiro Lodê Oiá de Dona Maísa, da periferia norte de São Paulo, ilustra tal ambigüidade:

*Aê baianinha
Da sandália de ouro
Venha ver seu povo baianinha
Que vale um tesouro
Aê baianinha
Da sandália de pau
Onde ela bate o pé baianinha
Faz o bem, mas também faz o mal
Ela é da Bahia
Cidade santa
Terra da magia*

A baiana desse terreiro, Dona Maria de Nagô, é uma mulher idosa considerada meiga e astuta. Segundo a chefe da casa, ela foi uma mãe-de-santo da Bahia, “filha de Nanã”. Os

baianos da umbanda foram ou pais-de-santo do candomblé baiano ou então negros ou mestiços de africanos com grande experiência de vida. Nesse sentido, em termos de senilidade, os baianos se aproximam dos pretos-velhos. Em alguns terreiros sobressai o lado arredio e feiticeiro, noutros o sábio conselheiro.

CONCLUSÃO

A umbanda assimilou a lógica da oferta de bens simbólicos para a conquista e manutenção de seu espaço no campo religioso contemporâneo, marcado pelo pluralismo cultural pela competição por adeptos. Para tanto ela mantém os antigos traços do catolicismo popular, do ritualismo mágico, do atendimento direto às aflições das camadas populares. Aí o terreiro é referência no bairro pobre e tem um caráter de agregação comunitária. Os guias são reconhecidos como benzedores, "milagreiros", defensores por "quebrar demandas e abrir caminhos", enfim agentes solucionadores de problemas diversos da população local.

Num outro contexto, porém, a religião associa a racional ênfase na palavra com traços atuais de espiritualismo da chamada Nova Era. A umbanda aproveita elementos esotéricos presentes nos hábitos de consumo e se mostra "atualizada". Aí o templo é uma casa de prestação de serviços, que acentua o anonimato da vida na grande cidade. A religião assume um caráter terapêutico, constituindo-se em mais uma opção para o indivíduo na sociedade urbana secularizada.

O baiano constitui um importante componente de síntese da umbanda para que ela se afirme na sociedade contemporânea. Em termos morais, esse guia, que atua também na quimbanda, representa o esforço que

a religião vem fazendo ao longo do tempo para apagar a dicotomia o bem e o mal, que a caracteriza historicamente. Mas, além de ajustar-se à direita e à esquerda (caridade e demanda), o baiano associa a mensagem moralizadora ao ritual mágico. Isso é bastante relevante, pois essa religião tem um pé na magia afro-indígena e outro na racionalidade cristã. Mais que qualquer outra entidade do panteão, o baiano alia a orientação de conduta à manipulação do mundo. Por isso tem prestígio junto às classe médias e aos segmentos populares, pois ajusta-se tanto ao estilo sério, manso, sábio quanto ao zombeteiro, arredio, valente. O baiano pode ser o generoso conselheiro ou o arretado comprador de brigas alheias. Ele pode ser associado à água-de-coco com a rede de dormir ou à peixeira com cachaça, ao velho pai-de-santo "evoluído" ou ao "cangaceiro" destemido, à MPB *cult* ou ao forró brega, aos personagens sedutores de Jorge Amado ou ao Zeca Diabo de Dias Gomes. Enfim, entre terapeuta moderno e xamã tribal, essa entidade espiritual, como um camaleão, representa de fato um trunfo considerável para a versatilidade da umbanda.

