MARIA ANTONIETA DA COSTA VIEIRA

200205337

À PROCURA DAS *BANDEIRAS VERDES*: *VIAGEM*, *MISSÃO* E *ROMARIA*
MOVIMENTOS SÓCIO-RELIGIOSOS NA AMAZÔNIA ORIENTAL

Tese de Doutorado em Ciências Sociais apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação do Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão

Este exemplar corresponde a versão final da tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 12 / 11 / 01.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão

Prof. Dr.

Prof. Dr.

Prof. Dr.

Prof. Dr.

Volume I
Campinas, SP
Novembro, 2001

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

UNIDADE BC
N.º CHAMADA:
T/UNICAMP
V673p
V. 1 Ex.
TOMBO BC/ 47337
PROC. 837/02
C D X
PREÇO R$ 11,00
DATA 01-02-02
N.º CPD

CM00163104-5

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

V 673 p

Vieira, Maria Antonieta da Costa
À procura das Bandeiras Verdes: viagem, missão e romaria – movimentos sócio-religiosos na Amazônia Oriental / Maria Antonieta da Costa Vieira . - - Campinas, SP : [s. n.], 2001

Orientador: Carlos Rodrigues Brandão.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Messianismo. 2. Movimentos sociais - Pará. 3. Religião popular. 4. Camponeses - Pará. 5. Fronteiras. 6. Amazônia. I. Brandão, Carlos Rodrigues, 1940-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

RESUMO

Este trabalho pretende ser uma contribuição ao estudo dos movimentos sócio-religiosos e da cultura do campesinato brasileiro, especificamente em região de fronteira. Tem como referência empírica a *Missão de Maria da Praia* e a *Romaria do Padre Cícero*, duas comunidades religiosas formadas por camponeses, situadas no sul do Pará, que surgiram na década de 60 e sobrevivem até hoje.

A abordagem adotada considera tanto o aspecto de *continuidade*, existente nos movimentos sócio-religiosos, enquanto uma construção elaborada a partir de um universo cultural dado, como seu aspecto de *ruptura*, como um processo de reelaboração específica que produz uma nova experiência social, em que os participantes fazem uma leitura crítica do mundo vivido.

O estudo faz uma reconstrução dos movimentos - seu processo de constituição e sua trajetória - tendo como fio condutor sua história, considerada do ponto de vista de seus participantes. No entanto, procura recuperar nesta reconstrução a trama complexa da produção dos movimentos, o que supõe considerar o relacionamento dinâmico entre: as estruturas de significação e as ações dos sujeitos concretos, o contexto macro social e histórico e as experiências específicas dos agentes, as tradições religiosas e culturais e a interpretação que os sujeitos fazem delas.

O trabalho procura mostrar que os movimentos estudados expressam na sua construção uma leitura do processo de ocupação da fronteira, de um ponto de vista religioso e camponês, que indica como se situam neste mundo e como se propõem a transformá-lo. A mobilidade espacial vivida pelo campesinato de fronteira é reinterpretada como *missão* e *romaria* e entendida como uma *viagem* em direção às *Bandeiras Verdes* - identificadas com as matas - em que se vai em busca de um lugar prometido pelas forças espirituais. Neste sentido, os movimentos podem ser vistos como metáfora de um campesinato de fronteira que busca seu lugar social. O estudo mostra também as reinterpretações e redefinições que os grupos vão fazendo de seus projetos ao longo da trajetória de mais de 30 anos, em função dos acontecimentos externos que os atingiram e de sua dinâmica interna.

ABSTRACT

The aim of this text is to contribute to the studying of social-religious movements and Brazilian peasant culture, specifically in the frontier region. It refers to the *Missão de Maria da Praia* and the *Romaria do Padre Cícero*, two religious comunities from the 1960's, south in the state of Pará, that still exist.

The approach of the social-religious movements considers both the existing of its aspects: *continuity*, taken as a construction made up from the given cultural universe, and *rupture*, as a construction made by the actors that brings out a new social experience expressing a critical interpretation of their world.

The text reconstructs the movements – its constitution process and trajectory – taking their history in the way they understand it as a guide-line. This reconstruction should consider the dynamic relations between: the signification structures and the concrete actions of the actors, the social-historical context and their specific experiences, and finally the cultural and religious traditions and the way the actors interpret them.

The studied movements interpret the process in which the frontier is occupied, from the religious and peasant point of view. The frontier peasant spacial mobility is reinterpreted as *mission* and *romaria* and understood as a journey to the *Bandeiras Verdes* (identified with the wild forest) – a promissed land. In this way, the social-religious movements are a metaphor of the frontier peasant looking for its social place.

It is also a preocupation of this text to show the reinterpretations and redefinitions of the projects the movements make – because of external events and their internal dynamics – in the course of their history.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Carlos Rodrigues Brandão, meu orientador. Foi ele quem me incentivou a fazer o doutorado na Unicamp, ainda na década de 80, e que me acompanhou na longa viagem destes anos. Além das suas importantes contribuições específicas, sua atitude sempre se caracterizou por um profundo respeito ao meu trabalho, ao meu ritmo e hesitações. Sua postura contribuiu decisivamente para que eu realizasse o "meu projeto".

Aos professores do doutorado de Agricultura e Questão Agrária, especialmente à Profª M Nazareth Wanderley que, com seu entusiasmo, competência e presença amiga, marcou profundamente nosso curso e a mim pessoalmente.

Ao Prof. José de Souza Martins que sempre apoiou este trabalho tendo sido o primeiro estudioso que apontou o rumo das *Bandeiras Verdes*. Sua referência acompanhou-me durante toda a elaboração da tese. Ao Prof. Renato de Souza Queiroz pela presença amiga e por indicações bibliográficas que foram fundamentais para o trabalho. Aos Profs. Mauro Almeida e Robin Wright pelas contribuições no meu exame de qualificação e pelo estímulo, atenção e disponibilidade que sempre demonstraram. Ao Prof. Robin também pelas importantes indicações bibliográficas.

Ao FAP - Fundo de Apoio ao Ensino e a Pesquisa a Pesquisa - pelo auxílio fornecido em 1988 para despesas da viagem para o trabalho de campo.

Aos colegas da pós-graduação da Unicamp com quem partilhei momentos ricos de convivência e discussão dos temas da questão agrária, especialmente a Carlos Teixeira que foi uma presença amiga e constante, tendo ouvido pacientemente minhas idéias e dúvidas e contribuído com críticas e sugestões. Aos amigos da Unicamp: M Cristina Pompa que discutiu comigo a temática dos movimentos sócio-religiosos e Emilia P Godoi pelo estímulo amigo.

Um agradecimento especial à Renata Paoliello que leu cada página deste trabalho. Sua contribuição foi decisiva. Além de seu apoio afetivo, ela combinou uma leitura empática, que me fazia sentir compreendida, com sua leitura crítica e competente.

Ao pessoal da diocese de Conceição do Araguaia – Heloisa, Henri, Ricardo, Guaraci, Tereza, Irmãs Pastorinhas – que por vários anos não só me apoiaram como me receberam em suas casas. Um agradecimento especial a Aristide Camio, o responsável pelo meu encontro com os grupos estudados. Ele não só "descobriu" os movimentos nas suas andanças pelo sertão como me levou até lá. Outro a Ana S Pinto - Aninha - que, além da acolhida generosa em sua casa, contribuiu levantando informações junto aos movimentos.

À M. Virgínia Perasollo e Regina M. Manuel que me acompanharam em alguns momentos do trabalho de campo e dividiram comigo as aventuras e agruras da viagem.

Aos amigos que ajudaram na confecção final deste trabalho. À Cleisa Rosa pela presença amiga e pela ajuda na edição do texto. A Josefina Ballanotti e Amélia Damiani pela solidariedade e estímulo e pelo auxílio na confecção dos mapas. Um agradecimento especial a Antonio Saggese pela edição das fotografias. Seu olhar sensível e trabalho competente possibilitaram realçar aspectos da vida dos romeiros que o limite técnico das minhas fotos nem sempre permitia mostrar com clareza.

À minha família pela presença solidária nestes anos todos. Especialmente a meus pais pelo apoio constante e pelo muito que aprendi com eles sobre ética camponesa, expressa na sua mineridade. A Augusta, Mariana e Daniel que além do estímulo e carinho contribuíram decisivamente na revisão e edição do texto. A Nicolau que esteve presente de múltiplas formas. Ajudou na revisão do texto, discutiu idéias do trabalho, acompanhou-me uma vez no trabalho de campo, mas sobretudo, durante todo este tempo, acompanhou-me na vida.

Devo dizer que estou citando apenas as pessoas que estiveram envolvidas diretamente. Gostaria de agradecer aos inúmeros amigos que colaboraram em vários e diferentes níveis que foram igualmente importantes. Eles participaram das minhas descobertas e inquietações e, com sua amizade, me deram força para prosseguir.

Finalmente quero agradecer aos participantes da *Missão* e da *Romaria*. Pelo que eles me mostraram sobre a riqueza do mundo do sertão, abrindo seus corações e sua intimidade. Pela sua disponibilidade e paciência comigo no diálogo que estabelecemos. Por seu afeto e generosa acolhida que me propiciou uma experiência única e que nos fez mesclar nossas histórias e destinos.

Plano do Trabalho

INTRODUÇÃO

PARTE I — A HISTÓRIA DESTE TRABALHO

Capítulo 1 MINHA VIAGEM PARA AS *BANDEIRAS VERDES*
Capítulo 2 MOVIMENTOS SÓCIO-RELIGIOSOS COMO CONSTRUÇÃO E INTERPRETAÇÃO

PARTE II — OS MOVIMENTOS NA HISTÓRIA

Capítulo 3 FRONTEIRA E CAMPESINATO — A CULTURA DA *ANDANÇA*
Capítulo 4 *BANDEIRAS VERDES* — ESPAÇO E TEMPO NUMA VISÃO ESCATOLÓGICA
Capítulo 5 *MISSÃO E ROMARIA* — O SURGIMENTO DOS MOVIMENTOS
Capítulo 6 *VIAGEM* COMO CAMINHO DA SALVAÇÃO — O PROJETO DOS MOVIMENTOS

PARTE III— A HISTÓRIA DOS MOVIMENTOS

Capítulo 7 *A VIAGEM NO* TEMPO E NO ESPAÇO — OS MOVIMENTOS NA MEMÓRIA
Capítulo 8 *DIVINDADE* — A CONSTRUÇÃO DO SAGRADO
Capítulo 9 *IRMANDADE* — O PROJETO SOCIAL
Capítulo 10 *MODERNIDADE* — A HISTÓRIA RECENTE

O *PONTO FINAL*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO, 15

PARTE I — A HISTÓRIA DESTE TRABALHO, 21

Capítulo 1 **MINHA VIAGEM PARA AS *BANDEIRAS VERDES*,** 23
Antecedentes, 26
I. PRIMEIRA VIAGEM,1987 — INICIANDO O DIÁLOGO, 27
Chegada na *Missão* — uma relação fluente, 29
Chegada na *Romaria* — o desafio do diferente, 32
O *livro* — confirmação das profecias de Maria da Praia, 42
Um rápido encontro com os Gorotire, 43
II. SEGUNDA VIAGEM, 1988 — REFAZENDO OS CAMINHOS, 44
O Brilhante — a outra face da fronteira, 46
A nova *estação* — revivendo a história da *Romaria,* 49
Questões da pesquisa *versus* questões dos romeiros, 52
Saindo *pra fora,*55
Grilando voto, 57
Questões da *Missão* e sua história, 58
Os romeiros do Padre Cícero do Pé do Morro, 60
III. TERCEIRA VIAGEM, 1990 — ACOMPANHANDO O COTIDIANO E AS MUDANÇAS, 61
Rearranjos e novos acontecimentos na *Romaria,* 62
Romaria de Bom Jesus das Piranhas, 62
A situação na Missão e novamente a *Pescada,* 64
Vendo o outro eu me via, 65
IV. QUARTA VIAGEM, 1994 – REVENDO O CAMINHO, 66
V. QUINTA VIAGEM — ATRAVESSANDO PARA O TEXTO, 72

Capítulo 2 **MOVIMENTOS SÓCIO-RELIGIOSOS COMO CONSTRUÇÃO E INTERPRETAÇÃO,** 73
I. ABORDAGEM TEÓRICO METODOLÓGICA DOS MOVIMENTOS SÓCIO-RELIGIOSOS, 73
O movimento na História — processos recorrentes e emergentes, 75
O contexto simbólico, 75
O contexto sócio-histórico, 79
O movimento faz História — liminaridade e projeto, 82
O movimento como rito de passagem histórico, 83
O movimento como projeto social e construção da identidade, 87
O movimento como leitura da realidade histórica, 88
A História do movimento — processualidade e trajetória, 90
A história do encontro etnográfico, 92
II. A *MISSÃO* E A *ROMARIA* COMO MOVIMENTOS SÓCIO-RELIGIOSOS, 96
A *Missão* e a *Romaria* entre os movimentos sócio-religiosos brasileiros, 96
Proposta de interpretação da *Missão* e da *Romaria,* 101
A construção do texto, 104

PARTE II— OS MOVIMENTOS NA HISTÓRIA, 107

Capítulo 3 **FRONTEIRA E CAMPESINATO — A CULTURA DA *ANDANÇA*,** 109
I. CULTURA DA *ANDANÇA*, 110
Campesinato de fronteira: mobilidade, impermanência e plasticidade, 112
Mobilidade na *Romaria* e na *Missão*, 119
II. MISSÃO — TRAJETÓRIA DRAMÁTICA DE UMA FAMÍLIA, 125
Saída de Maria da Praia do Maranhão, 126
Dificuldades da família em Goiás, 128
A *loucura* de Maria da Praia e a mudança para São Miguel, 130
III. *ROMARIA* — COMPOSIÇÃO DE TRAJETÓRIAS, 133
Família na fronteira e na *Romaria*, 133
Os *desgarrados do talo*, 135
As famílias de lavradores, 137
Família de Justino — do Piauí ao Pará, 138

Capítulo 4 ***BANDEIRAS VERDES* — ESPAÇO E TEMPO NUMA VISÃO ESCATOLÓGICA**, 143
I. A *BANDEIRA* E *BANDEIRAS VERDES* NO CONTEXTO DA FRONTEIRA
Bandeira: forma de ocupação do espaço e símbolo móvel do sagrado, 144
Bandeiras Verdes – ocupação sagrada de um novo espaço, 146
II. VISÃO ESCATOLÓGICA DA HISTÓRIA: *OS SÉCULOS E O FIM DOS TEMPOS*, 152
Duas leituras do apocalipse: a visão milenarista e a do Juízo Final, 156
Fontes da escatologia dos romeiros, 160
A *história dos séculos* — uma visão da história, 162
O dilúvio — destruição e regeneração, 163
O *século* do *Espírito* e do *Santo*, 165
O *fim dos tempos* — uma interpretação do mundo atual, 166
O *fim dos tempos* e seus sinais, 167
A *Besta Fera* e o *Capa Verde* – agentes sedutores do Mal, 170
Os *três dias de escuro* e o *Julgamento*, 176
A *Terra sem mal*, 180

Capítulo 5 ***MISSÃO E ROMARIA* — O SURGIMENTO DOS MOVIMENTOS**, 183
O contexto regional, 184
I. MARIA DA PRAIA, A PROFETA — LOUCURA E *MISSÃO*, 188
Antecedentes, 188
Anúncio e preparação da *viagem*, 194
Início da *viagem*, 201
Encontro com a *Missão* de Santina, 202
II. *MEU PADRINHO*, O SANTO — RECRIAÇÃO DO IMAGINÁRIO POPULAR, 205
Antecedentes, 205
Trajetória de Justino, 207
Retorno de *Meu Padrinho* na Amazônia, 209
Encontro de Justino com *Meu Padrinho* e entrega do *encargo*, 216
Preparação da *viagem*, 220

Romaria da Pedra Encruzada, 222
Encontro das *romarias* e início da *viagem*, 225
Motivos da adesão dos participantes à *Romaria*, 228
III. *Missão* e *Romaria* — Paradigmas para a Constituição dos Movimentos, 231
Missões Populares, 232
Romarias e centros de peregrinação, 234
Aproximações e diferenças entre a *Missão* e a *Romaria*, 236
Outros grupos da região – movimento geral, 240

Capítulo 6 ***VIAGEM*** **COMO CAMINHO DA SALVAÇÃO — O PROJETO DOS MOVIMENTOS, 245**
I. *Viagem* como Peregrinação — Reprodução da Liminaridade, 246
II.O *Lugar de Sossego* e o *Ponto Final* — Topos e Utopia, 250
Referências espaço- temporais — a mata, o pôr-do-sol e o fim dos tempos, 250
Passagem pela mata, 250
Direção do pôr-do-sol, 251
Lugar encantado e predestinado, 253
Fim dos tempos, 254
Lugar de sossego — projeto familiar camponês, 255
Ponto final — o paraíso da abundância, 256
Caráter universal do lugar de destino, 259
Merecimento, o *fazer por onde* e a Providência, 260
III. Caminho da Salvação como Caminho da Paixão, 268
Estrada e viagem, 268
Mística do sofrimento – o caminho de Jesus, 271
Caminho penitencial — mortificação e despojamento, 273
Matéria, *espírito* e livre arbítrio, 276

PARTE III— A HISTÓRIA DOS MOVIMENTOS, 281

Capítulo 7 ***A VIAGEM*** **NO TEMPO E NO ESPAÇO — OS MOVIMENTOS NA MEMÓRIA**, 283
O trajeto da *estrada* e os anos de *viagem*, 286
I. Construção do Caminho Sagrado, 289
Estrada da *Missão*, 290
Estações da *Romaria*, 293
Estrada e *estações* — ocupação do espaço e construção do caminho, 298
II. A *Viagem* Contada pelos Devotos — Trajetória dos Movimentos, 300
Viagem da Mata — percurso da *Missão* entre 1966 e 1979, 303
O *Tempo da mamãe* — a vida na mata, 304
A *Missão* sem Maria da Praia — *o tempo dela não volta*, 310
Viagem de Meu Padrinho — percurso da *Romaria* de 1967 a 1982, 313
Santa Madalena e *Santa Terezinha* — a antecipação do *Ponto Final*,314
Livramento e São Sebastião — um tempo de silêncio, 321
Santo Antonio — encontro com os Gorotire — confirmação da profecia, 322
Estrada e Viagem – realização e reformulação do projeto, 326

Capítulo 8 ***DIVINDADE* — A CONSTRUÇÃO DO SAGRADO**, 331
I. PRESENÇA DO SAGRADO, 332
Espaço Sagrado e Tempo Religioso, 332
O espaço *nos lugares* e *estações* — roças, casas, igrejas e altares, 333
O tempo dos *lugares* e *estações* — *festejos, rezas e penitência,* 337
Formas de comunicação com o sobrenatural, 343
Milagres, 343
Encantorias, 345
Comunicações e mensagens, 347
II. CONSTRUÇÃO DA RELIGIÃO — CATOLICISMO POPULAR E RELIGIÕES MEDIÚNICAS, 350
Constituição da religião, 352
Identidade *católico-espírita,* 352
Formação da *Missão* — *desobrigas e curadores,* 355
Formação da *Romaria* — *desobrigas, terecô, espiritismo, umbanda,* 357
Religião dos movimentos, 360
Divindades, 360
Religião da *Missão* — complementação: obediência e liberdade, 361
Leitura herética do catolicismo popular, 361
Os *Índios* — senhores da mata e da liberdade, 367
A religião de Meu Padrinho — recomposição: autoridade e multiplicidade, 370
Catolicismo da *Boa Vontade,* 371
Os espíritos e *Meu Padrinho* — desmontagem e recomposição, 372
Meu Padrinho — a síntese da religião, 377
III. CONSTRUÇÃO RITUAL DOS MOVIMENTOS, 382
Divindades — Bandeiras e andanças: o ritual da *estrada,* 383
Giro da *Divindade* — *viagem* das *bandeiras* , 384
Mesada e *janta* — realização da *Irmandade,* 385
Reza e *Pescada* — a *escola* e a *viagem na mata,* 386
Reza — penitência e obediência, 386
Pescada — diversão e inversão, 388
Reza e *Vinda de Meu Padrinho* — a *viagem* da *Romaria* e o *Ponto Final,* 391
Do *Terço* à *Brincadeira* — composição e transformação, 392
Canto da Divindade e Vinda de Meu Padrinho — realização do projeto, 395
ETNOGRAFIA DOS RITUAIS, 401
Divindades, 401
Divindades na *Missão,* 401
Divindades na *Romaria,* 405
Rituais da *Missão,* 408
Reza, 408
Pescada, 410
Rituais da *Romaria,* 415
Reza, 415
Vinda de Meu Padrinho, 418

Capítulo 9 ***IRMANDADE* — O PROJETO SOCIAL**, 421
I. *VIVER SOSSEGADO* — PROEMINÊNCIA DAS PESSOAS SOBRE AS COISAS, 425
Tempo, trabalho e terra — *liberdade* versus *cativeiro*, 425
Produção direta dos meios de vida — *fartura* e *precisão*, 431
Agricultura, criação e atividades extrativas, 434
A riqueza do trabalho e a riqueza da natureza, 437
Relações de troca: reciprocidade *versus* dinheiro — *união* versus *ambição*, 440
Formas obtenção de dinheiro e bens, 441
Riqueza, ambição e *união*, 443
II. O *TEMPO DOS ANTIGOS* — ORGANIZAÇÃO FAMILIAR E FAMÍLIA COMO VALOR, 448
Hierarquia e autonomia — a *obediência* e o *dono de si*, 448
Composição das famílias e alianças, 450
A família na *Missão*, 451
A família na *Romaria*, 455
A família sagrada — sacralização da família e família espiritual, 463
III. *IRMANDADE* — UNIVERSALIZAÇÃO DO PROJETO FAMILIAR, 467
A *Irmandade* como igualdade — individualidade e fraternidade, 468
A radicalização da *Irmandade* em outros movimentos sócio-religiosos, 470
A construção da *Irmandade* — autonomia, obediência e tolerância como valor, 471
O poder religioso — reforço da autoridade familiar e constituição da autoridade espiritual, 477

Capítulo 10 ***MODERNIDADE* — A HISTÓRIA RECENTE**, 481
Contexto regional — fazendeiros, madeireiros, garimpeiros e índios, 484
I. *MISSÃO* — O ENCONTRO DO *LUGAR* DA *FAMÍLIA*, 489
Primeiro momento: Pressões externas - autonomia como valor e *união* como arma, 489
Os Gorotire e a saída da Área Indígena — não à *sujeição*, 490
O *intaliano* e a *Getática* — *de home prá home*, 492
Segundo momento: Sedução do mundo externo e reforço da autonomia no plano interno, 496
Garimpo, madeira e produtos de *uso* — *dinheiro e ambição*, 497
Os *amigos* — ampliação das relações, 499
Terceiro momento: Crise interna — conflito entre obediência e autonomia, 500
Refundação do movimento — o *cruzeiro de São Sebastião*, 501
A terra — *os pedaços*, 502
O questionamento da liderança — abalo nas relações de poder, 507
Quarto momento: A Resolução da crise - conciliação entre as famílias e a *Missão*, 510
O drama de Alda — reencenando Maria da Praia: nova viagem... a São Paulo, 510
Os *sítios* — os projetos familiares, 515
II. *ROMARIA* — AINDA À PROCURA DE *LUGAR*, 522
Primeiro momento: Funai, fazendeiros e proteção das *autoridades*, 523
A expulsão pela Funai e o apoio dos índios, 524
A *cunha de terra* — busca de proteção das *autoridades*, 526

Segundo Momento: Proteção dos Gorotire como possibilidade de autonomia, 530
Reciprocidade e solidariedade *versus* dominação e subordinação, 531
O aumento da dependência, 536
A saída da Área Indígena, 540
Terceiro Momento: O Retorno da *Romaria* — reencontro com o mundo da *devassidão*, 544
CPT, Incra, Sindicato e *Meu Padrinho*, 545
A ausência de *conforto da mata*, a terra aos *pedaços* e o *bolão da comunidade*, 547
Crise interna — a *Romaria acabou*?, 550
A Busca de soluções — novas *andanças*: *os desgarrados do talo*, 555

O *PONTO FINAL*, 563

BIBLIOGRAFIA, 569

ANEXOS, 583
ANEXO I – TEXTOS DOS MOVIMENTOS, 584
Profecias do Padre Cícero (excertos), 585
Orações de Maria da Praia (excertos), 589
ANEXO II – DOCUMENTOS, 594
Documento 1, 595
Documento 2, 597
Documento 3, 598
Documento 4, 601
Documento 5, 602
Documento 6, 603
ANEXO III – CADERNO DE FOTOS, 604
Família de Maria de Praia, 605
Família de Justino, 606
Romeiros, 607
Espaço sagrado, 608
Divindade na Romaria e na Missão, 609
Divindade na Missão (1), 610
Divindade na Missão (2), 611
Divindade na Romaria (1), 612
Divindade na Romaria (2), 613
Divindade na Romaria (3), 615
Reza na Missão(1), 616
Reza na Missão (2), 617
Pescada (1), 618
Pescada (2), 619
Pescada (3), 620

Reza na Romaria, 621
Vinda do Meu Padrinho (1), 622
Vinda do Meu Padrinho (2), 623
Índios Gorotire, 625
Missão: situação recente (1), 626
Missão: situação recente (2), 627
Romaria: situação recente, 629

LISTA DE MAPAS

Mapa 1, Locais pesquisados no trabalho de campo (1987,1988,1990 e 1994), 25
Mapa 2. Percurso migratório dos grupos familiares da Missão de Maria da Praia, 123
Mapa 3. Percurso migratório dos grupos familiares da Romaria do Padre Cícero, 124
Mapa 4. Percurso dos Movimentos: Missão e Romaria, 285
Mapa 5. Área Indígena Kayapó e garimpo, 486

INTRODUÇÃO

Este trabalho está norteado por três temas: a fronteira, a religião e o campesinato. Eles se combinam empiricamente, em grupos de camponeses na Amazônia, no sul do Pará, que sob inspiração religiosa constituíram movimentos sócio-religiosos: A *Missão de Maria da Praia* e a *Romaria do Padre Cícero*[1]. Trata-se de grupos de aproximadamente 100 pessoas cada um, que se embrenharam nas matas virgens do sul do Pará, à procura das *Bandeiras Verdes*[2], sob a orientação de seus líderes espirituais. Surgidos na década de 60 em Goiás, atual Tocantins eles sobrevivem até hoje.

Os grupos estudados estão sendo tomados como movimentos sócio-religiosos, entendidos aqui como coletividades que, interpretando a realidade vivida a partir de uma cosmovisão religiosa constroem uma forma de vida social baseada em seus princípios[3].

Minha proposta de estudo é reconstruir os movimentos - seu processo de constituição e sua trajetória - tendo como fio condutor sua história, considerada do ponto de vista de seus participantes. Nesta reconstrução procuro recuperar a trama complexa da produção dos movimentos que envolve a dinâmica da relação das estruturas de significação e das ações dos sujeitos concretos; do contexto macro social e histórico e das experiências específicas dos agentes; das tradições religiosas e culturais e da sua interpretação pelos sujeitos.

O trabalho se inscreve dentro de uma preocupação: a de contribuir para a reflexão sobre os movimentos sócio-religiosos e, de forma mais ampla, sobre a cultura do campesinato brasileiro, especificamente numa região de fronteira. Considero que exista uma continuidade entre os movimentos e o mundo rural camponês de onde saíram. Neste sentido, seu estudo pode explicitar aspectos da cultura camponesa, revelando crenças, valores e significados presentes na orientação das práticas e experiências.

---

[1] Que serão designadas no trabalho simplesmente como *Missão* e *Romaria*.

[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. Este tema será tratado no cap.4.

[3] A noção de movimentos sócio-religiosos será discutida no cap.2. No decorrer do texto utilizarei, por vezes, simplesmente a denominação "grupos" para me referir aos movimentos estudados.

O trabalho terá a forma de uma viagem, ou melhor, várias viagens. E será assim, entre outras coisas, porque quer se compor com o assunto que trata, referido àqueles que concebem a vida como estrada e como peregrinação. Nesta viagem há muitas histórias. Delas participam, no plano imediato, atores que se relacionam em determinados contextos em que suas histórias de vida se interpenetram. Fazendeiros, comerciantes, pistoleiros e policiais, políticos, padres, advogados e juízes, garimpeiros, madeireiros, peões, índios e mais especificamente camponeses. Neste encontro são postos em contato concepções, valores, tradições, que carregam outras histórias, que se cruzam, dialogam, se confrontam, se reproduzem e se reestruturam. Ao contar as histórias dos romeiros[4] estou preocupada em reter, além do acontecido, o que lhe dá significado. Persigo o sentido, o que faz com que estas histórias se construam deste modo, procurando detectar a que tradições estão ligados estes romeiros e como as transformam.

A forma que este trabalho adquiriu está ligada diretamente ao processo da pesquisa de campo que se desenvolveu, de forma intermitente, por um período superior a uma década. Ainda que este alongamento no tempo não tenha decorrido de uma proposta intencional, ele determinou os caminhos, em vários sentidos.

Em primeiro lugar, pude recolher neste processo um material rico e volumoso que é um dos motivos que responde pela extensão do trabalho. Considerei que talvez a minha contribuição mais significativa fosse o registro etnográfico detalhado da experiência dos dois movimentos privilegiando os relatos de seus participantes, principalmente tendo em conta que, a maior parte dos estudos sobre movimentos sócio-religiosos no Brasil compõe-se de estudos históricos, que tiveram que se restringir a dados secundários.

Em segundo lugar, este longo período de contato com os grupos trouxe a possibilidade única de acompanhar sua história com a pesquisa, permitindo observar suas mudanças e interpretá-las.

Em terceiro lugar: logo de início tive contato com os dois movimentos que estavam situados na mesma região geográfica. A percepção das proximidades e diferenças entre eles

[4] A expressão é utilizada na região da pesquisa para designar tanto os participantes da *Missão* como os da *Romaria*, ainda que apenas os participantes desta última se autodenominem *romeiros*. No decorrer da exposição utilizarei esta expressão para me referir ao conjunto de participantes dos dois grupos.

tornava a perspectiva da comparação extremamente atraente e enriquecedora, o que me levou a trabalhar com os dois grupos.

Finalmente, a possibilidade de realizar trabalho de campo permitiu abordar diferentes aspectos da vida dos movimentos: a religião, as formas de organização social e da produção da vida material e a relação estabelecida com o mundo externo. Geralmente estes aspectos não são tratados conjuntamente: nos trabalhos sobre movimentos sócio-religiosos: ou se privilegia a questão camponesa, ou os aspectos religiosos ou o contexto em que eles ocorrem.

De tudo isto resultou a opção por uma estrutura complexa e extensa para o trabalho[5]. Tenho consciência de seus limites, principalmente pelo fato dela abranger muitos temas e aspectos. Sei que cada um deles desdobra inúmeras questões que merecem aprofundamento e que não estão contempladas no trabalho. Mesmo assim optei por manter esta estrutura, considerando que ela permite abordar a complexidade dos movimentos que se constituem e se estruturam por meio de múltiplas relações.

O trabalho está divido em três partes: a *história deste trabalho, os movimentos na história* e *a história dos movimentos.* A ênfase na história está ligada à proposta metodológica da interpretação que privilegia os processos - que ocorrem em vários níveis e abrangem diferentes dimensões - como elementos fundamentais para compreensão dos movimentos[6].

Na primeira parte – *a história deste trabalho* (cap 1 e 2) - privilegio o processo de produção intelectual. Minha preocupação foi a de apresentar os referenciais que o constituem, explicitando os diálogos que estabeleci para construí-lo: com os sujeitos da pesquisa e com a literatura sobre movimentos sócio-religiosos.

No capítulo 1, relato a história da experiência com os sujeitos no trabalho de campo que, no meu caso, foi crucial para o processo de conhecimento.

No capítulo 2 explicito a construção teórico-metodológica que embasa o trabalho e apresento a proposta de interpretação dos movimentos estudados e da construção do texto.

---

[5] Será apresentada no cap 2.
[6] Será desenvolvido no cap. 2

A segunda parte do trabalho – *os movimentos na história* (cap 3 a 6). – tem como objetivo compreender o processo de produção dos movimentos destacando o que os antecede - seus referenciais simbólicos e o contexto histórico em que eles ocorrem - seu processo de constituição e o caráter e sentido de seus projetos.

No capítulo 3 abordo o que estou chamando de *cultura da andança* do campesinato. Trabalho com a experiência histórica dos participantes dos grupos anterior à eclosão dos movimentos, situando-a no contexto da fronteira, no qual a ocupação do espaço e o deslocamento adquirem importância fundamental, tanto do ponto de vista histórico como simbólico.

No capítulo 4 procuro compreender o significado da profecia das *Bandeiras Verdes* invocada pelos grupos como estímulo para construção de seus movimentos. Considero as *Bandeiras Verdes* um símbolo chave, revelador da interpretação do mundo em que vivem e da re-significação da ocupação territorial a partir de um referencial religioso.

No capítulo 5 abordo o surgimento dos movimentos, procurando identificar nas condições históricas específicas - regionais, dos grupos e pessoais dos líderes - os processos responsáveis pela transformação da profecia em movimento. Destaco aí a especificidade do processo de cada um dos grupos que irá determinar caminhos diferentes na sua condução.

O capítulo 6 constitui-se, de certa forma, no núcleo desta parte do trabalho, na medida que procuro explicitar o projeto dos movimentos - onde pretendem chegar e de que forma - identificando o que caracteriza suas propostas e refletindo sobre as implicações disto para o seu processo de realização.

A terceira parte do trabalho – *a história dos movimentos* (cap 7 a 10) – está preocupada em compreender de que maneira os movimentos realizaram seus projetos e construíram a nova vida. Dentro disto destaco dois objetivos: compreender como os romeiros estruturaram sua vida religiosa e social e como desenvolveram seu caminho, ou seja, qual foi sua trajetória, procurando detectar de que maneira o projeto inicial foi sendo reinterpretado e reformulado. Esta parte está composta por quatro capítulos. O primeiro e o último contemplam a história dos movimentos: na sua primeira fase - década de 60/70 (cap 7) -e no momento posterior - décadas seguintes (80/90) indo até a atualidade (cap10). Os outros dois capítulos dedicam-se especificamente a compreender a construção religiosa elaborada pelos movimentos (cap 8) e o projeto social que construíram (cap 9).

No capítulo 7 trabalho com os percursos da *Romaria* e da *Missão* no espaço e no tempo. Procuro destacar de que a maneira os romeiros construíram o novo espaço sagrado – sua *estrada* - e de que forma interpretaram a história vivida na primeira fase da *viagem na mata,* em outros termos, como ela foi registrada na memória dos grupos.

No capitulo 8 busco compreender a *religião* que é criada pelos participantes dos movimentos: a de *Meu Padrinho*[7] na *Romaria* e a de Maria da Praia[8] na *Missão,* considerando seu modo sincrético de composição, que inclui tradições religiosas diferentes. Apresento também como a religião - enquanto dimensão do sagrado e enquanto conjunto de símbolos, crenças e rituais - estruturou a vida de cada um dos movimentos.

No capítulo 9 procuro compreender o projeto social dos grupos. Com base em seus referenciais simbólicos, os movimentos constroem seu projeto, que supõe uma forma de organizar a vida social pautada por uma ordem moral. Procuro explicitar neste capítulo a proposta dos dois grupos, que pode ser sintetizada na expressão: *viver sossegado, como no tempo dos antigos* e *como uma irmandade.*

No capítulo 10 trato de compreender de que maneira o projeto dos movimentos - suas propostas, valores e sonhos - foram sendo reinterpretados e reformulados, em função dos acontecimentos externos que os atingiram a partir da década de 80.

Devo dizer que o uso farto de relatos dos romeiros no texto tem o sentido não só de explicitar concepções ou relatar fatos. Ainda que eu não esteja voltada especificamente para um estudo da linguagem procurei registrar por meio dos depoimentos o modo de expressão dos participantes, que considero revelador de suas concepções, sentimentos e valores. Os relatos aparecem no texto sempre em itálico e em destaque[9].

As fotos aparecem no final e estão agrupadas por temas.Não pretendi fazer um trabalho de antropologia visual, mas sim um registro de determinadas situações em imagem, que teve que se restringir aos limites das minhas condições técnicas.

A partir de agora convido o leitor a refazer comigo a longa viagem em que acompanhei a experiência destes romeiros - que se embrenharam na mata por mais de 30

---

[7] Refere-se ao Padre Cícero do Juazeiro.
[8] Refere-se à líder da *Missão*
[9] Expressões dos participantes que são utilizadas no corpo do texto também aparecem em itálico.

anos em busca de um *lugar* - lembrando que compreender o seu ponto de vista foi o que me orientou no caminho. Cabe dizer que nesta história, da qual sou a narradora e que se consubstancia em um texto, tenho a pretensão de fazer a "história dos outros" embora a faça de um ponto de vista - que inclui meus instrumentos, minha história e tradições. Procuro recriá-la esperando que possa produzir algo que venha a ser uma contribuição à compreensão dos processos e significados envolvidos.

Parte I

A HISTÓRIA DESTE TRABALHO

Ainda que esta primeira parte retarde a entrada na história dos romeiros propriamente dita, peço ao leitor que percorra comigo a história particular deste trabalho, com o argumento de que ela fornece elementos que esclarecem e contextualizam a elaboração da história principal - a dos romeiros - informando também sobre minha experiência e meus referenciais.

Iniciar o trabalho por esta reconstrução tem como pressuposto a historicidade da produção intelectual, ou seja, considerar que ela ocorre em um momento particular, resultante de um processo que inclui desde a trajetória do pesquisador - sua formação teórica, sua biografia, seus interesses - anterior ao trabalho específico, até a relação estabelecida com os sujeitos no trabalho de campo.

Nesta primeira parte trato do processo de produção deste trabalho oferecendo ao leitor os elementos que, a meu ver, foram fundamentais para sua elaboração: a experiência do trabalho de campo (capítulo 1) e a construção da abordagem teórico-metodológica que toma os grupos estudados como movimentos sócio-religiosos (capítulo 2).

Capítulo 1

MINHA VIAGEM PARA AS *BANDEIRAS VERDES*

Discutindo a presença do autor no trabalho antropológico, Geertz (1989: 11-34) nos mostra que a habilidade dos antropólogos para serem levados a sério tem a ver com sua capacidade para persuadir o leitor de que o que dizem é resultado de terem podido penetrar uma forma de vida diferente. De haverem, de um modo ou de outro, "estado lá", e mais, de que estando lá, haveríamos de ver o que eles viram e concluído o que eles concluíram. A própria explicitação dos limites do trabalho, com detalhes sobre a experiência de campo, pode atuar como um artifício sedutor que esconde mais do que revela sobre o autor e o texto produzido - elementos fundamentais do processo de produção do trabalho antropológico - deixando de lado as implicações epistemológicas que daí decorrem.

Não escaparei destas armadilhas nesta apresentação do que foi a minha *viagem* para as *Bandeiras Verdes*. No entanto, o objetivo é, antes do que o de seduzir o leitor com a idéia de que realmente "estive lá", o de fornecer elementos sobre "quem esteve lá" e de que forma, e, neste sentido, contextualizar as condições de produção do trabalho, levantando algumas questões colocadas pela experiência vivida com os sujeitos.

Neste capítulo, especialmente narrativo, procuro contar minha história com os romeiros por meio das *minhas viagens*[1]. Como eles eu realizei um *projeto*: fiz uma *romaria* e senti-me imbuída de uma *missão*, a de trazer para um outro mundo o que conheci nas *Bandeiras Verdes*.

Nesta narrativa - menos analítica e mais reflexiva - procuro fazer uma etnografia da região e dos grupos a partir do vivido nas viagens. Vou apresentando ao leitor os personagens e situações desta história, guiando-o pelo meu olhar para entrar neste mundo desconhecido. Vou descrevendo meu processo de apreensão desta realidade, explicitando os significados que esta experiência foi assumindo para mim e os significados que eu entendi que os romeiros atribuíam à nossa relação, às suas vidas e ao seu movimento.

[1] Correspondem a cinco idas a campo em junho/julho de 1987, junho a setembro de 1988, julho/agosto de1990 e agosto de 1994.

Revelando ao leitor este processo penso estar fornecendo elementos que poderão ampliar sua compreensão, possibilitando outras interpretações além das que discuto no trabalho.

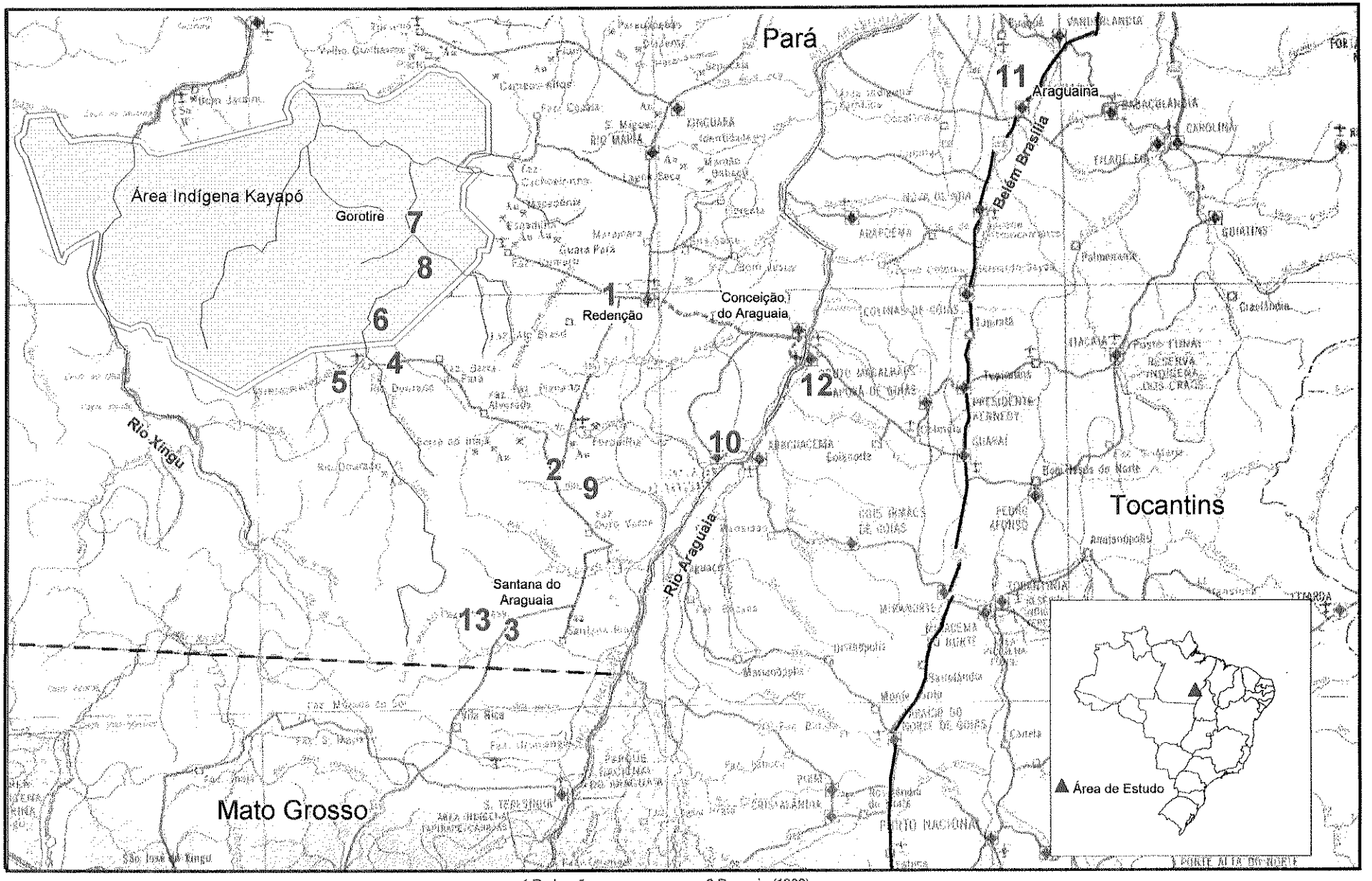
O fato das viagens ocorrerem durante um período que se estendeu por mais de uma década, e incluírem visitas a outros locais da região permite situar os grupos dentro de um contexto e tratá-los de forma processual, impedindo que sejam vistos como fechados e imutáveis.

A narrativa está divida em cinco *viagens*: as quatro primeiras correspondem as idas a campo nos anos de 1987, 88, 90 e 94. Nestas enfoco a maneira como vai sendo construída minha relação com os romeiros e a implicação disto no processo de conhecimento, ou seja: de que forma, na nossa experiência, vamos adquirindo uns para os outros significados, que vão nos revelando e ao mesmo tempo nos constituindo. Também procuro explicitar as questões que eu pretendia tratar no trabalho de campo, as dificuldades que encontrei e como as fui reformulando. Tomo como fio condutor da narrativa a maneira como ocorreu cada uma das viagens, destacando situações e acontecimentos estratégicos - alguns previstos e outros inesperados e circunstanciais - que foram constituindo para mim a realidade da região e dos grupos. Procuro também descrever aspectos e acontecimentos do cotidiano, que não explorarei em outros momentos do trabalho, que permitem, a meu ver, ambientar o leitor neste mundo pouco conhecido.

A quinta viagem é a que contempla a travessia para o texto, em que procuro discutir aspectos desta difícil passagem de um mundo para outro, apresentando os elementos que me levaram a construir a abordagem teórico metodológica do trabalho.

O mapa 1, apresentado a seguir situa os locais pesquisados

Locais Pesquisados no Trabalho de Campo
(1987, 1988, 1990 e 1994)



Estrada

Rios

Área Indígena

1 Redenção
2 Casa de Tabua
3 Santana do Araguaia
4 Brilhante
5 Missão
6 Romaria (1987)
7 Gorotire
8 Romaria (1988)
9 O. Divino Pai Eterno
10 Santa Maria das Barreiras
11 Romeiros Pe.Cícero do Pé do Morro
12 Bom Jesus das Piranhas
13 Romaria (1994)

Escala 1 : 38Km

0 38 72 114Km

Elaboração: M.Antonieta C.Vieira e Josefina De Léo Ballanotti

Fonte: Projeto RADAMBRASIL

Antecedentes

Meu contato com a região sul do Pará foi bastante anterior a este trabalho. Teve início em 1978, quando cheguei em Conceição do Araguaia para realizar uma pesquisa com posseiros que viviam situações de conflito de terra, que serviria de base para minha dissertação de mestrado na PUCSP. Tinha como tema de estudo os Movimentos Sociais no Campo e me interessava particularmente por formas de organização "espontâneas" do campesinato.

Pude assistir naquele momento, ao intenso processo de transformação em curso na região provocado por um grande movimento fundiário estimulado pela política de incentivos fiscais do governo federal, o que gerou inúmeros conflitos entre fazendeiros e posseiros. Além disso, ainda sob o peso do regime autoritário, respirava-se na região um clima de desconfiança e temor, que tinha como pano de fundo a história recente de repressão ao movimento guerrilheiro no Baixo Araguaia. Através de padres e agentes pastorais da diocese de Conceição do Araguaia, pude ter acesso a núcleos de posseiros em conflito, o que, naquele momento, seria impossível ou pelo menos muito difícil de outra forma.

Meu trabalho de mestrado foi um estudo de caso sobre um grupo de posseiros - a *Organização do Divino Pai Eterno* - em conflito com a fazenda Manah - que ficava localizada em um município vizinho, Santana do Araguaia. Tratava-se de uma comunidade religiosa liderada por Ana, que havia se deslocado de Goiânia para o Pará, à procura das *Bandeiras Verdes.*(ver mapa 1).

A partir de 1980, multiplicaram-se os conflitos de terra no sul do Pará, que ganharam repercussão nacional, havendo em contrapartida um recrudescimento da repressão[2]

Em 1986, quando iniciava o doutorado na Unicamp, tive informações sobre dois grupos, semelhantes à *Organização do Divino Pai Eterno,* que viviam na região: a de *Missão de Maria da Praia* e a *Romaria do Padre Cícero*[3]. Se no mestrado o que se colocava como tema central da pesquisa era o *conflito*, agora o que me movia em direção àqueles grupos era o *projeto*, ou seja, a utopia de vida destes camponeses que sonhavam

---

[2] O término da dissertação não significou para mim o fim da relação com a região, tendo continuado a acompanhar os processos de organização sindical e luta pela terra em trabalhos de assessoria à CPT-Comissão Pastoral de Terra.

[3] A informação era do padre Aristide que em suas visitas às comunidades rurais entrou em contato com os grupos que até então não haviam tido contato com representantes da igreja institucional.

com um mundo e ousavam realizá-lo nos ermos do sertão. Participante de uma geração que sonhou grandes transformações sociais, atribuindo a elas um caráter que compartilha em alguma medida, de uma visão milenarista, eu agora me voltava para *o projeto dos outros*. Num momento de tanto questionamento das grandes utopias e de desencantamento do mundo, olhar para *o sonho dos outros* - o que os embasa, como eles se constroem - talvez fosse uma forma de buscar entender os meus próprios.

Naquele momento, eu não imaginava o que seria esta nova inserção na Amazônia. Se eu havia descoberto um mundo diferente nas pesquisas anteriores, esta viagem me levaria ainda mais para o interior deste mundo: para dentro das *Bandeiras Verdes*. Uma viagem que traria à tona um Brasil construído no sertão, que se dizia em metáforas, sonhos, mitos e histórias, que proclamava, com a força de suas crenças, uma forma de pensar o mundo, interpretá-lo e construí-lo.

I - PRIMEIRA VIAGEM, 1987 - INICIANDO O DIÁLOGO

Fazer na Unicamp o doutorado em Ciências Sociais, na área de Agricultura e Questão Agrária, constituiu-se para mim em uma abertura de caminho para novas reflexões sobre o campesinato, seja pela abordagem dos professores e do caráter interdisciplinar do curso, seja pelo grupo de colegas, dedicados a pensar esta questão muito antes do doutorado. Pudemos, professores e alunos, dentro de um clima de confiança e diálogo, partilhar um período rico de discussões e reflexões.

Na minha formação anterior havia um peso bastante grande da perspectiva sociológica na abordagem do campesinato. Neste momento eu pretendia trabalhar temas que se beneficiariam da abordagem antropológica e, para isto, muito contribuiu um curso sobre campesinato dado por Klaas Woortmann em conjunto com Carlos Brandão.

A temática de pesquisa que me motivava quando fiz esta primeira viagem, referia-se ao que eu chamava vagamente de "universo simbólico do campesinato": seus símbolos, visões de mundo e valores.

Cheguei em Conceição do Araguaia no final de junho de 1987, cruzando o rio através de uma ponte imponente e não mais pela balsa, o que modificava bastante a paisagem

daquela cidade ribeirinha que eu havia conhecido 10 anos antes. Viajei para Redenção (ver mapa 1)[4], que ficava a aproximadamente 100 quilômetros, para encontrar padre Aristide. Aproveitaria sua viagem anual de visita aos romeiros para conhecê-los. Os dois grupos – a *Missão de Maria da Praia* e a *Romaria do Padre Cícero* - ficavam relativamente próximos, a mais ou menos 90 km um do outro e a ambos chegava-se pela estrada do Brilhante, um povoado de cerca de 200 habitantes. Saindo de Redenção, era necessário percorrer, para o sul, 110 km da estrada asfaltada que ia para Santana do Araguaia. Num ponto chamado *Casa de Tábua* em direção ao interior, era preciso fazer 140 km numa estrada de terra aberta por madeireiros, que era efetivamente transitável apenas de junho a outubro, período de seca. (ver mapa 1: 1, 2 e 3)

A região percorrida compunha-se basicamente de pastagens que substituíam, em grande parte, a mata devastada. A fragilidade do solo tornava a paisagem árida e seca. Esta área estava formada principalmente por grandes propriedades. Passada a fase da política de incentivos fiscais, muitas fazendas deixaram de ser exploradas, ainda que algumas continuassem a desenvolver a pecuária. Existiam também na região alguns garimpos, sendo o maior deles o Cumaru.

O Brilhante (ver mapa 1: 4)surgiu por volta das quatro da tarde num descampado em que as casas, a maioria de madeira, enfileiravam-se de um lado da estrada, alternando uma casa, um bar e um *ambiente*, a denominação local das boates. O bar de Vitor e Rosa era o ponto de referência de Aristide. Paramos ali para descansar. Rosa carregava uma criança que a mãe havia deixado com ela para acompanhar o marido a Santana, porque ele tinha recebido no dia anterior *três facadas no bucho*. Situações como esta pareciam fazer parte do cotidiano do Brilhante.

Percorremos, além do Brilhante, mais 40 km para chegar até a *Missão* (ver mapa 1: 5). Ali entramos em outro mundo.

Redenção foi fundada em 1969 e tinha em 1974 aproximadamente 8 mil habitantes. (Ianni,1978:108). Em 1987 a cidade tinha se tornado o centro econômico da região, com quase 50 mil habitantes e enfrentava agora problemas urbanos associados à violência, falta de infraestrutura e de serviços.

Chegada na *Missão* - uma relação fluente

O que se via na chegada não possibilitava uma visão global do lugar. As casas, aparentemente espalhadas no meio da mata e das fruteiras - laranjeiras, limoeiros, mangueiras, cajueiros, goiabeiras-- eram de taipa e algumas de madeira, distando aproximadamente 20 metros uma da outra. Chamava atenção a característica do solo do lugar, muito arenoso e de cor esbranquiçada. Um pequeno ribeirão, o *Buriti Alegre*, que margeava as casas e também dava nome ao lugar, marcava a entrada.

A casa mais próxima da entrada era a de Feliciano e Alda, a filha mais nova de Maria da Praia e que recebeu o encargo de substituí-la na liderança do grupo depois de sua morte em 1974. Quando chegamos foram aparecendo adultos e crianças que nos receberam efusivamente. Fui apresentada por Aristide como *a moça que ele disse que ia trazer*.

Maria da Praia teve cinco filhos: Raimunda, José (o Zuza), Domingos, Tereza e Alda. Todos eles viviam no local, com filhos e netos (ver foto Família de Maria da Praia)[5]. Além destas, havia mais duas famílias que acompanharam a *Missão* desde o Mato Grosso. Neste momento o grupo se compunha de aproximadamente 70 pessoas.

Após as conversas iniciais fomos conduzidos a casa de Tereza e Epifânio, que geralmente recebiam os hóspedes. Sua casa era a mais equipada da *Missão*. Era de madeira e tinha uma pequena sala na frente onde armamos as redes. Cansados da viagem e com poeira até nos olhos, fomos *banhar*. Havia lugares separados para homens e mulheres tomarem banho. O ribeirão, que quase secava no *verão*[6], era fundamental para o grupo e tinha utilidade múltipla: fonte de água para abastecimento das casas e dos animais, local de banho e lavagem de roupa e até mesmo de louças.

Voltamos para a *janta*. A cozinha de Tereza ficava num anexo da casa, com uma porta para fora, com uma proteção de aproximadamente 50 centímetros para que os porcos não entrassem. De um lado ficava o fogão de lenha e no centro da cozinha uma mesa onde foram colocadas as comidas: arroz, fava, abóbora, *porção* (caititu) e farinha. Tereza possuía um lampião a gás, usado em ocasiões especiais, que produzia uma iluminação extraordinária comparada à das lamparinas utilizadas nas outras casas.

---

[5] AS fotos se encontram no final do trabalho no Caderno de Fotos, anexo 3)

[6] O *verão* designa os meses secos - julho, agosto, setembro - enquanto que o *inverno* o tempo de chuva - aproximadamente de novembro a abril.

Depois de uma viagem, no extenuante, sacudida pela velocidade das novas impressões, o tempo parecia se ampliar tornando cada vez mais distante o que eu havia deixado para trás. A nova realidade pedia uma readaptação rápida para entrar em contato com este novo mundo.

Rápido também era o ritmo do grupo. Respirava-se um clima de festa na preparação de São João, comemorado por Raimunda, a filha mais velha de Maria da Praia. No dia seguinte, todos pareciam se ocupar com os preparativos, matando porco e fazendo *bolos*.

Não havia nenhuma dificuldade para estabelecer contato com as pessoas. A relação comigo era de muita familiaridade, introduziam-me nas conversas, nas atividades e ofereciam-me comida permanentemente. Neste mesmo dia fui até a casa de Alda. Parecia descuidar de sua aparência pessoal e tinha um olhar permanentemente angustiado. Dizia que sua *missão era muito difícil*. Enquanto conversávamos chegou Zuza, o segundo filho de Maria da Praia. Alto e magro ele estava bastante doente e tinha uma leshimaniose que praticamente já tinha corroído uma de suas narinas. Dizia que já não podia trabalhar muito. Passei a dizer de meu interesse de escrever a história deles. Mais tarde, Alda chegou com um caderno de registros feitos por ela e pelo cunhado Epifânio, de coisas que Maria da Praia dizia e pedia para anotar. Um material valioso com orações e preleções da líder do grupo, guardado como relíquia pelos filhos.

No outro dia visitamos os outros moradores. Passamos primeiro na casa de Zuza e comadre Roxa. Seu nome era Delza, mas o apelido devia-se ao fato dela ser negra, uma exceção no grupo, composto predominantemente por brancos, com uma distante ascendência indígena ou negra, tanto os da família como os não parentes. Passamos ainda pela casa de Domingos, o outro filho de Maria da Praia. Diferentemente de seu irmão Zuza, ele tinha um ar altivo e decidido. Sua mulher, Maria das Graças era bem mais jovem que ele e os filhos eram ainda pequenos. Em seguida fomos visitar os *mineiros*, que não eram da família e viviam em casas mais distantes. Nas visitas às casas todos queriam tirar fotografia: da família, das crianças pequenas e dos animais. Alguns chegavam a perguntar-me quanto cobrava por uma foto.

À tarde um acontecimento excepcional. Pela manhã, algumas pessoas haviam me contado episódios da história do grupo e disseram que à tarde fariam *a semelhança* de como viviam no *tempo da mata*, para que eu fotografasse. De repente, o grupo todo

apareceu vestido com as *roupas da mata*, com sacos e bacias na cabeça, crianças montadas em jumentos puxadas pelos adultos, araras carregadas e assim foram fantasticamente entrando na mata, os homens na frente abrindo picadas com facões, conversando e falando alto. Chegando numa *clareza* (clareira) armaram um fogo para fazer café. Era o momento do *pouso*. Comentavam sobre as crianças, falavam uns com os outros como se estivessem efetivamente na situação. Um deles deu um tiro para simular a caça de um jacu. Nesta manifestação extraordinária e espontânea eles pareciam querer dizer várias coisas. A representação fazia ritualmente reviver a história, agora assumida como identidade. E mais do que isso, eles me mostravam que queriam registrar, documentar, se apropriar do que agora já era passado.

No outro dia saímos cedo. Eu carregava uma enorme carga de impressões e informações ainda não totalmente processadas. Fui convidada a voltar para assistir a outras festas e para ir com eles para o grande acontecimento anual do grupo, a *Pescada*, que geralmente ocorria no mês de setembro, quando todo o grupo ia para a beira do rio por oito a dez dias. Nos despedimos com a promessa de uma possível volta no próximo ano.

No caminho, referindo-se à fartura e às facilidades existentes no grupo de Maria da Praia, Aristide alertava: *lá no Justino* (na *Romaria do Padre Cícero*) *não é assim não!*

Voltamos para o Brilhante, que agora já parecia mais familiar, e rumamos para o *Justino*. Para chegar lá era preciso atravessar a *gurita* (guarita) da fazenda Rio Dourado e andar mais ou menos 20 km (ver mapa 1: 6). A fazenda, uma das maiores da região, desenvolvia várias atividades: pecuária de corte, extração de madeira, plantação de cacau e pimenta do reino.

A um quilometro da *Romaria* havia um Posto da Funai, onde estava instalado um rádio que se comunicava com a aldeia Gorotire. A *Romaria* ficava dentro da Área Indígena. Havia alguns índios no Posto e os informamos que iríamos até a *Romaria*.

Chegada na *Romaria* - o desafio do diferente

O que vi quando chegamos à *Romaria* foram algumas casas de pau-a-pique aparentemente abandonadas, construídas num *quadro*, com uma igreja no centro, também de pau-a-pique. Minha primeira impressão foi a de que o grupo havia se desfeito e abandonado o local. Paramos a Toyota e aos poucos algumas pessoas foram surgindo. Doca, uma mulher muda e alegre produzia alguns sons tentando se comunicar, Minervina, uma outra que também não falava, de baixa estatura e feições estranhas, aproximou-se. Um pouco mais e apareceu Vitalina, uma senhora de cabelos brancos e sem dentes que ficou nos olhando. Aos poucos iam saindo algumas pessoas das casas. Predominava o silêncio. Aí apareceu Justino, o líder do grupo. Tinha 39 anos, mas guardava feições de menino. Negro, pouco mais de um metro e meio de altura e com um sorriso largo, ele cumprimentou Aristide e nos levou para sua casa. Lá estava sua mãe, Firmina, uma senhora de 80 anos. Com um olhar ao mesmo tempo firme e calmo e com seu ar aparentemente descomprometido, ela parecia controlar absolutamente tudo o que estava acontecendo. Ao seu lado, Luis, pai de Justino, com 81 anos, um negro alto, com a cabeça toda branca, mais parecia alguém saído de um quadro antigo de preto velho. Justino era viúvo e não tinha mulher no momento. Vivia com os pais e o único filho, Nazaré. Além deles estava na casa Joana Branca, que vivia só. Tinha longos cabelos brancos e um olhar fixo e inquiridor (ver foto Família de Justino e Romeiros).

Depois do jantar fomos para a *reza* na igreja que se prolongou por mais de uma hora e meia. Pequenas lamparinas deixavam o ambiente quase na penumbra com tons amarelados, mal deixando entrever as feições das pessoas.

Durante a *reza* sentimentos e pensamentos contraditórios debatiam-se dentro de mim. De um lado eu me sentia como se estivesse vivendo algo aproximado do que foram os movimentos religiosos do final do século passado e fascinava-me a idéia de ficar com eles. De outro, assustava-me o fato de ficar ali sozinha, naquele mundo desconhecido, sem ter nem referência sobre como voltar para o outro. Diante do *diferente*, neste momento eu ansiava pelo semelhante, não sem sentir um incômodo associado à falta de coragem. Mas era o meu limite.

Terminada a reza tentei conversar com Justino, mas ele não estava. À primeira vista, dava a impressão de não querer se aproximar. Apareceu quando já íamos dormir.

Começamos a conversar sobre a *Romaria.* Depois de um tempo ele foi desembrulhando devagarzinho de um lenço branco o que sempre conservava consigo: as *Profecias do Padre Cícero,* copiadas à mão num caderninho por Maria do Erotides, uma das únicas do grupo que sabia desenhar as letras. Justino era analfabeto. Em seguida, foi buscar um livro com gravuras - o livro de *Noeli* (Noé) - que se chamava *As Mais Belas Histórias da Bíblia.* Neste ato em que ele apresentava sua biblioteca, parecia indicar seus mais preciosos referenciais, aquilo que, na linguagem escrita, explicava o que é que os *romeiros* faziam ali.

No dia seguinte alguém chegou pedindo que Aristide rezasse uma missa. Ele usou um pedacinho do altar para colocar suas coisas e Justino manteve-se todo o tempo ao seu lado. A igreja estava cheia. Ele fez referência à *Romaria,* à *procura deles* e ao *mestre Justino.*

Terminada a missa fomos tomar café com beiju em sua casa. Perguntei quando seria uma época boa de *festejo* para ir visitá-los. O primeiro domingo de julho, disse Justino, dia em que festejavam o *Divino Pai Eterno*, ou seja, o próximo fim de semana. As malas já estavam no carro. Perguntei se eu poderia ficar lá e se haveria possibilidade de alguém me acompanhar até o Brilhante depois do *festejo*. Ele disse que sim e eu, sem pensar muito, disse a Aristide que ficaria.

Fui colocada na casa de Genoveva, que morava sozinha em frente à casa de Justino, do outro lado da igreja.Genu, como era chamada, vivia do que os outros lhe davam. Armei minha rede na cozinha. A casa, na verdade, compunha-se de um cômodo que continha uma divisão para um pequeno quarto, com uma *cama de vara* (feita de troncos finos) onde Genu dormia. Não havia chaminé e o fogão acesso concentrava a fumaça dentro da casa. Arrumei minhas coisas numa mesinha que colocamos num canto sob a qual dormiam os pintos e galinhas.

Ajeitadas as coisas iniciei o reconhecimento do lugar. Logo chegou Marcelo, um menino de 11 anos que estava com dor de cabeça. Genu ia *tirar o sol*. Pegou uma garrafa cheia d'água e pôs sobre sua cabeça com a boca para baixo em cima de uma toalha. Dizia ao mesmo tempo algumas orações[7].

---

[7] Mello e Souza refere-se à prática existente entre rezadores "catimbozeiros" na Paraíba para curar insolação sob a designação de "sol na cabeça". Segundo a autora esta prática era comum entre os brancos da Colônia, tendo sido objeto de atenção da Visitação do Santo Ofício da Inquisição. Há registros de confissão à Mesa da Visitação por cura feita para "tirar o sol", moléstia que dá com dores de cabeça. "...dobrava o guardanapo, colocava-o na boca de uma ventosa de vidro cheia d'água e punha tudo na cabeça do enfermo..." (Mello e Souza, 1987: 177-178).

Fui almoçar na casa de Firmina. Na sala havia apenas três bancos, dois bem baixinhos que eram comuns no lugar. Um portãozinho de um metro dividia a sala da cozinha. Ali não havia fogão porque Firmina *não gostava*. Três pedras quase no centro da cozinha abrigavam o fogo para cozinhar. Numa das paredes se apoiava um girau onde eram colocados caldeirões e panelas, e alimentos.

Depois do almoço fui com Genu na casa Manuel *Careca*. Ele era viúvo e morava sozinho, *mais prá fora*. Ela havia trocado com ele dois quilos de açúcar por uma dúzia de ovos. Fomos levar para ele seis ovos. O restante seria dado quando as galinhas botassem. Manuel Careca mantinha-se afastado adotando uma atitude de superioridade em relação ao grupo. Referia-se a *problemas sérios de doença* existentes no local. Havia realmente muitas pessoas doentes. Antes que Aristide fosse embora, um rapaz nos chamou reservadamente para falar de pessoas do grupo que tinham *lepra* (hanseníase).

À noite, depois do jantar na casa de Firmina, alguém chamou na casa ao lado. Havia um doente, o Adão, que estava *recebendo* (um espírito). Num pequeno quarto, um homem deitado numa cama esfregava as palmas das mãos uma na outra. Sua voz era fraca e ansiosa. A luz de uma única lamparina fazia ver apenas as sombras das pessoas que, ao seu redor, escutavam atentas e solícitas, procurando conversar com o *espírito*. Eu não identificava claramente o que *ele* dizia. Parecia indignado e falava que quando *Meu Padrinho* viesse buscar a *Divindade* no *festejo*, ele ia dizer! Fazia referências à *missa católica* na igreja. Eu tinha a impressão, talvez por medo, de que o *espírito* não tinha gostado da missa. Como eu estava perto da porta, saí. O medo impedia-me de facilitar qualquer possível mensagem que o *espírito* pudesse querer me transmitir.

Na minha rede, imaginei um ataque dos espíritos ao catolicismo que eu poderia representar, por ter vindo com o padre. Imaginei os espíritos baixando e falando sobre mim, determinando obrigações que eu deveria cumprir. Vinham-me à cabeça imagens de movimentos religiosos como Catulé, Pau de Colher, Pedra Bonita. Sozinha, neste mundo de sombras e penumbras tive muito medo. Por outro lado sentia que não tinha alternativa e que precisaria negociar com estas forças. Toda a relação estava por fazer.

Se na *Missão* eu era obrigada a estar todo tempo "para fora" acompanhando a ação e o ritmo do grupo, que me solicitava permanentemente, aqui eles levavam-me inevitavelmente para um processo de introspecção.

Minha rede era meu refugio, meu momento de solidão possível, quando a energia deixava de estar voltada para fora, no esforço do contato com esse mundo novo de coisas que se estranhavam.. Na verdade quem parecia pesquisar eram as pessoas que olhavam este ser estranho que tinha vindo parar ali, sabe lá Deus porque. Eles me viam como uma *dona estranha*. E antes que nos misturássemos um pouco e nos reconhecêssemos comuns no afeto, tudo era distância e, enquanto isso, a maior solidão era a de saber-me vista com critérios que não eram os meus.

Às 5 da manhã eu era despertada pela *Rádio Nacional de Brasília*, ligada numa altura pouco conveniente, do meu ponto de vista. A emissora transmite recados amazônicos de garimpeiros para a família, de mulheres que solicitam a presença de companheiros porque estão passando necessidade ou porque um filho nasceu, de pais que procuram filhos ou filhos em busca de pais desaparecidos há muitos anos. Mato Grosso, Pará, Goiás, Rondônia. *Rádio Nacional de Brasília*! Escutada nos barracos, nos garimpos, nas cidades, na mata, cruzava os ares dando a hora de um em um minuto, marcando o tempo nas paragens ermas, um tempo que não era o deles, vindo de um outro espaço. A voz modulada do locutor de Brasília, como qualquer do sul, parecia ampliar ainda mais a solidão dos sem fins.

Muitas vezes eu acordava com o frio da madrugada e o único recurso era esperar que viesse o dia. Era quando, com o piado dos pintinhos, Genu se levantava com movimentos lentos e ia alimentá-los: *meus fiinho, vem comer...* Eu fingia que ainda estava dormindo. Ela ia até a igreja, batia o sino e rezava: era a *zeladeira* da igreja.

No segundo dia, quando levantei, Maria Felix, que tinha 24 anos e três filhos, perguntou se eu queria *ir pescar*. Acompanhadas por Josefa, nos dirigimos para o rio Tartaruga. No caminho ofereci-me para carregar alguma coisa e entregaram-me um saco com farinha. Não tinha a menor idéia de como ia ser a pescaria. Junto conosco iam três homens que levavam cachorros. Iam caçar. Fomos rio acima. Havia mata dos dois lados. O rio era estreito, mas muito bonito. Em alguns pontos tínhamos que descer para desencalhar a canoa que, nesta época de *verão* enroscava no fundo.

Josefa e Maria Felix mal falavam comigo, mas percebia por algumas atitudes que procuram me informar sobre o lugar e sobre elas. Falavam mais por gestos e ações do que por palavras, que eu nem sempre entendia. Neste dia da pescaria eu não sabia, mas, na

verdade, estava com o "setor jovem" do grupo, que havia nascido na *Romaria.* Maria Felix não conhecia Redenção e não tinha vontade de sair de onde estava.

Quando eu já não agüentava mais de fome, as meninas disseram: a *muié tá com fome!* ainda que parecessem muito entretidas na pescaria. Paramos numa praia, sendo que antes cortamos alguns galhos secos que eu vi, feliz, que tinham a finalidade de acender fogo. Os peixes assados - quatro piranhas que comemos com a farinha que eu tinha transportado - estavam excelentes. Comer aqui tinha outro sentido: *encher a barriga.* Eu, que nunca havia experimentado esta relação tão forte comida/sobrevivência, pude entender melhor o que ouvi depois sobre fartura e *barriga cheia.*

De uma forma geral, o grupo não tinha horários rígidos para as refeições, nem cardápios regulares. Tudo dependia do que estava disponível: uma fava trazida da roça, uma batata doce, um peixe ou uma caça quando encontrada.

No outro dia procurei Justino dizendo que gostaria de conversar. Ele respondia: *a gente conversa!...* Não sabia direito como interpretar seu silêncio. Eu não tinha pressa, mas queria deixar claro que tinha interesse específico nele, reconhecendo seu papel de chefe, apesar de estar conversando com os outros. Perguntei se podia visitar as outras casas. Com um sorriso ele dizia: *sim, claro!*

Joana Branca (ver foto Romeiros), que vivia sozinha, parecia ter me assumido: acompanhava-me nas visitas, orientando em tudo, servindo de mediadora para me apresentar, esclarecer, ajudar. Perguntei a ela porque a *Romaria* se deslocava ao que ela me respondeu:

> *O negócio do andar é um engano. A senhora não tá aqui? Onde é que mora? Falou tudo! Nós não estamo sabendo o que a senhora veio fazer aqui. Assim penso eu, veio conhecer. Agora, lá no seu pensamento eu não sei. A senhora mora longe, pois foi gastar este lá prá cá e nós aqui não estamo sabendo. Nós somos assim também. É deste jeito.*

Joana parecia apontar-me duas ordens de motivo para minha vinda e a deles. Uma explícita e aparente: para conhecer. A outra, insondável, determinada por uma outra ordem, a qual não se tinha acesso. Tomando-me como exemplo, ela devolvia a pergunta, nos colocando diante da mesma questão. Além das razões explícitas que eu poderia alegar para estar lá - pesquisa, a tese, etc - que explicava o fato de eu estar ali naquele lugar? Eu também não sabia. Joana prosseguia filosoficamente:

(Quem) *trabalha muito com a cabeça, adquere muito pouca coisa. Pensa uma coisa que não dá certo, pensa outra que não dá certo. Aí, só ganha de perder e nisso morre.*

Depois que tentei explicar meu trabalho com mais detalhes ela concluiu o seguinte

A senhora estuda muito, a senhora sabe de tudo, tudo isso a senhora já achou. E vem procurar nós, se o que nós conta é o que a senhora viu lá naquele estudo, é assim?

Aos poucos era possível perceber a composição do grupo, bastante diferente da *Missão*. Havia um número significativo de pessoas sós e várias famílias que não tinham parentesco entre si. No grupo havia negros (a família de Justino era negra) mulatos, poucos brancos, e, em muitas famílias, notava-se que havia uma ascendência indígena. Perguntando às pessoas verifiquei que se tratava, na maioria dos casos, de uma ascendência distante.

Não conseguindo conversar com Justino procurei seus pais. Após ter tentado explicar meu trabalho, comecei a perguntar sobre a história da *Romaria*. Luis, pai de Justino, não registrou absolutamente nada do que eu havia dito. Com um semblante grave, começou a interrogar-me sobre a finalidade daquelas perguntas e, pela sua expressão, via-se que não estava gostando nada daquela história. Eu disse que era natural que as pessoas ficassem sem entender o que eu estava fazendo por que *não tinham costume* e não perguntei mais nada. Sentia-me muito mal, como uma intrusa numa comunidade que estava me acolhendo e da qual eu estava totalmente dependente. Outras pessoas olhavam desconfiadas.

Foi Berto (ver foto Romeiros) quem me "salvou", fazendo a mediação entre os dois mundos. Negro, alto, extremamente rápido, viajado por muitos lugares, ele foi dizendo alto, no centro do *quadro* para que todos ouvissem, que já tinha visto *isso* (pesquisa) em muitos lugares, que em Goiás havia recenseamento de quatro em quatro anos, em que perguntavam *quantas pessoas tinha na casa e até as galinha que criava* e dizia:

Prá quem não compreende fica com medo. Tem aqui deles que num sabe o que é uma cidade, num sabe chegar numa mesa de cerimônia, fazer uma refeição. Fica nervoso! Tem deles que imagina que é terrorista. Desse tem muito. Os terrorista tão acabado. A gente pega no rádio notícia.

E desafiava, dizendo bem alto, próximo ao gravador:

Meu nome é Alberto Pereira da Silva, eu tou ciente que eu não sou terrorista!

Eu reforçava o que ele dizia, procurando expressar os que eles estavam sentindo (ou pelo menos o que eu achava que sentiam) e falava: *Se alguém chega e começa a perguntar*

da vida da pessoa ela fica pensando: prá que que é isso? fica desconfiada, é muito natural...

E ficamos todos falando sobre isso durante um bom tempo. Berto mostrou-se corajoso e disse que eu podia gravar a entrevista e aí fez comigo o que eu tinha feito com eles, procurando expressar meus sentimentos naquela situação. Segundo ele, chegando a São Paulo, eu relataria o enorme medo que havia passado, e dizia:

> *Cada nego imundo de feio, ela ficando sozinha nas mata, no meio desse pessoal! Era muita coragem e muita confiança em Deus. Porque sem conhecer este povo, sem saber quem era, só com informação do menino, do padre Aristide...!*

Nesta belíssima forma teatral, nós pudemos ambos, nos colocar no lugar do outro e com isso, diluindo em parte o medo e a desconfiança construída pela separação dos mundos, nos misturar um pouco, permitindo que fluíssem emoções e pensamentos, ampliando nosso espaço comum.

A feição de Luís parecia agora menos tensa e todos nós mais desanuviados. Na noite deste mesmo dia, vários *gênios* (espíritos) baixaram na *reza*, o que não tinha acontecido até então. Justino não estava. De repente um clima de agitação dentro da igreja. Um pouco mais e ele entra paramentado de padre. Achei, equivocadamente, que estava chegando o *Meu Padrinho*[8], mas era apenas um *espírito que curava*.

Terminada a cerimônia, as pessoas foram saindo da igreja e eu fui conversar com Justino. O espírito já tinha ido, mas ele continua paramentado. Sentou-se próximo ao altar e eu num banquinho ao lado. Sob a proteção de suas insígnias - seus paramentos - iniciamos uma conversa que durou uma hora e meia, até que a luz da lamparina e das velas começasse a acabar. Durante a entrevista chegou na janela da igreja Pernambuco, que vivia na casa ao lado com Nativo, trazendo um cafezinho para o *mestre* e para mim.

Nesta noite fui dormir com a percepção de que começávamos, o grupo e eu a construir uma relação duradoura.

No outro dia fui lavar roupa com as mulheres, que costumavam ir em grupo para a beira do rio. Levavam as crianças, para quem não existia melhor diversão do que passar o dia inteiro brincando na água. Para as mulheres este era também um momento de lazer, em que podiam conversar e comentar sobre a família e o grupo.

---

[8] *Meu Padrinho* é o Padre Cícero que Justino *recebe* em transe na igreja.

Quando voltamos, fui conversar com Nativo, que morava numa casa ao lado de Justino. Ele era *médium* e tinha um papel importante no grupo, o de *assistente espiritual*. Viveu por vários anos em Brasília, Goiânia e Anápolis, tendo participado de grupos espíritas e de umbanda. Dizia para mim:

> *A senhora não veio prá Romaria não, foi trazida! A senhora conhece mais do que eu, lá em São Paulo tem muito! Não é todo médium que trabalha de incorporação..., a senhora é uma delas.*

e acrescentava:

> *tem uns que andaram aqui, lá de São Paulo. Tudo é do mesmo movimento. Pessoal que trabalha na federal, quase tudo..., não é abertamente...*

Isso explicava algumas coisas que me foram ditas quando voltei no outro ano. Ouvi dizer que eu teria perguntado a Justino, no momento em que ele incorporava o Padre Cícero, que luz era aquela sobre sua cabeça, ou seja, eu teria visto a luz de *Meu Padrinho*. Pessoas do grupo teriam dito também que eu era da *polícia feminina da federal*.

O grupo atribuía à *federal* duas características. Uma, de investigação, especialmente de terroristas (certamente associado à sua atuação na região de repressão ao movimento guerrilheiro) como Berto havia mostrado no seu discurso, em que enfrentava a entrevista dizendo *estar ciente* de não ser terrorista. Por outro lado, a imagem do exército era bastante positiva, sendo que o grupo retinha fortemente na memória uma visita que o Major Curió havia feito aos romeiros anos atrás. Uma outra característica atribuída à *federal*, talvez trazida especialmente por Nativo, em função de sua experiência em Goiânia e Brasília, dizia respeito à filiação espírita de militares na região Centro-Oeste, o que, em parte, ocorria efetivamente.

Juntando estas duas características e minha condição de gênero - tomando-me como *polícia feminina e médium* - é que eles puderam encontrar lugar para aquele ser estranho que aparecia ali sem uma explicação plausível![9]. A proposta de escrever um livro sobre a *Romaria*, abraçada imediatamente pelo grupo de Maria da Praia, mesmo sendo repetida muitas vezes, não fazia, neste contexto, o menor eco. Nesta primeira viagem e mesmo nas outras, quando eu perguntava, especialmente sobre questões religiosas, ouvia muitas vezes: *Hum! Ela sabe tudo isso e pergunta só prá ver o que a gente diz.*

---

[9] É interessante que eu não tenha sido identificada com a Igreja Católica pelo fato de ter sido trazida pelo padre. Parece que eles não identificavam, *o menino, padre Aristide*, como dizia Berto, com a igreja institucional.

Passei várias horas copiando o manuscrito que continha as *profecias do Padre Cícero*. Junto com o material fornecido por Justino, havia uma *Oração do Padre Cícero* que invocava proteção e declarava que quem a tivesse se livrava de males e perigos. Devo ter comentado com alguém sobre a oração e a notícia se espalhou. Foi o suficiente para que eu passasse um bom tempo copiando-a em folhas de caderno para cada um que vinha me pedir. Quando voltei, na segunda viagem, levei cópias mimeografadas para todos tanto das profecias como da oração. No entanto, ao contrário do que eu esperava, o sucesso foi menor do que as cópias manuscritas que eu tinha feito em folhas de caderno, que pareciam ter um poder de relíquia que, de certa forma, desaparecia no texto impresso[10].

Continuando as visitas, fui à casa de Urbano (ver foto Romeiros) e passei quase um dia inteiro lá. Urbano combinava a dignidade do *sertanejo* - o homem de uma só palavra - com uma andança grande pelo mundo do garimpo e da vaqueirice e também uma crença forte. Ele falava bastante e pausamente. Seria mais tarde meu principal informante.

Neste momento o grupo iniciava os preparativos para *o festejo do Divino Pai Eterno*[11].Dois índios que estavam no Posto foram convidados para a festa. Eles permaneceram no local por cerca de uma hora, mantendo uma atitude discreta e um pouco distante. Havia muita deferência com eles por parte do grupo e especialmente de Justino, que conversava e oferecia comida freqüentemente[12].

No último dia da festa chegou à *Romaria* um casal que vendia roupas e que, suponho, imaginava encontrar ali fregueses para sua mercadoria. Pegaram carona num caminhão que veio buscar madeira nas proximidades. Voltariam para o Brilhante no início da noite. Eu poderia ir com eles ao invés de ir depois de terminado o *festejo*, percorrendo a pé os 20 quilômetros até o Brilhante. Mas esta era a noite em que finalmente viria *Meu Padrinho*. Desisti da carona e aí aconteceu o que foi entendido pelo grupo como *milagre*. Quando o caminhão estava partindo o motorista verificou que os faróis não estavam funcionando. Era impossível enfrentar esta estrada à noite, sem luz. Eles deixaram a viagem para o dia seguinte e desse modo eu garanti a carona.

À noite *Meu Padrinho* veio receber a *Divindade* e elogiou o brilho e reverência do *festejo*, dizendo que há muito tempo ela não era tão bonita. Pude ver a vendedora de roupas

---

[10] Para a *Missão* levei impressas as Orações de Maria da Praia que foram muito bem recebidas pelo grupo.
[11] Será trabalhado no cap.8.
[12] A relação com os Gorotire será tratada no cap.10.

ajoelhada a seus pés falando de problemas familiares e pedindo conselhos. No final *Meu Padrinho* referiu-se a mim:

> *Hoje em dia, meus irmãos, quantos doutor tem formado pela medicina e pelo espiritual! Quando vê, um irmão, uma irmã, andar igual anda esta irmã, fique ninguém pensando que ela tá só assuntando tudo. Ah!...Estando só numa obrigação de uma verdade, tendo um entendimento, então, em torno de uma compreensão, então, sempre tendo uma orientação.*

ao que um participante reforçava: *é a obrigação dela!*

> *Tô enganado, minha irmã? Se eu estiver, minha irmã pode falar,* completava *Meu Padrinho.*

Com isso, ele trazia-me para dentro da missão, conferia-me um lugar e dava à minha presença um sentido. Como todos que estavam ali eu também tinha uma *obrigação*. Meu assentimento reforçava a missão. Alguém de muito longe vinha engrossar a *Romaria*, minha presença reconfirmava a grandeza e verdade do projeto. De outro lado, eu era legitimada diante do grupo. Vivendo um drama, no sentido turneriano, nós nos comunicávamos e renegociávamos nossos lugares na relação. O universo simbólico, palco do enredo, era o mundo de *Meu Padrinho*, que me absorvia como diferente, mas sem ferir e, mesmo, reforçando suas certezas. De outro lado, tendo lugar no mundo deles eu alargava o meu e os trazia para um outro contexto significativo. Nós havíamos trabalhado nestes dez dias. Num processo ativo de trocas - de afetos, impressões, sinais e representações - íamos nos apresentando e desfazendo a estranheza das diferenças, substituída pouco a pouco por laços de confiança que iam tecendo um horizonte comum.

Parti no outro dia bem cedo. Eu deixava o grupo num momento de festa, como alguém que, apesar das reservas, tinha agora criado vínculos numa intensa experiência de pesquisa e principalmente de vida. Eu falava para o grupo de uma possível volta. Não havia dúvida, eu voltaria.

O caminhão deixou-nos numa fazenda onde estava o carro da vendedora de roupas. Um Corcel bastante usado, com os bancos encapados por uma pelúcia amarela combinando com os cabelos descolorados da vendedora, de unhas compridas, pintadas de um vermelho forte. Ela e o marido percorriam a região vendendo roupas trazidas de Goiânia por preços duas ou três vezes superiores aos da capital. Eles me deixaram bem próximo do Brilhante e seguiram seu caminho. Sentia-me vitoriosa de ter conseguido chegar até ali.

O *Livro* – confirmação das profecias de Maria da Praia

No mesmo dia encontrei no Brilhante Raimunda, da *Missão*. Fomos juntas para a *romaria*[13] de carona de caminhão. Fui conduzida novamente à casa de Tereza. Logo chegaram Zuza e Domingos para conversar. Alda era a que menos aparecia. Como eu procurei fazer com Justino, passava sempre em sua casa, dizendo que gostaria de conversar, *quando fosse possível*. Como ele, ela também era um pouco reticente para as conversas. Neste período do ano os trabalhos de roça eram menores e a *reza* nos dias próximos deixava os homens mais disponíveis o que facilitava a aproximação. Na cozinha de Tereza iniciei a conversa com Epifânio, que seria a primeira de uma longa série. Como um patriarca, ele tinha um ar grave e severo. Era ele também quem detinha o maior conhecimento dos aspectos doutrinários e litúrgicos, dividindo com Alda as principais funções nos rituais. Era também o responsável por mantê-los de acordo com a ortodoxia.

Depois de um certo tempo, Zuza começou a dizer e foi confirmado pelos irmãos, que Maria da Praia, ao pedir para que suas preleções fossem anotadas, dizia que um dia eles precisariam delas. Mais tarde, novas lembranças: ela teria afirmado que viria alguém que iria escrever a história deles. Um pouco mais e Raimunda dizia, feliz, que eu tive o *merecimento* de ser a escolhida. Nova inclusão. Desta vez eu fazia parte das profecias e vinha com uma missão determinada. Se junto aos *Romeiros do Padre Cícero* eu tinha uma obrigação espiritual a cumprir, que não ficava bem determinada, aqui eu era investida, pelo poder espiritual, de uma função definida, intelectual, de registro de uma história sagrada. Como disse mais tarde Raimunda, referindo-se ao que eu iria escrever: *é assim como uma parte da Bíblia*.

Desta forma eu passava a fazer parte da história do grupo mesmo antes de conhecê-los e mais, minha presença era uma confirmação da profecia que reforçava a *Missão*. Era interessante observar que a valorização do texto escrito no universo simbólico da *Missão*, assumia características diferentes do encontrado na *Romaria*. Enquanto nesta última o texto, especialmente o manuscrito, possuía principalmente poderes mágicos, na primeira destacava-se sua qualidade de registro sagrado, de revelação, que tinha como referência a Bíblia.

---

[13] Ainda que Maria da Praia se referisse ao seu grupo como *Missão*, os participantes costumam utilizar atualmente o termo *romaria* para designar o local onde vivem. Os moradores da região referem-se aos dois grupos indistintamente como *romarias*.

Devo dizer que, num certo sentido, fui cooptada pelos dois grupos, encarnando a *missão* que eles me conferiam, tornando o compromisso com eles de registro de suas histórias, prioritário em relação ao compromisso do empreendimento intelectual.

Voltei para o Brilhante, acompanhada de alguns jovens. Chegando lá eu deveria resolver um problema crucial: a volta para Redenção. Os acontecimentos pareciam caminhar a favor e, no outro dia, um madeireiro conhecido de Vitor, chegou com o caminhão. Ele ia para Redenção transportando uma enorme tora de mogno. Saímos às cinco da tarde, apenas os dois, não sem uma apreensão grande da minha parte. A viagem durou 18 horas. Viajávamos muito lentamente em função do peso. O motorista contava-me das dificuldades da vida que enfrentava. O caminhão não era seu e ele pretendia comprar um. Tinha que fazer viagens constantes, geralmente, em situações de extremo cansaço. Desembarquei vitoriosa em Redenção: havia passado a primeira prova e já programava a próxima viagem.

Um rápido encontro com os Gorotire

Decidi ir até a aldeia Gorotire. Além do interesse em conhecê-los eu gostaria de saber de que forma eles viam os *romeiros*. Fui até lá, acompanhada de Riper, um fotógrafo do Rio que documentava conflitos de terra na região e de Nicolau, meu companheiro, vindo de São Paulo. Conseguimos autorização da Funai e dos Gorotire para ir até a aldeia, uma das seis que estavam localizadas na Área Indígena Kayapó (ver mapa 1: 7). Passamos lá apenas um dia. Fomos recebidos pelo Capitão Toto í. Chamava a atenção na aldeia uma rua com inúmeras e sólidas casas de alvenaria e a presença de bens industrializados. Naquele momento os Gorotire obtinham muito dinheiro com a venda de madeira de sua área e com a exploração de um garimpo. Na casa do capitão um freezer com refrigerantes, instalada numa área coletiva, uma televisão a cores com antena parabólica, caminhonetes e também um avião. Tudo isso contrastava enormemente com o que eu havia visto entre os *romeiros*.

Os capitães referiam-se aos romeiros com simpatia. Na aldeia, havia uma casa especialmente reservada para eles. Lá encontramos Luis e sua mulher que estavam trabalhando para os índios e que já tinham notícia de que eu havia estado na *Romaria*.

O contato com os Gorotire, ainda que muito rápido, foi bastante amistoso. Voltei da aldeia com uma pintura corporal feita pelas índias - que possuíam uma enorme habilidade com seus pincéis - que se manteve até a minha chegada a São Paulo.

O rito de passagem propiciado pelo trabalho de campo, a que se refere Da Matta (1987:150), sem dúvida tinha se realizado Voltava proclamando sobre aquele mundo novo que havia conhecido, com grande dificuldade de transmitir o intenso que havia vivido em muitos níveis nesta experiência. O contato inicial tinha sido profundamente marcante e, de certa forma, carregava, de forma ainda intuitiva, tudo o que viria depois. Tudo estava ali, inscrito. Tratava-se agora de desdobrar e decifrar.