* *André Ricardo de Souza é Mestre e Doutorando em Sociologia pela USP.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BASTIDE, Roger
(1975) *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de
(1961) *Kardecismo e umbanda*. São Paulo, Pioneira.
- CONCONE, Maria Helena Vilas Boas e NEGRÃO, Lísias Nogueira
(1987) "Umbanda, da repressão à cooptação". In: *Umbanda & política*. Cadernos do ISER, 18. Rio de Janeiro, ISER e Marco Zero.
- CONCONE, Maria Helena Vilas Boas
(1998) "O ator e seu personagem". In: CONSORTE, Josildeth Gomes e COSTA, Márcia Regina. *Religião, política, identidade*. São Paulo, Educ.
- FERREIRA, Francelino de Shapanan Vasconcelos
(1999) *Caboclos e encantados no tambor-de-mina e outras religiões afro-brasileiras*. Texto apresentado no Primeiro Congresso de Umbanda e Candomblé de Diadema (mimeo). Diadema, 28 de fevereiro.
- FRY, Peter
(1975) "Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo". *Debate e crítica*, n.º 6: 79-94.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor
(1986) *Umbanda*. São Paulo, Brasiliense.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor
(1996) "O neo-esoterismo na cidade", in: Dossiê magia. *Revista USP*, n.º 31, setembro-novembro.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira
(1996) *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo, Edusp.
- ORTIZ, Renato
(1991) *A morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo, Brasiliense.
- PIERUCCI, Antônio Flávio
(1999) *Ciladas da diferença*. São Paulo, Editora 34.
- PRANDI, Reginaldo
(1991a) *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo, Hucitec.
- PRANDI, Reginaldo
(1991b) "A religião e a multiplicação do eu". *Revista USP*, São Paulo, n.º 9, março-maio, pp. 133-144.
- PRANDI, Reginaldo
(1996a) *Herdeiras do axé*. São Paulo, Hucitec.
- PRANDI, Reginaldo
(1996b) *Religião paga*. In: PIERUCCI, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo, Hucitec.
- PRANDI, Reginaldo
(1999) "Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização". In: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jeferson (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas.

**IN THE FOOTSTEPS OF THE LORD OF MIRACLES:
The expatriation of religious icons in the
peruvian diaspora.**

Karsten Paerregaard

Economic and Social Research Council, 2001, 34 p.

O autor, depois de descrever a importância da devoção popular no Senhor dos Milagres no Peru, estuda como esta prática de religiosidade popular acompanha o grande movimento migratório dos últimos anos. Tratando de uma "expatriação do Senhor dos Milagres", mostra como os migrantes peruanos adaptam-se para manter a sua devoção, em vista de sua importância na afirmação de sua identidade nos inúmeros e diferentes contextos em que eles se instalam e organizam.

**LAICS PORTUGAIS DANS L'EGLISE DE FRANCE:
La place de la religion dans la structuration de
l'identité culturelle chez les immigrés catholiques
portugais en Ile-de-France.**

Sidnei Marco Dornelas

Institut Catholique de Paris, Paris, (mimeo) 1992, 208 p.

Este trabalho trata da adaptação dos leigos portugueses no espaço eclesial proporcionado pela Igreja Francesa. Ele procura analisar o lugar da religião no processo de construção de uma "identidade cultural" operado por estes leigos na região parisiense. Apoiado num arcabouço teórico que aborda a emigração/imigração portuguesa a partir de vários pontos de vista, o trabalho centra-se no estudo de entrevistas, no seu conteúdo e forma, em vista de contribuir com elementos para uma possível sociologia religiosa das migrações.

MIGRAÇÃO, RELIGIÃO E SEITAS

**Centro de Estudos e Pastoral Migratória
Ji-Paraná, CEPAMI, 1989, 22 p.**

Trata-se de um estudo sobre a mudança de religião de muitas famílias migrantes no Estado de Rondônia e visa esclarecer a atuação dos agentes de pastoral. O objetivo do trabalho é, portanto, o de tentar perceber quais são as principais razões que levam a tantos católicos a mudarem de religião, numa região de migrantes.

ERRANTES EM FIM DE SÉCULO

Wagner Venceslau Dias

In: Tempo Social, nº 2, vol. 9, FFLCH/USP, São Paulo, 1997, 14 p.

À luz de alguns trabalhos sobre movimentos messiânicos e messianismo no Brasil, o texto procura encontrar, dentro da prática transformadora no movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, elementos de uma racionalidade fortemente ligada, por um lado, à sua condição social de libertos das formas tradicionais de dominação e por isso sujeitos de uma reordenação do mundo e, por outro, ao conteúdo mágico e simbólico da religiosidade rústica que fornece meios para a interpretação dos seus rumos.