II - SEGUNDA VIAGEM, 1988 - REFAZENDO OS CAMINHOS

A primeira viagem tinha permitido estabelecer entre os grupos e eu um vínculo de confiança, afeto e já tínhamos encontrado uns para os outros lugares dentro de nossos esquemas de referência, o que nos permitia aprofundar a comunicação.

Um ano depois voltei a campo. Passei três meses na região e este foi o período da pesquisa em que recolhi o maior volume de informações[14]. Acompanhou-me na viagem, por quase um mês, Virginia, uma amiga socióloga de São Paulo.

A partir dos dados obtidos no ano anterior eu procurei planejar o levantamento das informações de forma sistemática. Havia uma questão orientadora que articulava minhas preocupações: a partir do que e como os grupos formulavam um projeto de vida que criava uma forma específica de organização social, inspirada numa crença religiosa. A ênfase recaia em procurar compreender o universo simbólico dos grupos - entendido como valores e concepções que organizavam sua visão de mundo - considerando que ele atuava como elemento estruturante do projeto, ao mesmo tempo em que se reestruturava no processo de sua construção.

A forma como eu me propus a trabalhar estas questões era, no mínimo, muito extensa. Pretendia, em primeiro lugar aprofundar o entendimento de algumas categorias

[14] Tendo recebido um apoio do FAP - Fundo de Apoio ao Ensino e à Pesquisa - da UNICAMP pude comprar as passagens e material para a pesquisa - fitas, filmes, etc.

que haviam emergido dos grupos na viagem anterior como: *Romaria, Missão, viagem, Bandeira Verde, fim das eras, devassidão, ponto final, matéria, espírito, penitência, obediência, merecimento*, etc. Mas a riqueza da experiência dos grupos impedia-me de parar por aí. Havia uma história de trinta anos para ser reconstituída numa situação *sui generis* em relação aos demais movimentos sócio-religiosos estudados. Uma rica vida religiosa que se expressava em rituais próprios e uma sociabilidade cotidiana que constituía uma experiência social camponesa original. E mais, eram dois grupos, o que permitia a realização de um trabalho comparativo. Pretendia ainda procurar apreender as diferentes versões existentes no interior dos grupos em função de posições diferenciadas em relação a sexo, idade, relações de parentesco, posição religiosa, etc. Tudo isso se desdobrou num imenso roteiro de pontos a serem observados e discutidos com os *romeiros*.

Além do aprofundamento da pesquisa nos grupos, eu pretendia ir até outros locais da região onde havia indícios de outros grupos religiosos, visitar, se possível, os lugares onde a *Romaria* e a *Missão* tinham surgido e também revisitar a *Organização do Divino Pai Eterno,* que eu havia estudado no mestrado. Tudo isto foi, no mínimo, uma peregrinação exaustiva. Por outro lado, permitiu ampliar minha visão não só sobre os grupos, mas sobre a região, fornecendo-me elementos fundamentais para a construção do trabalho.

Aproveitei novamente a visita anual de Aristide para encontrar os *romeiros*.

Chegando no Brilhante fomos informados que o grupo de Justino havia se mudado para uma nova *estação*[15], que ficava na beira do rio Fresco (ver mapa 1: 8).

No outro dia cedo saímos em direção à *Missão,* numa viagem que durou um dia inteiro. Tivemos que empurrar a Toyota várias vezes, em lugares onde a água ainda não havia baixado e chegamos na *Missão* a pé[16]. Este parecia ser um prenúncio de que, nesta viagem, os deslocamentos não seriam fáceis.

Foi de maneira muito efusiva que nos receberam na chegada. O fato de eu estar voltando reforçava nossos laços, trazendo para o grupo a confirmação de que eu havia gostado do lugar. Para mim, a estranheza da primeira vez era substituída por uma familiaridade que me permitia olhar com mais tranqüilidade para as pessoas e situações.

---

[15] *Estação* é a denominação utilizada pelos romeiros do Padre Cícero para referir-se aos locais onde vivem por um tempo, na caminhada em direção ao *Ponto Final*.

[16] Aristides teve que esperar o socorro dos *romeiros* que desencalharam a Toyota e refizeram uma ponte com troncos de árvores.

No lugar da igreja de taipa havia sido construída uma outra de alvenaria, coberta de zinco e com chão cimentado. Diferentemente do ano anterior, havia pessoas de fora do grupo - do Brilhante e trabalhadores de fazendas próximas - participando da festa de São João.

No dia seguinte fomos à *Romaria*. Os dois grupos se conheciam, mas não mantinham contato. Sabiam que eu visitava os dois e eram muito discretos nos comentários que faziam um sobre o outro. Principalmente na *Missão*, pareciam querer saber qual era minha avaliação sobre ambos. Era necessária diplomacia para lidar com esta situação. Eu cuidava para dividir eqüitativamente presentes, atenção, tempo de permanência. E não só por uma questão política e afetiva. Pretendia ter informações de cada um deles sobre os mesmos temas, que possibilitassem tratar suas diferenças, ainda que em alguns aspectos eles fossem muito diferentes requerendo tratamento específico, como, por exemplo, o fato dos *romeiros do Padre Cícero* viverem na Área Indígena. De qualquer forma, a pesquisa com os dois grupos exigia um permanente recolocar de questões, desafiando as generalizações, o que tornava extremamente dinâmica a reflexão no trabalho de campo.

O Brilhante – a outra face da fronteira

Aristide mal parou a Toyota para desembarcar Virginia e eu no Brilhante. Deveríamos agora encontrar uma forma de chegar à *Romaria*. A nova *estação* ficava a 20 quilômetros da moradia anterior e não havia estrada para chegar até lá. Justino já sabia que estávamos no Brilhante e mandou recado que viria nos buscar de barco. Deveríamos esperá-lo daí a dois dias na beira do Rio Fresco na sede antiga da fazenda Rio Dourado. Conseguimos contratar o único veículo disponível, de Eurisan, que tinha uma caminhonete velha movida a gás de cozinha, para nos levar até o local. Enquanto isso, não havia escolha, era preciso esperar. A estadia forçada no Brilhante nos fazia tomar contato com uma outra face da fronteira, bastante diferente da vida dos *romeiros*.

Sem uma única árvore, o calor no Brilhante era insuportável. Por causa da intensa poeira levantada pelos caminhões madeireiros, as casas permaneciam fechadas durante todo o dia, dando um ar de abandono ao local.

Ficamos na casa de Vitor e Rosa. Goianos, eles estavam há dez anos no Pará. Tinham vindo *tentar a sorte* com o comércio. Seus negócios tinham sido abalados com o fim do plano cruzado e, no momento, não tinham praticamente mais nada no seu comércio. A alternativa de Vitor estava sendo tornar-se agricultor, *entrar no grilo*, uma área de terra próxima que estava sendo ocupada por cerca de 50 posseiros.

O comércio de Vitor era um dos quatro existentes no Brilhante.Os outros eram o do *Pérsio*, do *Goiano* e da *Gaúcha*. Esta última, uma paranaense que, sozinha, conseguia se impor com seu *buteco*. Ela tinha vindo do garimpo porque, lá, passava a maior parte do tempo *gastando dinheiro e conversando com polícia*. Aqui era *violento* e o *povo ignorante*, mas ela gostava porque *fazia o que queria e ninguém amolava*. No Brilhante tudo se resolvia de forma direta e privada, não havia nenhum tipo de instância pública a que se pudesse recorrer: nem polícia, nem fiscalização, nem serviço de saúde ou de educação. O comércio fornecia mercadorias para os peões das fazendas e madeireiros que circulavam pela região. Os preços chegavam a ser o dobro e até o triplo dos de Redenção ou Santana do Araguaia, *por causa do frete*, diziam os comerciantes. No povoado não havia frutas ou verduras de espécie alguma. Existiam também no local duas farmácias que, além de venderem remédios por preços exorbitantes, faziam tratamento de malária a preços extorsivos. Para pagar o tratamento do filho, Aparício, da *Missão*, teve que utilizar tudo o que ganhou com a venda do arroz colhido no ano. Há alguns meses havia chegado no Brilhante um "médico" que construiu um "hospital", uma casa de madeira com alguns cubículos, em que ele fazia principalmente tratamentos de malária. Ele chegava a fazer ali cesarianas e vangloriava-se de que seu preço era o cobrado por médicos *de fama* em cidades maiores. A população da região não tinha alternativa de atendimento médico, o local mais próximo com hospital público era Redenção.

Conversando com Lima, no bar de Vitor, ele nos contou sobre o surgimento do Brilhante. Paulista e contador, ele havia trabalhado na fazenda Rio Dourado e, junto com Vitor, foi fundador de uma *Associação de Amigos do Brilhante*, criada em 1985, que praticamente coincidia com a fundação do lugar. O Brilhante começou como um loteamento feito pelo proprietário da fazenda Guarujá, dono da área. Ali era o fim de linha da estrada que tinha sido aberta em 1976 para dar acesso à fazenda Rio Dourado. Vários

funcionários da fazenda - escriturários, ajudantes de serviço braçal e outros - compraram lotes, na expectativa da formação de um centro urbano e valorização dos terrenos.

Como dizia Lima, o Brilhante tinha se transformado em local de divertimento para os peões que, antes, não tinham alternativa e agora *não precisavam mais sair para fora.* Segundo ele, o *baixo meretrício* estava previsto no loteamento, mas devia se circunscrever a um determinado local, no entanto, foi se infiltrando e agora ocupava toda a área.

Na verdade, o Brilhante era uma grande zona de prostituição. Das 57 casas e dos 200 moradores calculava-se que existiam 37 *ambientes* com 80 *raparigas*. Ao lado do peão sem família estava a complementação necessária, a prostituta. Havia semelhanças, inclusive, nos métodos de aliciamento de uns e outros[17]. Dizia-se que as prostitutas do lugar estavam em *fim de linha,* iam para lá por não conseguirem se manter em outros locais. Segundo Lima, *o dono do ambiente sai lá fora, paga a dívida da prostituta e ela já vem empenhada.*

Ana, filha de Raimunda que vivia no Brilhante, também nos dava informações sobre as *raparigas*. Para *trabalhar* havia uma cota de 10 a 15 cervejas que elas deveriam consumir com os clientes no bar do *dono do ambiente.* Alguns peões estabeleciam uma relação mais permanente com as moças, combinando de encontrar toda semana, e às vezes, chegavam a pagar a dívida delas e alugar uma casa, tirando-as do *ambiente*.

Era interessante que os grupos de *romeiros* estivessem situados neste contexto. Tendo entrado para mata em anos anteriores, numa região praticamente despovoada, os dois grupos agora se deparavam, por um lado, com grandes fazendas e, por outro, com grupos indígenas, sem ter convivência com outros grupos camponeses.

No Brilhante, as *romarias*, como eram chamados indistintamente os grupos, eram bem vistas. Como dizia Rosa, nas duas, *o pessoal é muito direito* e, referindo-se ao grupo de Maria da Praia, *em negócio, não deixam de pagar dívida de jeito nenhum, todo mundo respeita.* Uma forma de encarar a vida que se baseava no *respeito, na honra, na palavra,* situação que contrastava profundamente com o Brilhante onde a regra parecia ser a ausência de regra.

Para os *romeiros*, no entanto, principalmente para os mais velhos, o Brilhante era apenas um ponto de passagem, ainda que convivessem com ele. O lugar era, especialmente,

[17] Sobre peões e prostitutas ver análise de Esterci (1987).

uma confirmação das profecias que falavam do *mundo da devassidão* e de suas conseqüências.

Nosso encontro programado com Justino não se realizou. Chegou um mensageiro dizendo que a canoa estava furada e que não tinha sido possível fazer a viagem. Justino nos esperaria no outro dia na *estação* anterior, para nos conduzir pela mata. Eurisan, o motorista, nos levou até lá no outro dia *sem cobrar*.

A nova *estação* – revivendo a história da *Romaria*

O encontro com Justino diferia bastante do ano anterior. Mais do que as palavras, a ação de voltar e ainda trazer uma amiga, era um indicativo de apreço pelo grupo e afastava um pouco mais a idéia de que eu fosse apenas uma polícia federal em investigação. Justino e os outros se desdobravam para nos receber. Na antiga *estação* não morava praticamente mais ninguém. No outro dia, sairíamos rumo à *Castanhinha*, uma das formas com era chamada a nova *estação: Santa Cruz.*

Saímos ao amanhecer. Realizar um empreendimento em conjunto fazia uma aproximação entre nós, situando-nos como parte de um todo. Na época ainda havia um jumento que era utilizado para carregar carga e que levava, entre outras coisas, nossa bagagem.

A estrada era, na sua maior parte, feita de picadas na mata. Árvores altas misturavam-se com arbustos menores, cipós e folhagens. Caminhamos - velhos, jovens e crianças - num passo acelerado por mais de seis horas. O frescor da mata e a ausência de subidas fortes tornavam a caminhada muito agradável. Paramos num determinado ponto para *comer o frito*, preparado especialmente para a viagem, que se compunha de *farinha puba* misturada com *carne de porcão* (caititu). Como nos contaram, esta foi a estrada percorrida pelo grupo em conjunto, no Natal do ano anterior, quando foi feita a mudança ritual de *estação* da *Romaria.* Nesta nossa caminhada, eu me sentia, de certa forma, percorrendo junto com eles *a estrada de Meu Padrinho*, sendo tomada por um sentimento de pertencimento que diminuía nossas diferenças e nos fazia participantes de um esforço comum.

Quando chegamos o grupo nos esperava com expectativa. Firmina e Luis, pais de Justino, nos receberam carinhosamente e sem reservas, preocupados em *agasalhar* a nós e

nossas coisas. Algumas pessoas de idade do grupo haviam morrido - entre elas Genu, que tinha me hospedado no ano anterior - e outras tinham ido embora. Havia também famílias que tinham voltado para a *Romaria,* depois de um tempo fora.

O fato de a *Romaria* estar fazendo uma mudança de *estação* era, do ponto de vista da pesquisa, um privilégio, uma vez que me permitia acompanhar de perto um momento importante da vida do grupo que, de certa forma, reeditava sua história de *andanças*.

Os *romeiros* pareciam estar contentes com a nova *estação*. O novo lugar era muito bonito. O *quadro,* não totalmente fechado ainda, estava construído sobre a mata recém-derrubada, sendo que as casas se distribuíam ao longo de duas linhas paralelas. Na maioria delas, algumas paredes de pau-a-pique ainda não tinham sido levantadas, o que deixava parte das casas abertas. A igreja ficava à frente, sobre uma pequena elevação. O local era circundado pela mata com castanheiras altas e inajazeiras, que forneciam a palha para a cobertura das casas. Do lado direito, mais abaixo, avistava-se o Rio Fresco, que, levemente encachoeirado ao fundo, formava uma praia de areia na margem, que distava 300 metros do agrupamento.

O rio, muito próximo das casas, era de grande utilidade para o grupo. Ali se pescava, tomava-se banho, lavava-se roupa e louça. Raimunda ia para o rio e, enquanto lavava louça, deixava sua vara espetada, voltando para casa com parte do jantar garantido, uma fieira de peixinhos. Além disso, era possível ir pelo rio de canoa em dois dias para a aldeia, facilitando o contato com os Gorotire.

A construção das casas não estava ainda totalmente concluída. Fomos alojadas na casa de Urbano, que ficava na parte de cima do agrupamento. Dormíamos num cômodo que deveria ser provavelmente sala mais tarde, mas que por enquanto só tinha a cobertura, faltando as duas paredes laterais. Ao lado ficava a *camarinha* (quarto) de Laurentina, mulher de Urbano, que se comunicava com a cozinha onde estava instalado o fogão. Laurentina era baixinha, cega de uma vista, e, inicialmente, silenciosa. Foi aos poucos que fomos ganhando intimidade e entrando em contato com seu senso de humor. Ela se divertia com nossas dificuldades de adaptação às redes e aos espaços e estava sempre disponível para esclarecer nossa ignorância. À noite armávamos as redes na sala, dividindo o espaço com os filhos, um de cada lado, e atrás com Urbano e seu genro, Pedro. Laurentina e a filha Olívia, com seus filhos pequenos, dormiam no quarto. Fazia muito frio à noite,

principalmente por causa da umidade dada pela proximidade do rio. Era possível observar que algumas pessoas, durante a noite, iam para a beira do fogo em fogueiras improvisadas ou que dormiam durante o dia depois que o sol saia. Urbano, meu informante principal, gostava de falar e chegamos a passar dias inteiros conversando ali na sua sala.

Ainda que dormíssemos na casa de Urbano, geralmente comíamos na casa de Justino. Firmina às vezes dizia para um menino: *vai pescá que as muié tá com fome*! O rio era rico em peixes, o maior problema era a ausência de anzóis adequados para pegar os grandes.

O grupo enfrentava dificuldades com a mudança de *estação*. Não havia ainda muitos produtos da roça - arroz, batata, abóbora, banana - para serem colhidos no novo lugar. Muitas pessoas referiam-se à fartura existente na *estação* anterior. Mesmo com as dificuldades de provisão a *Divindade do Divino Pai Eterno* foi realizada. Os recursos escassos fizeram com que fosse servida apenas uma *janta* durante a festa. Faltava também café, açúcar, óleo, querosene. Um grupo que deveria chegar com estes produtos da aldeia Gorotire se atrasava. O que levamos de mantimento parecia ter sido usado na festa. Enquanto isso se utilizava a criatividade para improvisar alternativas: uma batata ou banana assada na fogueira por Urbano, um maravilhoso peixe cozido com açafrão feito por Firmina, o pó de café utilizado mais de uma vez para aumentar sua rentabilidade. Saia-se para caçar e o que se obtinha era logo consumido. A espingarda utilizada era de chumbo e quando o animal era tratado para o consumo - aberto e limpo - a munição que havia ficado entranhada na carne era recuperada para ser reutilizada.

Conviver com os *romeiros* fazia pensar sobre o modo de vida da sociedade das mercadorias. O fato de passar pela experiência, absolutamente nova para nós, de viver com um montante de recursos extremamente escassos do nosso ponto de vista, evidenciava o caráter relativo da parafernália considerada na nossa cultura como absolutamente indispensável para sobrevivência.

Questões da pesquisa X questões dos *romeiros*

O fato de chegar em um momento de festa tinha várias vantagens etnográficas. Além dos rituais se constituírem em situações extremamente importantes da vida do grupo do ponto de vista simbólico e social, nestas ocasiões, a maioria dos *romeiros estava* reunida o que facilitava o contato. Por outro lado, interessava-me acompanhar o grupo no seu cotidiano, fora das ocasiões extraordinárias, o que foi possível depois da festa.

Percorria as casas, procurando registrar a diversidade de situações e visões existentes no grupo. Preocupava-me captar, de um lado, o que dava unidade ao grupo e de outro, o que compunha sua diferença. Neste sentido a *Romaria* era bastante diferente da *Missão*. Um dos traços que parecia definir o grupo de Justino era o amálgama de experiências diversas que foram constituindo a *Romaria* na sua riqueza.

Quando conseguimos chegar na *Romaria*, depois de tantos impedimentos, eu pensava: depois de tudo eu ainda tenho uma enorme pesquisa pela frente. A percepção da distância e das dificuldades de chegar nos *romeiros* fazia-me trabalhar num ritmo *paulista*, ou seja, "desesperadamente", não me permitindo momentos de descanso.

Uma situação fez-me rever totalmente o que havia planejado. Para registrar a história da *Romaria,* eu havia imaginado muitas coisas. Pretendia, se possível, criar uma situação coletiva em que fôssemos reconstruindo os passos da *Romaria* com as contribuições de cada um, que pudesse se constituir para o grupo numa forma de apropriação coletiva de sua memória. Na situação concreta, percebi que isso não seria tão fácil, não havia uma narrativa da história da *Romaria* e as respostas às minhas perguntas eram lacônicas. No meu roteiro eu procurava identificar as condições dos lugares por onde tinham passado, as relações internas do grupo naquele momento, o contexto do deslocamento, o papel das pressões externas para sua ocorrência e a maneira como o grupo interpretava tudo isso. Tentei outras abordagens e sem resultado. Isso me obrigou a voltar a atenção para o que *eles diziam* quando falavam da história. Pude perceber que havia uma grande ênfase num momento inicial do surgimento da *Romaria* e depois no momento atual e no *ponto final* para onde se dirigiam. Ou seja, eles não tinham uma narrativa linear da história. Ela era contada como uma história mítica como se houvesse um mito fundador e uma direção final e era isso o que importava. Sobre a origem sim, havia grande número de detalhes que cessavam no

desdobramento. Sem desistir de uma periodização, passei a enfatizar o que eles destacavam[18].

Além dos depoimentos de Justino vários romeiros contribuíram com informações sobre a história da *Romaria*. Urbano, que tinha entrado na *Romaria do Padre Cícero* pela *Romaria de São Valentim*[19], que se juntou à de Justino, forneceu informações importantes sobre a formação do grupo. Zé Domingos, Berto e Erotides, também do começo do grupo, complementavam. Firmina, com uma memória excepcional, era capaz de reconstituir as datas de todos os deslocamentos. Luis Viana, Nativo, Laurentina, que haviam entrado em momentos posteriores no grupo, tinham outra forma de contar a história e acrescentavam outro tipo de informação sobre os lugares e a vida na *Romaria*. Desta forma a história ia se compondo, com visões e versões diferentes.

A "materialidade" que o *ponto final* adquiria para alguns me impressionava. Um dia Firmina me contava que nunca havia subido num carro. Originária do Piauí, de onde saiu ainda jovem, ela tinha feito todo o percurso até o Pará a pé. Ela me dizia que só ia *andar no carro de Meu Padrinho no ponto final*. Eu quis saber o que era isso. Explicou-me que, quando *Meu Padrinho* deu a *missão* para seu filho Justino, ele mostrava um carrinho e dizia que iam encontrá-lo no *ponto final* (tratava-se, pelo que pude entender, de um chaveiro de plástico transparente que continha dentro um carrinho de brinquedo)[20].

Esta situação levava-me a refletir sobre os sonhos e as utopias. De um lado, a estranheza provocada em mim diante da tamanha confiança depositada por Firmina no *ponto final*, remetia diretamente para o caráter de sonho de sua convicção. De outro, este distanciamento se transferia imediatamente para mim, fazendo com que me colocasse diante dos meus sonhos e os da minha cultura, que tanto como os deles, tinham o caráter de verdade e naturalidade. Eram todos sonhos e não se podia viver sem eles. Que outra coisa poderia fazer com que Firmina, com seus 80 anos, e os outros continuassem lutando com as forças da natureza, com a fome e as doenças, entendendo-as como necessárias para alcançar o *reino*. Que alimento, que não fosse o da alma, poderia realizar este milagre?

A permanência por mais tempo no grupo permitia um outro tipo de relação. Eu trabalhava todo o tempo gravando, conversando, entrevistando e as pessoas pareciam se

[18] Estes aspectos serão abordados nos cap.5 e 7.
[19] Será trabalhado no cap.5.
[20] O surgimento da *Romaria* será tratado no cap.5.

sentir à vontade. Pareciam mais interessadas na velocidade da minha escrita do que no fato de eu estar fazendo registros. Gostavam de gravar entrevistas e muitas vezes pediam para ouvir o que tinha sido gravado. A questão do *livro* sobre a *Romaria* era aceita, mas não despertava muito entusiasmo, mais interessante parecia ser a nossa convivência.

Um dia Justino abordou-me discretamente perguntando-me se eu poderia arrumar para eles uma *carta branca*. O que era uma *carta branca*? Do que pude entender, tratava-se de uma licença para funcionamento de centros de umbanda e costumava-se, em épocas anteriores em Goiás, utilizar a intermediação de políticos para obtê-la. Pelo menos eu era vista agora como aliada, mas colocavam-me numa situação difícil, atribuindo-me uma influência política - da qual pretendiam beneficiar-se - que eu não tinha. Não foi fácil explicar que eu não teria como arrumar a *carta branca*.

Mesmo vista como aliada, não deixava de haver por parte de Justino uma preocupação com minha presença. Certo dia nos foi dito por uma das mulheres do grupo que Justino havia recomendado que era para ter muito cuidado com o que se dissesse para nós. Esta revelação demonstrava, de um lado, que seu poder de controle era relativo e, de outro, que ele buscava garantir que nos fosse passada uma imagem positiva e harmônica do grupo. O que seria necessário esconder? Pelo que foi possível captar, parecia que ele queria ocultar a existência de insatisfações com a sua direção, atritos entre pessoas e famílias, coisas que ele nos dizia de forma abstrata - referindo-se às *dificuldades da união*, aos que *não seguiam conforme os mandados* - mas sem explicitar situações concretas.

O tempo que passamos com os *romeiros* parecia nos atingir duplamente. De um lado, provocava uma desestabilização, retirando nossos referenciais culturais de orientação no cotidiano, de outro nos inseria num contexto simbólico diferente e numa outra forma de sociabilidade que, aos poucos, íamos incorporando. Eu já conseguia me referir a *Meu Padrinho* como um personagem vivo do grupo com naturalidade, o que no início era pelo menos constrangedor: o que *Meu Padrinho* acha disso? O que ele disse? Quando *Ele vem*?

Na despedida, todos falavam na nossa volta. Firmina dizia: *ano que vem tem que passar ao menos três mês mais nós.* Luis Viana nos acompanhou na viagem até a *estação* antiga. Levávamos um *frito* feito com a carne de veado caçada por Joel. Ficava marcado em nós o sentimento da hospitalidade do grupo que, na sua discrição, demonstrava uma grande

capacidade de conviver e incorporar a diferença e conviver com as dificuldades, administrando-as lentamente sob a proteção da *Providência.*

Saindo *pra fora*

Eu iria sair *prá fora.* Tinha planejado ir até Barreira de Campo visitar a *Organização do Divino Pai Eterno*, o grupo que estudei no mestrado, tomando-o agora sob o enfoque da *romaria* e não do conflito de terra. Planejava ir também a Santa Maria das Barreiras, que ficava próxima de onde o grupo de Justino tinha se formado para buscar informações *de fora* sobre a *Romaria*[21]. Retornaria depois de 10 dias para o Brilhante para ir para a *Missão,* onde teria um tempo para acompanhar o cotidiano do grupo, assistir à *Divindade de Nossa Senhora da Abadia* e participar da *Pescada.* O Brilhante tinha agora uma linha regular de ônibus para Santana do Araguaia duas vezes por semana e, apesar do estado lastimável de conservação dos veículos, qualquer coisa motorizada que andasse naquela estrada era considerado um enorme conforto.

Fui primeiramente para Barreira de Campo. Lá, pude entrevistar moradores antigos e Bento, que havia participado e saído das duas *romarias.* A *Organização do Divino Pai Eterno* ficava a 15 kms dali (ver mapa 1:9). Este trecho que eu tinha percorrido de carroça gastando 4 horas em 1978, 10 anos depois era facilmente vencido de táxi. Encontrei Ana, a líder religiosa do grupo, envelhecida, assim como seu filho Antonhão e a mulher, Divina, que me receberam com surpresa e entusiasmo.

Pouco restava do grupo antigo e os moradores não viviam mais próximos em torno da igreja. Havia cessado o conflito de terra e as questões agora giravam em torno da venda da madeira. O GETAT - Grupo de Terras Araguaia Tocantins - havia demarcado as posses, mas os moradores ainda não tinham a documentação das terras. Eu tinha um outro olhar sobre o grupo. Tinha descoberto que a *Romaria de Justino* foi formada, em parte, por uma espécie de dissidência da *Organização do Divino Pai Eterno* e as informações de Ana foram muito esclarecedoras neste sentido. Ela continuava seus trabalhos de *cura espiritual,* mas não tinha mais um grupo que lhe desse sustento.

---

[21] Não foi possível ir a São Miguel do Araguaia, em Tocantins, onde surgiu a *Missão* em função da distância.

Dali segui para Santa Maria das Barreiras, que ficava na beira do Rio Araguaia (ver mapa 1: 10). Este era agora o nome de Santana do Araguaia, um dos primeiros povoados da região e que foi por muito tempo sede do município[22]. Era um povoado em decadência, com uma população estável, que parecia expressar o passado da região. Santana, ao contrário, era a imagem da expansão econômica das grandes fazendas do período atual. Em 1978, quando eu fazia pesquisa na *Organização do Divino Pai Eterno*, Santana era um campo de pouso da fazenda Campo Alegre e, em 1995, tinha perto de 20 mil habitantes[23].

Estive em Santa Maria das Barreiras no momento do *festejo* de Santana. A festa se pautava pela religiosidade tradicional católica, continha elementos que a aproximava das comemorações dos *romeiros:* benditos, ladainhas, terços, procissões. Mas a presença da igreja institucional fazia toda a diferença. Na *Romaria* e na *Missão,* os grupos eram autônomos e tinham suas próprias regras. Ali, eram as *autoridades* que as definiam. Eram o padre e as *irmãs* que decidiam o que se cantaria, como seria a procissão e, ainda, quem podia casar ou ser batizado. Sem a experiência que eu havia tido com os *romeiros,* que se moviam num espaço religioso autônomo, talvez eu não tivesse uma percepção tão forte do quanto os devotos do povoado estavam submetidos ao poder institucional da Igreja Católica. Tive a oportunidade de entrevistar na cidade pessoas que conheceram a *Romaria de Justino* no período da sua formação.

Ao retornar à Santana soube que a linha de ônibus para o Brilhante havia sido suspensa. Os táxis da cidade não se dispunham a ir para o Brilhante por causa dos possíveis danos em seus carros. Apenas um aceitava a aventura por um preço que era bastante elevado, (superior ao da passagem de avião de São Paulo a Brasília). Acostumados a transportar garimpeiros bem sucedidos, os táxis cobravam preços absurdos. Depois de várias tentativas ocorreu, como diriam os *romeiros,* um *milagre de Meu Padrinho* ou de *Maria da Praia.* Um motorista de táxi, já disposto a me ajudar, havia encontrado um rapaz que queria ir até o Brilhante. Ele era candidato a prefeito de Santa Maria das Barreiras e estava indo fazer um trabalho de transferência de títulos de eleitores no interior. Dividiríamos as despesas da viagem.

---

[22] O nome Santana tinha sido transferido para a sede atual - anterior Campo Alegre - o que deixava os moradores ribeirinhos inconformados.
[23] Ver SUDAM, 1996

A situação vivida fazia-me refletir sobre os *milagres* tão comuns no universo simbólico dos grupos. O milagre explicava as coincidências, principalmente quando se estava exposto muito diretamente a situações que escapavam do controle humano: a caça que não apareceu, a criança que ficou doente, a pessoa que não chegou. O mundo ficava cheio de mistérios, de forças incontroláveis. Quando eu não encontrava formas de viajar e depois de muita dificuldade, conseguia uma carona através de uma enorme coincidência, poderia explicá-la como *milagre de Meu Padrinho*, ou de uma outra força à qual me apegasse. Com isso reforçava-se minha fé, aumentava minha confiança, como dizia Urbano: *eu fico (*na *Romaria) porque vi muitos milagres.* E viu mesmo coisas incríveis acontecerem: pessoas que sararam quando muito doentes, a chuva que passou perto e não caiu, a água encontrada num momento de sede na mata depois de uma prece. A fé é reforçada com fatos concretos que lhe dão caráter de realidade e uma fé desenvolvida é predisposta a estabelecer relações, baseadas num sólido arsenal de experiências anteriores próprias ou de outros que *viram*. O sistema de explicação não depende dos fatos, mas precisa deles. Quando ocorre um milagre opera-se um "milagre" na fé e todo o sistema de convicção é iluminado. Deste ponto de vista, diante do mistério e das dificuldades, só o *milagre* explicava as soluções da minha viagem. Esta experiência facilitava minha compreensão da visão providencial dos *romeiros,* na sua difícil viagem de tantos anos pela mata.

Grilando Voto

Voltando à estrada. Durante a viagem para o Brilhante entendi o que era a *transferência* de títulos de eleitor que alguns chamavam de *grilar voto*. Consultava-se o eleitor sobre o local de votação e se propunha a transferência do título para o município do candidato onde ele passaria a votar. Desta forma o candidato não se atinha a fazer campanha em seu município. Ia para outros lugares, de preferência áreas pouco controladas e distantes e, no dia da eleição, mandava condução para buscar os novos eleitores.

Chegamos no Brilhante à tarde, com o motorista totalmente arrependido de ter feito a viagem pelos estragos de seu carro, causados pelos buracos e pela poeira. Fazia muito calor e a fumaça provocada pelas queimadas do mês de agosto chegavam a esconder o sol.

Fui para a *Missão* no dia seguinte.Estava lá hospedado o Osvaldo, um dentista prático que fazia extrações e providenciava *chapas* (dentaduras). Seu trabalho agora saia bem mais barato. Como era tempo de eleição, os políticos o enviavam para o interior dizendo pagar parte do serviço feito por ele.

Passou ali também o candidato a prefeito à procura de *transferência* de títulos. Alguns *fizeram com ele* o que foi condenado pelo resto do grupo, que já havia se comprometido com outro candidato, um amigo que foi *criado junto no Goiás.* Consideravam uma desfeita ao amigo de Goiás. Comentava Epifânio: *faz muito tempo que não dou meu voto.* Não se estabelecia relação entre o voto e a representação. O voto se regulava através de relações de reciprocidade pessoal, era um favor que se fazia ao candidato, não interessava o seu partido e nem mesmo o município em que se candidatava.

Questões da *Missão* e sua história

A convivência na *Missão,* depois de um período passado na *Romaria,* levantava muitas questões interessantes e desafiantes sobre estes segmentos do campesinato de fronteira. Como entender as diferenças dos dois grupos na sua forma de produzir, de se relacionar e principalmente de conceber estas relações. Além disto, de que forma estas características se ligavam às crenças e às propostas de cada um dos movimentos?

Na convivência com cada um dos grupos saltava à vista a diferença de ritmo entre eles. Contrastava a movimentação lenta e discreta existente na *Romaria,* que se expressava mais por gestos e ações do que por palavras, com o constante apelo à atividade e ao trabalho existente na *Missão,* com sua expressão verbal fluente e exuberante.

Apesar de eu estar hospedada na casa de Tereza, procurava circular pelas outras e inclusive pela dos não parentes. Percebi que havia uma tensão entre as famílias. O grupo parecia viver um momento particularmente difícil, num dilema entre seu passado, que lhe conferia identidade e as novas questões que se colocavam como a divisão da terra, a venda da madeira, o dinheiro. As opiniões e posições em relação a isto eram diferentes e eu procurei ouvir as partes, tentando fazer com que explicitassem seus argumentos, o que

forneceu elementos importantes para a reflexão sobre suas concepções acerca da relação com a terra, o dinheiro e sobre as relações políticas internas do grupo[24]

A reconstrução da história do grupo deveria seguir um esquema diferente do realizado na *Romaria*. Aqui, cada filho ou genro de Maria da Praia contribuía com aspectos diferentes. Raimunda e Zuza especialmente com os dados mais longínquos da família, Feliciano e Domingos com a *vida na mata*, Epifânio com os aspectos religiosos da *Missão*. Com ele passei muitas horas conversando. Um dia, Epifânio mostrou-me o que havia restado de um livro que havia sido queimado num incêndio. Tratava-se da *Missão Abreviada* deixada por seu pai e que conservava cuidadosamente, considerando-o *muito importante*[25]. Este fato fornecia pistas importantes para a compreensão dos referenciais simbólicos da *Missão*.

Nos relatos da história do grupo e do *tempo da mata* havia um capítulo especial para as caçadas de onça. Domingos e Epifânio contavam muitos casos com detalhes, descrevendo o *esturro da onça* e o *acuamento dos cachorros*. As onças não eram uma realidade do passado. Abundantes na região, principalmente em função do desmatamento, elas se aproximavam do agrupamento para tentar caçar os porcos no terreiro. Um dia, fui acordada aos gritos. Havia onças próximas que tentavam pegar os porcos de Aparício no quintal. O pessoal me chamava para ir com a máquina fotográfica e o gravador, para registrar a caçada da onça. Pareciam querer registrar com imagens o que tinha sido o seu cotidiano por tanto tempo[26]. Semi-acordada, eu me vi na mata, tropeçando nos cipós, acompanhada de Domingos e do *dentista* com as espingardas, munida das minhas armas - gravador e máquina fotográfica. Os demais tinham ido na frente com os cachorros para *acuar a onça*. Na verdade eram duas, o que podia ser visto pelas pegadas. Voltamos depois de quatro horas sem elas.

Terminada a festa de *Nossa Senhora da Abadia* começaram os preparativos para a *Pescada*[27], o grande acontecimento anual do grupo. A *Pescada* tinha um sentido ritual. Segundo Alda, ela era realizada porque agora *não andavam mais na mata e é era preciso andar*. Participar desta experiência era, para mim, uma situação privilegiada, que me

---

[24] Será tratado no cap.10.
[25] Este tema será tratado no cap.4.
[26] Será discutido no cap.5.
[27] Este tema será tratado no cap.8.

possibilitava compreender melhor o que o grupo havia vivido na sua história. Passamos cinco dias na *Pescada*. Para mim, a experiência era menos penosa do que seria sem a socialização pela qual vinha passando nas viagens. Como diziam os *romeiros*, no começo da viagem era muito difícil para eles enfrentar a mata desconhecida, mas depois foram se *acostumando*. Eu também ia me *acostumando*.

À noite, sentávamos para conversar em torno do fogo, depois de comer peixes assados na brasa. Menos preocupada com a obtenção de informações, eu conversava mais descomprometidamente. Chegava a vez deles de perguntar, sobre mim, sobre minha família, sobre São Paulo. Já planejavam que eu voltasse para outras *Pescadas*.

Nas noites que passamos lá me chamou a atenção o fato de Maria da Paz - no final da gravidez de seu nono filho - ficar sentada, silenciosamente, encostada a uma árvore, bordando um paninho em ponto cruz, com a luz quase imperceptível de uma lamparina. Maria da Paz, filha de Tereza, era a neta preferida de Maria da Praia e acompanhava-a nas caminhadas na mata. Descobri depois que o paninho que Maria da Paz bordava na *Pescada* era um presente para mim. Seu gesto delicado expressava silenciosamente a constituição de laços que iam sendo tecidos entre nós.

A qualidade da relação humana que sentia ter estabelecido com os participantes da *Missão* e da *Romaria* superava qualquer coisa que poderia ser vista como passível de produção intelectual, o que já não era pouco. A possibilidade de trocar diferenças com uma intensidade afetiva tão grande trazia um enriquecimento que o empreendimento antropológico propiciava, mas que era incapaz de conter.

Os *romeiros do Padre Cícero do Pé do Morro*

Voltando para Conceição do Araguaia os amigos da CPT - Comissão Pastoral da Terra - ajudaram-me a localizar os *romeiros* que viviam próximos de Araguaina, em um local chamado *Pé do Morro* (ver mapa 1: 11). Fui até lá. Moravam ali cerca de 30 remanescentes do grupo que tinha chegado na região em 1952[28]. No topo do morro havia uma igreja. Aquele era o dia de São Raimundo Nonato e, no dia anterior, muita gente havia subido em procissão até a igreja para comemorar o dia do santo. Pudemos assistir à noite, à

[28] Será tratado no cap.5

Penitência na casa de pessoas do grupo. Tratava-se de uma vigília, em que se passava a noite toda rezando e cantando *benditos*. O grupo tinha um contato permanente com Juazeiro, sendo que alguns viajavam anualmente em romaria para lá. Tinham nas casas imagens do Padre Cícero que chegavam a medir um metro e meio de altura.

Foi interessante perceber que se tratava de um *Padre Cícero* nordestino. Ainda que *Meu Padrinho* do Pará tivesse este como referência, ele havia sido reiventado, e bastante modificado no percurso que fez até a Amazônia[29].

Voltava desta viagem com um material extremamente rico O momento mais difícil da peregrinação havia passado, mas a elaboração sobre ele exigiria ainda muito trabalho.

III - TERCEIRA VIAGEM, 1990 - ACOMPANHANDO O COTIDIANO E AS MUDANÇAS

A viagem de 1990 já não tinha mais como objetivo coletar novas informações, mas apenas esclarecer pontos obscuros do material levantado e aprofundar alguns aspectos, em função da leitura do que havia sido recolhido. Tendo vencido as dificuldades iniciais da construção da relação e do levantamento de grande parte do material, a perspectiva agora era de, sem tanta angústia, estar acompanhando o momento dos grupos, procurando observar o que havia mudado nestes dois anos.

Obviamente todo trabalho etnográfico supõe um corte no tempo, no entanto, a possibilidade de voltar a campo num período posterior introduz outra dinâmica na interpretação permitindo abordar as mesmas questões de outros ângulos. O que parecia muito importante na viagem anterior relativizava-se frente aos novos dados. Suposições sobre desdobramentos possíveis de determinadas situações não se confirmavam ou se desenvolviam de formas não previstas.

Desta vez me acompanhava, num primeiro momento, Nicolau, meu companheiro, que iria conhecer os grupos. Quando chegamos no Brilhante, a impressão era a de que ele estava menor. As mercadorias do comércio de Vitor e Rosa pareciam ter diminuído e falava-se em decadência das fazendas da região, algumas já abandonadas. Apenas o *grilo*, como era chamada a ocupação dos posseiros, crescia.

---

[29] Será tratado no cap.5

Rearranjos e novos acontecimentos na *Romaria*

No Brilhante encontramos Justino trabalhando na chácara de Vitor, com uma novidade: ele havia se casado com Maria[30], que tinha três filhas pequenas.

Justino, Maria e as filhas e mais algumas pessoas do grupo foram conosco para a *Romaria.* Agora havia uma estrada que tornava possível chegar de carro até lá. No entanto, havia um trecho intransitável, o que nos obrigou a deixar o veículo num determinado ponto e seguir a pé por 10 quilômetros.

A fase inicial de implantação da nova *estação* havia passado. A construção das casas havia terminado e a igreja nova estava pronta. Havia peixe em abundância e anzóis adequados. A familiaridade com o local e com as pessoas me permitia usufruir a convivência sem tanto desgaste e observar as mudanças.

O grupo se rearranjava. Com a morte dos mais velhos, diminuía sensivelmente a presença no grupo dos que participaram da formação da *Romaria,* tornando distante para a nova geração o vivido nos começos. A forma dos jovens conceberem a *Romaria* parecia ser outra. Eles ligavam-se mais ao presente e não davam muita ênfase ao *ponto final.*

A relação com os Gorotire parecia tensa. Talvez em função disto Justino já anunciava uma nova mudança de *estação*[31].

Romaria de Bom Jesus das Piranhas

Já havia combinado com Rosa e Vitor que iria com eles à festa *do Senhor do Bonfim* em *Bom Jesus das Piranhas.* Tratava-se de um local de romaria que ficava em Tocantins, na beira do rio das Piranhas, próximo de Conceição do Araguaia (ver mapa1: 12). Os *donos* do santo viviam ali e eram originários da Bahia de onde trouxeram a imagem, que foi encontrada milagrosamente.

---

[30] Maria havia trabalhado anteriormente na chácara dos Gorotire em Redenção. Dizia-se muito *religiosa* e tinha um discurso permanentemente escatológico com prenúncios próximos do fim do mundo. Já havia estado em outra romaria há muitos anos, a de *Eva*, em Conceição do Araguaia. Em Redenção, havia participado de grupos da Igreja Católica, o que transparecia em seu discurso. Falava da *libertação,* que estava na *caminhada,* e da importância da *crítica construtiva.* Dizia-se muito entusiasmada com a *Romaria de Justino.*

[31] Esta questão será tratada no cap.10.

Meu interesse em ir ao *Bom Jesus das Piranhas* era o de conhecer um santuário regional, onde a devoção popular se manifestava de forma exuberante. A festa do *Bonfim* era muito diferente dos festejos de Santana que eu havia assistido há dois anos em Santa Maria das Barreiras. Em *Bom Jesus* o santuário não tinha sido incorporado pela estrutura eclesiástica. Não havia nenhum representante da igreja oficial na comemoração e as cerimônias e rituais, como a *novena* e a *procissão* do último dia, eram conduzidas exclusivamente pelos próprios fiéis e pelos zeladores do santo.

Minha ida para lá foi, sem dúvida, uma peregrinação. Conseguimos no Brilhante uma carona com um caminhão tanque que voltava vazio para Santana do Araguaia. Para cruzar o Araguaia e chegar até lá, conseguimos uma carona de um caminhão de um amigo de Vitor, que tinha *voto* de transportar romeiros todo ano. A viagem durou umas seis horas.

Minha surpresa foi encontrar lá o *povo* de Maria da Praia. Alda e Raimunda comandavam o grupo. Eram mais de 20 pessoas da *Missão,* a maioria mulheres - algumas grávidas - e crianças - algumas com meses. Diziam que a *Providência* os havia ajudado e, de caminhão, ônibus e barco, eles haviam chegado lá. Ficaram amigos dos *donos* do santo e conseguiram um canto no quintal na casa deles para se alojarem, que ficava num espaço próximo da igreja. O *povo* de Maria da Praia, principalmente os mais velhos, extasiavam-se com os *milagres* e observavam a *beleza* da solenidade. Era possível ver ali o elo que os unia a uma religiosidade, que se constituía em fonte inspiradora de sua *Missão.*

Fizemos o caminho de volta com o mesmo caminhão. Na balsa pude observar que vinha junto, um *gato* (empreiteiro), que tinha sido acusado de muitas mortes de peões na região. Numa caminhonete, de óculos escuros e com uma companheira loira ao lado, ele voltava da romaria, lugar onde não deixava de ir todo ano, como nos foi dito.