**A SIMBÓLICA DE FÁTIMA NA SITUAÇÃO DE
EMIGRAÇÃO**

Policarpo Lopes

**In: A Pastoral de Fátima, Ed. do Santuário de Fátima,
1993, 25 p.**

O autor trata da simbólica de Fátima como fato social total, situando-o no interior da dinâmica das relações sociais vivenciadas pelos imigrantes portugueses. Servindo-se do método da sociolinguística, verifica como os imigrantes reelaboram simbolicamente a sua devoção, operando como sujeitos conhecidos e reconhecidos que interiorizaram as instituições culturais do grupo de pertença em confronto com as novas experiências e situações

A PROCURA DAS BANDEIRAS VERDES:

Viagem, Missão e Romaria

**Maria Antonieta da Costa Vieira
Campinas, IFCH/UNICAMP, 2001, 586 p.**

Uma síntese deste estudo encontra-se em artigo do presente número da TRAVESSIA, pp. 5-13.

**OS IMIGRANTES BRASILEIROS E AS IGREJAS
EM MASSACHUSETTS**

Ana Cristina Braga Martes

**In: Cenas de um Brasil Migrante, São Paulo, Boitempo
Editorial, 1999, 36 p.**

Neste texto a autora estuda a importância da igreja na vivência cotidiana dos imigrantes brasileiros nos EUA, sejam as católicas ou evangélicas. Sinaliza para o volume da participação, o trabalho comunitário por elas desenvolvido, as formas de financiamento e organização, o modo como se desenvolve a percepção religiosa entre os imigrantes. Fica nítido que os mesmos, muitas vezes clandestinos, sem falar bem o inglês e trabalhando em condições difíceis, procuram as igrejas como espaços de convivência e integração social.

**O ROSTO DE DEUS NA CULTURA MILENAR
DOS CIGANOS: Pastoral dos Nômades**

Murialdo Gasparet

São Paulo, Paulus, 1999, 124 p.

Os ciganos têm sido durante séculos uma cultura ágrafa, sem escrita, sem literatura própria, onde tudo é transmitido oralmente. Uma tal cultura num mundo moderno e tecnológico, como o nosso, está sujeita a perder sua identidade histórica. Atualmente, mais do que nunca, esta cultura está dependendo do registro escrito, da organização e de leis que garantam seus direitos. Nesse sentido, este trabalho aborda a cultura cigana, sobretudo na sua dimensão religiosa.

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, seguindo as orientações abaixo elencadas:

- * Você irá escrever para uma revista e não para uma banca da academia, por isso, aproveite os conteúdos de suas pesquisas, mas seja criativo(a) na forma de apresentá-los. No título, por exemplo, não resuma sua tese, desperte a curiosidade do leitor.
- * De preferência, artigos que se enquadrem dentro dos temas previamente anunciados, conforme consta ao lado;
- * Tamanho: aproximadamente 350 linhas, fonte Times New Roman, corpo 12;
- * Intercalar o texto com alguns intertítulos;
- * Clareza de linguagem e simplificação dos conceitos;
- * Na medida do possível, enviar algumas fotos com os respectivos créditos, as quais serão posteriormente devolvidas;
- * Os artigos devem ser inéditos;
- * Fazer constar breve identificação do autor, endereço postal, e-mail e telefone;
- * Notas: utilizar apenas nos casos em que o texto requer alguma explicação relevante; não utilize nota no título e no nome do autor; referência bibliográfica não é nota;
- * Referências: devem constar no interior do texto, entre parênteses, com o nome, ano e quando específicas, a página. Ex.: (Silva, 1996: .3);
- * Bibliografia - Ater-se à referida no texto, seguindo o padrão abaixo:

a) Livros: nome do autor; ano entre parênteses; título do artigo em itálico; local da publicação; nome da editora. Exemplo: FERNANDES, Florestan (1977) *A Sociologia no Brasil*. Petrópolis, Vozes.

b) Artigos: nome do autor; ano entre parênteses; título do artigo entre aspas; nome do periódico em itálico; volume (se houver) e nº; mês(es); nº da página. Exemplo: SARTI, Cynthia Andersen (1995) "São os Migrantes Tradicionais?". *Travessia-Revista do Migrante*, nº 23, setembro-dezembro, p.11.