Cheguei no Brilhante quase ao mesmo tempo em que o *povo* de Maria da Praia. Todos tinham adorado o passeio. A falta de dinheiro não era impedimento para andar. Tendo levado arroz e farinha na viagem, compravam um pedaço de carne ou peixe e se *arrumavam.* Conversando com todo mundo, conseguiam carona e onde ficar. Extremamente sociáveis, faziam amigos facilmente, estabelecendo uma troca de favores que tinha como contrapartida a forma com recebiam os que chegavam na *Missão.*

A situação na *Missão* e novamente a *Pescada*

Passei alguns dias na *Missão* antes de irmos mais uma vez para a *Pescada.* O que chamava a atenção no grupo eram os casamentos da nova geração. Neste dois anos, as moças entre 15 e 17 anos tinham se casado com os moços disponíveis e adequados. Elas pareciam felizes e realizadas e já estavam grávidas. Para elas, a grande aspiração feminina parecia se conformar com um ideal camponês: ter um marido *trabalhador* que as *tratasse bem* e ter muitos filhos.

Mais uma vez fui para a *Pescada.* Desta vez pude compreender melhor este ritual. Os *Índios* que se incorporavam em Alda *vieram* e eu pude acompanhar como se relacionavam com o grupo. O comportamento *deles* comigo, de brincadeira e afeto, mostrava que eu não só era aceita no grupo, mas que liberavam para mim a participação nos rituais mais fechados[32]. Tudo isto aconteceu antes da chegada dos outros visitantes. Depois de 3 dias na mata chegou Aristide, que trazia o irmão e um tio (!) francês, um camponês que nunca tinha saído da França e que parecia inconformado de que aquilo que via fosse considerado terra de agricultura e aqueles que conhecia fossem camponeses. Vinha também Ricardo, padre que trabalhava na região - muito comprometido com o processo de luta pela terra e interessado na religiosidade popular - que há muito tempo queria conhecer os *romeiros.* Passamos ali apenas mais um dia. De forma inesperada, fomos surpreendidos por uma chuva torrencial durante a noite. De manhã, quando a chuva havia passado, eu me vi sentada ao lado de Tereza. Eu tinha uma criança no colo e ela outra. O que ela disse me marcou profundamente.

> *É Tunieta, nós somo tudo um sangue humano, filhos do mesmo pai. Você precisava passar por isso prá conhecer a vida dos romeiros.*

Nesta reflexão, Tereza fazia o duplo movimento do reconhecimento do outro: dava conta de nossa diferença e, ao mesmo tempo, reconhecia em nós a mesma humanidade - *o mesmo sangue humano* - que nos oferecia, na vivência de uma experiência comum, a possibilidade de entender o mundo do outro.

---

[32] Será tratado no cap.8

Vendo o outro eu me via

Saindo da *Missão* fomos para a *Romaria.* Estar lá acompanhada de pessoas que chegavam pela primeira vez me reposicionava. Meu contato maior com o grupo fazia-me mais próxima de *ser um deles* frente ao estranho mais distante. Eu podia "traduzir" para os que chegavam o que os *romeiros* falavam e eles não entendiam. No entanto, um acontecimento permitiu que eu tivesse uma outra percepção.

Terezinha, mulher de Juvenal, que falava mais com atos do que com palavras, chegou na casa de Justino segurando um frango vivo e me entregou: *prá tu,* ela dizia. Ricardo estava comigo e começamos a conversar com ela. Ele perguntava incessantemente sobre a *Romaria* e anotava. Eu observava suas perguntas. Ele estava interessado em verificar a presença de alguns elementos doutrinários nas crenças e perguntava sem parar, parecendo não se dar conta das múltiplas impressões despertadas por aquela situação incômoda. Terezinha respondia seca e monossilábica. No seu olhar desconfiado era como se insubordinasse contra algo que a queria prender em parâmetros desconhecidos. Era possível assistir naquela busca de diálogo, o mundo de referência de Ricardo operando diante do de Terezinha que, teimosamente, se recusava a encaixar.

Vendo Ricardo eu me via, eu era ele, em certa medida. A forte percepção que tive diante daquela cena, me fez ali mesmo assumir um compromisso. Eu deveria explicitar com clareza no meu trabalho, que o dito sobre os *romeiros* era *minha visão* sobre eles, no sentido mais conseqüente que isso podia ter. Na minha cabeça se fazia uma imagem, a da fresta de uma janela por onde eu olhei esta realidade. Seria preciso dizer que este trabalho seria apenas isso: a minha visão, o que eu pude enxergar de uma janela, e o que eu enxergava tinha a ver comigo - minha formação intelectual, meus referenciais teóricos, minha personalidade e experiências pessoais - era apenas o recorte que meus esquemas permitiam fazer, no diálogo com aquela realidade. Naquele momento, passou rapidamente na minha cabeça, a pretensão e a ingenuidade de algumas posturas presentes no trabalho intelectual, que tratam o que produzem como expressão da *realidade objetiva.*

Na cadeia associativa da percepção dos limites surgia mais um, o de que a vida não cabia no papel. Na minha frente estava Terezinha, mais jovem do que eu, com 10 filhos, e fiquei a imaginar o que deveria ter sido a vida desta mulher em anos de peregrinação pela mata. Sua vida não cabia no meu livro. A colocação da experiência em textos escritos era já

o primeiro enquadramento da *janela*. Não havia como aprisionar nas palavras o que tinha sido vivido na emoção, no sentimento e na intuição.

O que eu percebia naquele momento poderia ser lugar comum nas intermináveis discussões metodológicas a respeito do processo de conhecimento e, mais especificamente, do trabalho de campo na Antropologia, mas tinha para mim o valor da experiência, o de "sentir" isso acontecendo no meu próprio trabalho, a partir da relação estabelecida com os sujeitos.

No dia de nossa partida, Aristide celebrou uma missa. Esta era a última visita que ele faria aos *romeiros* antes de deixar o Brasil. Durante a missa falou sobre isso e deixou, como presente e lembrança para o grupo, a cruz que o havia acompanhado desde antes de chegar no país. Durante o sermão, um *guia* baixou no *aparelho* de Justino complementando as palavras do padre. Mesclavam-se as devoções, sem que ninguém entendesse isso como quebra de continuidade.

Voltamos para Redenção sem maiores problemas. Esta era a última viagem que eu faria com Aristide. Ele agora continuava sua peregrinação fora do Brasil, sua próxima *estação* ficava na África, em Madagascar.

IV - QUARTA VIAGEM, 1994 - REVENDO O CAMINHO

Passei quatro anos sem ver os *romeiros*. Este período significou também uma interrupção de meu trabalho, em função de outros compromissos profissionais assumidos em São Paulo. Quando pude retomar a tese considerei que seria importante voltar ao Pará. Em primeiro lugar, o contato seria importante para reaproximar vivencialmente aquele mundo que ficava tão distante do meu cotidiano. Em segundo, seria interessante verificar de que maneira os grupos estavam agora, depois de quatro anos, principalmente os *Romeiros do Padre Cícero,* que haviam passado por transformações profundas.-

No final de 1990, eles tinham saído da Área Indígena e estavam agora numa área de Reforma Agrária próxima a Santana do Araguaia[33]. Mesmo que eu dissesse que havia apenas mandado cartas para o INCRA na ocasião, alguns consideravam que a responsável

[33] Será tratado no cap.10.

pela solução era eu, reforçando com isso o papel que o grupo me conferia de protetora e politicamente influente.

Regina, uma amiga de São Paulo, acompanhou-me na viagem. Fomos direto para a *Missão*. Minha chegada no grupo parecia ter um caráter "sebastianista", com o adicional de que o lendário retornava. A ausência por quatro anos, parecia ter construído uma imagem da *Antunieta*, que ia muito além das características pessoais. Minha interpretação era de que minha presença remetia o grupo para sua identidade, para o seu sentido coletivo. Eu mobilizava neles as forças da *Missão*, da possibilidade da unidade.

Nosso encontro foi uma festa. Todos queriam conversar, oferecer almoços As crianças menores já tinham ouvido falar de mim e queriam me conhecer, as maiores queriam retomar as brincadeiras que fizemos nas primeiras vezes. Tudo tinha crescido na imaginação e no sentimento durante a ausência.

Havia novos comentários sobre o fato de Maria da Praia ter previsto minha chegada e Zuza chegou a dizer que, *depois da mamãe*, eu era a pessoa mais importante, pelo fato de estar escrevendo a história. Este exagero não teve muita repercussão.

Elias me mostrava o isqueiro que eu tinha dado de presente da outra vez e que ele conservava de lembrança. Só o utilizava uma vez por ano para pôr fogo na roça, para *dar sorte*. Geralmente as lembranças que eu havia dado de presente não eram usadas, mas guardadas. Devo dizer que eu também guardava e não usava o que ganhava deles!

Neste momento minha presença parecia ser um recurso de aproximação do pessoal, amenizando tensões internas que eu observava entre as famílias permitindo que o grupo, por um momento, pudesse unir-se em função de alguma coisa comum, fora dos interesses particulares. Uma presença unificadora que se perdia com a ausência da mãe[34].

Quando chegamos na *Romaria* (ver mapa 1: 13) Justino nos recebeu com seu sorriso largo, aparentando agora mais tranqüilidade. Novas famílias, algumas vindas de Redenção, engrossavam o grupo. Muita coisa havia mudado na *Romaria*[35]. Na sua casa sobravam o pai, Luis, e as irmãs. Firmina, sua mãe, havia morrido e também Urbano, que tinha sido meu informante principal. A ausência deles era insubstituível.

---

[34] Tratarei desta questão e deste momento do grupo no cap.10.
[35] Não adianto aqui os dados porque os discutirei no cap.10.

Fomos alojados na casa de Edite, prima de Justino que havia vindo de Redenção. Recebíamos visitas todo o tempo. Percorremos todas as casas e tivemos, num dos casos, que almoçar duas vezes para não frustrar a preparação. Como das outras vezes, havia dificuldades com a comida.

Meu retorno parecia se constituir para o grupo em um reconhecimento externo do valor da *Romaria*, que se encontrava profundamente debilitada. Na despedida, todos expressavam o desejo de que retornássemos brevemente.

Amiga e protetora

Procurando olhar de fora minha relação com os *romeiros* eu observava que ela tinha se construído com um grande envolvimento pessoal e isso se devia a características deles e minhas[36]. Era interessante observar como se referiam a mim no grupo: *Antonieta, Tunieta, dona Antonieta, dona Antonha ou dona Antonítica* (como às vezes dizia Urbano), mas praticamente sem adjetivos. Eu não era a *professora*, como muitas vezes são considerados os pesquisadores ou *a mulher de São Paulo*, ou a *amiga do padre*. Era *amiga* deles. Na *Missão* o pessoal costumava dizer a *Antonieta é nossa!* Na *Romaria* eu fazia parte das *nossas amizades*.

A simples denominação dizia muito a respeito deles e de mim. A falta de adjetivos, que me identificava de forma personalizada, apontava, de um lado, para o universo em que se moviam os *romeiros*, em que as relações pessoais se constituíam em marcos de referência fundamentais. De outro lado, tudo indicava que eu também tinha estabelecido este tipo de relação, tornando pouco consistentes na minha apresentação meus papéis sociais de *professora* ou *pesquisadora*.

A qualificação de *amiga* parecia ter, além do sentido afetivo, um outro político, de aliança, que assumia características diferentes nos grupos, o que era revelador de cada um deles. A *Missão* valorizava sobremaneira as amizades, o que fazia explicitamente. Os amigos eram muito *mais importantes que o dinheiro*. Ao referir-se à amizade, eles destacavam o caráter da reciprocidade que a regulava. Ter amigos parecia significar trocar favores, acolher e ser acolhido, ajudar e ser ajudado. Ter amigos *de longe*, que eram

[36] Numa referência à relação do pesquisador com os sujeitos, Da Matta (1992) diz que o trabalho de campo sempre comporta a anedota mais séria que se pode contar: a de que os etnólogos são muito parecidos com os grupos que estudam.

valorizados, parecia, entre outras coisas, estabelecer uma troca que atribuía prestígio ao grupo, na medida que estabelecia uma igualdade entre os dois parceiros.

Na *Romaria,* a aliança parecia ter outro sentido. A reciprocidade também estava presente, mas aqui a amiga *de fora* não tornava os envolvidos equivalentes, antes, evidenciava posições desiguais hierarquicamente, estabelecendo uma relação de proteção. A minha suposta influência política, que teria atuado no sentido de favorecê-los no caso da terra, parecia ser um indicador disso. No caso da *Missão* o amigo de fora podia valorizar o grupo, no caso da *Romaria* o amigo poderia, além disso, protegê-lo[37].

A aliança política comigo procurava ser também utilizada dentro do grupo, seja na *Missão*, na tentativa de que eu tomasse partido ou pelo menos acolhesse os argumentos nos conflitos internos, seja na *Romaria,* na tentativa de Justino de reforçar diante do grupo o seu poder. Nestas situações, minha *herança mineira* mediadora, certamente ajudou-me a manter alguma isenção.

Um outro aspecto parecia estabelecer entre nós uma relação mais profunda. A atribuição nos dois grupos de um lugar para mim dentro do universo simbólico do movimento: prevista nas *profecias* de Maria da Praia com a *missão de escrever a história*, e tomada como *médium vidente* que *foi trazida* na *Romaria.* Esta posição, além de indicar a minha aceitação pelos grupos, parecia trazer um retorno para o próprio movimento. Minha presença, que tematizava a todo tempo a *Romaria* e a *Missão*, parecia atuar como um espelho permitindo-lhes não só se apropriar do que haviam vivido e construído, mas também renovar forças para levar adiante seu projeto. Neste sentido o que depositavam em mim deixava de ter a ver com as minhas características pessoais. Eu servia como um continente que devolvia a eles a grandeza de seu empreendimento.

Para mim esta experiência me fazia sentir participante desta história.

Passamos em Conceição antes de retornar a São Paulo e eu procurei dividir minhas preocupações sobre a *Romaria* com o pessoal da CPT – Comissão Pastoral da Terra. Mesmo que eles estivessem interessados, a distância impedia que acompanhassem mais diretamente o processo do grupo.

---

[37]Pude perceber no decorrer da elaboração do trabalho, que a forma que assumiu a relação de cada grupo comigo dizia muito, mais do que eu poderia imaginar, sobre seus valores e formas de atuar em outras áreas Neste sentido, a análise da relação fornecia pistas preciosas sobre outros aspectos de seu mundo.

Conceição era diferente de quatro anos atrás e mais ainda de dez ou quinze. Na CPT ouvi lavradores falando de projetos alternativos de produção, do trabalho do sindicato com as mulheres sobre remédios caseiros e alimentação alternativa e de agentes de saúde. Novos elementos presentes no movimento social, além da luta política e de organização, tão exclusivos, no começo da década de 80.

Este retorno à região me surpreendia, trazendo à consciência coisas que eu não havia percebido nestes anos todos em que, mesmo de forma intermitente, eu *peregrinei* por este sertão. Ainda que o sul do Pará estivesse tão distante do meu cotidiano, eu me dava conta que havia percorrido um caminho e que um pedaço da minha história estava ali. Eu era *de fora*, mas não era uma estranha.

Restava agora fazer mais uma viagem, talvez a mais difícil, que implicava em atravessar do vivido para outros mundos.

V - QUINTA VIAGEM - ATRAVESSANDO PARA O TEXTO

Com o objetivo de situar o trabalho, talvez fosse interessante dizer da posição *liminar* que eu ocupava, estando *dentro e fora* do mundo acadêmico[38], uma vez que, mesmo fazendo o doutorado, desenvolvia a maior parte das atividades profissionais fora da universidade, o que conferia especificidade a minha produção intelectual. Uma carreira universitária que me obrigasse a prazos e títulos, provavelmente não me permitiria estender por tanto tempo a pesquisa e a redação da tese. Esta situação trazia certamente vantagens e desvantagens. De qualquer forma inscrevia no trabalho, em alguma medida, as marcas de um percurso mais solitário.

A preocupação básica que me orientava na redação da tese e o que considerava como minha maior contribuição, minha *missão*, era fazer um registro etnográfico do que pensava ter podido captar no trabalho de campo: elementos sobre os modos de agir, pensar e sentir - valores, sentimentos, ações, expressões, enfim a maneira de conceber e construir a vida - de segmentos do campesinato, que expressavam de maneira exuberante sua cultura.

---

[38] Posição, talvez, análoga à dos *romeiros*, o que confirmaria a anedota de Da Matta (1992) sobre a semelhança entre pesquisador e sujeitos.

Uma outra preocupação constante dizia respeito ao eixo do trabalho. No início eu tinha claro que não tomaria como referência para o estudo dos grupos, o messianismo. Os estudos existentes, na forma como eu os apreendia, remetiam-me para uma abordagem classificatória que contribuía pouco para tratar o que eu queria - entender o projeto dos grupos, as concepções que os informavam e a sua trajetória.

Para pensar os grupos eu tinha no início três referências: o campesinato, a religião e a fronteira.

Os estudos sobre o campesinato faziam parte da minha formação no mestrado, o que me permitia olhar para os grupos como segmentos do campesinato de fronteira de forma altamente instigante. Que campesinato ou que campesinatos eram esses e de que forma suas características se faziam presentes nas propostas dos movimentos?

Com relação à religião, meus conhecimentos eram bastante restritos. No início o processo foi bem mais intuitivo. A partir dos dados do trabalho de campo comecei timidamente a construir hipóteses sobre a existência de uma *cultura escatológica* presente no campesinato. As leituras posteriores foram mostrando - de forma surpreendente para mim - a relação entre o existente nos grupos e as grandes tradições, evidenciando a presença de uma *cultura bíblica* que parecia se constituir no tecido que construía os movimentos. Esta constatação tornava possível um diálogo fascinante entre o que os *romeiros* pensavam e faziam e os grandes temas históricos de formação do imaginário popular brasileiro.

A fronteira colocava o contexto em que estes processos todos se davam e eu a entendia como uma situação de liminaridade, que repunha a questão da ocupação do território. Este processo carregava marcas históricas, tanto no que se refere às formas de apropriação do espaço, como do ponto de vista simbólico, do significado desta apropriação para diferentes segmentos sociais.

Se estas referências dirigiam meu olhar, elas não eram suficientes para dar conta da especificidade dos grupos, onde todos estes elementos se articulavam num projeto e ação coletivos, num movimento.

A definição do eixo do trabalho foi dada pela noção de movimento sócio-religioso, construída com uma abordagem que desse conta do que eu me propunha a desenvolver. Nesta construção eu pretendia trabalhar na tensão entre uma abordagem interpretativa da

Antropologia - que eu sentia que fazia eco às minhas preocupações - e elementos da minha formação anterior que enfatizavam a importância dos processos estruturais e históricos, procurando estabelecer as mediações possíveis neste diálogo.

O fato de trabalhar com dois grupos não foi uma opção *a priori,* mas foi assumida em função da pesquisa de campo que, a partir do conhecimento dos dois, tornou a comparação inevitável, e parte integrante do trabalho. A presença dos dois grupos se constituiu num motor constante da reflexão, tanto do ponto de vista metodológico, como nas afirmações possíveis sobre os movimentos, obrigando a um permanente diálogo com a diferença.

Considerando o "modo de ser" de cada um dos grupos, seria possível dizer que, ainda que em ambos se verificasse uma dinâmica permanente de reconstrução de símbolos, a *Romaria* parecia levar mais longe a plasticidade nas redefinições que fazia, em função das circunstâncias, enquanto que a *Missão* tendia a incorporá-las a seu esquema prévio.

Discutindo a produção histórica das culturas, Sahlins aponta a existência de historicidades diferentes, que seriam decorrentes da forma como as culturas se abrem para a história. Sem ter com isso nenhum objetivo classificatório, se poderia, tendencialmente, aproximar a *Romaria* do que Sahlins (1990:11-13) denomina sociedades com *estruturas performáticas* - que tendem a assimilar-se às circunstâncias contingentes - e a *Missão* do que chama sociedades com *estruturas prescritivas* - que tenderiam a projetar a ordem existente sobre as novas circunstâncias. Como diz o autor (idem:14), estes são tipos ideais e ambos os aspectos podem ser encontrados na mesma sociedade. No entanto, as tendências encontradas num grupo e outro podiam ser interessantes para auxiliar na compreensão da maneira como cada um deles produziu história ao longo de sua trajetória. Este é o desafio que se coloca na próxima *viagem.*

A narração da *minha viagem* numa introdução não significa que daí se inicia a *viagem* dos outros, o que me faria desaparecer do texto. O que segue pretende ser sim, a *história deles*, mas a partir um enfoque construído na minha experiência com eles e da construção teórica que elaborei, que procurarei explicitar a seguir.

Capítulo 2

MOVIMENTOS SÓCIO-RELIGIOSOS COMO CONSTRUÇÃO E INTERPRETAÇÃO

Neste capítulo apresento inicialmente a abordagem teórico-metodológica que adoto neste trabalho para o estudo dos movimentos sócio-religiosos. Em segundo lugar procuro situar os grupos estudados no contexto dos movimentos sócio-religiosos brasileiros, estabelecendo um rápido diálogo com alguns deles. Em seguida apresento minha proposta de interpretação dos movimentos estudados e a da construção do texto.

1 - ABORDAGEM TEÓRICO METODOLÓGICA DOS MOVIMENTOS SÓCIO-RELIGIOSOS

A utilização da noção de movimentos sócio-religiosos para o tratamento dos grupos estudados se deve ao fato de considerá-la mais abrangente do que as de Messianismo ou Milenarismo. Ainda que úteis para discussão, estas noções podem, por vezes, restringir a análise dos movimentos, limitando-se a enquadrá-los em classes taxonômicas, procurando neles traços que identifiquem o messias ou o milênio a partir de um modelo pré-determinado, deixando de contemplar a sua especificidade, que é o que pretendo ressaltar neste trabalho.

A noção de movimentos sócio-religiosos que estou utilizando é bastante ampla e tem como referência empírica a existência de uma coletividade que, interpretando a realidade vivida a partir de uma cosmovisão religiosa, constrói uma forma de vida social própria.

Discutindo as perspectivas teóricas que informam os estudos dos movimentos sócio-religiosos indígenas no Chaco argentino Pablo Wright (1994:34-35) recorre a dois eixos que, na sua opinião, diferenciam os estudos existentes: *ação-estrutura* e *micro-macro.* Evidenciando os pontos frágeis de cada uma das tendências o autor mostra que, naquelas que enfatizam os aspectos estruturais e macro, em alguns casos, os estudos não fazem mais

do que repetir categorias de análise que se fecham sobre si mesmas. No caminho inverso, os estudos microetnográficos, muitas vezes demasiado sincrônicos, relegam ou desvalorizam a substância histórica das chamadas estruturas. Aponta então para a necessidade de trabalhos que combinem ambas as tendências, reconhecendo o peso dos fatores estruturais e ao mesmo tempo a capacidade dos atores de configurarem seu futuro.

Reconheço neste caminho uma perspectiva fecunda de análise. Pretendo captar a riqueza da produção do movimento na sua particularidade, mas resgatando o diálogo presente na sua construção com as estruturas de significação e o contexto sócio-histórico. Neste sentido procuro contemplar tanto o aspecto de *continuidade* existente nos movimentos, enquanto construídos a partir de um universo cultural dado, como seu aspecto de *ruptura*, como um processo de re-elaboração específica que produz uma nova experiência social.

A seguir apresento a concepção sobre os movimentos que explicita a abordagem adotada no trabalho e que pode ser sintetizada em três pontos: o *movimento se faz na história, o movimento faz história* e há uma *história do movimento*.

Assumo neste trabalho a perspectiva que privilegia na análise a historicidade dos fenômenos sociais. É importante deixar claro que *história* neste contexto não tem o sentido de estudo do *passado*. A perspectiva adotada é a da antropologia histórica que, tendo como foco a atualidade, privilegia a história como processo, entendendo-a como história ativa, conforme propõe Sahlins (1990:18 e 189). O autor aborda a relação cultura/história não de forma dicotômica, que separa passado/presente, sistema/evento, mas numa perspectiva que destaca a historicidade das estruturas culturais, considerando que elas são alteradas pelos sujeitos na ação.

Dentro desta perspectiva estou considerando os movimentos sócio-religiosos como momentos privilegiados da dinâmica cultura/história, uma vez que um conjunto de sujeitos - interpretando a realidade em que vive a partir de referenciais religiosos - assume explicitamente um projeto de alteração da vida social.

Os três pontos apresentados acima revelam aspectos diferentes da relação dos movimentos com a história que, a meu ver, são importantes para compreendê-los. Na primeira afirmação - o *movimento se faz na história* - enfatizo o contexto macro social e

histórico e as estruturas de significação, considerando que o movimento busca aí seus referenciais, construindo-se a partir e em diálogo com eles.

Na última afirmação - *há uma história do movimento* - o destaque é para o oposto, ou seja, aponto para o fato de que a construção do movimento ocorre dentro de uma realidade específica e a partir de sujeitos concretos, que na sua interação realizam uma produção única e particular - ainda que incorporando várias tensões advindas de outros níveis estruturais e históricos - desenvolvendo uma trajetória própria.

A afirmação - o *movimento faz história* - enfoca o ato histórico de constituição do movimento em que os sujeitos, inspirados por uma visão mítico-religiosa, formulam um projeto social que realiza uma *passagem* histórica para um futuro possível.

Detalho em seguida cada um dos aspectos.

O movimento na História - processos recorrentes e emergentes

Entender que os movimentos se fazem *na história* significa para mim que eles se constroem a partir de referenciais simbólicos e num contexto de relações que extrapola o mundo imediato, ou seja, seus atores são portadores de um patrimônio cultural constituído historicamente, que inclui crenças, visões de mundo, valores e estão inseridos num contexto macro social e histórico, ocupando uma posição específica neste quadro.

A relação entre o movimento, o contexto simbólico e o sócio-histórico tem sido pensada de formas variadas nos estudos sobre os movimentos sócio-religiosos. Apresento a seguir a forma como estas relações estão propostas no trabalho, estabelecendo um rápido diálogo com outros autores que trabalharam com movimentos religiosos, circunscrevendo-me basicamente aos estudos brasileiros.

• O contexto simbólico

Inicialmente devo dizer que este trabalho se insere na linha dos que privilegiam o estudo do universo simbólico como elemento fundamental para compreensão dos movimentos sócio-religiosos. Dentro desta perspectiva - ainda que com enfoques e propostas diferentes - situam-se alguns autores que estudaram movimentos sócio-religiosos

brasileiros: Monteiro (1974), Mourão (1974), Negrão (1984), Zaluar (1986)[1], Queiroz (1995), Pompa (1995), Dickie (1996)[2]. A nomeação destes autores não significa que outros estudos ignorem os aspectos simbólicos, mas que não dão a estes um lugar privilegiado na análise, como por exemplo, os trabalhos de Pereira de Queiroz (1965:20) - marco importante nos estudos sobre o tema no Brasil - cuja perspectiva, orientada por uma preocupação sociológica, está voltada para a construção de um quadro único que possibilite classificar os movimentos distinguindo-os em classes, gêneros e espécies.

Não pretendo realizar uma avaliação crítica da bibliografia sobre movimentos sócio-religiosos no Brasil[3], mas apenas situar este trabalho no quadro dos estudos que se aproximam da abordagem assumida por mim, enunciando brevemente suas propostas.

Monteiro (1974:15), ao estudar o Contestado, inaugura uma linha de estudos dos movimentos sócio-religiosos que objetivam "compreender o significado das ações" enfatizando os aspectos simbólicos, ou seja, entendendo que "um acesso privilegiado para a interpretação é dado pelo universo de significados elaborado pelos que a enfrentam". Sua proposta se constrói como uma crítica a uma atitude "reducionista", que trata a dimensão religiosa como "um mero epifenômeno encobridor dos fatos objetivos" (idem:13).

Dentro ainda de uma perspectiva metodológica que busca estabelecer nexos de sentido mais do que conexões causais há também o trabalho de Negrão (1984:8), que se propõe a utilizar "um método compreensivo, em que o observador procura situar-se ao nível dos agentes e com eles identificar-se, captando o significado que os mesmos atribuem a sua ação".

Num outro enfoque Mourão (1974:1-4) procura, no seu trabalho sobre o Contestado, relacionar sistemas simbólicos e estrutura social. Utilizando a sistematização teórica de Bourdieu propõe-se a explicar o messianismo "do ponto de vista do sistema ideológico que o engendra".

Zaluar (1986) dá uma contribuição importante ao estudo dos movimentos sócio-religiosos quando enfatiza a importância do estudo das práticas do catolicismo popular para

---

[1] A razão da inclusão de Zaluar neste grupo deve-se a sua proposta de estudo feita a partir de uma revisão da bibliografia sobre movimentos sócio-religiosos no Brasil.

[2] Há ainda, nesta linha, os estudos sobre movimentos indígenas dos quais pode-se destacar Carneiro da Cunha (1986) Wright (1989). Sobre uma avaliação das abordagens teóricas sobre o Milenarismo nos movimentos indígenas na Amazônia ver Wright, R (1994).

[3] Utilizo, como referência, as contribuições críticas de Zaluar (1986), Pompa (1995) e Queiroz (1995).

o entendimento dos projetos messiânicos, sugerindo a necessidade de se esclarecer as continuidades entre um e outro.

Em uma outra linha de pesquisa, mas enfatizando também os aspectos simbólicos, Miscofski (1988) realiza um estudo histórico extremamente interessante sobre movimentos messiânicos nordestinos no século XIX, onde desenvolve a hipótese de que sua construção apóia-se fortemente numa tradição religiosa messiânica luso-brasileira que ela procura reconstruir[4].

Na década de 90 são esparsos os estudos sobre movimentos sócio-religiosos, que seguem a linha dos comentados anteriormente, destaco três deles: Queiroz (1995), Pompa (1995) e Dickie (1996)[5].

Queiroz (1995:130) ao estudar os acontecimentos de Catulé, ocorridos na década de 50, ressalta a importância da cosmovisão mítico-religiosa para o movimento, seja como fundamento para a compreensão da ordem vigente, seja como propiciadora da figuração do mundo futuro. Trata os movimentos como fenômenos sociais, mas enfatiza que eles "se constituem, se expressam e são captados fundamentalmente por meio de categorias geradas no universo das representações simbólicas".

O trabalho de Pompa (1995:2) se volta para o estudo do movimento de Pau de Colher ocorrido na Bahia no final da década de 30. Numa contribuição original enfoca a dialética entre mito e história, sagrado e profano, tradição e transformação. Sua ênfase no estudo do universo simbólico está presente na definição de seu pressuposto e na sua proposta. Partindo de que "o patrimônio simbólico é a base lógica de um movimento sócio-religioso" procura "desvendar a estrutura dos sistemas de significação subjacentes às formas tradicionais da dita religiosidade 'rústica', isto é, os conjuntos mítico-religiosos que fundam e dão sentido ao mundo...".

O trabalho de Dickie (1996:39-40) sobre os Muckers constrói-se com base em outro referencial teórico. A autora situa-se dentro de uma perspectiva interpretativa, abordando os movimentos como discursos, como processo de produção de significados. Sua abordagem parte da crítica dos trabalhos que buscam dar "explicações causais" para os movimentos, e

---

[4] Numa perspectiva histórica, ainda que com outra abordagem, seria importante lembrar o clássico estudo de Cava (1977) sobre Juazeiro.

[5] Tomando a linha de estudos históricos que dão ênfase aos aspectos simbólicos lembraria o estudo de Levine (1995) sobre Canudos.

se propõe a "compreender" os significados produzidos por eles, situando-os em relação às referências culturais dos sujeitos.

Os autores citados contribuem para a construção do referencial deste estudo apontando diferentes aspectos da dimensão simbólica. De um lado destacam a sua importância como base para a formulação dos movimentos: "o sistema ideológico" (Mourão), o "patrimônio simbólico" (Pompa), a "tradição religiosa messiânica" (Miscofski) a "cosmovisão mítico-religiosa" (Queiroz), "os referenciais culturais dos sujeitos" (Dickie). De outro, ressaltam a necessidade de abordar-se a produção simbólica específica dos movimentos para que se possa compreender o seu sentido: "o universo de significados elaborado (pelos participantes)" (Monteiro) "os significados produzidos por eles" (Dickie).

Considero ambos os aspectos relevantes e complementares. Na minha proposta tomo a visão de mundo, valores e símbolos dos participantes como matéria prima para a construção dos movimentos e, a partir daí, procuro compreender os novos significados que são criados pela reinterpretação dos agentes.

Mais uma vez recorro a Sahlins (1979:8) para explicitar a forma como estou entendendo o simbólico e sua relação com a prática. A exemplo dos autores citados acima, estou tomando o simbólico não como uma dimensão estanque e desvinculada da prática e nem como um "reflexo" dela. Parto do entendimento de que toda ação humana é significativa, ou seja, que a prática se constrói e ganha sentido de acordo com um esquema simbólico definido, com uma estrutura de significação. No entanto os significados dados pela ordem cultural sofrem alterações - "são colocados em risco na ação" - quando são utilizados por pessoas ou grupos, em função das diferenças de experiência, interesses e poderes sociais, podendo gerar inovações radicais:

> "Os homens em seus projetos práticos e em seus arranjos sociais, informados por significados de coisas e de pessoas submetem as categorias sociais a riscos empíricos. Na medida em que o simbólico é deste modo pragmático, o sistema é, no tempo, a síntese da reprodução e da variação" (Sahlins, 1990:9).

Minha proposta é, partindo do reconhecimento da existência de estruturas de significados que se recombinam dentro da dialética estrutura/história, procurar identificar nesta construção o sentido conferido a ela pelos sujeitos. Um sentido que, por sua vez, permite estabelecer um diálogo com outros sentidos históricos.

Considero que a abordagem que se preocupa com a produção de sentido não é incompatível com o reconhecimento da existência de estruturas. Na discussão sobre estruturalismo e hermenêutica, Ricoeur (1978:34) lembra este problema nos seguintes termos:

> "Nosso problema será o de saber como uma inteligência objetiva que decodifica pode revezar-se com uma inteligência hermenêutica que decifra, isto é, que retoma para si o sentido, ao mesmo tempo que se amplia com o sentido que decifra"

O autor parece concordar que elas não são incompatíveis, mas complementares. Mais a frente conclui:

> "...a inteligência estrutural sempre se faz acompanhar de um grau de inteligência hermenêutica, mesmo que esta não seja tematizada" e "não há retomada do sentido...sem um mínimo de compreensão das estruturas" (idem:50)[6].

É preciso dizer que a produção de significados do movimento ocorre sob determinadas condições históricas, ou seja, num contexto de relações sociais, políticas e econômicas que extrapolam a interação imediata dos sujeitos envolvidos e que precisam ser levadas em conta no estudo.

• O contexto sócio-histórico

Muitos dos que trataram os movimentos sócio-religiosos na sua relação com o contexto socioeconômico ou com os aspectos macro-estruturais o fizeram buscando explicações para a eclosão dos movimentos.

Na bibliografia brasileira esta perspectiva aparece sob vários enfoques. Em Pereira de Queiroz (1965), por exemplo, o surgimento dos movimentos se explica em função da existência de uma situação de anomia criada na sociedade "rústica" regida pelo parentesco em função de crises provocadas pelas transformações da sociedade global.

---

[6] Esta abordagem se constrói na tensão entre paradigmas, nos termos de Cardoso de Oliveira, na medida em que se propõe a levar em conta a proposta de Sahlins - que já trabalha na tensão dialética da abordagem estruturalista levistrausiana e a cultural e histórica boasiana - e a proposta hermenêutica, que centra sua proposta na interpretação e no sentido, que se constitui num contexto significativo. Esta colocação remete para uma outra questão: a da interpretação/explicação. Ainda que o presente trabalho - como a maioria dos autores citados - privilegie a compreensão, não descarta o procedimento explicativo entendido nos termos de Cardoso de Oliveira (1995:14), que considera as duas abordagens como "modalidades de interpretação até certo ponto complementares: a primeira (explicação) voltada para a identificação de regras e padrões suscetíveis de um tratamento proposicional; a segunda (compreensão) voltada para a apreensão do campo semântico em que se movimenta uma sociedade particular...".

Em uma outra vertente de análise se enquadram os estudos de Facó (1976) e Queiroz (1977) que entendem os movimentos como resultado da questão fundiária, como revoltas camponesas que se opõem à monopolização das terras e ao processo de expulsão. São considerados como reação à exploração de classe, mas como "respostas alienadas" a esta situação. Subjacente está a concepção de que a ideologia religiosa mascara os interesses reais que são econômicos e políticos[7].

As abordagens que privilegiam fatores "externos" na explicação tendem a desconsiderar a lógica interna do movimento e especialmente os fatores religiosos. No entanto não é esta a posição de Monteiro, da qual comparto, em que a valorização do contexto social não significa o abandono da dimensão simbólica. Monteiro (1974:16) propõe que a análise se faça em dois planos que se conectam: "De um lado o das condições histórico-sociais que favoreceram a eclosão do movimento. De outro o do universo de significados construído pelos rebeldes".

Na bibliografia mais ampla sobre movimentos sócio-religiosos, mesmo quando se considera perspectivas teóricas diferentes, é possível observar a recorrência do argumento que aponta a situação de crise, especialmente social e política, como propiciadora ou desencadeadora dos movimentos.

Hobsbawm (1970:13), ao analisar movimentos agrários ocorridos no século XIX e XX partindo de uma abordagem marxista, entende-os como uma resposta à expansão capitalista que desencadeia uma crise ao atingir populações não integradas. Referindo-se aos participantes do movimento afirma:

> "...o mundo capitalista penetrou neles vindo de fora, insidiosamente, pela atuação de forças econômicas que eles não compreendiam e não podiam controlar, ... ou por modificações fundamentais da lei cujas conseqüências eles não podiam compreender... o problema deles consiste em como adaptar-se à vida e aos conflitos dessa sociedade".

O autor vai entender a resposta destas populações através dos movimentos como "pré-políticas". Esta classificação explicita a ótica da sua análise, que tem como referência os movimentos políticos modernos.

Numa outra perspectiva, que incorpora a influencia teórica weberiana situam-se os trabalhos de Desroche e Bastide, que também consideram que os movimentos surgem em

---

[7] Para esta discussão ver Zaluar (1986)

situações de crise, mas agregam aos fatores socioeconômicos os sócio-culturais e os psico-sociológicos[8]. Veja-se esta colocação de Bastide:

> "O messianismo aparece cada vez que se produzem mutações na sociedade e na cultura, mutações que questionam valores antigos, bem como os equilíbrios de status reconhecidos... Devemos, portanto, presumir que os movimentos messiânicos se explicam a partir dessas mutações e constituem um esforço dos homens afetados por elas para se construir uma nova identidade." (1977:142, apud Pompa:28)

Para Lanternari (1974:333), que se situa dentro de uma perspectiva histórico-sociológica, a condição de crise é o traço comum presente nos diferentes tipos de movimento. Referindo-se às "formações proféticas de tipo ocidental moderno" e às "de nível etnológico", ele diz:

> "Para além das diferenças oriundas de diversas condições históricas e culturais, as várias formações proféticas estão ligadas por um laço indissolúvel. Revelam as condições de crise em que desembocam ou as civilizações coloniais, ou a civilização moderna ocidental."

Turner (1974:137 e 1984:47), dentro de uma outra perspectiva da crise, entendendo-a como situação liminar, irá dizer que os movimentos milenaristas são essencialmente fenômenos de transição e que surgem em fases históricas que são homólogas a períodos rituais liminares ou em períodos em que as sociedades estão numa transição liminar entre diferentes estruturas sociais.

Ainda que com diferentes perspectivas teóricas, os autores apresentados enfatizam o vínculo entre o surgimento dos movimentos e situações históricas de transformação social.

Um argumento que relativiza esta proposição é que, se empiricamente os movimentos ocorrem com freqüência em situações de crise, o inverso não é verdadeiro, ou seja, as situações de mudança não levam necessariamente ao desencadeamento de movimentos religiosos, o que indica que, para compreendê-los, outros elementos precisam ser levados em conta.

As críticas às abordagens que enfatizam o contexto socioeconômico como explicativo dos movimentos incidem principalmente sobre o caráter etnocêntrico da explicação que, deixando de lado o entendimento e as significações dos próprios sujeitos, utilizam como parâmetros a racionalidade e o modo próprio de funcionamento da sociedade ocidental, ou seja, partem de seus próprios referenciais e categorias culturais para explicar as manifestações religiosas (Dickie, 1996 e Fabian, 1979).

---

[8] Ver análise de Pompa (1995:26-28)

Ainda que concordando com esta crítica, considero que o contexto sócio-histórico não pode ser ignorado. Isso porque os movimentos ocorrem em situações históricas particulares e estão inseridos num mundo social e político em que seus agentes ocupam posições específicas com o qual interagem na construção do movimento. No entanto, a proposta do estudo é a de inverter a questão colocando-a do ponto de vista dos sujeitos. Ao invés de buscar as "causas externas" do movimento, procurar compreender como, dentro de um contexto específico, em uma determinada situação histórica e a partir de uma determinada comosvisão religiosa, a realidade é vivida como crise por um determinado grupo de sujeitos situados socialmente, que, a partir disto, reinterpretam este mundo e propõem formas específicas de viver. Este é o tema que será desenvolvido a seguir.

O movimento faz História – liminaridade e projeto

Afirmar que o movimento faz história significa destacar o que o caracteriza de forma mais específica: a intervenção no processo histórico assumida explicitamente pelos sujeitos que superam a situação vivida, por meio da realização de um projeto social. Um projeto que reinterpreta esta realidade, atribuindo a ela novos significados[9]. No entanto, o movimento religioso possui uma forma particular de fazer história, uma vez que a interpretação da realidade vivida e sua proposta de superação constroem-se com referenciais mítico-religiosos que extrapolam o plano das relações temporais.

A seguir, procuro explicitar a afirmação acima enfocando, em primeiro lugar, o processo de constituição do movimento e, em segundo, a elaboração de sua proposta de intervenção.

---

[9] O sentido do fazer história como superação de uma situação existente, ainda que baseado em condições dadas, pode ser encontrado na noção de projeto de Sartre (1967:78/79): "é superando o dado em direção ao campo dos possíveis e realizando uma possibilidade entre todas que o indivíduo se objetiva e contribui para fazer a história: seu projeto toma então uma realidade que ....influencia o curso dos acontecimentos". Esta superação é entendida como elemento que caracteriza a ação humana: "Para nós, o homem se caracteriza antes de tudo pela superação de uma situação, pelo que ele chega a fazer daquilo que se fez dele..." (idem:77)

•O movimento como rito de passagem histórico[10]

Considero que as noções de liminaridade e processo ritual propostas por Turner (1974) podem ser úteis para compreender aspectos da afirmação feita acima. A liminaridade permite uma abordagem mais ampla da situação de crise vivida pelos participantes do movimento no momento de sua formação. O processo ritual fornece elementos para pensar a constituição do movimento como um processo de transformação.

Inicialmente, a liminaridade na conceituação turneriana foi utilizada para descrever o momento de transição presente nos rituais de passagem em que os iniciados, afastados da vida ordinária, vivendo num tempo e espaço sagrados, passam por um processo de transformação que possibilita sua mudança de estado ou status (Turner, 1984).

Preocupado com o caráter processual da vida social, Turner (1984:53) estende a análise dos rituais de passagem para outras situações da cultura, identificando a liminaridade como algo mais geral associado ao que está nas margens, que está dentro e fora do tempo, dentro e fora da estrutura social, o que está "*betwixt and between*". Desta forma, a liminaridade não estaria associada exclusivamente aos processos de transição, mas também às formas de conceber os fenômenos marginais e antiestruturais:

> "The intervening liminal period or phase is thus betwixt and between the categories of ordinary social life. I then tried to extend the concept of liminality to refer to any condition outside, or on the peripheries of, every day life, arguing that there was an affinity between the midle in sacred time and the outside in sacred space." (idem:53)[11]

A situação de liminaridade aparece para o autor como o locus privilegiado da transformação das estruturas e da produção simbólica, assumindo características semelhantes ao do efeito catártico e transformador que o ritual provoca nos participantes. Segundo ele, a situação liminar rompe a força do costume e abre passo para a especulação (Turner, 1980:118) e enriquecimento simbólico, "a liminaridade, a marginalidade e a

---

[10] Esta expressão é utilizada por Wright e Hill (1986:12)

[11] Turner inclui num estado de liminaridade os atores sociais que ocupam uma posição "outsider" na estrutura de um dado sistema social como por exemplo xamãs e adivinhos. Também os marginais - membros de dois ou mais grupos com definições culturais diferentes - migrantes estrangeiros, pessoas de origem étnica mista, migrantes do campo na cidade, etc. Acrescenta ainda a situação de inferioridade estrutural, tomando como exemplo a situação do baixo status social nas sociedades estratificadas - de classe ou de castas (1984). Uma abordagem interessante da noção de liminaridade social de Turner é feita por Pina Cabral (1996: 35-36). Partindo da noção de poder simbólico de Bourdieu, considera a marginalidade como a condição das pessoas, objetos, práticas e significados que são menos legitimados pela operação dos processos do poder simbólico e a condição liminar como a "condição dos fenômenos transformacionais, por referência a essa mesma operação dos processos hegemônicos".

inferioridade estrutural são condições em que freqüentemente se geram os mitos, símbolos, rituais, sistemas filosóficos e obras de arte" (1974:156)[12].

É neste contexto que Turner (1974:162) situa a gênese dos movimentos milenaristas que, para ele, revelam seu caráter liminar no fato de surgirem em épocas de radical transição social, quando a sociedade está passando de um estado fixo para outro[13].

Vários autores utilizam os conceitos de Turner para a análise dos movimentos sócio-religiosos. No trabalho de Mourão (1974:4) sobre o Contestado a autora parte da situação próxima da marginalidade dos participantes do movimento, e do fato de que o código dominante não consegue produzir categorias que dêem sentido à experiência social da liminaridade. Esta situação criaria um "vazio simbólico" possibilitador de uma remanipulação ideológica por parte dos grupos dominados através da ideologia messiânica.

De uma outra forma, Queiroz utiliza a idéia de ritual de passagem para entender o processo desencadeado pelo movimento, considerando que sua própria formação já ocorre na vigência da liminaridade.(Queiroz, 1995:143). Pompa (1995), integrando as contribuições de Sahlins, destaca o caráter processual da estrutura proposto por Turner, incorporando-o na análise do movimento.

A partir de outra perspectiva, a da etnohistória, Wright e Hill (1986:12), analisando o milenarismo indígena do século XIX na região Noroeste da Amazônia, entendem o movimento como "um rito de passagem histórico em que os povos indígenas lutaram para reorientar suas atividades econômicas e sociais de acordo com as crenças e práticas indígenas".

---

[12] Segundo Da Matta (1977:333), a raiz desta possibilidade está na distância social que permite situar o olhar crítico. "A liberdade, a emoção o procedimento criativo, estão, não no centro, mas nas margens"

[13] A maneira como Turner concebe a relação entre estrutura e antiestrutura tem sido objeto de crítica de alguns autores. Ainda que as pense numa constante tensão, as vê como momentos separados. De um lado, uma estrutura rígida que estabelece a ordem, de outro um espaço de liberdade em que se processa a mudança, que revitalizará a estrutura que voltará com mais força. Segundo Ruth Cardoso (1977:324-325), a tensão é colocada entre "uma natureza social (que impõe a estrutura) e a espontaneidade individual (communitas) fazendo falta uma pergunta sobre a historicidade das próprias estruturas". Nesta linha parece se dirigir a crítica de Sahlins (1990:97) que, ao utilizar a noção de antiestrutura, faz questão de diferenciá-la da noção de "communitas" de Turner - que é vista como uma condição de solidariedade amorfa - entendendo-a não como uma ausência mas uma inversão da estrutura que tem forma própria. Pensando os movimentos a partir desta crítica, pode-se afirmar que eles se constroem em relação à estrutura - contrapondo-a, negando-a, questionando-a reformulando-a, mas sempre em diálogo com ela.

A concepção sobre movimentos sócio-religiosos que estou procurando formular incorpora as contribuições de Turner - especialmente as noções de liminaridade e de processo ritual - em dois aspectos.

Primeiro: considero que o movimento se constrói num contexto *liminar*. A liminaridade pode estar presente em vários níveis: na conjuntura histórica em que o movimento se desenvolve, na condição social e pessoal dos participantes, mas o que importa é o fato desta situação ser vivida pelos participantes como uma situação limite, ou seja, uma situação ambígua na qual eles não encontram simbolicamente um **lugar.** Em outros termos, vivem em um mundo que, de seu ponto de vista, carece de sentido.

Segundo: a constituição do movimento pode ser entendida como um processo em que, dramaticamente, esta situação é superada. Rompendo com o mundo ordinário, os participantes realizam - como no processo ritual - uma *passagem* simbólica e prática, buscando encontrar para si um **lugar**. Com base em um estoque simbólico mítico-religioso, num processo rico e intenso de produção de significados, reinterpretam o mundo atribuindo-lhe novos sentidos, ou, nos termos de Wright e Hill (1986: 51), constituem "um espaço-tempo ritual no qual é possível um grau de liberdade espiritual e política".

Partindo da situação vivida pelos participantes como liminar, o movimento opera uma transformação em que, superando as condições existentes, propõe-se como uma solução que se projeta no futuro[14]. Analogicamente pode-se dizer que o movimento realiza na história o que o ritual de passagem faz com os iniciados. Neste processo os agentes assumem a condição de sujeitos, atribuindo à história um novo sentido.

Para compreender esta forma de *fazer história* é preciso, antes de mais nada, ter em conta que os movimentos são *religiosos,* ou seja, ainda que históricos, se definem pelos agentes como gestados e dirigidos de "fora da história", quer dizer, sua marca e seu poder decorrem do fato deles se construírem dentro de um universo simbólico que se pauta pela determinação de uma ordem que está fora do mundo ordinário. Em outros termos, estão informados por uma consciência mítico-religiosa, que os faz entender o mundo cotidiano como governado por forças que advêm de uma ordem que o transcende. São os valores,

---

[14] Do meu ponto de vista, o entendimento do movimento como transformação resgata a noção de *movimento* que é criticada por alguns autores, quando pensada numa perspectiva newtoniana, ou seja, aquela que considera o movimento dentro de um quadro em que se procura equacionar variáveis, no sentido de prever resultantes. Ver Dickie (1996:444) e Fabian (1979a:14).

símbolos, concepções, crenças e práticas religiosas que se constituem no fundamento e nos instrumentos que possibilitam compreender e interpretar a realidade, bem como atuar sobre ela, ou, de um outro ponto de vista - nos termos propostos por Hill (1988:7) - a consciência mítica se torna a base para a compreensão reflexiva dos processos temporais dentro da ordem social. É preciso esclarecer, como mostram Wright e Hill (1986:50) que a ação do movimento não significa uma "reencenação passiva de realidades míticas" mas se constitui numa "praxis situada historicamente que emprega estrategicamente símbolos chaves...".

Trata-se de uma forma específica de fazer história, que se constitui dentro da dialética mito/história. Nos termos propostos por Pompa (1995:61): "Não é... viver fora da história é uma outra maneira de fazer história e dizê-la com uma linguagem que é a meta linguagem da simbologia religiosa". Segundo De Martino, que fundamenta as colocações de Pompa, a simbologia mítico-religiosa oferece mecanismos protetores para o que ele denomina o risco existencial de "não ser no mundo", o "risco de não ser na história humana" que se configura como o risco de penetrar "na ingens sylva da natureza". A simbologia mítico-religiosa permitiria que as decisões humanas se desenvolvessem "sob a proteção de uma decisão já dada no plano mítico" o que significa "estar na história como se aí não se estivesse". Com esta "deshistorificação religiosa", a história poderia se desenvolver sob "um regime protegido" (Pompa, 1995:54-55).

Nesta linha parecem ir as colocações de Turner (1984:297), para quem:

> "The important thing for those who use metaphorical means is to build up as elaborately as they may a structure of social positions, symbolically expressed, which keep chaos at bay and create a mapped area of security."

Protegidos e impulsionados por suas crenças, valores e tradições culturais os sujeitos realizam uma transformação que é vivida como uma determinação "de fora" da história para interferir nela. Seu projeto localiza-se no limite do mundo temporal, no sentido de que é entendido como fazendo parte de uma dimensão mais abrangente de realidade, o que o reveste de uma força e um sentido que transcendem as relações ordinárias.

• O movimento como projeto social e construção da identidade

A transformação operada na constituição do movimento que atribui novos significados ao mundo exprime-se concretamente na elaboração de um projeto[15], de uma proposta de vida social que se constrói como uma utopia.

Tomando alguns sentidos em que Agüero (1994:132) define utopia é possível destacar um sentido histórico - a utopia como "o que deveria ser aqui e agora" e um imaginativo - como "alternativas ao estado de coisas existente".

Na passagem histórica que o movimento realiza, seus sujeitos buscam encontrar um lugar social - um *topos* - que parece preencher estes sentidos, ou seja, trata-se de uma forma de vida alternativa, que se constrói como "o que deveria ser", pautado pelos referenciais simbólico-religiosos do movimento, ou em outros termos, trata-se da constituição de um novo mundo, construído nos limites do mundo temporal - orientado de fora, mas inserido nele - que se pauta pela alteração do existente na direção de um futuro possível.

A noção de utopia concreta formulada por Barabas - para quem os movimentos sócio-religiosos são ao mesmo tempo projetos teóricos e práticos - contempla um aspecto complementar e importante da construção da utopia: seu caráter processual. Comentando o trabalho de Barabas, Dickie (1996:449) observa: "(as utopias) não nascem como produto acabado mas se constroem no processo de criar e executar a teoria, construindo também o novo nas relações sociais". Barabas (1991:35) concebe as utopias concretas

> "enquanto dimensões de futuros possíveis cujas propostas de transformação da negativa realidade constituída começam por estruturar-se a partir do mundo simbólico construído por cada cultura, mas que estão sempre mediadas pela participação coletiva que constrói a praxis dos movimentos em relação às situações histórico sociais contextuais"[16].

A autora aponta ainda um outro aspecto importante da construção das utopias, o da constituição de novas formas de identidade social:

> "O grupo (os eleitos) a quem está destinado o mundo novo, se constitui como uma nova sociedade (em algumas ocasiões criam um espaço próprio: 'a cidade santa') na que se estabelecem novas formas de vida e organização como complexos rituais apropriados para a obtenção da sonhada salvação. Assim, se constroem novas formas de identidade social sustentadas pelo pertencimento à comunidade carismática."(idem:22).

---

[15] Projeto está sendo entendido no sentido proposto por Schutz (1979:138) para quem "projetar consiste numa antecipação da conduta futura por meio da fantasia". No entanto não se trata de uma mera fantasia. Diz o autor "a viabilidade prática do projeto é condição de todo projetar que possa ser traduzido em propósito" (idem:140). Apóia-se também no sentido dado por Sartre, que o entende como uma escolha, baseada nas condições existentes, que permite superar uma situação Ver nota 9 neste capítulo.

[16] Barabas (1991) apóia-se na noção de utopia concreta proposta por Ernest Bloch.

Considero que esta identidade se constrói pelo estabelecimento de diferenciações em relação ao mundo constituído, tanto no plano simbólico como prático. A específica interpretação do mundo elaborada pelo movimento, suas práticas e regras de conduta, seus rituais e comemorações, tudo isso é revestido de originalidade, marcas próprias diferenciadoras que permitem, por assim dizer, refundar o mundo, definir um "nós", construindo concretamente uma alternativa ao mundo estabelecido. É por meio desta diferenciação que os sujeitos encontram seu lugar social na história e afirmam sua identidade, o que implica, em alguma medida, em uma ruptura com o mundo ordinário.

Assumindo sua identidade a partir da diferenciação, o movimento se coloca para o contexto histórico social como uma nova possibilidade, uma alternativa, tanto de interpretação do mundo como de prática social. Cabe verificar de que maneira o contexto reage ao diálogo posto. De uma forma geral, a história tem evidenciado a recorrência de relações de confronto, desencadeadas principalmente pela utilização de mecanismos repressivos e destruidores por parte dos poderes estabelecidos sobre os movimentos, que expressam visões e práticas não legitimadas por eles.

•O movimento como leitura da realidade histórica

Até agora a abordagem sobre o movimento esteve voltada para o entendimento de seu processo específico de construção. Caberia, com um olhar mais distanciado, perguntar sobre o que representa esta construção, quando situada no contexto mais geral da cultura em que ela ocorre.

Velho (1987:19) sugere que o milenarismo seja abordado como manifestação cultural entendendo-o como "a ponta de um *iceberg* de uma concepção mais geral...". Sem contradizer sua proposta é possível utilizar sua imagem ao inverso. Os movimentos não seriam apenas a ponta do *iceberg*, mas sua manifestação de corpo inteiro. Eles explicitariam (transformando) concepções e valores que se apresentam de forma pálida - fragmentados ou escondidos - no mundo ordinário da cultura. Neste sentido os movimentos teriam um valor heurístico, eles seriam "bons para pensar".

Partindo da afirmação de Woortmann (1990:11), que considera - com base em Turner - que nos momentos de crise os valores tradicionais "como que sobem à consciência e o que era dado como natural torna-se intensamente pensado", seria possível supor que na

construção produzida pelos movimentos, aquilo que geralmente se apresenta de forma fragmentada e esparsa na cultura explicita-se, ganhando densidade e concretude.

Desta forma os movimentos poderiam se constituir em situações privilegiadas para desvendar relações sociais, tais como os rituais, na perspectiva assumida por Da Matta (1995:29):

> "O ritual é a colocação em foco, em close up, de um elemento de uma relação... No mundo ritual, as coisas são ditas com maior veemência, com maior coerência e com maior consciência. Os rituais seriam assim instrumentos que permitiriam uma maior clareza das mensagens sociais."

Sob um outro enfoque, se poderia afirmar que os movimentos sintetizam na sua construção uma leitura crítica do mundo vivido, do ponto de vista de um determinado referencial simbólico e de uma posição social e histórica particular e, neste sentido poderiam ser entendidos conforme Hill (1988) e Agüero (1994) como modos de consciência social e histórica. De um ponto de vista particular e numa linguagem religiosa, eles dialogam com o mundo social e cultural em que se inserem, formulando uma interpretação sobre ele.

Dentro desta perspectiva, compreender o movimento sócio-religioso significa não apenas se ater ao estudo de um fenômeno social particular, mas ampliar a compreensão do mundo cultural e social em que ele se insere, considerando o ponto de vista de determinados grupos sociais.

Partindo destas colocações, seria possível definir como um dos objetivos da interpretação a compreensão da construção produzida pelo movimento, entendendo-a como um discurso crítico (Fabian,1979a:28) sobre a realidade vivida, procurando descobrir as suas raízes, ou seja, com quem ela dialoga e o que *diz* sobre o mundo, isto é, de que maneira o interpreta.

Sintetizando o que foi dito: o movimento sócio-religioso possui uma forma própria e peculiar de *fazer* história. No seu processo de constituição, seus agentes realizam - como num processo ritual - uma *passagem* histórica, ou seja, superam uma determinada situação social vivida como crise, na qual se encontram sem lugar, por meio de uma *construção* simbólica e prática, que propõe uma nova forma de vida social. Esta construção baseia-se numa reinterpretação do mundo, informada por uma visão mítico-religiosa, que lhes permite construir um mundo em que encontram um novo lugar social, o que lhes confere

identidade, diferenciando-os do mundo ordinário, o que implica, em alguma medida, uma ruptura com ele. Por outro lado, esta construção pode ser entendida como uma forma de consciência social e histórica dos grupos envolvidos.

Resta abordar a questão das condições específicas em que este processo ocorre.

A História do Movimento - processualidade e trajetória

Se no início desta exposição dirigi a atenção para os processos gerais - sócio-históricos e simbólicos - considerados importantes para a construção dos movimentos, retorno agora ao particular. Ainda que o movimento retenha na sua construção marcas da sua interação dialética com elementos que extrapolam a situação local, é nela que ele ganha concretude e define sua especificidade. Trata-se, portanto, de fazer o movimento inverso, buscando captar os processos específicos em que se desencadeia a ação e a teia de significados produzida pelos sujeitos concretos (Geertz, 1978:15). Isso não significa deixar de reconhecer a existência de regularidades e recorrências, mas entender que elas são mediadas e modificadas por processos particulares, por acontecimentos contingentes, por circunstâncias da conjuntura local, e até por características pessoais dos sujeitos envolvidos. A perspectiva que adoto neste trabalho é a de que a compreensão do movimento passa pela consideração destes aspectos, o que não significa, por outro lado, mergulhar o movimento na mera contingência histórica ou na absoluta indeterminação.

Concordo com Fisher (1985:64) quando diz que "qualquer forma de 'descrição densa' ou micro-análise torna-se trivial se não for colocada dentro de esquemas macro-sociológicos e históricos mais abrangentes".

Como já disse, esta abordagem se afasta das análises que procuram explicações em fatores externos, alheios aos significados produzidos pelos agentes, buscando causas de origem ou procurando prever a direção dos movimentos e suas conseqüências. E se aproxima das que, a exemplo da proposta de Dickie (1996:446-447), focaliza a atenção no período intermediário entre " as causas do começo" e "as possibilidades do fim", buscando na própria trajetória dos realizadores dos movimentos os elementos para análise. A ênfase na trajetória recupera a "racionalidade própria do movimento" entendendo-o como produto

da ação de atores intencionais que articulam metas e estratégias a uma visão de mundo determinada.

A autora, que se propõe a abordar o movimento como um texto, o vê na sua processualidade: "não é um texto único e definitivo, mas um texto que é mutante, um texto que se constrói e re-constrói temporalmente e, portanto, contextualmente" (idem:458).

Um dos problemas das análises classificatórias é que elas definem os movimentos de forma estática, ficando com isso impedidas de captar sua riqueza e mesmo suas contradições e sentidos múltiplos, o que se torna possível nesta abordagem processual.

Ao definir sua abordagem, Dickie se apóia em Fabian (1979b), que se propõe a enfocar não apenas a irrupção do movimento, mas seu desdobramento, procurando examinar a trajetória da concepção utópica e as transformações de seus significados.

A questão que se coloca é: como compreender o que ocorre com o movimento após o período do surgimento, que costuma caracterizar-se por uma rica e criativa produção de significados, com intenso envolvimento emocional? De que maneira ele vai sendo construído e modificado, em função dos novos acontecimentos? Em outros termos, como ocorre a história do movimento?

Os desdobramentos dos movimentos - no caso dos que não são extintos rapidamente de forma repressiva (caso de muitos dos movimentos sócio-religiosos brasileiros) - costumam ser abordados através da noção weberiana de rotinização do carisma, que sugere a existência de uma estabilização institucional que se segue ao momento da revelação.

A proposta de Fabian, incorporada por Dickie (1996:456-457), e que assumo neste trabalho, trata de uma outra maneira esta questão, não simplesmente como estabilização - entendida como mera reprodução - mas como um processo de construção e reconstrução da utopia. Este processo se constrói não apenas a partir da relação do movimento com o contexto externo, mas na relação interna entre "os seguidores e aquilo que estão seguindo" ou, em outros termos, na articulação entre os produtores da utopia e seu produto (ela própria) - suas propostas, expectativas e lógica doutrinária.

Neste sentido, para compreender os limites, possibilidades e caminhos percorrido pelo movimento, não seria suficiente considerar apenas a sua relação com o mundo externo, que sem dúvida o constitui, mas também a dinâmica interna, a própria concepção do movimento e a relação que os agentes estabelecem com ela ao longo do tempo.

• A história do encontro etnográfico

A compreensão do movimento como produzindo significados a partir de relações estabelecidas pelos sujeitos concretos em situações particulares remete para um último aspecto a ser contemplado nesta exposição: uma outra relação produtora de significados, que é a interpretação do movimento pelo pesquisador. Neste caso trata-se também de uma construção, em que o texto produzido se constitui, nos termos de Geertz (1978:25), numa interpretação de segunda mão, que procura interpretar as interpretações dos sujeitos, inscrevendo-as num texto (idem:30).

É preciso ressaltar que da mesma forma que ocorre no movimento, esta produção é historicamente situada. Ela é resultado de um processo de comunicação entre analista e sujeitos que na situação de trabalho de campo compartem um tempo e espaço comuns (Wright e Hill, 1986:31)[17].

Neste encontro etnográfico se justapõem esquemas de referência do analista e dos sujeitos que se encontram informados por tradições diversas (Fischer, 1985:59). A compreensão - entendida aqui de um ponto de vista hermenêutico - torna-se possível através de um diálogo em que pesquisador e pesquisado articulam ou confrontam seus respectivos horizontes que "não se excluem de modo absoluto, (mas) se interseccionam e muitas vezes se fundem" (Cardoso de Oliveira, 1997:101). Na concepção de Gadamer a fusão de horizontes se efetua na dialética da pergunta-resposta:

> "...o horizonte significativo dentro do qual um texto ou um ato histórico se situam, é abordado interrogativamente a partir de nosso próprio horizonte; e quando interpretamos não abandonamos o nosso..., antes o alargamos de modo a fundi-lo com o do ato ou do texto". (Palmer, 1986:203)

A atividade hermenêutica é ao mesmo tempo "construtiva e captadora, ativa e passiva". (Soares, 1994:37). Por um lado, acolhe o objeto "deixando a este a configuração

---

[17] Cabe observar que na maioria dos estudos dos movimentos sócio-religiosos brasileiros não houve trabalho de campo. Grande parte deles versou sobre movimentos extintos e utilizou como fonte, documentos ou, quando muito, depoimentos de envolvidos no processo. No entanto, mesmo nos estudos históricos - na ausência de relação direta e pessoal com o pesquisador – mantém-se a pertinência da questão, ainda que no caso, ela se coloque de forma diferente, como relação entre pesquisador e os "textos" com os quais ele entra em contato.

de seu próprio ser", por outro, "acolhe-o seletivamente" em função dos recortes impostos pela interpretação[18].

Para dar conta da especificidade do diálogo entre pesquisador e pesquisado há que se observar as condições em que ele se realiza. Trata-se de participantes com posições diferenciadas e objetivos de natureza diversa. O pesquisador é portador não só de uma subjetividade, mas de uma perspectiva teórica (Da Matta, 1992:63) que o faz recortar a realidade estudada de uma determinada forma, sob um determinado olhar (Bourdieu, 1989), além disto é ele o autor do texto, nos termos de Fischer (1985:66), é ele quem, em última análise, "tem o lápis na mão".

Com estas colocações pretendo evidenciar que o encontro etnográfico não é simplesmente o espaço de interação de subjetividades, mas que se faz num contexto de relações desiguais e que envolvem poder (Caldeira, 1988 e Peirano, 1986).

É preciso dizer que, ao propor a incorporação de um enfoque hermenêutico procuro evitar o "interpretativismo" que, apoiando-se no caráter polissêmico do símbolo, inviabiliza qualquer afirmação sobre recorrências. No entanto, assumo a relatividade das análises, entendendo-as sempre como interpretações provisórias e circunscrevendo-as no interior de um determinado esquema de referência.

Sintetizando o que foi dito: assumir a abordagem proposta para o estudo dos movimentos sócio-religiosos significa considerar, em primeiro lugar, que eles estão sendo entendidos como uma produção simbólica e prática dos agentes, que utilizam na sua elaboração referenciais culturais, especialmente mítico-religiosos e que se constroem dentro de um contexto sócio-histórico específico, que é vivido como liminar pelos participantes.

---

[18] Na longa citação que segue, Soares (1994: 37) explicita com clareza o entendimento hermenêutico da compreensão como fusão de horizontes: "É portanto, a atividade hermenêutica, construtiva e captadora, ativa e passiva, oferecendo uma estrutura de acolhida para o objeto. Revela-se passiva, na medida que deixa a este a configuração de seu próprio ser; por outro lado, constituindo uma angulação (vê-se sempre de algum lugar, situado em algum plano, sediado em alguma cultura), uma estrutura, a interpretação impõe recortes ao objeto: acolhe-o seletivamente. Acolhê-lo implica recusar sua plenitude ontológica, ao mesmo tempo que significa renunciar à própria auto-suficiência, isto é à plenitude da própria cultura - definida, por isso, pela metáfora espacial "horizonte"que corresponde a limite. Compreensão é assim, fusão de horizontes. Não vemos apenas a própria imagem narcisicamente refletida, esmagando a positividade do Outro; mas o Outro aparece para nós sempre situado, porque nós também estamos situados: ele se recorta para nós sobre o fundo de nossos conhecimentos e valores, determinando o próprio perfil com autonomia e clamando por nossa contemplação ativa-criativa, capaz de transcender limites e preconcepções. Todavia, a autonomia não o traz completo, facultando a nós o saber absoluto e objetivo do ser, pois contra o movimento autóctone do objeto se ergue o filtro seletivo pelo qual o mundo nos é acessível, sendo, como somos, seres históricos, culturalmente marcados, finitos".

Segundo: que a constituição dos movimentos possibilita a determinados grupos sociais fazer uma *passagem* histórica, ou seja, permite-lhes superar a situação vivida, forjando um novo lugar no mundo social, o que lhes confere uma nova identidade. Neste sentido, a constituição dos movimentos está sendo vista, como nos rituais, como um processo de transformação, que se realiza em dois níveis: na reelaboração dos conteúdos culturais que permite atribuir novos significados à realidade vivida e no fato de tornar esta reinterpretação ato, ou seja, transformá-la em projeto social que busca realizar uma utopia.

Em função das características apresentadas, os movimentos estão sendo vistos como momentos privilegiados de construção simbólica e social na dinâmica cultura/história, nos quais um determinado grupo social assume explicitamente um projeto de alteração da vida social que modifica a história. No entanto trata-se de um *fazer história* peculiar. Partindo de valores e de uma visão de mundo mítico-religiosa, que capta e interpreta a realidade e formula suas propostas com estes parâmetros, os agentes procuram realizar no mundo temporal o que entendem como determinado por uma ordem que a transcende, residindo nisto sua força.

Terceiro: que os movimentos são datados histórica e socialmente: falam de um determinado lugar social e dentro de um contexto específico, expressando como alguns grupos sociais, em determinadas situações, entendem o mundo e intervêm na realidade. Este processo se constrói em diálogo como o mundo social mais abrangente, interpretando-o - dizendo (e fazendo) alguma coisa sobre ele - atribuindo-lhe novos sentidos que se contrapõem aos já dados. Nestes termos, é possível dizer que os movimentos expressam na sua construção uma leitura crítica do mundo vivido, em função da qual elaboram uma proposta de vida social, podendo, deste modo, serem vistos como formas de consciência social e histórica. Pode-se dizer que eles são portadores de um valor heurístico na medida em que, aquilo que se apresenta de forma fragmentada e esparsa na cultura de determinados grupos sociais, pode explicitar-se na elaboração do movimento, ganhando densidade e concretude.

Quarto: que os movimentos são experiências históricas, que ocorrem num contexto específico a partir da interação de sujeitos concretos que - incorporando várias tensões advindas de outros níveis estruturais e históricos - desenvolvem uma trajetória própria. Levar isto em conta significa afirmar que os movimentos têm uma história, que eles se

transformam, redefinindo-se em relação às suas propostas e ao contexto externo em que eles estão situados.

Finalmente, seria possível dizer que o trabalho do investigador é o de colocar a construção e a interpretação do movimento em contato com a das Ciências Sociais, o que supõe um processo de tradução. Trata-se aqui também de um processo de construção e interpretação, ou talvez uma construção interpretativa que, buscando estabelecer um diálogo entre estes mundos, procura tornar compreensível o que os movimentos *dizem* e *fazem*.

Partindo da concepção apresentada, minha proposta de estudo é a de procurar reconstruir os movimentos, buscando compreender sua especificidade, tendo como fio condutor a sua história. Não se trata de uma reconstrução linear e meramente descritiva, mas da tentativa de recuperar a trama complexa de sua produção - que envolve a dinâmica da relação das estruturas de significação e das ações dos sujeitos concretos, do contexto macro social e histórico e das experiências específicas dos agentes, das tradições religiosas e culturais e da sua interpretação pelos sujeitos - procurando ter como referência o ponto de vista dos participantes do movimento. Dentro desta perspectiva destaco três pontos que norteiam esta reconstrução. Primeiro: o processo de produção do movimento, ou seja, a identificação dos referenciais com os quais ele se constrói. Segundo: o processo de constituição do movimento, identificando a transformação simbólica e prática que ele opera - seu projeto - e seu significado enquanto leitura da realidade. Terceiro: a trajetória do movimento, a forma como ele vai sendo construído e reformulado em relação às propostas iniciais e diante das novas condições que vai enfrentando.

Cabe dizer que a abordagem dos movimentos que está sendo proposta se destina à compreensão dos grupos estudados e foi construída a partir de uma reflexão sobre eles em diálogo com a produção intelectual sobre o tema. Ainda que sua abrangência extrapole o contexto empírico trabalhado, sua utilização em outras situações supõe um diálogo com os contextos específicos, que certamente exigirão reformulações.

II - A *MISSÃO* E A *ROMARIA* COMO MOVIMENTOS SÓCIO-RELIGIOSOS

A *Romaria do Padre Cícero* e a *Missão de Maria da Praia* podem ser entendidas como movimentos sócio-religiosos na medida em que, inspirados numa cosmovisão religiosa, interpretam a realidade vivida como uma situação de crise e, a partir disto, organizam sua vida social e religiosa de maneira própria, inspirados por esta cosmovisão e orientados por seus líderes espirituais.

A seguir situo brevemente os grupos estudados entre os movimentos sócio-religiosos brasileiros. Posteriormente explicito minha proposta de interpretação da *Romaria* e da *Missão* apresentando como ela será desenvolvida.

A *Missão* e a *Romaria* entre os movimentos sócio-religiosos brasileiros

Não é minha pretensão fazer uma análise sistemática que compare os movimentos estudados com o conjunto dos movimentos sócio-religiosos brasileiros, mas apenas evidenciar algumas características da *Romaria* e da *Missão* que as aproximam ou diferenciam de outro movimentos sócio-religiosos brasileiros.

A *Romaria do Padre Cícero* e a *Missão de Maria da Praia* fazem parte de um grupo numeroso de movimentos, geralmente efêmeros, que envolveram reduzido número de participantes e sobre os quais são muito poucos os registros e as pesquisas, com a diferença de que a *Romaria* e a *Missão* não são efêmeras, tendo mais de 30 anos de história.

Uma das razões para a escassez de estudos sobre este grupo pode ser o fato de Canudos e Contestado terem sido tomados praticamente como paradigmas, deixando-se com isso de considerar manifestações numerosas e esparsas, mas não por isso menos importantes, que não tiveram a visibilidade dos grandes movimentos (Queiroz, 1995:121/122).

A *Romaria* e a *Missão* ora se aproximam ora diferem dos movimentos conhecidos na literatura, quando se considera: as características situacionais (a época histórica de ocorrência, a localização geográfica, o contexto rural ou urbano, a dimensão numérica, a duração) as relações estabelecidas com o mundo externo (a existência de conflitos com autoridades religiosas, políticas e policiais, através de conflitos armados ou não), as

características internas (as propostas e formas de organização social do grupo) e as tradições culturais e religiosas em que se apóiam para construir o movimento.

A seguir procuro situar brevemente os movimentos estudados abordando os seguintes aspectos: localização temporal e espacial; presença de repressão e violência externas; ocorrência de radicalização interna; tradições religiosas envolvidas na construção do movimento.

Localização temporal e espacial

A *Romaria do Padre Cícero* e a *Missão de Maria da Praia* são movimentos contemporâneos, com tempo de existência de aproximadamente trinta anos, formados por pequenos grupos - congregando de cem a trezentas pessoas cada um deles - localizados em área rural na Amazônia Oriental. Compartem com os grandes movimentos religiosos brasileiros o fato de se desenvolverem no campo, geralmente em área de expansão da fronteira econômica, mas diferem em muitos outros aspectos. A maioria dos grandes movimentos teve lugar no final do século passado e início deste, portanto num outro contexto histórico político e econômico, e em outras regiões do país, no nordeste (Canudos e Juazeiro) e na região sul (Contestado e Muckers).

A ausência de grandes movimentos na região Centro-Oeste e Norte anteriores à década de 60, não significa a inexistência de grupos, indica mais bem seu desconhecimento. No início dos anos 60 Pereira de Queiroz (1965:300) relata: "não temos notícia de movimentos rústicos nas regiões longínquas da Amazônia, do Mato Grosso, de Goiás...". Segundo a autora, trata-se de "zonas de rarefação de habitantes, de densidade tão baixa" que nem a anomia ou a reação contra ela pode ocorrer "dada a impossibilidade de formação de grupos de uma certa estabilidade".

Na verdade, na década de 20 já havia ocorrido em Pirenópolis, Estado de Goiás, o Movimento dos Anjos, ou de *Santa Dica*, benzedeira e profetiza que formou um reduto de 500 a 600 pessoas e que foi violentamente reprimido por forças policiais do Estado em 1925, como mostra o estudo de Vasconcellos (1991). Na década de 50 formou-se em Filadelfia, na divisa do Maranhão com Goiás o grupo de *Romeiros do Padre Cícero* (sem relação direta com o grupo estudado) de aproximadamente cem pessoas, lideradas por uma

mulher, Júlia, que se dirigiu para uma região próxima de Araguaina, em Tocantins, local em que atualmente ainda vivem remanescentes.

No entanto, é a partir da década de 60 que parece crescer o número de movimentos na região Centro-Oeste e Norte. Em Goiás, o maior deles é o *Vale do Amanhecer* em Brasília, dirigido por Tia Neiva, médium espírita que fundou a "Ordem Espiritualista Cristã", que existe até hoje com grande número de adeptos (Galinkin, 1977). É neste período também que se formam pequenos grupos como os estudados - *Missão de Maria da Praia* em 1964, em São Miguel do Araguaia, Goiás, *Romaria do Padre Cícero* em 1967, próximo de Barreira de Campo, Pará - e outros, como a *Organização do Divino Pai Eterno*, iniciada em Goiânia por Dona Ana em 1962, que levou seu grupo em romaria para o Pará (Vieira, 1981), a *Romaria de Santina*, formada em Estrela do Norte em Goiás e que se dirigiu para o Mato Grosso em 1960, obedecendo ordens de seus guias de que deveria atravessar o rio Araguaia, a de *Raimundo Mãozinha*, que vindo do Piauí, passou por Goiás, foi para o Mato Grosso em 1961 e chegou até Conceição do Araguaia, no Pará, sempre em busca das *Bandeiras Verdes*[19]. Pode-se dizer que a ocorrência destes movimentos coincide com a transferência da capital para a região Centro-Oeste, com a construção da estrada Belém-Brasília, enfim, com o processo de expansão da fronteira econômica em direção à Amazônia.

É no final da década de 60 que surge, também na Amazônia, a *Irmandade da Santa Cruz*, envolvendo populações indígenas. Seu fundador, depois de uma longa peregrinação pelo país e pelo Peru, instalou-se no Amazonas, no Alto Solimões. Segundo Oro (1989:144), havia em 1987 noventa e nove comunidades da Irmandade. Metade dos adeptos eram brancos e metade índios Tikuna. A população total da Irmandade estimada na época era de 20 000 pessoas. O movimento estendeu-se além das fronteiras chegando até o Peru, onde numerosas famílias Tupi-Cocama passaram a fazer parte dele (Agüero, 1992)[20].

---

[19] Estes são apenas os grupos que pude registrar durante o trabalho de campo. Certamente devem existir outros.

[20] Não possuo informações suficientes sobre os movimentos indígenas para estabelecer uma relação deles com os grupos estudados. No entanto destaco os movimentos indígenas ligados à procura da Terra sem Males, ocorrido em diferentes períodos históricos, com os quais os grupos compartem a perspectiva de realizarem uma migração para alcançar o lugar prometido. Voltarei a este tema no cap.6

Presença de repressão e violência externas.

Apesar da violência ter presença recorrente na região sul do Pará, especialmente nas situações de conflito de terra, os grupos não foram alvo direto dela. Nos movimentos ocorridos na região centro-oeste e norte que foram indicados acima apenas o de *Santa Dica* foi reprimido violentamente, o que não significa que os outros não tenham sofrido pressões ou não tenham tido conflitos com autoridades eclesiásticas, políticas e policiais. O fato destes movimentos não terem sido destruídos pelos poderes constituídos parece estar ligado ao momento histórico da sua ocorrência. Os movimentos mais recentes que constam da bibliografia, mesmo de outras regiões – como a Fraternidade Eclética Universal no Rio de Janeiro e o Movimento dos Borboletas Azuis na Paraíba (Negrão e Consorte, 1984) - também não foram reprimidos.

A violência desencadeada contra os movimentos sócio-religiosos no século passado e início deste parece estar associada a um momento histórico marcado por expressivas transformações políticas, sociais e econômicas como mostra Queiroz (1995:122), utilizando a análise de Teixeira: "implantação e consolidação do regime republicano, crise das instituições locais de poder, romanização da Igreja Católica e turbulências do processo de modernização então em curso no país", em que as oligarquias regionais assim como os agentes oficiais do clero católico se sentiam ameaçados pelos movimentos. O movimento de *Santa Dica* ocorrido na década de 20 parece situar-se ainda dentro deste contexto. A partir da década de 60, num outro contexto histórico, tanto político e econômico como religioso, não há lugar para uma repressão nos moldes dos enfrentamentos militares do começo do século.

Ocorrência de radicalização interna

Não se verifica nos grupos estudados um processo como o observado em alguns movimentos como Muckers (Amado, 1978), Pedra Bonita (Pereira Queiroz, 1965), Pau de Colher (Pompa, 1995), Catulé (Queiroz, 1995), em que as relações entre os adeptos foram levadas ao limite, chegando mesmo a provocar mortes e destruições, desembocando em fim trágico do grupo. Compartilham da não radicalização os movimentos mais recentes como Vale do Amanhecer, Irmão da Cruz, Fraternidade Eclética. Considero que a ausência de radicalização nestes movimentos pode estar ligada a dois fatores. Primeiro: a ausência de

uma repressão externa que pode desencadear um processo de acirramento das relações internas. Segundo: as referências simbólico-religiosas que orientam a construção destes movimentos mais recentes que estão ligadas às religiões mediúnicas[21].

Tradições religiosas envolvidas na construção do movimento

As tradições religiosas presentes na composição dos movimentos estudados incluem, de um lado, o catolicismo popular, que os aproxima dos ocorridos no final do século passado e início deste, que têm como referência básica crenças e práticas do catolicismo rústico, tanto no nordeste como no sul, à exceção dos Muckers[22]. De outro lado, incluem as religiões mediúnicas, aspecto que compartilham com os movimentos mais recentes do centro-oeste e de outras regiões. A Fraternidade Eclética Universal que se localiza no Rio de Janeiro combina, segundo Negrão, três aspectos na sua formulação: messiânico, kardecista e umbandista. Segundo o autor, que na sua análise segue os estudos de Ferreira de Camargo e Bastide, o kardecismo e a umbanda estão muito ligados ao desenvolvimento urbano-industrial, e constituem "uma alternativa possível no processo de adaptação de personalidade às exigências da vida urbana" (Ferreira de Camargo, apud Negrão, 1984). Cabe observar que o movimento do Vale do Amanhecer, onde é forte a presença das religiões mediúnicas, também se desenvolve num contexto urbano. No entanto, esta relação não é exclusiva. Na maioria dos movimentos rurais da região centro-oeste e norte que foram citados acima - *Romaria do Padre Cícero, Missão de Maria da Praia, Romaria de Santina, do Divino Pai Eterno,* e também no de *Santa Dica* - encontram-se elementos mediúnicos, sendo comum a presença de "guias espirituais" recebidos em transe pelos líderes que dirigem os movimentos.

A presença de tradições religiosas diferentes na construção simbólica dos grupos no centro-oeste e norte os aproxima de outras manifestações religiosas contemporâneas como Santo Daime, Barquinha (Araújo, 1999), União do Vegetal, que combinam diferentemente elementos da tradição cristã - numa perspectiva milenarista - com elementos de tradição kardecista, umbandista e mesmo de pajelança.

---

[21] Este tema será tratado no cap.8.

[22] Neste caso os adeptos eram predominantemente de origem protestante (Amado, 1978:134).

Uma outra aproximação dos grupos com manifestações religiosas contemporâneas seria com o pentecostalismo. Neste caso, não se trata de combinação de tradições religiosas, mas da forte presença de uma visão apocalíptica que é encontrada tanto no catolicismo popular e nos movimentos como nas igrejas pentecostais.

Com o exposto não pretendo enquadrar os movimentos estudados em nenhuma tipologia nem classificá-los, uma vez que a perspectiva do trabalho é abordá-los na sua especificidade, o que não significa, por outro lado, tomá-los isoladamente. Ainda que de forma breve, o que pretendi foi iniciar um diálogo dos movimentos estudados com outras experiências históricas, localizando-os neste conjunto. Este diálogo será retomado em alguns momentos do trabalho.

Proposta de interpretação da *Missão* e da *Romaria*

A seguir enuncio, em linhas gerais, o que será desenvolvido no trabalho, apresentando como a *Romaria* e a *Missão* estão sendo vistas a partir da concepção proposta, que considera os movimentos como uma *construção* e como uma *leitura da realidade*.

Considero que os principais referenciais culturais-religiosos que os romeiros utilizam para interpretar a realidade vivida e construir o seu projeto fazem parte do patrimônio simbólico oferecido pelo catolicismo popular.

Por catolicismo popular estou entendendo um sistema de crenças e práticas (Zaluar, 1973:190), fortemente embasado numa tradição católica portuguesa de origem medieval (Pompa, 1995:137), que se desenvolve principalmente no meio rural brasileiro, sendo apropriado e reinterpretado pela cultura popular, vivido como um sistema leigo, que se baseia no culto devocional dos santos, nas festas e romarias e que se desenvolve com relativa autonomia em relação à hierarquia da Igreja Católica (Brandão, 1992). Vários autores, especialmente Monteiro (1974), Zaluar (1973), Queiroz (1995), Pompa (1995), já demonstraram a importância deste sistema de crenças e práticas na constituição dos movimentos sócio-religiosos[23].

[23] Cabe lembrar que o elemento religioso tem presença marcante nos movimentos sociais rurais, ainda quando ele não é o eixo articulador da organização. Zaluar (1973:191), referindo-se à forma religiosa que as revoltas camponesas assumiram no Brasil rural até a década de 70 chega a afirmar que a religião oferecia a "única

Dentro do patrimônio oferecido pelo catolicismo popular destaco a presença de uma "cultura bíblica" - Velho (1987), Sanchis (1994), Steil (1996) - que fornece aos participantes dos movimentos os referenciais fundamentais para a interpretação do mundo vivido e da história. Destacaria nela a idéia do êxodo judaico em direção à terra prometida e a visão escatológica apoiada na tradição cristã na vertente apocalíptica, ou o que foi denominado por Pompa (Pompa, 1995) a "cultura do fim do mundo", constituinte do imaginário popular do sertão[24].

A presença marcante de elementos escatológicos no universo simbólico das populações rurais brasileiras é reconhecida por outros autores. Consorte refere-se a ela através da noção de "mentalidade messiânica", que tem raízes na grande tradição judaico-cristã, e se caracteriza pela crença na transitoriedade do mundo presente que terá um fim, em função de uma intervenção sobrenatural, que dará lugar a um novo mundo. Segundo a autora (1983:44-46), determinadas conjunturas acionam estas crenças abrindo caminho para os movimentos messiânicos[25]. Elas podem, no entanto, como afirma Queiroz (1995:125), permanecer indefinidamente latentes no universo simbólico dos grupos que as alimentam. Eu diria que elas podem assumir outras formas de expressão, como, por exemplo, a adesão a seitas pentecostais em que o componente escatológico se faz tão presente.

O catolicismo popular, que se constitui num dos pilares da construção dos movimentos estudados, não é exclusivo, mas combina-se com outras tradições religiosas. Numa relação sincrética dialogam o catolicismo popular e as religiões mediúnicas - aspectos do kardecismo, umbanda e da pajelança - que passam a compor um universo religioso próprio. Não estou tomando sincretismo no sentido descritivo de "mistura"

---

forma de pensamento e linguagem para expressar as relações entre classes e para avaliar a sua justiça". Mesmo relativizando esta afirmação, pode-se destacar sua relevância. É o caso, por exemplo, do Movimento dos Sem Terra no qual os valores e símbolos religiosos têm presença marcante na definição da "mística" do movimento.

[24] Imaginário popular sertanejo está sendo entendido aqui na acepção conferida por Menezes (1993:153), para quem o imaginário - "as representações coletivas, as configurações semânticas, os símbolos as imagens e percepções" - se constitui numa via interpretativa fundamental no estudo dos movimentos sócio-religiosos. Procurando pistas para a investigação do imaginário popular do sertão, o autor destaca o papel central que a religião preenche na sua elaboração e o situa "na convergência formada pelas velhas raízes do modelo de cultura medieval e pela tradição ibérica enriquecida pela contribuição árabe e trazidas até cá pela colonização, assim como pelas heranças diferenciadas de indígenas e africanos" (idem:173).

[25] Ver também Velho (1987), Woortmann (1990), Levine (1995), Steil (1996), Martins (1997). Tratarei desta questão no cap.4.

religiosa ou de "derivações" de uma determinada tradição, mas como uma composição em que ocorre uma reinterpretação (Sanchis, 1994).

Com base nestes referenciais simbólicos os movimentos constroem seu projeto, que supõe uma forma de organizar a vida social pautada por uma ordem moral. Entendo que sua construção está apoiada em valores que resultam da combinação da ética cristã e da ética camponesa (Wortmann, 1990) que são reinterpretadas a partir da condição histórica específica de um campesinato de fronteira.

Se estas éticas estão presentes nos grupos camponeses brasileiros, nos movimentos elas se tornam manifestas e mais conscientes, assumindo o lugar de normas e regras explícitas de conduta. Os princípios são radicalizados e a reconstrução de uma ordem tradicional baseada neles, que se contrapõe à modernidade, passa a ser a utopia dos grupos, o seu projeto de salvação. É através destas tradições e de sua linguagem que o projeto dos grupos ganha corpo, colocando-se como uma proposta alternativa no mundo que o rodeia que é entendido como um mundo em crise.

O fato das tradições ganharem densidade e concretude nos movimentos torna-os, entre outras coisas, "bons para pensar", na medida em que trazem à tona elementos implícitos na cultura do campesinato.

Tomando os movimentos como *leitura da realidade* diria que os grupos estudados expressam na sua construção uma leitura do processo de ocupação da fronteira, de um ponto de vista religioso e camponês. Apoiados numa perspectiva escatológica, eles compreendem este mundo como estando em crise, orientado pela negação dos valores camponeses e cristãos. A alternativa encontrada pelos romeiros para escapar dele e de suas conseqüências catastróficas não é a de decretar uma guerra opondo-se a ele, mas a de refunda-lo num espaço além da fronteira, ou seja, no mundo considerado como da natureza virgem, o das *Bandeiras Verdes*. Caminhando mais para frente, como *romaria* e *missão,* torna-se possível fazer a *passagem* e encontrar um *lugar*: espacial, social e sagrado.