NB: Por tratar-se de artigos breves, pede-se utilizar os recursos acima com parcimônia.

O autor de artigo publicado receberá dez exemplares do n°.

O Conselho Editorial reserva-se o direito de submeter os artigos à sua apreciação.

PRÓXIMOS LANÇAMENTOS

**TRAVESSIA
N° 47**

COTIDIANO

(Set-Dez/03)

**Prazo para envio
de artigos**

(30/10/03)

**TRAVESSIA
N° 48**

FRONTEIRAS

(Jan-Abr/04)

**Prazo para envio
de artigos**

(30/01/04)

**TRAVESSIA
N° 49**

NARRATIVAS

(Mai-Ago/04)

**Prazo para envio
de artigos**

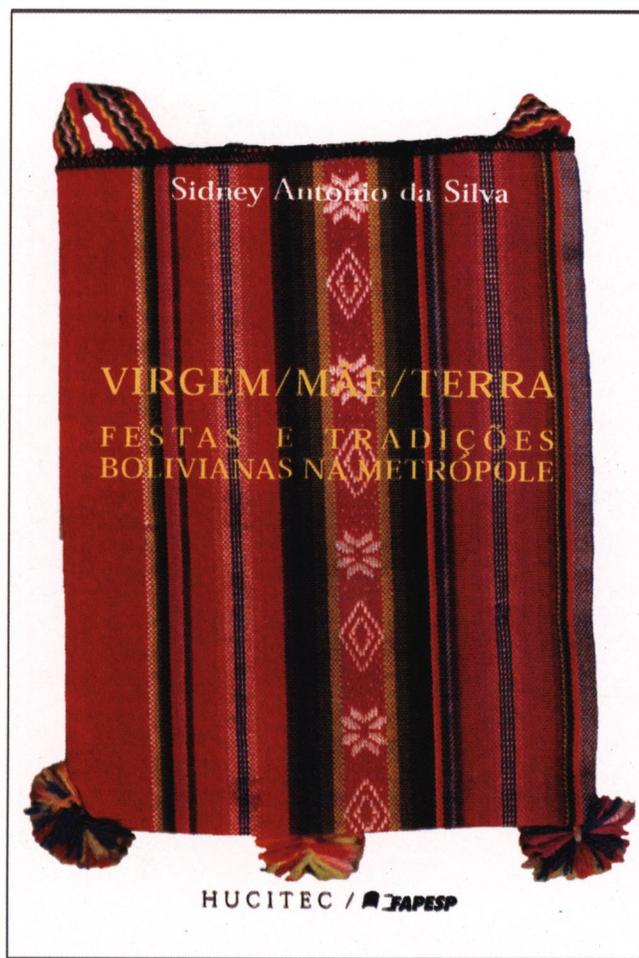
(30/04/04)

**N°50 - POLÍTICAS PÚBLICAS
(set-dez/04) Artigos: 30/07/04**

TRAVESSIA

revista do migrante

ESPAÇO ABERTO À DIVULGAÇÃO DE LIVROS DOADOS
À BIBLIOTECA DO CEM, ESPECIALIZADA EM MIGRAÇÕES



A abrangência deste estudo sobre as devoções marianas entre os bolivianos em São Paulo, sugere-nos a provável existência de um lençol profundo de sentido, revelador de lógica radical que sustenta a vida social - e define o universo simbólico - de grande parte dos grupos humanos: a lógica da reciprocidade, entendida como ligação entre homens ou grupos de homens entre si, mas também a humanidade com a fonte universal da vida. Neste sentido, a *Pachamama* ou a Virgem Maria seriam duas estruturas locais da mesma estrutura profunda, e é por isso que podem se comunicar com tanta eficácia simbólica. Quem sabe só a nossa modernidade do cálculo analítico e da razão prática escape desta estrutura. Mas, por outro lado, nela ou além dela já despontam aqueles que reencontram a *Pachamama* sob as espécies da "energia cósmica".

A denominada "modernidade" terá sido um parêntese? (Pierre Sanchis)