Viver neste novo mundo significa *viver como no tempo dos antigos* - refundar a ordem natural e sagrada do mundo do ponto de vista camponês e cristão - reconstituindo o que está sendo destruído pela *devassidão*. Neste mundo novo criado pelos romeiros tudo é saturado de sentido e significação e por isso mesmo tudo é diferente. Cada aspecto da vida deve conter uma marca própria, assegurando que neste novo lugar não se está vivendo algo

puramente humano, mas alguma coisa que se faz com o poder e a maravilha do celestial. É o divino que se inscreve na composição dos rituais, na determinação dos deslocamentos e nas regras de convivência. Também é ele que define como se deve garantir a vida material, e como devem ser estabelecidas as relações com o mundo externo. Lendo o que o divino escreve, é possível descobrir como seus fiéis interpretam o mundo e como, revestidos do seu poder - que faz a mágica de torná-los fortes dentro de um mundo que lhes confere uma posição subalterna e frágil - conseguem escrever uma história própria.

A construção do texto

Um dos eixos que organiza a construção do texto é a comparação entre os movimentos estudados. Explicito a seguir a sua razão e como ela será utilizada.

A *Romaria* e a *Missão* apresentam características bastante comuns: ambos são constituídos por camponeses, ocorrem na mesma região e na mesma época, deslocam-se para a mata a procura das *Bandeiras Verdes* a partir de ordens espirituais de seus líderes, têm como referência o catolicismo popular combinando-o com elementos das religiões mediúnicas. No entanto, possuem muitas diferenças relacionadas a aspectos históricos, organizacionais e simbólicos. Do ponto de vista religioso, são diferentes as formas de combinar o catolicismo e as religiões mediúnicas e o peso de cada um deles, o que tem implicações na própria formulação dos movimentos. Há diferenças relacionadas à composição social e étnica dos participantes de cada grupo e suas experiências históricas anteriores. A organização e dinâmica interna - as formas de sociabilidade e organização familiar, as práticas e concepções sobre o trabalho, a terra e a produção, as formas de liderança e exercício do poder - assumem características próprias em cada um deles. Considero que estas diferenças são responsáveis pelos processos específicos de cada movimento o que os leva a realizar trajetórias próprias que determinam destinos históricos diferentes.

Ainda que o objetivo central deste trabalho não seja o de realizar uma análise comparativa entre os grupos, a idéia é usar a comparação sistematicamente no trabalho como um recurso metodológico importante. Não pretendo, a partir dela fazer generalizações de forma indutiva ou criar tipologias. Seu uso deve-se ao fato dela

possibilitar, de um lado, identificar recorrências, o que permite entender os grupos como expressões particulares de uma situação mais geral. De outro lado, a comparação evidencia diferenças entre os dois, que exige um aprofundamento da interpretação no sentido de compreender as especificidades. Considero que, utilizada neste sentido, a comparação impede a reificação de categorias de análise, criando um diálogo permanente em que, dialeticamente, a diferença de um grupo auxilia na explicitação da especificidade do outro.

O uso da comparação estará atrelado, no decorrer do trabalho, a um outro eixo que é o da reconstrução dos movimentos através dos elementos que lhes dão sentido, na especificidade do contexto em que eles ocorrem. Pretendo dar conta dos processos de constituição e estruturação dos movimentos e acompanhar a sua trajetória. Em outros termos, pretendo tratar da história da *Romaria* e da *Missão:* como se formam, como se vive nelas e como elas se transformam, ou ainda, como realizam aquilo que está proposto nos seus projetos.

A reconstrução está estruturada em duas partes. A primeira (Parte II – Os Movimentos na História) está voltada para o que antecede os movimentos - seus referenciais e o contexto histórico em que eles surgem – seu processo de constituição e o caráter e sentido de seus projetos. A segunda (Parte III – a História dos Movimentos) enfoca seu processo de construção - a maneira como vai sendo estruturada a vida religiosa e social - e as transformações ocorridas na sua história.

Esta reconstrução não se restringe a uma descrição linear de acontecimentos, o que aponta para um outro eixo do trabalho: o de estabelecer um diálogo com o contexto social e simbólico mais geral. Isto significa situar os movimentos no contexto macro social em que eles se desenvolvem e identificar as estruturas de significação que atribuem sentido à sua construção, procurando compreender como elas operam e são transformadas pelos agentes do movimento.

A experiência concreta destes últimos - suas ações e discursos, captados no processo de pesquisa - constitui-se no ponto de referência em torno do qual os diferentes eixos - a comparação, a reconstrução histórica, o diálogo com a estrutura - são articulados.

Esta forma de construir o trabalho tem como objetivo procurar captar a complexidade e a riqueza dos processos presentes na constituição e construção dos movimentos, na tentativa de compreender a sua especificidade: o que ele *dizem* e *fazem*.

Como já foi dito, a estrutura proposta para o desenvolvimento do trabalho é extensa e diversificada. Uma das razões da opção feita, a mais importante, está referida ao fato de que talvez a maior contribuição deste trabalho seja etnográfica. Este é um dos poucos estudos sobre movimentos sócio-religiosos do mundo rural brasileiro em que foi possível realizar um trabalho de campo, o que amplia a possibilidade de compreendê-los tendo como referência o ponto de vista dos sujeitos.

Parte II

OS MOVIMENTOS NA HISTÓRIA

Na primeira parte enfoquei o processo de produção deste trabalho. Esta segunda trata do processo de produção dos movimentos. Volto-me para o seu surgimento destacando: o que os antecede - seus referenciais e o contexto histórico em que eles ocorreram – seu processo de constituição e o caráter e sentido de seus projetos.

No capítulo 3 procuro resgatar a história dos participantes antes do ingresso nos grupos, situando-os no contexto da fronteira e buscando compreender seus referenciais culturais, que estou denominando cultura da *andança*. No capítulo 4 indico as referências religiosas que norteiam os participantes na interpretação que fazem da realidade da fronteira e na formulação de seus projetos, abordando especificamente a profecia das *Bandeiras Verdes*, um símbolo chave neste processo. No capítulo 5 trato do surgimento dos movimentos, reconstruindo o contexto regional no qual eles surgiram e a trama de relações que levou ao desencadeamento de cada um deles. Finalmente, no capítulo 6, procuro explicitar o que pretendem os movimentos: quais são seus projetos e em que estão baseadas suas propostas.

Capítulo 3

FRONTEIRA E CAMPESINATO – A CULTURA DA *ANDANÇA*

> *A terra não demove de nenhum lugar. É o povo que corre pra todo lado. Pobre anda caçando destino, andando sempre caçando melhora. Os velho meu pai parou no meio da viagem e eu continuei. A jornada do pobre é mudança. O pobre não tem sossego. Sempre a gente é tocado pela situação, procura lugar mais novo.*
> *O mais fraco vai indo na frente, depois chega os melhor um pouquinho de situação comprando da gente, depois chega a classe média comprando e a gente vai mais pra frente de novo. Quando chega o rico mesmo, toca mais pra frente. E essa jornada da gente só termina quando a gente morre. Você fica no meio da viagem, os filho segue a jornada.* (posseiro de Floresta, Pará, 78)
> *Tubarão só entra depois que os pobre amansa os gerais. Eles não vê o dono não, só vê os empregado.* (Raimundo, Rom, 94)[1]

No primeiro capítulo tratei da minha história com os grupos entendendo que ela contextualizava a produção do trabalho, explicitando as bases de sua elaboração. Neste, meu objetivo é reconstruir a história dos romeiros no período anterior ao surgimento dos movimentos, entendendo que por meio dela é possível identificar referenciais culturais e experiências históricas que fornecem elementos importantes para compreender a constituição dos movimentos.

A história de vida dos participantes dos dois grupos é marcada por uma intensa mobilidade espacial ainda que adquira características próprias em cada um deles: na *Missão* é possível detectar basicamente o trajeto de uma família que vive de forma dramática uma experiência de sucessivos deslocamentos espaciais. A *Romaria* abrange um leque extremamente variado de experiências, agregando indivíduos e famílias, também com um histórico migratório intenso, mas com trajetos, histórias familiares e de trabalho bastante diversificadas.

---

[1] Na identificação dos depoimentos utilizarei sempre o nome, o grupo - Ro e Mi, quando se tratar respectivamente da *Romaria* e da *Missão* - e o ano.

Antes de abordar especificamente a trajetória dos participantes procuro configurar o contexto sócio-histórico e simbólico em que os movimentos ocorreram, ou seja, o processo de ocupação da fronteira na região da Amazônia Oriental, e mais especificamente no sul do Pará, enfocando dentro dele o que considero ser a situação específica e a ótica do campesinato. Não pretendo tratar dos processos econômico-sociais responsáveis pela ocupação; outros autores já o fizeram - Ianni (1978), Martins (1983), Velho (1972) - mas enfocar seu caráter simbólico, destacando o significado que assume para os camponeses migrantes o deslocamento e a ocupação de novas terras. Para isto procuro recuperar a discussão teórica que destaca a importância da mobilidade como elemento constituinte do campesinato de fronteira que configura, a meu ver, uma *cultura da andança,* que se constitui num referencial básico para a construção dos movimentos e para a forma que eles assumem.

I - CULTURA DA *ANDANÇA*

Do ponto de vista simbólico, a fronteira se coloca para diferentes agentes sociais como espaço de natureza que acena com a possibilidade de um mundo novo, por fazer, e que por isso mesmo se presta à elaboração de sonhos e a busca de utopias. É o mundo do que pode ser, onde se pode realizar o que não foi possível no local de origem. É esta a imagem que parece orientar o *pioneiro* que vai à procura de riquezas desbravando o mundo novo. A fronteira pode aparecer também como lugar possível de acolhimento para o que não tem lugar. Para camponeses que não conseguem mais se reproduzirem como pequenos produtores, seja porque a terra da família não comporta mais a nova geração, seja porque estão sendo expulsos da terra. Pode ser ainda lugar de realização de um projeto de produtor independente para lavradores sem terra. Tem sido, por outro lado, lugar de capitalização da renda fundiária, obtenção de recursos governamentais através de incentivos fiscais, aquisição de terras como reserva de valor para grandes empresas e grandes proprietários de outras regiões. Cabe lembrar que estes são posicionamentos *dos que chegam*, que concebem a fronteira como um espaço vazio, uma visão que desconsidera a presença das populações indígenas, encarando-as como parte do mundo natural.

Se enquanto espaço de liminaridade - indefinido e impreciso - a fronteira abre lugar para a possibilidade de diferentes projetos, o processo efetivo de ocupação e apropriação do território os põe em confronto, numa situação de disputa. A precariedade de mecanismos institucionais de controle da sociedade civil, em uma situação em que o espaço público praticamente inexiste, torna, muitas vezes, esse lugar *terra de ninguém*, fazendo com que os conflitos resolvam-se no âmbito do privado, permeados pela violência.

Não retomarei aqui a discussão teórica feita por outros autores - Martins (1997), Velho (1976), Mussumeci (1988), etc - sobre a fronteira. Tomo com referencial para este estudo a noção de *situação de fronteira* de Martins (1997:150) que a caracteriza como situação de conflito social. Nas palavras do autor

> "a fronteira é essencialmente o lugar da alteridade" – um lugar de encontros e desencontros, em que se confrontam concepções de vida e visões de mundo diferentes (idem, 151) – e da diversidade, entendida como "diversidade de relações sociais marcadas por tempos históricos diversos e, ao mesmo tempo, contemporâneos" (idem, 156).

Dentro deste quadro importa destacar a perspectiva do campesinato, que historicamente se constitui na fronteira, que se caracteriza por uma intensa mobilidade espacial, fruto de migrações sucessivas. A história de vida dos camponeses da região sul do Pará está crivada de deslocamentos, sendo comum a presença de várias mudanças numa mesma geração. Esta *andança* não significa nomadismo, significa uma vida marcada por mudanças em vários níveis, de lugar, de relações, de atividades.

A Amazônia Oriental tem se constituído em lugar de projeção de sonhos e esperanças para migrantes vindos de todos os lados, especialmente nordestinos. No início do século a exploração da borracha, que se fez em grande parte com a mão de obra nordestina, se apresentou como uma alternativa para aqueles que viam esgotadas as possibilidades de sobrevivência na região de origem. O garimpo de cristal em Goiás atraiu muita gente na década de 30 e 40. O povoamento de Tocantins, sul do Maranhão, sul do Pará se fez principalmente por piauienses, cearenses, baianos. Para os sertanejos nordestinos a Amazônia era sinônimo de mata, de verde, contraposta à sequidão do sertão, possibilidade de plantio, de fartura. Nesta perspectiva, famílias inteiras migravam contando com a possibilidade de se apropriarem de áreas que, em princípio, não interessavam aos grandes donos de terra. *Mataria bruta, sem sinal de cristão*, onde se tinha que enfrentar *feras e índios*, onde era necessário *amansar o lugar*.

Campesinato de fronteira: mobilidade, impermanência e plasticidade

Ainda que a história deste campesinato na Amazônia Oriental seja um tema extremamente relevante, não é objeto deste trabalho, que pretende apenas contemplar alguns aspectos que o caracterizam e, mais especificamente, tratar da forte presença da mobilidade neste campesinato, que se evidencia pela recorrência do deslocamento espacial, e que se faz presente também na subjetividade dos atores como componente de sua visão de mundo e como valor orientador da ação. O tema da mobilidade é recorrente em trabalhos de diferentes autores que se voltam para o estudo do campesinato da Amazônia Oriental, mesmo que assumam perspectivas teóricas diferentes.

Na análise da formação do campesinato maranhense, Keller (1975:699) diz:

> ... no universo do lavrador, a transitoriedade é uma constante. Seu mundo é um mundo de bens escassos e fugazes. E é porisso que em sua história de vida não há marcos temporais, mas espaciais: ele sai de um local *x* para outro *y* e desfila toda uma série de deslocamentos de povoados e centros agrupados por regiões...

Martins (1983:17) não se atém ao campesinato de fronteira, mas amplia a importância da mobilidade para o campesinato brasileiro:

> ...o camponês brasileiro é desenraizado, é migrante, é itinerante. A história dos camponeses-posseiros é uma história de perambulação. A história dos camponeses proprietários do sul é uma história de migrações.

Outros autores que trabalham com o campesinato brasileiro, que não o de fronteira, reforçam esta colocação. Estudos sobre a cultura caipira no interior de São Paulo destacam a forte presença da mobilidade nestes camponeses.

Candido (1971:37) atribui à herança histórica do caipira, fruto da combinação de traços culturais indígenas e portugueses:

> A vida social do caipira assimilou e conservou os elementos condicionados pelas suas origens nômades. A combinação dos traços culturais indígenas obedeceu ao ritmo nômade do bandeirante e do povoador, conservando as características de uma economia largamente permeada pelas práticas de presa e coleta, cuja estrutura instável dependia da mobilidade dos indivíduos e dos grupos. Por isso, na habitação, na dieta, no caráter do caipira, gravou-se para sempre o provisório da aventura

Pereira de Queiroz (1973:51), ao discutir a percepção do espaço do sitiante tradicional, coloca que o bairro rural, base da sociabilidade caipira, se constitui numa unidade social móvel, a exemplo do que observaram viajantes do século XIX:

> Tais viajantes concluíram que o bairro era uma unidade social móvel no espaço geográfico brasileiro. Efetivamente, os sitiantes não se implantam profundamente numa área, mesmo

> quando proprietários: partir não lhes é penoso. Mudam constantemente a localização da roça e da casa, e com a mesma facilidade partem de uma região para outra. Sua pobreza e a rusticidade de suas técnicas formam muitas vezes, atribuídas a esta grande mobilidade.

Franco (1974:32), também se refere à "alta mobilidade" das comunidades caipiras. Segundo a autora, ela decorre da marginalização destes segmentos pela sociedade mais ampla.

> ...foi a marginalização sofrida por esses homens que fez do trânsito o seu estado natural, conservando-os efetivamente como andarilhos. Sem vínculos, despojados, a nenhum lugar pertenceram e a toda parte se acomodaram.

Em uma pesquisa atual sobre campesinato no Vale do Ribeira e com um outro enfoque, Paoliello (1999: 79).associa a mobilidade, (ainda que não de forma exclusiva) à forma histórica do apossamento, entendendo-a como um habitus (no sentido de Bourdieu) incorporado às praticas do campesinato posseiro brasileiro.

> "Pode-se, assim, entender que a mobilidade, e a condição de livre que lhe é associada é a pratica histórica constitutiva do campesinato brasileiro, fundada na tradição possessória que lhe dá sentido. E que ela se reconstrói reiteradamente, até o presente, relocalizando um campesinato que procura, assim reafirmar seu espaço social. Esta colocação pode ser aplicada à região em estudo, em que a posse se constituiu historicamente na forma privilegiada de apropriação da terra pelos lavradores.

Esta colocação pode ser aplicada à região em estudo, em que a posse se constitui historicamente na forma privilegiada de apropriação da terra pelos lavradores.

> *No Goiás não tinha esse negócio de terra. Aqui no Pará é que foi aparecer esta história de cerca. Antes quem chegava era dono. Lugar que não tinha um pau derrubado, quem chegava, ficava.* (Tereza, Mi, 88)

Neste contexto, a terra a ser apropriada se apresenta como inexplorada, virgem, expressão direta do mundo da natureza, que aparece como um recurso inesgotável a ser desbravado.

A recorrência do tema da mobilidade como elemento importante para o entendimento do campesinato brasileiro, não significa concordância em relação às formas de explicá-la. Vários fatores são destacados como elementos determinantes da mobilidade: características técnicas da agricultura camponesa, relações sociais articuladas pelo parentesco, determinações de ordem estrutural relacionadas à propriedade da terra. Na verdade, todos estes elementos contribuem para compor o quadro da mobilidade, embora não sejam

suficientes, a meu ver, para compreendê-la. Apresento a seguir argumentos de vários autores que discutem este tema.

Alguns associam a mobilidade às características técnicas da agricultura itinerante ou agricultura de *coivara*, praticada tanto por lavradores de fronteira como pelos de áreas tradicionais, sob o marco de uma terra abundante e disponível. Segundo Pereira de Queiroz (1973: 51-52), a "agricultura de queimadas", que exige mudanças constantes, "é uma das causas e não a conseqüência da mobilidade" Candido (1971:177) entende a mobilidade como um recurso a que o caipira recorre para restabelecer o equilíbrio ecológico e social próprio de sua cultura: terra virgem disponível, abundância de caça e pesca, fraca densidade demográfica. Em um sentido que se aproxima, Esterci (1987:116), analisando o campesinato do Mato Grosso, aborda a migração dos posseiros como

> uma forma de restabelecer o equilíbrio entre necessidades e recursos disponíveis através do deslocamento espacial", sugerindo que a migração do pequeno produtor não se faz apenas em função de pressões exercidas por outros grupos sociais, mas também como uma regra social interna do grupo.

Em muitas situações camponesas da Amazônia Oriental, a pratica de cultivo é itinerante. Está baseada na fertilidade da mata recém derrubada e utiliza com facilidade o deslocamento para novas áreas como estratégia de reprodução frente ao esgotamento da terra, deficiências do terreno e outras. Como dizem, saem à procura de *matarias pra trabalhar*

> *..o velho (pai) deu vontade de vim pro Pará. Mudemos pra beira das mata grande que as mata lá (Maranhão) estava poca. Pessoa fraca, interesse é procurar lugar que tem mata pra trabalhar.* (Raimundinho, Ro, 87)

Uma das formas de ocupação se faz através dos *centros*, pequenos agrupamentos de famílias de lavradores, que muitas vezes, possuem laços de parentesco, ou são migrantes procedentes da mesma região de origem, e que se constituem, a exemplo dos bairros rurais paulistas, numa unidade básica de sociabilidade. O sistema de roça, baseado na derrubada da mata, faz com que as roças se desloquem, distanciando-se das residências, o que leva à fundação de novos aglomerados para onde se dirige parte dos habitantes[2].

O outro componente importante na articulação dos deslocamentos é o relacionado às relações de parentesco. Martins (1997:176) se refere à existência de uma espécie de

[2] Sobre a formação de Centros ver Keller (1975), Velho (1972), Andrade (1973) e Santos,s/d

"sociedade transumante", uma estrutura migrante que se constitui na referência das populações camponesas da fronteira, onde uma rede familiar extensa se espalha por um amplo território É comum nos depoimentos sobre os deslocamentos a referência aos familiares, seja como obrigação de acompanhar pais, marido, irmãos, seja como estímulo da migração através de notícias de parentes que já mudaram e que oferecem abrigo e apoio para os chegantes.

> *Chega aquela época que alvoroça tudo. Diz: se lá estiver bom, manda me chamar. Chego aqui, me dou bem. Aí já falo com um companheiro, aquele avisa outro e aí vai. Diz: vou buscar lugar pra dar de comer a meus filho. Com pouco está carreando, vem um, vem outro, tudo caçando melhora.*(Luis, Ro, 87)
>
> *Os parentes já estava em Porangatu (Goiás) quatro irmãos já tinha vindo. Vim com a mãe* (do Maranhão). *O pai largou dela e meu irmão mandou buscar. Chegou aí, passou quatro anos, casei. Vim pro Pará. Não era bem de gosto não, mas tinha que acompanhar o marido.* (Delza, Mi, 87)

É preciso dizer que a agricultura itinerante e as relações familiares que compõem a mobilidade camponesa estão articuladas em uma rede de relações mais amplas que estruturam a agricultura brasileira, que se constituiu historicamente sob o marco da dominação da grande propriedade e da existência de áreas livres passíveis de serem ocupadas pelo sistema de posse. Neste contexto, Wanderley (1996: 9) define a história do campesinato brasileiro como "o registro das lutas para conseguir espaço próprio na economia e na sociedade" O deslocamento em direção à fronteira se constitui, para os camponeses, numa possibilidade de se desvencilhar das relações de dominação dadas pela grande propriedade, ainda que para isso - como mostra a epígrafe do capítulo e o depoimento abaixo - eles devam, em alguns contextos, recorrer a esta estratégia de forma recorrente.

> *A pobreza viaja toda vida na frente, a riqueza no aceiro. É os bestaião amansando a mata e os ativo atrás tomando. É o que aconteceu no Maranhão e Goiás, o pobre abrindo estrada na frente, o rico atrás tomando. O pequeno não tem as manga pra tocar questão com o rico. Quando dá fé já chegou a carta do barão.* (Urbano, Ro, 88)

Se de um ponto de vista macro estrutural a migração para novas áreas responde às dificuldades de reprodução do campesinato em determinadas regiões, do ponto de vista dos sujeitos, o deslocar-se para novas áreas aparece como a afirmação de um projeto de autonomia. Neste projeto destaca-se a valorização do *trabalhar para si,* ser dono de seu

tempo, ser *liberto*, em oposição a trabalhar em *terra de dono*, trabalhar *de alugado*, ser *cativo*.

Vários pesquisadores têm identificado a presença do binômio *cativeiro/liberdade* no imaginário das populações camponesas, não só na Amazônia Oriental como em outras regiões brasileiras[3]. O *cativeiro*, que tem como referência primeira a escravidão, é associado a situações diversas de dependência e sujeição das quais os camponeses procuram escapar[4]. A sujeição não se restringe ao emprego assalariado ou trabalhos diversos para o grande proprietário, mas se estende a qualquer situação em que o lavrador sente cerceada sua liberdade, que ele pretende preservar a qualquer custo [5]. A liberdade se associa principalmente à possibilidade de decidir sobre o uso do tempo, sobre a atividade a ser desenvolvida e sobre as mudanças que venha a fazer. O projeto de autonomia é entendido, por vezes, como a proposta de uma vida de *sossego* distante das pressões externas, que permita viver com mais *tranqüilidade*[6].

Neste contexto, a existência de uma terra livre, abundante, aparentemente inesgotável, disponível para ser apropriada, torna a mobilidade espacial uma estratégia privilegiada para garantir ao mesmo tempo a sobrevivência e a liberdade.

Uma implicação decorrente deste modo de ocupação é o do valor atribuído à terra. Para determinados grupos camponeses a terra se constitui num patrimônio da família, que está associado a um terreno particular[7]. Neste caso, possuir uma terra e se fixar nela pode

---

[3] Sobre o tema ver Velho (1972:130) e (1987), Martins (1983:131) Sigaud (1979:209), Soares (1981:214), Paoliello (1999:76). A presença destas categorias no imaginário camponês nordestino parece ter suas raízes históricas no contexto social e ideológico da escravidão colonial. Palácios (1990), ao analisar a formação do mercado de trabalho do nordeste açucareiro do século XIX, focaliza as turbulências sociais mostrando que parte do campesinato se embrenhou na fronteira do agreste para manter uma autonomia relativa se afastando do Estado, considerado como hostil e capaz de reduzi-los a um novo tipo de escravidão. Segundo ele, os pobres do século XIX interpretavam o processo de abolição como uma ameaça letal à sua liberdade. O autor mostra, por exemplo, que a exigência por parte do Estado do regulamento do registro civil - apelidado de *lei do cativeiro* - foi interpretado como uma tentativa de reduzir os pobres livres a um novo tipo de escravidão, uma vez que, tradicionalmente, os registros eram referentes à entrada de escravos no país. Esta poderia ser, por hipótese, a raiz histórica da *desconfiança* encontrada por Velho (1972:130) entre camponeses paraenses que se referiam à possibilidade do Presidente da República lhes tirar as terras promovendo a *volta do cativeiro*.

[4] O sentido religioso que dá uma abrangência maior à noção de cativeiro, a exemplo do discutido por Velho (1987) será abordado no cap.4.

[5] Pude observar em Conceição do Araguaia, em um encontro de lavradores sobre experiências comunitárias em 1985, que alguns deles se referiam a projetos de roças coletivas como uma situação de *escravidão*, porque impedia que a família trabalhasse *livremente*, decidindo o quê e como plantar. Sobre este tema ver Martins (1998:719).

[6] Este tema será discutido no cap.9.

[7] Ver Woortmann (1995).

significar a conquista da autonomia. A perspectiva do campesinato de fronteira, ao contrário, associa a idéia de liberdade à possibilidade de se deslocar, se afastar do que oprime, procurando um *lugar* melhor[8].

Mudar-se pode ser a solução encontrada para resolver problemas de diversas ordens: conflitos com parentes e vizinhos no local de moradia, dificuldades relacionadas à produção e qualidade da terra, doenças e mortes de pessoas da família.

> *O companheiro não sai do lugar pra caçar piora só sai pra caçar melhora! Às vez a senhora se dá bem com o lugar mas não se dá bem com os vizinho. Mataria boa, muita caça, aguada boa! Vamo pra lá! Vamo tocar roça! O lugar é bom, mas não se dá com o pessoal. Às vez acontece que as mata é pouca pra trabalhar. Antes de ficar ruim com tudo... vamo caçar lugar melhor! Sai enquanto está melhor. Às vez está bem arranjado...mata um! Não pode ficar ali. Um filho faz uma sujeira! Os pais desgostam. Uns é procurando um amigo, outros um parente, outros briga. Não tem uma muda sem uma desculpa. É igual a morte, não vem sem uma desculpa.* (Urbano, Ro, 88)

Neste depoimento, Urbano parece indicar que as razões do deslocamento vão além das justificativas, *a desculpa,* dadas para a mudança. Como a morte, ela vem, independente dos motivos. Eu diria que ela está impregnada na subjetividade, como uma disponibilidade para migrar, para se des-prender, forjada na experiência histórica destes grupos.

Caçar melhora, caçar destino, não significa investir esforços na construção de um patrimônio num local determinado já dado, ou seja, *mudar o existente.* Implica sim, em investir na aventura, no desconhecido, procurar um novo espaço que ofereça condições melhores, ou seja, *mudar-se.* Trata-se da busca de um *novo lugar* social, um *lugar melhor,* recorrentemente negado, que se traduz na busca de um *lugar novo.*

Neste contexto a vida é concebida como viagem, travessia. A itinerância se associa à *impermanência*, ao não definitivo, ao que não é mas será. A vida passa a ser projetada para o futuro e o futuro é sempre mais à frente.

Cabe observar que existem diferenciações dentro do campesinato de fronteira envolvendo a forma e as técnicas de produzir, o grau de mercantilização da produção, a própria relação com a terra e a intensidade da mobilidade espacial, as formas de

---

[8] Referindo-se aos agricultores do Nordeste, Maurel coloca que a terra não é "o território patrimonial" mas "um bem em devir, um patrimônio sobre o modo imaginário que o nordestino pode esperar constituir.." apud Wanderley (1996:18-19). Wanderley entende que a grande mobilidade espacial demonstra que os camponeses estão ainda na busca de seu espaço próprio e definitivo. (idem: 19).

constituição dos grupos familiares, a composição étnica e as origens regionais[9]. Algumas diferenciações são assumidas em determinados contextos como forma de discriminar alguns grupos. É o caso, por exemplo, dos *gaúchos* vindos do sul para o Mato Grosso que procuram se diferenciar dos *caboclos* procedentes do nordeste ou da própria região, ou da distinção entre *cearenses* e *maranheses* ou ainda entre *mineiros* e *maranheses* existentes em regiões do Pará[10].

Estas distinções, utilizadas para marcar identidades, indicam experiências históricas diversas que configuram concepções de vida - que envolvem a relação com a terra, com o trabalho, a família - também diferentes[11]. Nas denominações que encontrei em pesquisas no sul do Pará, a categoria *mineiro* estava referida a camponeses cuja experiência se construiu num contexto em que predominavam as relações mercantis, se utilizavam técnicas de produção mais sofisticadas, e onde o acesso à terra se fazia pela compra. A categoria *maranhense* dizia respeito a camponeses que praticavam a pequena agricultura, mas em um contexto em que a caça e pesca desempenhavam papel preponderante e onde as trocas com culturas indígenas eram estreitas, inclusive através casamentos. Vinham também de uma experiência onde a monetarização das trocas era muito precária e a terra era representada como um recurso aberto, sendo que sua apropriação se fazia diretamente pelo trabalho e não pela compra[12].

A situação de fronteira põe em relação, experiências culturais e históricas diversas, tornando o processo de ocupação do espaço complexo e diferenciado.

O campesinato que se constitui historicamente na Amazônia Oriental e especificamente no sul do Pará é composto basicamente de migrantes. A experiência de deslocamento espacial põe estes camponeses em contato com realidades novas que vão

---

[9] Discutirei no cap.9 as diferenças relativas a estes aspectos entre os próprios grupos estudados.

[10] Em pesquisa realizada com posseiros da Colônia Floresta, no município de Conceição do Araguaia, Pará, observei uma diferenciação feita pelos entrevistados entre *mineiros* associados aos migrantes procedentes de Minas e Goiás, e os *maranhenses* associados aos oriundos do Maranhão e Pará. Para o *mineiro* o *maranhense* é *preguiçoso* e ele mesmo *trabalhador*. O *maranhense* se autodenomina *caprichoso* enquanto que para ele o *mineiro* é *ambicioso* (Vieira, 1981, 96). Sobre distinções existentes na região de fronteira ver também Velho (1976:204), Soares (1981:cap5) e Ianni (1978,cap12).

[11] Sobre o contato de culturas na fronteira ver Teixeira (1999).

[12] Em um estudo sobre vendas de terras por lavradores de São Geraldo, Baixo Araguaia, no Pará, que haviam vendido suas terras após ter recebido a titulação, observei que uma das modalidades de transação se fazia entre dois grupos camponeses diferentes: os lavradores locais que vendiam suas terras - dirigindo-se logo após para novas áreas para abrir uma posse - e pequenos agricultores do sul de Goiás e Minas Gerais, que vendiam suas terras no local de origem - que consideravam insuficientes e esgotadas - e aplicavam o dinheiro na compra de áreas maiores no Pará. (Vieira, 1990)

desde as características naturais e do ambiente até as sociais e culturais, o que propicia trocas e redefinições de esquemas culturais. Além da *mobilidade* espacial e da *impermanência* temporal seria possível falar em *plasticidade* social deste campesinato que, em função de experiências diversas, se adapta redefinindo-se, se reproduz recriando-se. Esta plasticidade não se restringe ao exercício da atividade camponesa no sentido estrito. É comum a mescla da atividade de lavrador com outras - por períodos ou simultaneamente - como o garimpo, a atividade extrativa, a peonagem e até o trabalho urbano, especialmente entre os jovens que, muitas vezes, retornam à condição de lavrador quando constituem família.

Para aqueles que não têm família ou saem sós, os deslocamentos tendem a ser em maior número.

> *Fui criado de segunda mão. Fiquei sem pai nem mãe. Parente é Deus e Nossa Senhora e os que me der atenção. Fiquei jogado na casa de um e de outro. Fui bolando o mundo. Vivia no trecho, gostava de andar.* (Luis, Ro, 88)

Passo agora a tratar diretamente da *Romaria* e da *Missão* entendendo os romeiros como parte deste campesinato da Amazônia Oriental, procurando mostrar de que maneira o que está sendo chamado de *mobilidade, impermanência e plasticidade* se fazem presente na história dos participantes dos grupos. Trabalharei inicialmente com dados demográficos, procurando situar os percursos migratórios dos participantes.

Mobilidade na *Romaria* e na *Missão*

A mobilidade espacial é parte integrante da vida dos romeiros sendo que no caso da *Romaria* talvez se possa falar de uma situação *limite*, ou seja, de um grupo deste campesinato de fronteira em que a mobilidade atinge seu grau máximo, como se verá no decorrer da exposição.

O objetivo de trabalhar com os percursos migratórios não foi o de aprofundar a pesquisa sobre a história de vida dos participantes, reconstruindo em detalhes os deslocamentos, mas apenas a de identificar os lugares e regiões de origem mapeando os trajetos, de forma a permitir uma visão de conjunto dos caminhos migratórios existentes nos grupos, que possibilitasse identificar o tipo de experiência anterior dos participantes.

Para trabalhar os percursos migratórios considerei os trajetos das famílias e das pessoas que viviam sós [13]. Foram registrados 39 percursos na *Romaria* e 15 na *Missão* referentes aos que participavam dos grupos nos períodos de pesquisa: 87, 88, 90 e 94 e para os quais foi registrada a informação[14].

Examinando a origem e o percurso migratório dos romeiros observa-se que a sua *peregrinação* começou muito antes do início dos movimentos. Nos registros que fiz apenas em três casos - dois na *Romaria* e um na *Missão* - a procedência inicial era o próprio estado do Pará. A grande maioria das famílias e indivíduos (95% dos percursos) procedia de outros lugares, tendo percorrido dois, três, ou até quatro estados para chegar até lá.

Com relação à origem há uma predominância, nos dois grupos, de trajetos que se iniciaram no Maranhão (46,7% na *Missão* e 30,7% na *Romaria).* Na *Romaria,* onde há um percentual significativo de percursos iniciados em Tocantins (30,7%), foi possível detectar que, nos 12 casos encontrados, 8 declaram que seus pais eram procedentes do Maranhão ou do Piauí, o que torna mais significativa a presença destes estados na *Romaria,* especialmente do Piauí onde se iniciaram 12,8% dos percursos. É importante observar que na *Missão* não existe nenhum caso de percurso iniciado neste estado.

---

[13] No caso das famílias considerei como um único grupo os descendentes - filhos, netos, etc-- de um ancestral comum que vivesse na *Romaria* ou na *Missão* e identifiquei seu local de origem e seu trajeto migratório até o Pará. Como o objetivo foi identificar a trajetória das famílias, não havia interesse em quantificar a origem e percurso de todos os membros. Em função disto considerei apenas o percurso migratório de cada um dos componentes do casal inicial do grupo familiar e não de seus filhos e netos que nasceram no percurso. Registrei também o trajeto de genros e noras quando estes não faziam parte de outras famílias do grupo.
Por pessoas sós estou entendendo aqueles que viviam no grupo, sem parentes consangüíneos e que, no momento, não viviam maritalmente com ninguém.

[14] Não foi obtida a informação para 8 casos na *Missão* e 11 na *Romaria.*

Tabela 1 - Estado de Origem dos Fluxos Migratórios de Grupos Familiares e Indivíduos *Missão* e *Romaria*

ESTADO	*Missão*		*Romaria*		TOTAL	
	N.A.	%	N.A.	%	N.A.	%
Maranhão	7	46,7	12	30,7	19	35,2
Tocantins	-	-	12*	30,7	12	22,2
Minas Gerais	3	20,0	3	7,7	6	11,1
Piauí	-	-	5	12,8	5	9,3
Goiás	2	13,2	1	2,6	3	5,5
Pará	1	6,7	2	5,1	3	5,5
Mato Grosso	1	6,7	1	2,6	2	3,7
Bahia	1	6,7	1	2,6	2	3,7
Pernambuco	-	-	1	2,6	1	1,9
São Paulo	-	-	1	2,6	1	1,9
TOTAL	15	100,0	39	100,0	54	100,0

*Em 8 destes 12 casos os pais eram procedentes do Maranhão ou Piauí.

Fiz uma separação dos percursos em função da idade dos que os iniciaram, ou melhor, do ano de seu nascimento. É possível observar que os percursos iniciados há mais tempo, tem como ponto de partida o Maranhão, o Piauí e Tocantins: 86,4% dos que nasceram antes de 1930 saíram de um destes estados.O percentual vai tendo uma queda gradativa a medida que diminui a idade: 63,7% dos nascidos entre 1930/50 e 30% dos nascidos depois de 1950 procedem destes três estados. Pode-se dizer que nos percursos mais recentes amplia-se a presença de alguns estados (Minas, Goiás) e diversificam-se os estados de origem (Pernambuco, Bahia, São Paulo, Mato Grosso). Entre os mais jovens (nascidos depois de 1950) estados como Mato Grosso e Pará passam a ter importância significativa (40%).

Tabela 2 - Estado de Origem do Fluxo Migratório segundo o ano do nascimento de seus iniciadores

ANO NASC. ESTADO	Até 1930		1930/1950		1950 em diante	
	N.A.	%	N.A.	%	N.A.	%
Piauí	4	18,2	1	4,5	-	-
Maranhão	9	40,9	7	31,9	3	30,0
Tocantins	6	27,3	6	27,3	-	-
Minas Gerais	2	9,1	3	13,6	1	10,0
Goiás	-	-	2	9,1	1	10,0
Mato Grosso e Pará	1	4,5	-	-	4	40,0
Pernambuco/Bahia e São Paulo	-	-	3	13,6	1	10,0
TOTAL	22	100,0	22	100,0	10	100,0

Esta distribuição acompanha a história da migração para a Amazônia. Os percursos iniciados há mais tempo parecem acompanhar os fluxos migratórios mais antigos de população nordestina e do Piauí para o Maranhão e Tocantins, enquanto que os percursos iniciados pelos que tem menos idade[15] parecem se encaixar nos fluxos migratórios da década de 60/70 para Mato Grosso e Pará.

O mapeamento permite ter uma visão de conjunto dos percursos e das diferenças entre a *Missão* e a *Romaria*. Comparando os trajetos nos dois grupos é possível observar que na *Romaria* predominam os que se iniciaram no Piauí e Maranhão e depois se deslocaram para Tocantins entrando diretamente no Pará, enquanto que na *Missão* a maioria veio do Maranhão, se deslocou para Goiás atingindo o Mato Grosso para depois alcançar o Pará. Na verdade estes dois percursos fazem parte de dois movimentos migratórios de entrada no Pará (pelo norte do Mato Grosso e oeste de Tocantins) ocorrido na década de 60/70. Ainda que predomine nos dois grupos o fluxo que vem do nordeste e norte em direção ao Pará, há também os que procedem de regiões, especialmente de Minas Gerais (ver mapa 2 e 3 adiante)[16].

[15] Trata-se geralmente de rapazes ou moças que entraram no grupo de forma isolada através do casamento com algum membro, sendo que não tem aí nenhum parente consangüíneo. É bastante provável que os pais destes procedam também de Tocantins, Maranhão ou Piauí.

[16] A representação gráfica dos deslocamentos descreve apenas o seu traçado, situando os estados em que eles ocorreram, sem registrar os vários deslocamentos que ocorrem dentro de um mesmo estado.

Percurso Migratório dos Grupos Familiares da Missão de Maria da Praia

anterior ao surgimento do movimento



Percurso migratório

(segundo ano de nascimento de seus iniciadores)

- até 1930
- de 1930 a 1950
- a partir de 1950

área de destino aproximada

ESCALA

0 250 500 750 Km

Obs.: Pontos de origem e área de destino aproximada.

Fonte: Dados obtidos em Trabalho de Campo (1987 a 1994).

Elaboração: Maria Antonieta C. Vieira e Rosalina Burgos (2001)

Missão de Santina[17] (que se dirigiu para o Mato Grosso) e depois se incorporaram à *Missão*. No segundo, trata-se de pessoas que, sem família, viveram em permanente deslocamento até entrar no grupo.

> *Nasci perto de Itabuna na Bahia. Estou com 20 anos no mundo, corri trecho muito na vida. Em qualquer movimento eu estava. Aí disse: vou casar pra aquietar!* (José, Mi,88)

O percurso migratório de alguns genros e noras que se incorporaram à família de Maria da Praia é bastante semelhante ao desta tanto no trajeto percorrido - Ma/Go/Mt/Pa - como no fato da migração se viabilizar pelas relações familiares.

> *Do Maranhão vieram 12 irmão. Viemo de tropa. O Goiás era muito desocupado (1952). Papai vendeu o que tinha no Maranhão e tirou 67 alqueires de terra. Nós mexia com roça e gado. Casou três irmãs no Goiás. Lá era muito maleitoso. Mudamos pra Santa Terezinha (Mato Grosso). Para Mato Grosso vieram os solteiros e um casado.* (Feliciano, Mi, 88)

Saída de Maria da Praia do Maranhão

No percurso do Maranhão até o Pará, esta família de lavradores que passa por muitos lugares, vive permanentemente um drama familiar, numa luta difícil pela sobrevivência.

Com riqueza de detalhes, os filhos de Maria da Praia, especialmente os mais velhos - Raimunda e Zuza - descrevem, na sua emoção de criança, o que viveram no seu começo de vida e que marcaria profundamente a trajetória de toda a família.

Maria da Praia é na verdade Maria José Vieira de Barros, nascida em 19 de julho de 1918, em Cadois, município de Grajaú, no sul do Maranhão. O nome Maria da Praia lhe foi dado pelos moradores de Santa Teresinha, Mato Grosso, na ocasião em que ficou acampada com seus adeptos por cerca de um ano às margens do Araguaia, na praia.

Apresento alguns dados principais da história de Maria da Praia para orientar a descrição que segue:

[17] Será tratado no cap. 5

1918- Grajaú – **Maranhão** – nasce Maria José

Casa-se em 1930. Nascem os filhos Raimunda (1930) Zuza (1932) e Domingos (1935)

1939 - Porangatu – **Goiás**

Faustino (marido de Maria José) sofre derrame (1939). Nascem Tereza (1942) e Alda (1946). Morre Faustino (1954) e Maria José adoece

1955 – São Miguel - **Goiás**

As filhas Raimunda e Tereza se casam, Alda vai morar com os padrinhos, Zuza e Domingos vão morar fora. Maria José se *junta* com Hilário (1960)

Segundo Raimunda, *Maria José* nasceu em uma família que tinha *algumas posses.* A *parentalha* toda da família Vieira de Barros (da mãe) e Coelho de Souza (do pai) *mexia com roça e gado* e se espalhava pela região de Grajaú, Carolina e Riachão no sudeste do Maranhão. Parte dos ancestrais eram cearenses, mas a bisavó de Maria José, por parte de mãe, era *uma índia canela pega no laço.* O pai, um lavrador que *possuía algumas posses,* abandonou a mulher com quatro filhos. A mãe então *arranjou outro homem,* com quem teve mais três filhos. Este segundo marido *muito pinguço, acabou com o ricurso tudo,* deixando a família em uma situação difícil.

Maria José, que era a filha mais velha, foi dada em casamento não exatamente a quem queria, mas ao marido mais conveniente que teria condições de sustentá-la e lhe dar um futuro. Nesta época ela tinha apenas 12 anos. O pretendente, Faustino, era neto de *índia pegada no mato,* que, segundo se dizia, *era muito brava e mordia* quem se aproximava. Seu pai era *ricaço, tinha um recurso bom, engenho, muita ferramenta de carpinteiro, tinha terra, gado, lote completo de égua. Ouvia contar que tinha 200 gado*[18](Zuza).

> *Mamãe era bonita. Esse rico* (Faustino) *incutiu, mandou pedir o casamento e ela não queria. Aí a veia* (mãe de M José) *entrou dentro de casa com a imagem do senhor: que ela não fizesse esta vergonha pra ela!... pelo leite que ela mamou! Aí mamãe foi, virou as costa. Que ia casar, que ela estava pedindo, mas ela não queria!* (Raimunda, 88)

Quando o casal tinha já três filhos, Faustino decidiu mudar-se para Goiás. A separação da mãe e da família de origem foi sentida por Maria José como o maior sofrimento que poderia lhe ser impingido. Com 20 anos, e muita opinião própria,

[18] Possuir gado é considerado, neste contexto, sinal distintivo de riqueza.

argumentou com o marido sobre a conveniência de não mudar. Sem demovê-lo acompanhou-o na viagem, não sem antes ter um *passamento* (desmaio).

Raimunda, que tinha 8 anos na época relembra o acontecimento:

> *o irmão dele* (do pai) *que estava com 10 anos no Goiás, chegou lá onde nós tava. Morava no Porangatu e tinha saído de a cavalo pra ir buscar nós no Maranhão. Foi de tropa. Papai falou: ó Maria José, de hoje a cinco dias é pra nós arrumar que eu voupro Goiás mais meu irmão. Ele veio buscar, minha irmã, minha mãe, eu vou mais eles. Isso é uma riqueza que ele quer me dar, eu não vou perder isso! Aí mamãe ficou tão perturbada que deu um passamento nela. Desmaiou em cima de uma cama. Aí ela ficou muito ruim, chorou muito.Disse: Olha Faustino, eu voupro Goiás, vou largar tudo quanto é meu porque sou a mãe dos teus filhos, mas o que vai acontecer é que a riqueza que o teu irmão quer te dar em Goiás, quando chegar lá, antes de interar um ano, tu vai aduecer, tu vai alejar, nós vamos ficar com as mãos na cabeça, vamo andar sem ter pra onde pegar, eu mais tu e teus filho. Foi tudo do jeitinho que a mamãe falou!Essa mulher não comeu mais, não dormiu mais, o emprego da mamãe era chorar dia e noite. Lembro como se fosse hoje. Largou tudo, coitada, tudo, tudo... só sobrou nós três!* (Raimunda chora) *Papai era ruim demais pra mamãe!*
> *Aí mamãe acompanhou, nós veio. Nessas estrada o povo ia tudo alegre. O papai vinha mais a mãe, um irmão, mais outro irmão, mais um tio, outros primo, só ternada de gente do lado dele. A viagem durou três meses e treze dias. Pousava debaixo daqueles pau. Quanto mais eles ficava alegre, mais a mamãe chorava.*

O *povo do papai, o povo da mamãe.* Maria José, e por decorrência seus filhos, não se sentiam parte da família do marido. Sua identidade era dada pela família de origem e neste sentido a mudança significou um doloroso desenraizamento que iria marcar toda sua trajetória.

> *Mamãe foi sem gosto na vida e sem prazer. O gosto que ela considerava era os cinco filhos que ela teve e criou todos.* (Raimunda)

Dificuldades da família em Goiás

Em Goiás, chegaram em Dois Irmãos, na beira do *corgo* Amargoso, onde moravam os parentes do pai, a 10 léguas (60 kms) de Porangatu, que nesta época (1939) se chamava *Descoberto* e era apenas um pequeno povoado: *o Porangatu era quase um deserto.* (Zuza).

Quando chegaram, Faustino começou a trabalhar com os parentes. No entanto, logo depois teve um *derrame*

> *Um dia papai chegou, ele sentado assim, a mamãe botou um mel no prato pra ele cumer com beiju, nós tudinho em roda, aí ele olhou assim pra mamãe, o prato foi girando assim, aí*

ele caiu. Deu derrame! A mamãe pegou nele ele já tava com a boca assim toda enviesada. (Raimunda, 88))

Faustino ficou paralítico, impossibilitado de trabalhar na roça. *Maria José,* com seus três filhos e, segundo o depoimento deles, sem o apoio da família do marido, teve que garantir o sustento da família.

Nós andava por dentro das capoeira, igual a mamãe falava. Saia dum barraco ficava 2, 3 mês. Ali não tava bom ia pra outro lugar, capinar de enxada. (Raimunda)

Por desconte de pecado, como diz Raimunda, *Maria José* ficou grávida novamente. Após o nascimento de Tereza, em 1942, ela teve uma crise e ficou na cama, praticamente sem movimento por mais de três meses. Raimunda assumiu o encargo dos irmãos menores. Por esta razão não se casou até os 25 anos, uma raridade para a vida do sertão.

Quando se apresentou esta Tereza aí é que foi duro. Mamãe apresentou um trem nas pernas que não dava conta de andar. Nem se mexer, mal com as mão, ela gritava de dor. Era eu mexendo com este velho aleijado numa cama e com a mamãe na outra sem poder se levantar. Mas toda vida Deus me deu memória e força e coragem. (Raimunda)

Para garantir a sobrevivência da família, a questão não era o acesso à terra já que *naquele tempo não existia demarcação, aonde queria fazer uma casa fazia,* mas a falta de braços para tocar a roça, *nós era pequeno, não dava conta nem de derrubar uma roça, pai alejado....*

Se o apoio dos familiares é fundamental para o estabelecimento da família camponesa na fronteira, a ausência dele pode significar dificuldades quase intransponíveis para se manter.

Com o papai alejar o povo dele abandonou nós tudo. Dizia que ela (a mãe) tinha a boca espraguejada.Povo do papai judiou demais com ela. (Zuza).

No entanto a família não ficou totalmente desprovida de apoio. Segundo os filhos, alguns parentes, especialmente um primo e um tio, os ajudavam bastante. Mesmo assim o registro que permaneceu na memória dos filhos de Maria José sobre a família do pai foi a de ressentimento, sentido como ausência de solidariedade e reciprocidade.

Nós não procuremo mais os parente que não adiantava. Depois de home, eles procurava nós pra trabalhar com eles. Eu alegava: no tempo que vocês podia me dar um comer, voces não me deram, hoje eu tenho que comer com meus irmão, vocês quer me dar de comer, só que eu não vou querer não! Sentia mal aquela crueldade que eles tinha feito com a minha mãe, com meu pai, comigo, fazia de conta que não era parente. (Zuza)

Para complementar a sobrevivência a família contava com a abundância de caça e pesca existente na região. Para Maria José, a vida na mata tinha também um outro sentido que ia além da sobrevivência, parecia se constituir num espaço de liberdade.

> *Mamãe toda vida gostou do mato. Eu* (Zuza) *ia pra beira do Crichá mais ela e o Domingos. Tinha onça uma coisa absurda! Quando era noite esturrava aquela maloca de onça! Falava: mamãe, a onça vai comer a senhora! Não, eu tenho fé em Deus! Setembro, outubro, era tempo de ovos de tartaruga. Quando acabava de tirar os ovos trazia quatro, cinco litros de óleo. Era quase vida de índio. Forrava uma cobertinha na areia, fazia um acampamento, dormia na praia.* (Zuza)

Além da roça e da caça e pesca, Faustino fazia um pequeno comércio.

> *Papai vendia bebida, balinha, no lugar que morava e em festa quando tinha. O povo dizia: vamo ajudar o aleijado!* (Zuza)

Em 1946, *Maria José* teve Alda, sua última filha. O crescimento dos outros filhos, especialmente dos meninos, ia permitindo restabelecer o equilíbrio da família, perdido com a doença do pai. Em 1951, Zuza, com 19 anos foi trabalhar como vaqueiro para um fazendeiro próximo.

> *Tirei uns tres gadinho. Nossa situação começou melhorar em tudo por tudo.Começou a ter criação de porco, cabrito, galinha, um animalinho.* (Zuza)

Desta forma a família restabelecia a forma tradicional da agricultura camponesa que combina a roça com a criação de pequenos animais e pequena criação de gado[19].

Esta primeira etapa da vida em Goiás, que vai da chegada em Dois Irmãos em 1939 até 1952/53, pouco mais de uma década, parece ter sido sentida pela família como um período de grande sofrimento por um lado, mas por outro, como um tempo de luta e vitória em que se conseguiu manter a família, fortalecendo os laços e especificamente a relação com a mãe, o eixo em torno do qual se articulou a vida do grupo, em meio a tanta mudança. Este processo foi acompanhado de uma intensa mobilidade espacial neste espaço novo e desconhecido, com vários deslocamentos em área próxima a Porangatu: Maromba, Bonsucesso, Santa Helena, Barreiro Velho, Pintado Grande. Como dizia Zuza, *naquele tempo ficava num lugar parecia que não estava bom.* (Zuza). O convite de um parente ou amigo podia desencadear a mudança. Foi assim quando foram para Pintado Grande

[19] Sobre isto ver Wanderley (1993).

O papai conhecia o povo do Epifanio desde criança no Maranhão. Aí o pai dele passou na nossa casa, ficamo conhecendo toda a família. Viemo morar perto dele. Ele entregava pra nós fazer rapadura, trabalhava até setembro, pagava a meia, em dinheiro e boi. (Zuza)

Desta forma, o enfrentamento dos novos lugares era amenizado pelas relações e pessoas trazidas dos antigos, ainda que modificadas diante da nova realidade.

A *loucura* de Maria da Praia e a mudança para São Miguel

Com alguns filhos adultos, a família passou a viver um outro momento de seu ciclo em que os filhos homens sairiam de casa e as mulheres se casariam.

Em 1954, Faustino morreu.

Levantou às 5 horas da manhã e foi capinar em roda da casa aí uma cobra ofendeu ele. Quando estava na completa dos 40 dias, nós foi num mutirão, pegou um olho ruim no ofendido de cobra, aí ele ficou doente uns 20 dias e morreu (Zuza)

Ainda que, do ponto de vista da sobrevivência física, a morte do pai tenha tido um impacto menor sobre a vida da família do que sua doença, afetou profundamente Maria José, que começou a ter crises.

Aí a mamãe zangou. Ficou ruim. Neste tempo a mamãe enlocou mesmo. Ficou loca, loca. Dia que dava aquela dor de cabeça nela, ficava com aquele olhão vermelho, contava tanta coisa, nós dizia que ela tava variada. (Raimunda)

Domingos, que na época já tinha 20 anos foi quem levou a mãe para tratamento.

Ela apresentou esta doença que ninguém entendia, ninguém podia saber o que significava. Cacemo muito recurso, não achava. Aí levemo ela na casa de um senhor que trabalhava, diz que de espiritismo, ciência oculto, aí ele foi falou pra nós que a doença dela era doença que doutor não curava, só curava em centro e precisava ser um centro muito bom. Aquilo nós não acreditava, que naquele tempo nós tudo novo, nunca tinha ouvido falar nisso. Aí saí com ela, dinherinho pouco, nunca tinha saído pra fora. Aí fomos pra Lobeira, um tal de Zé Pereira. Ele disse: eu trato sua mãe, mas é seis mes pra mim dar ela... não sadia, mas dou ela gorda, trabalhando, comendo. A doença dela uma parte eu curo, mas outra parte, nem eu nem doutor nenhum da terra cura ela. Só quem cura ela é Deus e ela mesma... Com seis mes ela estava boa, forte, aí foi o tempo que nós fomo pra São Miguel. (Domingos)

Depois do tratamento em Lobeira, em 1955, Maria José e seu filho Domingos não voltaram mais para Porangatu, mas foram para São Miguel, que ficava mais para oeste. Zé Pereira, que havia tratado a mãe, veio com eles. Ele era conhecido por criar novos *patrimônios*, fundou 18, e dizia ser esta sua *missão*.

Eles foram praticamente os fundadores da cidade. *São Miguel neste tempo era mato, só tinha oito morador*. A abertura de novos lugares possibilita o desempenho de atividades variadas e um trânsito maior entre atividades rurais e urbanas. Domingos ajudou Zé Pereira medir os lotes, trabalhou em serraria e olaria. Comprou também uma chácara próxima ao povoado.Maria José era costureira e fazia bolos para vender. Por volta de 1960, ela *juntou* com Hilário. Ele era *paulista* e tinha uma chácara a cinco quilômetros da cidade, onde foram morar.

> *Tinha roça, galinha, porco, vaca. Fazia queijo, requeijão e ia vender todo dia na cidade. Mamãe vivia bem com ele. Acho que não teve uma contrariedade com ele! Sempre teve empregada pra ela. Mandava ela ir pras loja, comprar coisa, mas ela não gostava desses luxo*. (Domingos)

O início da década de 60, em que a família de Maria José vivia um outro momento de sua história, era acompanhado de mudanças. A região de São Miguel do Araguaia crescia e o povoado ampliava suas construções em ritmo acelerado, de outro lado fortalecia-se um movimento migratório em direção a Mato Grosso. Foi também quando surgiu a *Missão* de Maria da Praia, cuja base já estava construída na sua história.

A ênfase na história familiar encontrada nos relatos da *Missão* destaca seu papel ideológico como eixo estruturador da identidade do grupo e indica o privilegiamento do passado como atribuidor de sentido. Trata-se de uma narrativa que se constitui numa espécie de mito de origem, que explica de *onde se vem e quem se é*, e que tem como protagonista a família.

A seguir apresento a trajetória dos participantes da *Romaria* anterior ao ingresso no movimento.

III.- *ROMARIA* - COMPOSIÇÃO DE TRAJETÓRIAS

Diferentemente da *Missão,* na *Romaria* não se atribui tanta importância ao passado. Neste caso os romeiros parecem ter os olhos postos no futuro, fazendo do ponto final aonde deverão chegar sua referência prioritária [20]. Enquanto na *Missão* o peso da identidade do grupo parece ser dado por *de onde se vem*, na *Romaria* ela parece articular-se em torno de *para onde se vai,* em uma história que ainda está para ser construída. Pode-se dizer que na *Romaria* predomina o caráter performativo - no sentido de Shalins (1990) - na construção da história, uma vez que os sujeitos tendem a assimilar seus esquemas aos novos fatos, às circunstâncias contingentes. Ao contrário, na *Missão* predominaria o sentido prescritivo em que os sujeitos tendem a adaptar as circunstâncias aos seus referenciais (1990:13). Estas características são reveladoras de diferenças de experiências histórico-sociais dos participantes de cada grupo ainda que nos dois casos eles possam ser considerados como fazendo parte do campesinato de fronteira. Diferentemente da *Missão* que se articula em torno da história familiar, a *Romaria* parece mais exposta à fragmentação e à instabilidade da fronteira, na qual a própria família passa por transformações.

Família na fronteira e na *Romaria*

Foi possível acompanhar acima, a luta dramática da família de Maria da Praia para sobreviver enquanto tal. No entanto, isso nem sempre é possível em situações semelhantes. Morte ou abandono de pai ou mãe, perda de contato com parentes, perda de bens, insucesso em empreendimentos em lugares novos, fazem com que determinados segmentos deste campesinato criem, nos novos contextos, arranjos e soluções, que, na maioria das vezes, diferem dos esquemas tradicionais das regiões de origem, tornando o passado cada vez mais distante[21]. Em contextos em que *a família ficou espatifada no mundo*, como diz

---

[20] Mesmo considerando que a narrativa não seja, como na *Missão*, um canal privilegiado de expressão para o grupo e que eu não tenha sido suficientemente hábil para investigar o passado, posso assegurar que os romeiros se entusiasmavam mais em falar sobre o que os aguardava mais adiante do que sobre o que tinha acontecido.

[21] Almeida (1986), ao discutir a família rural aponta para a necessidade de se considerar a diversidade existente, mostrando inclusive algumas especificidades que a família apresenta em situações de economia extrativa na Amazônia.

Antônio, recorrer à sua história e permanência enquanto elemento constituidor de identidade deixa de ter sentido.

Um dos elementos que revela alterações na forma de organização familiar diz respeito às uniões conjugais. Na *Romaria,* homens e mulheres tendem a estabelecer várias uniões conjugais durante a vida, o que não ocorre na *Missão.* A variabilidade encontrada na primeira parece estar associada a situações históricas vividas por segmentos do campesinato de fronteira, que ocupam posições marginais no conjunto, em que se acentua tanto a mobilidade espacial como a variedade de atividades e relações. Isso não significa que a família enquanto valor não esteja presente na *Romaria.* Nos relatos das histórias de vida dos romeiros a referência à família (ou à sua ausência) é uma constante, atribuindo-se a ela um papel fundamental na determinação dos caminhos. No entanto, a identidade do grupo não se estrutura em torno da história de uma família como na *Missão.* Convém destacar que a proporção numérica de pessoas da família do líder dentro do grupo é inversa a encontrada na *Missão.* Aproximadamente 20% dos participantes do grupo são parentes de Justino Além disto, praticamente não existe parentesco entre as demais famílias. Há também membros do grupo sem família que representam 10% do conjunto[22].

Levando-se em conta as histórias de vida dos participantes, pode-se dizer que o grupo da *Romaria* se apresenta como uma pequena amostra da diversidade do campesinato de fronteira, que vai produzindo, na sua trajetória histórica, diferenciações e mesclando experiências[23].

Apresento a seguir os tipos de trajetórias existentes na *Romaria* em torno das quais as histórias de vida dos participantes podem ser agrupadas: 1. histórias em que a mobilidade espacial, ocupacional é acentuada e as relações familiares são instáveis. 2. histórias de famílias de lavradores com deslocamentos ocasionais, que se mudam pressionados por

---

[22] Voltarei a esta discussão no cap.9.

[23] No processo de ocupação territorial da fronteira pelo campesinato é possível identificar grupos que possuem situações sociais diferenciadas quando se considera o tipo de atividade econômica desenvolvida, a relação estabelecida com a família e a freqüência dos deslocamentos. Sem pretender fazer um recorte analítico, apresento alguns exemplos: há grupos de desbravadores que geralmente são os primeiros a entrar na mata virgem, vivem basicamente da caça e da pesca e de uma pequena agricultura, deslocando-se freqüentemente; há grupos familiares que procuram fixar-se em uma determinada área criando patrimônios e que se deslocam ocasionalmente apoiando-se em uma rede de parentesco; há pessoas, especialmente homens, cujos vínculos familiares costumam ser instáveis e que se deslocam freqüentemente, alternando a agricultura de roça com vários tipos de atividade, geralmente extrativas, oferecidas pela região.

questões de terra e/ou na expectativa de encontrar um lugar melhor. 3. história da família de Justino, o líder do grupo, que trato separadamente.

Os *desgarrados do talo*

O máximo da instabilidade aparece nas histórias de pessoas que migraram sós - os às vezes chamados *desgarrados do talo* - em que a variação de lugar e atividade é muito grande. Muitos deles não tiveram família ou a abandonaram quando saíram do local de origem. Outros foram constituindo várias famílias no percurso.

> *Fui criado sem pai, no poder da mãe, fui criado nalfabeco, mas fui criado pra trabalhar. Trabalhei demais em garimpo. Comecei em 43. Tocava garimpo e roça. Todo ano tocando minha roça. Vim'bora pra Conceição* (Pará). *Tinha a intenção de marisco de gato e onça. Aí vai, vai, três mês dentro da mata, sem família, aí arrumei mulher, vim pra Romaria. Botei roça, passei um ano, voltei pra Redenção, não me dei bem no lugar, vim pra Nova Esperança,onde tava um irmão meu. Aí a mulher foi me largou por outro. Aí voltei pra Redenção botei uma venda, sozinho. Não passou muito tempo vendi e vim pra Romaria e não saí mais. Não me dou com os campos de Goiás, só dentro da mata, sou assim como um tipo índio.* (Juvenal, Ro, 87)
>
> *A primeira família que eu panhei foi na serra da Cordulheira, no tempo do garimpo do cristal. Aí vivi 20 anos com saco nas costas bolando o mundo.* (Otávio, 88)
>
> *De Pedro Afonso pra cima conheço tudo, mas era com gado. Vaqueiro, boiadeiro, comprando boiada. Em 62 estava velho, não estava agüentando mais* (37 anos). *Fiquei sabendo que os meus pais estava no Pará. Saí pra ver se encontrava eles. Com dois mês que eu tinha chegado casei. Botaro pra eu casar, senão, saía no mundo não voltava mais. Casei, agora é mexer com roça.* (Berto, Ro, 87)

O garimpo é uma das atividades mais atrativas, principalmente para os jovens, ainda que no decorrer da vida ela passe a ser interpretada como *ilusão.*Muitos romeiros trabalharam, pelo menos por um período da vida, em garimpo.

> *Saí do Maranhão em 41, nunca mais pisei lá. Saí só Deus e Nossa Senhora. Larguei uma mulher pra lá. Depois me amiguei bem umas dez vez. Vimpro garimpo do Clementino e depoispro garimpo do Chiqueirão. Esperança era pegar muito diamante. Achei muito, mas meti foi pinga. Perdi tudo que achei.* (Abílio, Ro, 87)

O trabalho temporário em fazendas como peão é também uma alternativa para os homens que migram sós.

> *Saí de casa* (Maranhão) *em 72 nunca mais voltei. Vimpro Pará, Mato Grosso, sempre trabalhando em derrubada, juquira.* (Edmilson, Ro, 87)

Há experiências diferentes como os de Nativo, que incluem a vida urbana.

> *Nasci em Carinhanha, Bahia. Lá mexia com roça, era terra do Estado. Vim pra Goiás, Rubiataba, em 52. De lá pra Anápolis, depois pra Brasília. Tinha destino de andar. Sempre gostei de andar. Trabalhei em Brasília 3 anos, cavei terra lá feito pebão* (tatu). *Aí descombinei da família, larguei da mulher. Meu ponto de morada era Anápolis. Gosto de cidade mas gosto mais de roça.* (Nativo, Ro, 87)

No caso das mulheres que ficam sem família a situação é mais complicada

> *Vim do Piauí em 51 com um filho. Já não tinha marido. Veio quatro irmãos com família e dois solteiros. Paramos em Goiás: Balsa, Cristalândia. Lagoa da Confusão. Três irmão ficaram lá, outro veio comigo pra Barreira de Campo* (Pará). *Meu filho adoeceu, morreu. Aí eu casei com um viúvo da Romaria em Barreira de Campo, ele morreu e eu vim assim mesmo* (para a *Romaria*). (Joana, Ro, 87).

As mulheres sós que vivem na *Romaria*, por vezes arrumam companheiros, o que não é necessariamente duradouro.

Refletindo sobre a *andança* Urbano afirma que o *transito do mundo*, propicia uma rica e variada experiência.

> *Eu tirei foi 17 anos bolando o mundo sem o pessoal ter notícia minha. Saí de Itupiranga,* (Tocantins*) no dia 30 de agosto de 1943* (com 19 anos) *a uma hora da tarde. Juntei o saco nas costas e cortei no mundo. Fui até dentro de São Paulo. Aí vim pro Rio Verde* (Goiás), *fiquei no trecho, fuipro garimpo. Eu fui um moço que saiu rapazinho novo, cheguei já velho. Pra mim foi muito bom* ***o trânsito do mundo.*** *Eu sou um companheiro nalfabeco que não assino um ó. Eu não tenho leitura, mas tenho a pratica, o corregimento do mundo, eu gravava o bom e o ruim. (Urbano, Ro, 87)* (neste e em todos os outros depoimentos os grifos são meus)

Procedentes de famílias de lavradores, estas pessoas mesclam na sua história atividades diversas, combinando-as ou intercalando-as com a atividade de roça. O espaço em que circulam é predominantemente o dos estados de Tocantins e Goiás, mas também Mato Grosso, sendo que muitos deles são originários do Maranhão e Piauí.

A *Romaria* aparece para eles como uma possibilidade de acolhimento, permitindo-lhes refazer laços que são perdidos no meio do caminho.

As famílias de lavradores

As histórias apresentadas acima têm um peso importante na configuração do perfil do grupo. No entanto, não esgotam os tipos de trajetória existentes na *Romaria.*

Uma experiência que se diferencia, tanto no que diz respeito ao trajeto percorrido como a prática desenvolvida, é a da família dos *mineiros,* que teve papel importante na constituição do movimento [24]. Trata-se de um grupo familiar com outro tipo de experiência camponesa. Eram lavradores, pequenos proprietários e viviam em Teófilo Otoni, norte de Minas. Migraram para Tocantins na expectativa de melhorar de vida.

> *Lá nós tinha um pedacinho de terra, documentada. Viemo pra Goiás – sogro, sogra, cunhado. Um deputado foi lá, disse que tinha terra pra trabalhar em Goiás e Pará. O povo endoidou pra vim'bora. Vendemo lá, compramo uma posse em Gurupi. Aí diziam que as mata do Pará era bom, aí nós viemo.* (Maria, Ro, 87)

Há também trajetória de famílias que se aproximam das encontradas na *Missão,* como a de Zé Ribeira que liderou a *Romaria* da Pedra Encruzada[25]. Seus pais eram do Maranhão e ele de Tocantins, Pedro Afonso. A família *trabalhava de roça.* A terra *era comum.* Saíram de lá em 55.

> *Viemo viajando por muitos lugares, caçando melhora. Quem não tem arte nenhuma tem é que trabalhar de roça. Fomo para o Mato Grosso. Viemopro Pará. Sempre viajava todo mundo junto* (pais e irmãos). *Só separou em Barreira de Santana.* (pais e irmãos foram para Conceição). (Maria Ribeira, 88)

Há também os que trabalhavam como empregados em fazenda e migraram para o Pará com a família, procurando um lugar para *aquietar.*

> *Meu pai mexia com lavoura de cana de engenho* (em Tocantins). *Achava um lugar melhor, ia trabalhar. Passou uns cinqüenta engenho, só caçando a melhora toda vida. Veio para o Pará sozinho e morreu. Eu fiquei lá no Goiás. Mexia com roça e vaqueria. Zelava o gado, de três tinha um, só trabalhando em fazenda. Fui ficando velho, num guentei mais. Fiquei sem terra, sem lugar pra morar, resolvi vimpro Pará. Vim pra Conceição, da Conceição pra Redenção. Caçando melhora, caçando lugar pra me aquietar, só tombando de uma fazenda pra outra. Ando pelejando pra ver se acho um sossego pra ficar até o fim da vida.* (Manuel, Ro, 87)

Os pais de Justino, líder do grupo, também eram lavradores e migraram com a família. Descrevo com mais detalhes seu percurso, procurando destacar o que é específico em seu processo.

---

[24] Será discutido no cap.5.

[25] Como se verá no cap. 5, a *Romaria da Pedra Encruzada* junta-se à do *Padre Cícero.*

Família de Justino – do Piauí ao Pará

Luis Nunes e Firmina Ramos de Souza, pais de Justino, nasceram ambos no Piauí, em Gilbués, ainda que só tenham se conhecido muito mais tarde, na década de 40, em Tocantins, na beira do Bananal, próximo de Araguacema, quando se tornaram vizinhos e casaram-se.

Apresento alguns dados principais da história para orientar a descrição que segue. Até 1947 (quando se casam) Firmina e Luis têm vidas diferentes, ainda que seu percurso seja bastante semelhante.

Firmina Ramos de Souza	Luis Nunes
1908 - Gilbués – **Piauí** – nasce Firmina	**1909**- Gilbués – **Piauí** – nasce Luis
1919 - Carolina – **Maranhão**	**191?** - Carolina – **Maranhão**
Casa-se em 1922. Nascem 4 filhos (2 morrem)	Casa-se e a mulher o deixa
1929 - Araguacema – **Tocantins**	**1930** - Araguacema – **Tocantins**
Morre o primeiro marido	Casa-se novamente A mulher e o filho morrem
Casa-se novamente(1938) e tem mais uma filha. Separa-se em (1941)	

Firmina de Luis se casam (1947)
Nascem os filhos Justino (1948) e Tomásia (1949)
1953 - Barreira de Santana – **Pará**
1962 - Rio Preto – **Pará**

Luis e Firmina tinham praticamente a mesma idade, ele nasceu em 1909 e ela em 1908. Todo o percurso do Piauí até o Pará foi feito à pé. Firmina se orgulhava de nunca ter *subido num carro na vida.* O trajeto dos dois até o Pará acompanhou o fluxo migratório da primeira metade do século em direção ao Maranhão, norte de Goiás e, mais tarde, Pará.

Luis era negro. Tendo nascido no início do século eu esperava que a escravidão estivesse presente em seu imaginário. No entanto, ele não se referia a isso e seu irmão Antonio dizia que *nunca ouviu falar de escravo.* A origem étnica, portanto, não se

constituía para eles em um elemento atribuidor de identidade. Pelo contrário, o traço significativo era a ausência, que apagava da memória esta experiência. O destaque de Luis sobre a infância era que o Piauí *tinha muita falta de cereais.*

> *Pra se alimentar, a farinha eles fazia de mucunã. Socava aquela fruta e lavava aquela massa em 9 águas* (para retirar o efeito tóxico). *Se um pinto comia antes, morria.* (Antonio, 90).

Luis dizia não ter muitas informações sobre a família de origem. *Veio nos paninho* (recém nascido) para Santo Antonio de Balsas, próximo de Carolina no Maranhão, que fica quase na divisa do estado. A família mudou-se mais tarde para Filadélfia, já em Tocantins. Alguns parentes ficaram vivendo lá e outros *pegaro abri pra um rumo, pra outro de Goiás,* e alguns voltaram para o Piauí. O pai de Luis morreu em 1924 e ele, com 15 anos, filho mais velho de cinco irmãos, ficou sendo o responsável pela família. Em 1930 Luis casou-se pela primeira vez, mas *a mulher largou ele.* Mudou-se então para a beira do Bananal, próximo de Araguacema, Tocantins, para onde trouxe posteriormente toda a família.

Na descrição dos trajetos da família a ênfase é nos lugares, mais do que nas relações e acontecimentos. Com relação aos locais, as referências são quase sempre a dos rios: *na beira do Bananal, na beira do Inajá, do rio Preto,* o que parece indicar uma forma de vida em que o rio tem um papel importante, não tanto para o transporte - como em algumas regiões da Amazônia - mas principalmente para a sobrevivência por oferecer água e alimentos, elemento fundamental para a população ribeirinha. Um esquema de vida que a família de Justino vai aderindo ao longo do percurso migratório.

A família de Firmina seguiu um percurso semelhante à de Luis. Seus pais eram também de Gilbués, Piauí. Segundo Firmina, a mãe era filha de mineiros que vieram para o Piauí e o pai, filho de uma *cunhã* (indígena), que foi *criado pelo padrinho.* Firmina também era negra e dizia que o pai *contava história de escravidão, coisa mais triste do mundo!*

> (O pai) *era oficial de couro e era bom pra fazer um chapéu, uma botina. Gostava de andar. Andou por esse mundo todo do Araguaia quando nós morava no Piauí.* (Firmina, 87)

Firmina saiu com a família do Piauí em 1912. Foram morar a *três léguas* de Carolina (Ma), onde tinham parentes.

> *Viemo pro Maranhão e aí viemo pro Goiás, e vem vindo, vem vindo. Meus pais já acabou tudo. Nós era 10 irmãos, tem eu e um em Redenção. Papai veio assim, com vontade de mudar de um lugar pro outro.*

Com 14 anos Firmina casou-se pela primeira vez. Teve quatro filhos sendo que dois morreram. *Na era de 30,* seu marido decidiu mudar para a *beira do Bananal,* próximo de Araguacema em Tocantins.

> *Tinha parente* (do marido) *que veio primeiro, aí ele resolveu vim. Estava com um ano e pouco, ele morreu. Escrevi pro meu povo que ele (marido) tinha deixado roça. Veio pai, mãe, cunhado, irmã.* (Firmina,88)

Depois de cinco anos da morte do primeiro marido Firmina fez um novo casamento, que não era de seu agrado. *Casei modi meu pai.* Ficou casada apenas três anos e teve uma filha, Minervina, que apresentava deficiências físicas e mentais.

Observo que, apesar de algumas situações existentes na família de Firmina - morte, casamentos contrariados, afastamentos - se assemelharem, em parte, à de Maria da Praia, as perdas são absorvidas sem uma avaliação dramática da situação como no primeiro caso, ou, pelo menos, elas não são expressas nestes termos. É possível supor que para a família de Firmina, que tem origem na escravidão, o desenraizamento esteja presente como um dado incorporado na sua experiência histórica.

Em 1947 Luis e Firmina, que eram vizinhos, se casaram. Antes disso Luis tinha feito um segundo casamento em que a mulher e a criança morreram no parto.

Em 1948, em 24 de maio, nasceu Justino, o único filho homem do casal. Seu nome completo, Justiniano Nunes Ramos da Silva. O nome foi *procurado num almanaque.* Seus pais já tinham na época 40 anos. Tomásia, nascida em 1949, foi a última filha.

Em 1953 Luis e Firmina mudaram-se com os filhos para Barreira de Santana, no Pará. Mais uma vez é a rede familiar que articula a mudança. *O irmão caçula do Luis que estava na Barreira falou que aqui* (Pará) *era bom, aí viemo.* (Firmina, 88)

Em Barreira de Santana, Luis foi empregado na *charqueada do Quirino, espichando couro,* mas continuava sempre *trabalhando em roça.* O emprego ligado ao couro ou gado era ocasional, o trabalho da família Nunes caracterizava-se basicamente pela atividade agrícola, voltada principalmente para a subsistência. Diferentemente da família de Maria da Praia, não possuíam um *gadinho*, sinônimo de riqueza na região. Sua atividade econômica assemelhava-se a de grupos ribeirinhos, em que a troca mercantil é muito incipiente. A família de Justino parecia fazer parte dos grupos de migrantes que se deslocam na frente em

direção a áreas de fronteira, antes que novas relações venham a impedir o livre acesso à terra.

> *Nesse tempo não tinha este negócio de terra. Era comum. Depois de Goiás é que começou esta coisa de dono, de dono.* (Antes) *fazia roça em qualquer lugar que tivesse pra trabalhar, criava porco a vontade, não tinha impedimento nenhum. Nós nunca trabalhamo dando renda,* ***quando tava chegando viemo embora****. Depois que saimo de lá* (Tocantins) *tá um rolo mode terra. Terra quem deixou foi Deus e eles quere tomar!* (Firmina, Ro, 88)

Em 1962, quando Justino tinha 12 anos, a família mudou-se mais uma vez, para *beira do Rio Preto,* próximo de Barreira de Campo, no Pará. Neste momento, apenas havia se iniciado na região o movimento de chegada de empresas do sul, atraídas pelos vantajosos incentivos fiscais e de migrantes vindos de todo lado à procura de terras.

A *Romaria* se constrói com a diversidade de experiências que foram apresentadas, diversidade étnica, regional, de atividade, de organização familiar, numa situação em que a mobilidade espacial, a impermanência das relações e a plasticidade das atividades é acentuada. Neste contexto, a *Romaria* parece se constituir em uma produção cultural que se caracteriza pela mistura, em que, sob a proteção de *Meu Padrinho,* diferentes segmentos deste campesinato de fronteira, especialmente os que ocupam posições marginais, recriam-se e transformam-se, buscando construir uma história própria.

Acredito ter mostrado que os componentes dos dois grupos fazem parte deste campesinato de fronteira, que se constitui historicamente na diversidade e no movimento, na sua *cultura da andança.* Além disto pretendi mostrar as diferenças entre os próprios grupos, que serão importantes, a meu ver, para configurar os movimentos.

O fato de, até o momento, não haver nenhuma referência a elementos religiosos nos depoimentos como elemento explicativo da vida anterior à *Romaria* e à *Missão* não significa que eles não existam. Como se verá no próximo capítulo, eles aparecem como

componentes de uma visão de mundo que contêm uma ordem mais geral de explicação da vida e da história, que engloba os demais sentidos.

Capítulo 4

BANDEIRAS VERDES – ESPAÇO E TEMPO NUMA VISÃO ESCATOLÓGICA

> *Bandeira Verde a senhora tá enxergando, as Bandeira Verde são as mata. Toda vida se falava de Bandeira Verde. Procurar as bandeira verde! Por fim havera de entrar muita gente viajando nas montanha, sem destino e no mesmo tempo destinado, até chegar um ponto final. E alí ia dar uma cidade muito grande, ser uma só cidade e um só pastor e o resto pra trás já tinha acabado. Lá não vai castigo dado por Deus, tá guardado. Lá só vai quem já foi. Pra trás tá tudo se ardendo em seca. Palavra dos antigo.* (Justino, 88)

Meu objetivo neste capítulo é compreender o significado da profecia das *Bandeiras Verdes*, que se constitui num símbolo chave presente no imaginário dos romeiros. Considero que a profecia permite a eles situarem-se no espaço e no tempo a partir de referenciais mítico-religiosos, fornecendo-lhes os parâmetros para a construção dos movimentos.

A profecia das *Bandeiras Verdes* é atribuída ao Padre Cícero. Ele teria dito a seus fiéis que no *fim dos tempos* deveriam *procurar as Bandeiras Verdes*, que foram identificadas com as *matas* amazônicas. A crença na profecia é compartilhada por camponeses nordestinos e do centro-oeste, tendo sido, para muitos, o elemento desencadeador da migração para a Amazônia.

Considero que a profecia das *Bandeiras Verdes* permite re-significar a ocupação territorial a partir de referenciais religiosos. Para compreendê-la, no entanto, é necessário situá-la no seu contexto, ou seja, dentro de uma visão de mundo escatológica, que entendo como parte da cultura bíblica do campesinato, da qual os romeiros são portadores. É esta visão que, a meu ver, apóia a interpretação que eles fazem do mundo e especialmente da história, quando constroem seus movimentos.

Este capítulo está dividido em dois momentos. No primeiro, procuro compreender o significado das *Bandeiras Verdes* como elemento de re-significação da ocupação territorial, trabalhando antes com o significado da bandeira no contexto da fronteira. No segundo, procuro explicitar a visão escatológica da história presente entre os romeiros. Situo

inicialmente a escatologia dentro da tradição cristã para, em seguida, compreender a forma pela qual os romeiros apropriam-se dela e a transformam, refletindo sobre as implicações desta visão para a construção de seus movimentos.

I - BANDEIRA E *BANDEIRAS VERDES* NO CONTEXTO DA FRONTEIRA

Antes de tratar do significado das *Bandeiras Verdes* procuro compreender o significado de um outro símbolo que também está presente na fronteira e que assume sentidos próprios para diferentes grupos sociais, mas que em todos eles parece associar-se à idéia de movimento, de mobilidade. Estou referindo-me às Bandeiras dos bandeirantes, que aponta para uma forma histórica de ocupação do espaço e à bandeira dos Santos, símbolo recorrente do catolicismo popular, presente nas festas religiosas camponesas e que tem especial destaque na *Romaria* e na *Missão*.

Bandeira: forma de ocupação do espaço e símbolo móvel do sagrado

Um dos sentidos da bandeira é o assumido no processo de ocupação do interior brasileiro pelas expedições denominadas Bandeiras, que podem ser entendidas como uma forma histórica de constituição do espaço social na sociedade brasileira [1]. Com esta perspectiva, Azevedo (1989:18) desenvolve interessante análise sobre configurações de espaços na sociedade nacional tomando como referência a casa-grande e a bandeira, entendendo-as como espacialidades complementares.[2] A ordem interna da bandeira, diferentemente da casa-grande, estaria dada pela relação com o exterior, ou seja, sua organização interna estaria sendo estabelecida pelo deslocamento sucessivo, que move e sustenta a bandeira. "...A bandeira tem no movimento incessante sua razão de ser e na superação sucessiva e intermitente de cada localização provisória a condição de sua

[1] É pouco provável que o *termo* Bandeira da profecia das *Bandeiras Verdes* esteja, na origem, ligado ao imaginário das expedições. No entanto sua importância aqui se liga ao fato desta forma de ocupação fazer parte da herança histórica e da constituição das populações do interior brasileiro.

[2] Azevedo (1989) trabalha sobre as visões de Gilberto Freire e Cassiano Ricardo. Ela não assume a perspectiva ideológica dos autores na análise, mas mostra que eles apontam para a valorização de processos distintos na configuração dos espaços, captando processos importantes e complementares.

reprodução". A noção de fronteira seria a concepção estruturante da bandeira, mas a fronteira no bandeirismo não teria "o significado de uma marca a ser transposta, ou conquistada. Ela seria recriada a cada momento pelo bandeirante na sua caminhada permanente. Nesta transformação do espaço em caminho, o espaço particular perde significado, se tornando abstrato, sem qualidade (idem:20).

A autora aponta para uma implicação da experiência bandeirante que é a distinção entre "terras" que interessam à sociedade monocultora e escravocrata e 'território", elemento de tráfego permanente da sociedade bandeirante, em que o movimento se constitui no elemento que desencadeia o processo de espacialização. O poder do bandeirante se dá, não pela propriedade fundiária, mas pela atividade do grupo na fronteira no seu movimento incessante, que é sua condição de reprodução (idem 21-23). A mobilidade como elemento central da constituição da bandeira está presente também na sua organização interna. Nesta sociedade móvel experiências diversas se juntavam, como mostra Ribeiro (apud Sanchis, 1995: 131):

> "Havia bandeiras que eram cidades ambulantes, conduziam milhares de pessoas, iam fazendo roças, se fixando, e depois se deslocando'(Ribeiro). E nessas bandeiras, rezadores, eventualmente sacerdotes, altares portáteis e imagens de santos, índios e escravos negros."

Em um novo espaço, "desenraizados", portugueses, índios e negros - com predomínio demográfico do mameluco - intercambiam universos simbólicos, ainda que sob o peso da dominação, da violência e da opressão, tornando, nas palavras de Sanchis (idem 131), porosas suas identidades.

O caráter móvel desta forma histórica de ocupação parece compor a proposta das *Bandeiras Verdes,* ainda que esta última se faça de um ponto de vista específico, que a diferencia da primeira, como se verá mais adiante.

Outro significado da bandeira, mas também associado à mobilidade, refere-se ao sentido que ela assume no contexto religioso do catolicismo popular. As bandeiras são um símbolo permanente nas festas religiosas populares, como as do Divino Espírito Santo e de Santos Reis que ocorrem em Goiás, Tocantins e em outras regiões do país como Minas Gerais e São Paulo[3]. Como diz Brandão, enquanto a cruz se apresenta como um objeto simbólico que representa uma igreja territorializada e institucional, a bandeira é um

[3] Sobre estas festas ver estudo detalhado em Brandão (1981 e 1986).

símbolo móvel apropriado pelo catolicismo popular. O *cruzeiro* é sempre colocado na frente dos templos e carregar a cruz nos rituais é ato praticamente exclusivo do padre, enquanto que as bandeiras geralmente são dos leigos e conduzidas por eles. Contendo as insígnias dos santos, a bandeira se constitui em referência permanente, que marca os tempos dos rituais que ocorrem fora do espaço institucional da igreja - estradas, ruas, caminhos - e que se caracterizam por permanente movimentação no espaço, como as *folias do Divino, de Santos Reis e as procissões.*

Para os romeiros, tanto na *Missão* como na *Romaria*, a bandeira tem lugar de destaque. Foi fazendo com eles inúmeras caminhadas nos *festejos - Divindades, procissões e rezas*[4]. - sob a proteção da bandeira, que pude perceber seu poder e importância expressos na ação[5].

Bandeiras Verdes - ocupação sagrada de um novo espaço

A profecia das *Bandeiras Verdes* combina dois elementos: a ocupação territorial e o aspecto religioso, à medida que entende a ocupação de novos espaços como protegida e indicada por ordens espirituais. A seguir procuro, com os dados disponíveis, contextualizar o surgimento da profecia e depois identificar os atributos das *Bandeiras Verdes* para os romeiros, que podem dar indicações sobre o sentido que assume para eles a migração para novas áreas, quando orientada por esta concepção.

As histórias sobre *Bandeiras Verdes* fazem parte do imaginário popular, são fragmentadas e esparsas e se encontram espalhadas no interior do Piauí, Maranhão, Tocantins, Goiás, Mato Grosso e Pará. Muitas pessoas de mais idade dizem se lembrar de ouvir estas histórias quando eram meninos. Fazem referência a *padres antigos* ou a *romeiros* que passavam por suas casas, em direção às *Bandeiras Verdes.*

A profecia atribuída ao Padre Cícero foi o alento de muitas famílias que migraram para a região, elemento reforçador da esperança, atribuidor de sentido ao deslocamento.

---

[4] Tratarei dos rituais dos grupos no cap 8.

[5] A presença religiosa da bandeira é encontrada também em outros movimentos religiosos como, por exemplo, no Contestado. Segundo Monteiro (1974:129), uma "bandeira branca onde estava inscrita a cruz verde", anunciava o término da cerimônia da *forma,* uma prática diária que reunia a *irmandade* no *quadro santo* dos redutos. Referindo-se também ao Contestado, Gallo (199:129) mostra que os devotos combatiam portando bandeiras brancas e tocavam com elas os irmãos atingidos na luta, atribuindo-lhes poderes curativos.

Muitos lavradores da região sul do Pará, do Tocantins, Maranhão e Mato Grosso afirmam terem vindo para a Amazônia à procura da *Bandeira Verde*, ou das *Bandeiras Verdes*. Vários autores que pesquisaram na região fazem menção a elas: Martins (1980, 1983, 1997 e 1998), Velho (1987), Sader (1986), Santos (s/d) e eu própria (Vieira, 1981, 1988 e 1989).

É difícil avaliar a extensão da profecia e mesmo sua origem. Santos faz referência às *Bandeiras Verdes* entre camponeses no Maranhão, no Vale do Rio Caru:

> *...os velho contava, meu avô contava,que entonce esse Ciço Romão disse que quando desse certas eras era pra nóis percurá as Bandeiras Verdes, à beira dos rio grande, as florestas.* (Santos, s/d:20)

Sader (1986), pesquisando na região do Bico do Papagaio, Tocantins, também encontra lavradores que atribuem a migração para a região à procura das *Bandeiras Verdes*:

> *Eu vim atrás das Bandeiras Verdes, que qué dizê as matas...O pessoal tem que procurá as matas... porque daqui pro fim dos séculos o pessoal vai aumentando e vai diminuindo a produção. E a gente tem pra escapar as Bandeiras Verdes, que será melhor...*

A autora (1986:105-107) observou que os cearenses parecem desconhecer a profecia. Entre os seus entrevistados, eram os piauienses e seus descendentes e os maranhenses do nordeste e centro do estado que falavam das *Bandeiras Verdes*.

Martins (1989:196) diz ter encontrado ao longo do rio Araguaia, numa extensão de aproximadamente oitocentos quilômetros, grupos camponeses chegados à região inspirados na profecia, procurando o lugar das *Bandeiras Verdes*, "que ninguém sabe dizer exatamente o que é nem onde é".

Na minha pesquisa ouvi muitas referências às *Bandeiras Verdes* tanto na *Missão* como na *Romaria*, mas também em outros movimentos como na *Organização do Divino Pai Eterno*, em Barreira de Campo; na *Romaria de Santina* (que se associou à de Maria da Praia) que veio de Goiás para o Mato Grosso; entre os *Romeiros do Padre Cícero do Pé do Morro* em Tocantins; no grupo de Raimundo *Mãozinha* em Conceição do Araguaia. Em todos eles as *Bandeiras Verdes* apareciam como indicativas do *lugar* para onde deveria se dirigir o grupo. Individualmente, principalmente na *Romaria*, ouvi alusões à história das *Bandeiras Verdes* como algo aprendido na infância, mencionado pelos mais velhos, do *tempo dos antigos*, atribuído aos *padres* e, na maioria das vezes, ao Padre Cícero[6].

---

[6] Ainda que eu tenha encontrado referências às B*andeiras Verdes* nos diferentes grupos, sua presença é mais enfática entre os originários do Piauí e Maranhão. Compreender por quê exigiria uma pesquisa na região.

Aqueles padres de boa vida, tudo que eles falava era verdade. Quando for pro fim do povo há de vim um tempo que aquele que quiser uma boa vida tem que procurar as Bandeira Verde. Perguntava pra mamãe, ela dizia que era as mata. Os padres dizia que era pro lado que o sol entra. Tinha gente que vinha e voltava.(do Piauí)...Gente que ia em Juazeiro, ia lá, falava com Meu Padrinho. Ele falava das Bandeira Verde e os outros contava. (Almerinda, Mi, 88).

Não há como afirmar que o Padre Cícero tenha efetivamente falado das *Bandeiras Verdes.* Segundo Monsenhor Augusto, que vivia em Conceição do Araguaia desde 1933, o padre Cícero, por volta de 1908-10, no período da borracha, instruía seus romeiros para que fossem para a *Bandeira Verde*, atravessando o Araguaia, para *escapar dos jagunços.*

Uma referência à procura da *Bandeira Verde* como forma de escapar de perseguições aparece também em um depoimento de uma participante do Movimento Pau de Colher ocorrido no Piauí em 1938, quando relata o ataque que sofreram pelas expedições militares.

> *...Chegou uma Força daquela, e o governo mandou dizer que nós procurasse a Bandeira Verde é o mato, né. Se não a Força acabava com nóis tudinho.* (M Isabel, S Raimundo Nonato, 86) (apud Pompa, 1995:123)

Segundo Barros (1988:178), que realizou pesquisas especificamente sobre o padre Cícero, a fixação do nordestino à terra era uma das grandes preocupações do padre. Diz ela: "Não encontramos qualquer relato escrito ou da memória da população, de que tenha aconselhado alguém a emigrar para o sul ou para a Amazônia". No entanto, como mostra Pereira de Queiroz (1965:241), o Padre Cícero convocava seus romeiros em Juazeiro para trabalhar em mutirões que eram denominados "bandeiras"[7]. Seguindo este sentido, *Bandeira Verde* poderia estar sendo entendida como um *mutirão* nas *matas,* um trabalho em comum em local inexplorado.

Independentemente da veracidade da origem histórica, o mito se constrói sob a legitimidade do padre e sua formulação é atribuída a um tempo mítico, o *tempo dos antigos.* Mesmo quando o padre Cícero não é mencionado, outros padres ou *guias* espirituais aparecem em seu lugar, como entre os que faziam parte da *Romaria de Santina.*

> *Santina mexia com sessão espírita. Os guias diziam que era para ela atravessar o Araguaia. Feliz daqueles que procurasse as Bandeiras Verde, as montanhas. Eu já ouvia em Minas os*

[7] A finalidade destes mutirões era suprir a falta de braços. Eles eram formados para desenvolver diferentes atividades: a reforma de capelas, trabalhos agrícolas, construção de açudes, etc. (Pereira de Queiroz,1965:241)

padres pregar que feliz dos que procurar as matas. Padre na porta da igreja: olha, voceis pensa que é pra matar, não é não, é as matas! (Aparício, Mi, 87)

A correspondência entre *Bandeiras Verdes/mata* e *montanha*, aparece também em outros depoimentos. A exortação da ida para as montanhas parece apoiar-se em passagem bíblica.

> Quando virdes a abominação da desolação instalada onde não devia estar - que o leitor o entenda - então os que estiverem na Judéia fujam para os montes (Mateus 13, 14 e também Lucas 21,21)[8].

As *Bandeiras Verdes* podem ser vistas como uma reinterpretação, no contexto amazônico desta citação. Justino, que se referia às vezes a *ir pras montanhas*, explicou a equivalência:

> *Montanhas é o seguinte, é sobre os centro das mata, tanto faz uma serra, como descer, quer dizer, a direção da porcura dos centro das mata, é as montanha, trata assim*[9].

Alguns depoimentos chegam a afirmar que as *Bandeiras Verdes* fazem parte do texto bíblico, como no caso do lavrador maranhense Domingos Bala (apud Santos, s/d 2:6):

> *...quando era naqueles dias de Semana Santa, nós tava descansando, ele (pai) dizia: meu filho, vem cá, que é pra você espiar aqui eu ler a Bíblia. Esse era um livro que dava francamente três quilos de folha...Aí ele ia ler. Entonce aí tava a vida de Jesus, tava tudo assentado ali. Então ele contava que quando nós fosse pro fim de nossa vida era pra nós procurar as bandeira verde, a beira dos rios...esses rio assim dessas mata grande..os que não secam.*

Estes elementos dão indicações claras do contexto simbólico em que a profecia ganha sentido - o de uma cultura bíblica - no qual a procura das *Bandeiras Verdes* aparece como uma indicação espiritual determinada há muito no livro sagrado, o que permite aos romeiros entender seu deslocamento na fronteira como o cumprimento desta determinação. Mas quais são os atributos das *Bandeiras Verdes* na ótica dos romeiros? Geralmente quando eu perguntava explicitamente o que eram as *Bandeiras Verdes* os informantes costumavam ser lacônicos: *é as mata, matarias grande.* No entanto, as informações iam permitindo contextualizar estas *matas:* o que as caracterizava, onde ficavam, e o que justificava sua busca.

---

[8] Ver também Isaias, 2.

[9] Ainda que eu não esteja fazendo uma relação direta das *Bandeiras Verdes* com a Terra sem Mal dos Tupi Guarani, acho interessante assinalar algumas coincidências. No relato de Jean Lery sobre a Terra sem Mal entre os tupinambás no Rio de Janeiro no século XVI, citado por Vainfas (1995:58), a Terra sem Mal ficava "além das montanhas". Segundo Nimuendaju (1987:9), em algumas versões, como entre os guarani do princípio do século XIX, a Terra sem Mal ficava no "centro da terra".

Os depoimentos expressam diferentes versões que apontam aspectos específicos, mas conservam um núcleo comum. Do que me foi possível captar, diria que as *Bandeiras Verdes* são concebidas como *um lugar:* espacial, natural e social.

Primeiramente as *Bandeiras Verdes* são definidas por uma localização espacial, são um *lugar,* ou talvez fosse melhor dizer, uma direção, que aponta para onde se deve ir. As bandeiras ficam para oeste, coincidente, portanto, com a região da fronteira inexplorada, onde só existem as *matas.*

Algumas versões as situam além do rio Araguaia.

> *Padre Cícero mandava o povo precurá a Bandeira Verde, travessar o rio grande pra o outro lado. E rio grande pra cá, pra Bandeira Verde, é o Tocantins e o Araguaia.* (Bento, Barreira de Campo, 88)

No entanto o *lugar* não é fixo e pode ir se deslocando, podendo ser sempre mais a frente.

> *A chuva vai procurando as matas, a Bandeira Verde vai seguindo para frente e aqui vai ficando a sequidão. Se a mataria acabar o inverno fica mais fraco. A Bandeira Verde aqui já acabou, tá seguindo para frente.* (Tereza, Conceição do Araguaia, 88)

Mesmo sem um lugar fixo, a direção oeste está definida nos depoimentos.

> (Sobre o caminho para as Bandeiras Verdes) (Padre Cícero, em espírito) *Falava de um morro, ensinou o caminho. Era pra tirar na guia do sol. Aonde o sol viajasse metesse o pique* (Alzira, Rom do Pé do Morro, 88)
> *...os padres falava que* (as Bandeiras Verdes) *era pra cá, pro lado que o sole entra.* (Almerinda, Mi, 88)[10].

Este *lugar,* que fica para oeste, parece estar referido ao mundo natural, expresso na *mata,* no *verde.* É possível destacar duas características da *mata:* ser um lugar inexplorado e ser um lugar fértil. A *mata* é um espaço que ainda não foi *amansado:* é *virgem, brava,* não foi tocada pelo homem, ou melhor, por *cristão.* Populações indígenas são vistas, nesta perspectiva, como parte deste mundo natural.

> *Isso aqui* (Barreira de Campo) *era um lugar que não existia ninguém. Em 1962 entramos nesta mata aqui, era virgem, todo clima de virgindade. Inclusive tinha índio, tinha fera, tinha onça, a naturalidade da terra.* (Antonio, ODPE, 78)

A *mata* é denominada por alguns como *Gerais.*

---

[10] Martins (1983:133) também se refere à direção do pôr-do-sol, como a das *Bandeiras Verdes.* Voltarei a esta questão do oeste no cap. 6 quando discutir o projeto dos grupos.

Quando nós cheguemo aqui era Gerais brabo. Aí os caboclo (índios) *ficaro manso, aí acabou os Gerais.* (O que é). *Gerais é um lugar brabo, quer dizer assim, não mora ninguém, não tem muvimento de cristão.* (Francisco, Ro, 87)

Mas se a mata apresenta este lado selvagem, inóspito, com feras e perigos, que exige que, índios, árvores e animais, sejam *amansados*, ela tem uma outra face. Ela é dádiva e fartura: lugar de reserva e abundância de caça e pesca, que oferece o humus, a palha, as frutas, o *conforto da mata*. Este lugar verde - *essas matas grandes... que os rios não secam, lugar bom que chove muito* - contrapõe-se à aridez, à seca nordestina, à precisão, à fome:

O povo antigo dizia que ia chegar o tempo de procurar as Bandeira Verde.Gente que vinha pro garimpo em Goiás, dizia que aqui tinha um rio e tinha muita terra. Que aqui não tinha verão, chovia demais. Bandeira Verde tava na Bíblia. E tem gente que tinha que ficar lá (Piauí) *pra sofrer. A Bandeira Verde era do lado de cá do Araguaia. Bandeira Verde é um lugar bom, que chove muito.* (Tereza, Conceição Araguaia, 88)

Pode-se dizer que este lugar de natureza, inexplorado e fértil, é também entendido como um lugar social possível para os que *não têm lugar*, que deixam as *terras de dono*, a *terra medida* e saem a procura de *matarias pra trabalhar*. Neste sentido é concebido como um território livre, espaço passível de apropriação, lugar de proteção e *sossego*.

(Maria da Praia dizia) *que tinha chegado o tempo de procurar as Bandeiras Verdes, que era pra nós viver sossegado, tranqüilo. Feliz daquele que atravessasse o Araguaia, pras Bandeira Verde, ao menos 20 léguas do rio. Quando fosse no fim dos tempos ia ser evitado de muitas coisas.* (Epifânio, Mi, 88)

Os significados das *Bandeiras Verdes* expresso nas *matas*: virgem, farta e livre - que se localiza à oeste - parecem opor-se ao terreno esgotado, à seca e fome e à terra *medida* e de *dono* característicos dos locais de origem, especialmente do nordeste. A divisão entre estes dois mundos aparece, em algumas versões, representada pelos rios Araguaia ou Tocantins. O rio, que *no final das eras ia ferver*, faria definitivamente o corte entre os dois mundos, impedindo o trânsito entre eles[11].

Diz que o rio (Araguaia) ia secar e ferver as águas, né. (Bento, Barreira de Campo,88)
Feliz daqueles que atravessasse o Araguaia. No fim das eras os daqui chorava pelos de lá e os de lá pelos de cá. (Nativo, Ro, 88)[12]

---

[11] Segundo Ribeiro (1982: 222), há depoimentos que localizam a Terra sem mal dos tupi-guarani além de "um grande rio".

[12] Uma das explicações que me foi dada para o fato das águas ferverem baseia-se na crença de que uma grande pedra se deslocaria da serra do Araripe, no Ceará - uma passagem freqüente para os migrantes que vinham do nordeste - e se transformaria numa imensa bola de fogo que viria rolando, secando os rios por onde passava, até atingir o Araguaia. Ultrapassar o rio seria uma forma de garantira a imunidade. Segundo

A passagem de um mundo para outro parece expressar, de um ponto de vista mítico, a trajetória do campesinato nordestino em direção à Amazônia, na sua busca de um lugar social. As *Bandeiras Verdes* aparecem neste contexto como uma espécie de Terra Prometida do Êxodo: um lugar de abundância anunciado pelas profecias, que supõe uma caminhada para ser atingido[13]. Mas esta perspectiva combina com a escatologia. Esta profecia se cumprirá para aqueles *que ouvem* a voz divina, num tempo em que as catástrofes *hão de vir*. É no contexto temporal que o lugar das *Bandeiras Verdes* ganha seu pleno sentido.

II - VISÃO ESCATOLÓGICA DA HISTÓRIA – *OS SÉCULOS* E O *FIM DOS TEMPOS*

> *No final dos tempo era pra procurar as Bandeira Verde no Pará. Padre Cícero avisava: as águas ia ferver, as fera iam sair de dentro d'água e comer os amasiado e os amancebado e as crianças não batizada também. O Chifrudo ia destruindo a humanidade. Contava isso deste o tempo em que eu me entendi. Devemos nos preparar!* (Emerenciana, Barreira de Campo, 88)
>
> *A finalidade dessa Romaria, os projeto que Jesus falou tá chegando tudo isso, tá próximo. Não sabemos nem o tempo nem o dia. Ia chegar o tempo que o pessoali havera de procurar as montanha pra trabalhar e ir se escondendo das coisas mais temerosa e viver mais calmo uns dias. Tudo tem um princípio, tudo tem um fim. Se acaba tudo. Quem acaba é o povo. O que não se acaba é a graça de Deus...*
>
> *Desde que eu me entendi que tinha as profecias, um livrinho azul, com duas mil folhas. Constava do primeiro século até a finalidade deste. As profecias falava que de 40 em diante, entonce que tinha essa viagem, que multidão de gente havera de fazer pu fim das era. É a estrada pelas montanha. Feliz daquele que alcançasse e seguisse nela. Esta fala era do começo do mundo. Tudo falava, os mais velho falava, só não sabia aonde* (que ia acontecer). *Eu nunca pensei em fazer essa viagem!* (Francisco, Ro, 87)

Leônidas, em 1954, um grupo de aproximadamente 40 pessoas saído de Dureré (Tocantins) à procura das *Bandeiras Verdes* estava temporariamente na beira do Araguaia. Certa noite, os participantes foram tomados pelo pânico, acreditando que a pedra estaria chegando ao rio e se lançaram na travessia durante a madrugada. A maior parte do grupo morreu afogada.

[13] Na *Missão* pude observar explicitamente esta aproximação. Pude ver Raimunda em sua casa, diante de uma bíblia ilustrada, comentando as passagens e dando explicações a seus netos. As associações com o cotidiano eram freqüentes. Entre outras coisas, ela identificava o Êxodo do Egito com a *viagem da mata* da *Missão*.

Como mostram os depoimentos acima, as *Bandeiras Verdes* situam-se num tempo apocalíptico, no *fim dos tempos*. Este é o tempo dos movimentos sócio-religiosos brasileiros denominados milenaristas, messiânicos, havendo, na bibliografia sobre eles, referências constantes à escatologia. Considero que esta visão de mundo não se circunscreve aos movimentos, mas faz parte do imaginário popular das populações rurais, especialmente do norte, nordeste e centro-oeste do país, constituindo-se, para estas, no instrumento privilegiado de interpretação da história. No entanto, nos movimentos ela se explicita e ganha força, sendo utilizada pelos participantes tanto como referência central de interpretação da realidade vivida, quanto como elemento desencadeador de ações e projetos. Neste sentido, os movimentos apresentam-se como situações privilegiadas para pesquisar esta visão escatológica, uma vez que aquilo que aparece de forma fragmentada e esparsa em outras situações camponesas, nestes contextos, ganha concretude e densidade.

Esta visão escatológica do mundo não pode ser traduzida apenas como a utilização pelos camponeses de referências bíblicas apocalípticas para a explicação dos acontecimentos. Ela vai, de acordo com Velho (1978:8), "além do mero recurso instrumental a termos e expressões" atingindo "o nível das crenças e atitudes profundas", por meio das quais se atribui significado ao mundo, o que configura, nas palavras do autor, uma "cultura bíblica" ou, nos termos de Steil (1996: 151), que incorpora as contribuições de Sanchis, uma cultura bíblico-católica.[14]

Na *Missão* e na *Romaria* a história bíblica é um parâmetro que situa os participantes na história. Na *Missão,* várias famílias possuem Bíblias ilustradas que prezam muito. Pude observar alguns membros do grupo folheando essas Bíblias, admirando-se da beleza das imagens e associando algumas situações ao seu cotidiano. Lembro também Raimunda, quando se referiu ao meu trabalho de escrever a história deles como: *assim, uma parte da Bíblia.* Na verdade ela se sentia como parte da continuidade daquele povo na atualidade. Seu lugar na história era dentro da Bíblia. Era desta forma que ganhava identidade e se

[14] Sanchis se refere à existência de uma cultura católica considerada como um universo de tradições. Destaca na formação desta cultura o papel hegemônico da Igreja Católica, lembrando que o catolicismo constitui, por muito tempo, uma espécie de religião civil da sociedade brasileira. (Steil, 1996:151). Com a noção de cultura bíblico-católica Steil quer destacar a importância da visão católica como mediadora da leitura das imagens e símbolos bíblicos.

sentia parte da humanidade, numa história que se fazia, assim como para os judeus, pelo povo e seu Deus.

Zuza também tinha este entendimento, lembrando que minha presença e meu trabalho já estavam previstos pela mãe: *Era de chegar os dias de chegar uma pessoa pra fazer a nossa história, igual à de Noé e de Adão. Eu nunca pensei que isso ia acontecer.* (Zuza, 87)

Na *Romaria,* lembro que Justino conservava com desvelo o livro - As Belas Histórias da Bíblia[15] - que eles chamavam de *o Livro de Noeli*, também com algumas ilustrações, em que destacavam com especial atenção as cenas do Dilúvio, que eram utilizadas como um exemplo do que aconteceria no *fim das eras*[16].

A Bíblia parece constituir-se no livro que dá conta de explicar o conjunto dos mistérios do mundo e dos tempos, de *como foi, como tá sendo e como vai ser.*

> *Nela* (Bíblia) *tem muita história triste. Pessoa com idéia fraca não dá pra resistir o que tem que passar: negócio de, escuridão que vai ter, na Bíblia conta. Tem a história de Noé, da barca, tudo tem nela. Como foi, como tá sendo e como vai ser.* (Urbano, 88)

Cabe dizer que, dentro da "cultura bíblica", ocupa lugar de destaque a visão escatológica do mundo e da história, que tem como base o Apocalipse judaico-cristão. Sua presença na cultura do campesinato brasileiro, especialmente o nordestino, tem sido abordada por diferentes autores, sob várias denominações: "*mentalidade messiânica* em Consorte (1983), *cultura do fim do mundo* nos termos de Pompa (1995) e Menezes (1993), *milenarismo sertanejo* na perspectiva de Martins (1997: 200), *pensamento apocalíptico milenarista* na de Levine (1995) e ainda *tradição religiosa messiânica luso-brasileira* na de Miscofski (1988)[17]. Esta última desenvolve interessante estudo sobre três movimentos messiânicos nordestinos do século XIX [18], no qual destaca como elemento fundamental para o entendimento dos movimentos a tradição religiosa dos participantes, entendendo-a como "o complexo de crenças e práticas de uma religião" que inclui desde "as doutrinas complexas até os rituais cotidianos" (1998:37). Num estudo histórico reconstrói o que denomina tradição messiânica luso-brasileira, acompanhando seu desenvolvimento do

---

[15] O autor do livro é Arthur Maxwell, como tradução de Abigail R Liedke, editado por Casa Publicadora Brasileira em Santo André, São Paulo.

[16] Por se tratar de populações em que pouquíssimas pessoas dominam a leitura, as ilustrações desempenham papel fundamental para a compreensão e reinterpretação do conteúdo bíblico.

[17] Conheci o trabalho de Miscofski (1988) quando já tinha realizado boa parte da análise. Pude observar que muito do que havia encontrado entre os romeiros confirmava as hipóteses da autora. (agradeço a Daniel Vieira Helene a indicação da obra).

[18] Rodeador 1819/20, Pedra Bonita 1838/39, Canudos 1882/97.

século XVI até o XIX[19]. Considerando também que a tradição religiosa é fundamental para a compreensão dos movimentos, realizo o caminho inverso da autora. Ao invés de construir a história da visão escatológica, procuro identificar como ela aparece nos movimentos para então ir buscar na história seus referenciais.

A visão escatológica na *Romaria* e na *Missão* tem como grande referência a tradição judaico-cristã [20]. Nos depoimentos dos romeiros identifiquei dois núcleos em torno dos quais ela se estrutura: a *história dos séculos* e o *fim dos tempos,* sendo esta última mais presente e enfática. As visões encontradas correspondem, em última análise, a duas leituras históricas do apocalipse cristão, segundo Delumeau (1997), como se verá mais adiante. Tanto uma como a outra aparecem nos dois grupos e também na *Organização do Divino Pai Eterno*, onde tive oportunidade de colher informações. Há apenas diferenças de ênfase entre os grupos. A leitura que enfatiza o *fim dos tempos* e seus agentes como a *Besta Fera* e o *Capa Verde* está mais presente entre os que são originários do Piauí e outros estados nordestinos, sendo mais desenvolvida na *Romaria,* enquanto que a *história dos séculos* é mencionada mais freqüentemente pelos que viveram em Goiás, especialmente os participantes da *Missão.*

A seguir procuro compreender o significado da *história dos séculos* e do *fim dos tempos* na perspectiva dos romeiros. Inicialmente, busco seu contexto de significação, situando a escatologia na tradição judaico-cristã e apresentando duas leituras históricas do Apocalipse: a Milenarista e a do Juízo Final, que associo à *história dos séculos* e ao *fim dos tempos.* Em seguida, passo a verificar por que caminhos elas chegaram aos grupos e de que forma foram utilizadas e transformadas por eles. Por último, procuro refletir sobre as implicações deste tipo de visão para a interpretação da realidade da fronteira.

---

[19] A autora procura identificar em Portugal e no Brasil, neste período: as crenças messiânicas, as atividades religiosas dos leigos e as práticas penitenciais, elementos que, segundo ela, articulam-se compondo a tradição messiânica.

[20] Ainda que outros elementos possam contribuir para compô-la, como se verá mais adiante.

Duas leituras do Apocalipse: a visão milenarista e a do Juízo Final.

Na tradição judaico-cristã a escatologia - o relativo ao *tempo do fim* - está expressa especialmente nos livros do Apocalipse[21], tanto no Antigo como no Novo Testamento[22]

Ainda que as profecias escatológicas não tenham se cumprido no tempo bíblico elas sobreviveram, sendo reinterpretadas de acordo com as circunstâncias por gerações sucessivas de cristãos, o que faz com que camponeses da Amazônia, num espaço e tempo tão distantes destas origens, possam ser identificados a esta tradição. No entanto, a própria tradição tem uma história, sendo reformulada e reinterpretada não apenas ao longo do tempo, em diferentes contextos socioeconômicos e políticos, mas também por diferentes grupos e classes sociais, em função de sua inserção específica no mundo social [23].

Na história do cristianismo as profecias do Apocalipse vão receber tratamentos diversos. Delumeau (1997) identifica dois grandes caminhos de interpretação destes textos proféticos relacionados a duas leituras possíveis do Apocalipse de João: uma que enfatiza a existência do *Milênio* - que preconiza para o fim dos tempos a existência de um reino de mil anos de paz na terra - e outra que dá destaque ao *Juízo Final* - que enfatiza os aspectos catastróficos e destruidores do fim do mundo [24].

A perspectiva milenarista ganha maior expressão no século XII com Joaquim de Fiore, um monge calabrês, cujo pensamento rompe com a perspectiva agostiniana da igreja

---

[21] O *Apokalypsis* significa em grego "desvelamento", "descobrimento", seu propósito é desvendar para os seres humanos segredos conhecidos apenas no mundo celestial.

[22] Segundo Cohn (1996:285).é possível detectar nestes textos a presença de uma visão dualista, que anuncia para o fim dos tempos um confronto entre forças do bem e do mal, o que seria fruto da incorporação à tradição judaica de outras tradições como a babilônica e a zoroastriana, nas quais o movimento do universo se caracterizaria por ser um conflito entre as forças dos deuses - que expressam a ordem - e as forças destruidoras - que a ameaçam permanentemente - o que o autor chama de "mito do combate". No entanto, estas tradições são reinterpretadas pela perspectiva judaica, que parte da concepção de um Deus único que tem uma atuação constante e intencional na história e anuncia, por meio das profecias, a substituição de uma ordem humana imperfeita por uma perfeita e indestrutível, cuja realização depende da correta ação humana. Dentro desta perspectiva, o confronto final entre forças do bem e mal se transforma, segundo o autor, "na profecia do mundo vindouro, de um mundo transfigurado, para sempre liberto do caos e habitado por uma comunidade seleta de seres humanos transformados".

[23] Isso não significa que a produção cultural destes grupos se faça de forma estanque. Neste sentido, considero extremamente útil a noção de circularidade cultural, formulada por Ginsburg (1987: 13), com base em Bakhtin, que aponta para a existência de "um relacionamento circular feito de influências recíprocas" entre a cultura das classes dominantes e a das classes subalternas.

[24] No Apocalipse de São João, 20, o apóstolo anuncia, nas suas visões, que um anjo acorrentaria Satanás por mil anos, depois dos quais seria solto por algum tempo, quando então sairia para extraviar as nações, precedendo o Juízo Final. Durante o período de mil anos - o *milênio* - em que Satanás estaria preso, os justos ressuscitariam com Cristo, vivendo felizes na terra. (Delumeau, 1997:207).

oficial, retomando as concepções escatológicas do cristianismo primitivo[25]. Suas idéias terão enorme influência não apenas sobre segmentos do clero como em movimentos milenaristas ocorridos muito tempo depois. Joaquim de Fiore procura explicar o mundo a partir da Trindade, por meio da qual estrutura sua leitura histórica, distinguindo três "idades" no caminho da humanidade: a idade do Pai, que corresponderia a um tempo anterior à graça, associada ao Antigo Testamento, a idade do Filho, a da graça, que se inicia com o Novo Testamento e a idade do Espírito Santo, a da graça maior, profetizada pelo Apocalipse (Delumeau, 1997: 42). As três idades compreendem um desenvolvimento progressivo da história da salvação, sendo que a idade do Espírito é entendida como um período de plenitude, caridade e de liberdade[26].

A perspectiva joaquimita, que pensa a história como um processo de aperfeiçoamento progressivo contrasta com a outra leitura, mais próxima do esquema agostiniano e da ortodoxia católica que constrói o fim da história humana sob o temor do Juízo Final. Inspirados em passagens dos evangelhos e especialmente do Apocalipse, repletas de imagens catastróficas, o fim dos tempos é apresentado como iminente e de forma trágica. Segundo Delumeau, estas imagens vão sendo cada vez mais enriquecidas, difundindo-se enormemente nos séculos XIV, XV, instaurando em amplas camadas da população européia a obsessão do Anticristo e o medo do fim do mundo, que são reforçados pela coincidência de catástrofes como pestes e guerras, que constroem a imagem de um Deus terrível e vingativo. Diferentemente da perspectiva do milênio, que apontava para a possibilidade de construção de um mundo divino na terra, a preocupação com o Juízo Final levava para o reconhecimento da ruína do mundo, da culpabilidade pessoal e para a necessidade de correção de acordo com as normas prescritas como forma de se livrar dos terríveis castigos (1996:207-215).

Cabe dizer que as duas visões escatológicas, apesar de suas significações diversas, apontam ambas para um fim comum, uma vez que mesmo os partidários do Juízo Final

---

[25] As primeiras seitas cristãs adotaram com freqüência as crenças milenaristas, vivendo na expectativa da instauração do reino terrestre de Cristo. É a partir do século III e especialmente com Santo Agostinho no século IV, que o milenarismo passa a ser marginalizado na teologia católica. Os mil anos do Apocalipse deixam de significar a existência de um paraíso terrestre e passam a ser interpretados como um período de duração indeterminada que teria se iniciado com a vinda de Cristo e iria até o Juízo Final. Desta forma, legitima-se o reinado da Igreja, entendendo que ela realiza o milênio. (Delumeau, 1997: 28-32).

[26] A perspectiva joaquimita de desenvolvimento progressivo da história fica evidenciada em suas afirmações sobre os três *estados* (idades), em sua obra *Concórdia.* Para uma síntese da visão de Fiori sobre as idades ver Delumeau (1997:45)

vislumbram, após seu desenlace, uma eternidade plena e bem-aventurada, em alguma medida, semelhante ao milênio.

Estas duas visões escatológicas se manifestaram de formas diversas no continente europeu. Na península ibérica a perspectiva milenarista vai conhecer um grande desenvolvimento, principalmente quando associada às grandes descobertas e ao novo mundo. A possibilidade de estender o cristianismo a todo o planeta fazia crer que se aproximava o fim dos tempos, em que a humanidade viveria reconciliada. O novo espaço dos descobrimentos passa a ser *lugar* de realização das profecias. Desenvolve-se uma visão edênica [27] sobre o novo mundo, que passa a ser depositário de esperanças para muitos, especialmente missionários de tradição joaquimita, que, por meio da evangelização, vêm a possibilidade de instaurar no novo mundo o Reino do Espírito Santo.

Em Portugal, além de se fazer presente na expansão ultramarina, a visão milenarista vai ter um desenvolvimento interno específico. Ela incorpora a influência dos franciscanos, entre os quais circulava a tradição joaquimita (Delumeau, 1997:177) e recebe a influência da forte presença da cultura judaica e mais especificamente de correntes de messianismo judaico. Segundo Hermann (1998:40), seria possível falar de uma "cultura artesã apocalíptica" no Portugal quinhentista. Um exemplo disto são as *Trovas de Bandarra,* profecias de um sapateiro do século XVI, que anunciavam o aparecimento próximo de um salvador desconhecido, o *Encoberto* e que deram origem posteriormente ao Sebastianismo[28], que vai transformar a profecia popular num grande projeto imperial do reino português, concebido como a encarnação do quinto império previsto nas profecias[29].

Segundo Quadros (1987:15), este "projeto áureo português" precede o Sebastianismo e já vinha sendo formulado desde o século XIII/XIV, sob a influência das tradições joaquimitas, franciscanas e também dos templários[30]. Conforme o autor (idem:85), com a

---

[27] Sobre isto ver Mello e Souza (1987) e Holanda (1977)

[28] O *Encoberto* é identificado ao rei D Sebastião, que, em 1578, com 24 anos, morre na batalha de Alcácer Quibir. A expectativa era a de que ele voltaria para dirigir o quinto império que estava referido às profecias de Daniel, que falavam de um último reino, que sucederia os quatro anteriores: babilônio; persa; grego e romano (Hermann, 1998).

[29] Sob a influência do joaquimismo, Vieira será, no século XVII, o grande profeta do Sebastinismo. Ele associava o quinto império ao reino do Espírito, um reino universal de Cristo – espiritual, mas também temporal - lugar de paz e harmonia onde todas as religiões se sujeitariam à fé católica (Hermann, 1998:244). Sobre Sebastianismo no Brasil e sua influência nos movimentos sócio-religiosos ver Pereira de Queiroz (1965:195).

[30] Segundo Quadros (1987:44-45), o culto popular e as festas de coroação do imperador do Espírito Santo, realizadas sob a inspiração de D Dinis e Isabel de Aragão, eram uma "manifestação ritual concebida como

Contra-Reforma no século XVI, inicia-se o combate às Festas e ao Culto Popular do Espírito Santo e acentua-se em Portugal, por meio dos Dominicanos, Jesuítas e do Santo Ofício, a escatologia da Salvação baseada no sacrifício, na disciplina e na ortodoxia doutrinária, ou, nos termos de Delumeau, a perspectiva do Juízo Final.

No processo colonial brasileiro a visão escatológica - tanto a perspectiva milenarista como a do Juízo Final - tem lugar de destaque na construção da tradição religiosa, fazendo-se presente, sobretudo, por meio da ação missionária de evangelização. O culto do Divino Espírito Santo, portador de uma visão milenarista, combatido em Portugal sobreviveu nos Açores e na América. Segundo Quadros, no Brasil a tradição teria se implantado por meio da influência franciscana e, mais tarde, dos imigrantes açorianos. Com relação à escatologia do Juízo Final pode-se dizer que ela parece se constituir no núcleo das pregações das Santas Missões do século XIX, levadas a cabo por ordens religiosas, que contribuíram decisivamente para a formação do imaginário popular, especialmente das populações nordestinas. As Santas Missões divulgavam uma visão de mundo centrada na proximidade do *fim dos tempos,* apresentada, não sob a perspectiva do sonho de um novo mundo, mas da possibilidade ameaçadora do castigo e do fogo do inferno, para aqueles que infringissem os preceitos da fé católica, sendo que estes só poderiam ser resgatados pela penitência[31].

Os elementos apresentados até aqui fornecem o contexto significativo e as raízes históricas da visão escatológica dos romeiros. Cabe agora dizer de que maneira os elementos desta tradição chegaram até eles e foram re-significados.

---

anuncio e preparação para a Idade do Espírito Santo, Terceira Idade do Mundo em que um Imperador eleito por Deus, exerce o seu *munus* paraclético sobre os Reis e os Reinos deste mundo".

[31] O caráter repressivo e controlador das pregações missionárias têm conseqüências sociais importantes. Ao discutir o imaginário social e a formação do mercado de trabalho do nordeste açucareiro do século XIX, Palacios (1996:132) mostra a importância das missões capuchinhas no interior de Pernambuco no controle das revoltas dos Cabanos. Os missionários "se infiltraram nos corações e mentes das comunidades camponesas nordestinas entre 1840 e 1875, numa tarefa incansável de reforço e legitimação da ordem social que estava emergindo das cinzas da escravidão".

Fontes da escatologia dos *romeiros*

Uma das minhas questões no trabalho de campo era compreender como havia se formado entre os romeiros esta visão escatológica: quais eram suas *fontes* e o que legitimava suas afirmações sobre o *fim do mundo.*

Pude descobrir que as *fontes* dos romeiros eram muito próximas das identificadas por Miscofski (1988) no seu estudo dos movimentos religiosos do século XIX: as pregações das *Santas Missões*, a literatura de cordel e alguns textos religiosos como a *Missão Abreviada*, que foram elementos importantes na constituição e transmissão da tradição messiânica nos séculos passados. Obviamente não se pode esquecer o grande livro sagrado - a *Bíblia* - especialmente o Apocalipse, que se apresenta como a referência de todos os outros.

Uma das *fontes* indicadas pelos romeiros são os *conselhos* dos padres, sendo recorrente a afirmação: *os padre antigo falava.* Estes padres eram principalmente os que percorriam o sertão nas Santas Missões, desde o século XIX, com um discurso profundamente escatológico que anunciava o fim do mundo e exortava os fiéis à penitência. Os sermões inflamados destes padres parecem ser a grande fonte que informa a visão apocalíptica dos sertanejos.

> *Aqueles padres de boa vida, tudo que eles falava era verdade. Naquele tempo os padre saia cumprindo aquelas Missão. Era nove dias, eles pregava e dava conselho bom, era de ano em ano. Saia andando no sertão. Essa era a Missão dos missionário que cumpria aquelas Missão. A derradeira Missão que eu vi era um padre capuchinho. Quando despediu abanava o lenço: adeus! até o dia de Juízo! Aí morreu.* (Almerinda. Mi, 88)

Outras fontes são as histórias do *povo antigo*, contadas ou lidas por pessoas da família ou da comunidade.

> *Meu padrinho comprou este romance* (do Capa Verde) *no Juazeiro, quando eu era criança. Ele tinha leitura e lia pra gente* (Bento, B. Campo 88)

Os *romances* estão referidos à literatura de cordel que ocupa lugar privilegiado entre as fontes escritas [32]. *As Profecias do Padre Cícero*, existente na *Romaria*, são um verdadeiro Apocalipse do sertão (ver em anexo 1)[33]. Trata-se de um cordel, que discorre

---

[32] A literatura de cordel tem origem nos romances e histórias trovadorescas da Idade Média em Portugal. Segundo Miscofski (1988), foi importada para o Brasil no século XVI/XVII, tendo sido importante na transmissão de crenças tradicionais que veiculavam a tradição messiânica.

[33] Não consegui localizar a origem do cordel, uma vez que o existente na *Romaria* era uma cópia manuscrita. Sei apenas que foi adquirido por Antonio Mineiro, um romeiro que já havia morrido quando conheci o grupo.

sobre o fim do mundo fazendo previsões ano a ano, anunciando os sinais que indicam a catástrofe final, e que se constitui para o grupo num guia básico de interpretação dos acontecimentos atuais.[34]. O que está escrito nestas profecias tem para os romeiros o caráter de revelação. Explicando sobre os *livros* Bento diz:

> *O povo vinha* (para o Pará) *por os mandado do padre Cícero, antes dele morrer. Depois que ele morreu aí apareceu as história, os conselho, aqueles livro que ele manda fazer e aparece os mandado, que é frei Damião que ficou lá, no lugar dele. Mas eles* (padres) *tem comunicação com ele* (com Padre Cícero). *De vez em quando, ensina como é pra fazer. Aí eles faz aqueles livro, que eles solta pro povo. Tudo que fala é certinho. Do jeitinho que tá o reclame dele a gente tá vendo. A doença que ia aparecer, família contra família, geração contra geração, tudo isso ele falava, aí tava pertinho do fim.* (Bento, B Campo,88)

O Padre Cícero atualiza os profetas, o que estabelece uma continuidade entre estes e o presente, tornando-os participantes de um mesmo tempo, o tempo bíblico.

Na *Missão,* outros dois textos importantes compõem as fontes escritas do grupo. O primeiro - os *Conselhos* de Maria da Praia - é um manuscrito com anotações feitas por seus filhos, onde estão registradas algumas profecias suas sobre o *fim dos tempos*. O outro texto é a *Missão Abreviada*[35]. Ele faz parte do que Menezes (1992:175) chama de Biblioteca do Sertão, de ampla circulação no Nordeste, um dos preferidos de Antonio Conselheiro, que fornecia a base de sua visão religiosa e que era muito utilizado em suas pregações (Villa, 1997:20 e Levine, 1995:227)[36].

Estas referências contribuem para compor a visão escatológica dos romeiros. Nela se combinam a *história dos séculos* e o *fim dos tempos,* sendo a última dominante. Por meio dela os romeiros situam-se no tempo e interpretam os acontecimentos.

Como a profecia faz previsões para a década de 50 e 60, uma hipótese é de que ela tenha sido escrita por volta desta época ou um pouco antes disso. Não sei também se o manuscrito guarda fidelidade ao escrito original. Acredito que no processo de cópia tenha havido modificações no texto, especialmente na ortografia.

[34] O texto escrito tem também um outro significado dentro desta cultura. Além de veículo de transmissão de idéias ele, enquanto objeto, agrega na sua materialidade, poderes mágicos. Sua qualidade de relíquia está anunciada no próprio texto: *quem possuir uma carta desta consigo não temerão os castigos* (p 21). Sobre as virtudes mágicas e protetoras do texto escrito na religiosidade popular do período medieval ver Franco Jr (1990:62)

[35] Epifânio guarda restos do livro que foi semidestruído num incêndio que queimou parte dos santos da igreja e também a *Missão Abreviada*. Conforme Levine (1995:277), a *Missão Abreviada* - cujo nome completo é *Missão Abreviada para despertar os Descuidados, Converter os pecadores e Sustentar o Fruto das* Missões - é de autoria do padre José Gonçalves Couto, um missionário português que trabalhou em Goa, na Índia e foi publicada pela primeira vez em 1873, no Porto, sendo muito utilizada por missionários em todo o mundo. Trata-se de um compêndio de reflexões e vidas de santos. De caráter apocalíptico, faz exortações aos pecadores, com ameaças de danação eterna no fogo do inferno. Ver também Miscofski (1988:156/157)

[36] É interessante observar que todos os textos escritos guardados pelos romeiros - que tive conhecimento - são religiosos.

A *história dos séculos* – uma visão da história

Como já disse, a *história dos séculos* aparece com mais força nos depoimentos dos goianos. Acredito que isto se deva à divulgação das idéias de Joaquim de Fiori no estado, onde a devoção ao Divino é bastante forte[37].

A seguir apresento a maneira como os romeiros entendem a *história dos séculos*, destacando três pontos que marcam sua especificidade. Primeiro: a incorporação que fazem da perspectiva do Juízo Final à teoria das idades para compor a *história dos séculos*. Segundo: a incorporação de uma visão cíclica na *história dos séculos*, que tem como referência o evento do Dilúvio. Terceiro: a constituição sincrética do *século do Espírito*, na *Missão*, que incorpora elementos das religiões mediúnicas na sua explicação.

A *história dos séculos*, como mostra o depoimento abaixo, inspira-se nas três idades da teoria joaquimita

> *O século do Pai já passou. Nó estamo no século do Filho. Agora do século do Filho tem que passar para o século do Espírito Santo. Que são três pessoas da Santíssima Trindade e um só Deus verdadeiro e são três século, cada um tem um. Quando for no tempo que eles* (os guias espirituais) *vier buscar a corrente, aquele pessoal que estão limpo* (de pecado), *eles leva tudinho pra semente. Aí entra tudinho pá igreja do alto*[38]*. Aí que passa po Século do Espírito Santo. A gente vai vivo mesmo pra lá. Quando acabar com tudo, diz que é com fogo, aí pega aquelas pessoa tudinho, bota pra fora, aí a gente vai pro mundo outra vez, aí começa a vida de novo. Mesma coisa do Noel, não foi assim? Aí fica existindo só santo. Todo mundo fica no tempo santo. Fica aquelas ovelha bem bonita.... bem alvinha...., né. Aí ninguém mais sente dor, sente mais nada, não sofre mais coisa nenhuma. Num tem cobra, num tem onça pra destruir a criação. Diz que é só campos e flores, o mundo todo florado e nós ali... tudo feito santo! Aí é outra vida! Vida boa que a gente não sente coisa nenhuma!* (Ana, ODPE,88)

---

[37] Nas pesquisas de Brandão (1978: 64 e 143-144) em Pirenópolis (GO) - o centro mais tradicional de "festejos" do Divino - a versão local sobre a origem da festa aponta para a existência de portugueses, seguidores do Divino e das idéias de Joaquim de Fiore que, perseguidos pela Inquisição, teriam migrado para possessões portuguesas, no período colonial. Parte deles teria ido mais tarde para Minas Gerais e Goiás. Cabe observar que a identificação da presença do Divino e dos *séculos* em Goiás encontrada na minha pesquisa não significa afirmar sua ausência em outras regiões, o que demandaria uma investigação mais ampla. Na *Profecia do Padre Cícero* existente na *Romaria*, que parece proceder de estados nordestinos, ainda que não exista referência aos *séculos*, há uma passagem que fala do Espírito Santo: *...que no dia de Juízo entramos no reino da Glória do Divino Espírito Santo.* (Profecia, 19). Estas indicações apontam para a importância de uma pesquisa histórica que investigue a presença do joaquimismo no Brasil e suas transformações.

[38] Talvez uma referência à cidade santa de Jerusalém que desce do céu. (Apocalipse,21,10).

Estamos no século do Filho. Aí o povo acaba e o mundo revela. Nada que tem serve pra o século vindouro. Só jardim de flor, as comidas são outras também, que não pode ser as nossas. Só os que fizer boas obras recebe o Espírito Santo.(Bento, B Campo, 88)

A *história dos séculos* permite aos romeiros situarem-se na história, dentro de uma perspectiva teleológica, na qual o futuro - o *século do Espírito Santo* - é identificado a um reino de paz e felicidade, sem pecado e sem dor. Este é caracterizado como um reino espiritual, *um tempo santo,* mas também material, para o qual *a gente vai vivo mesmo.* No entanto, o *século do Espírito* não é entendido como uma construção próxima e humana, mas é projetado para depois do julgamento - *aí já foi julgado* - reservado aos que *estão limpo*, ou seja, os que já se purificaram. Neste sentido, pode-se dizer que na *história dos séculos* os romeiros combinam a teoria das idades à perspectiva do Juízo Final, tornando o *século do Espírito* não uma realização iminente, mas uma esperança futura, que se efetivará como recompensa para os que *fizerem boas obras.*

A esperança do *século do Espírito* parece expressar-se, em alguma medida, nas festas do Divino Espírito Santo (e também do Divino Pai Eterno), com suas bandeiras, coroações e com a *pombinha* do Espírito Santo, que é comemorada nos três grupos. Ainda que os romeiros não estabeleçam uma relação direta dos *séculos* com a festa, o ritual parece ter trazido consigo, historicamente, uma perspectiva de interpretação escatológica com uma visão do futuro baseada na realização de uma utopia[39].

• O *dilúvio* - destruição e regeneração

Entre os romeiros o *dilúvio* surge muitas vezes quando se fala de escatologia[40]. No depoimento abaixo ele aparece ligado à *história dos séculos.*

A arca de Noé acabou o século do Pai, estamo no século do Filho. Caminhando para o Espírito Santo, (neste) *ninguém come, ninguém trabalha, ninguém sofre. É avisado este século. É menino, este é que nem o século de Noeli! Porque Noeli ficou de ministro pra avisar o mundo geral. O pessoal levaram na brincadeira. Se acabou o dia do dilúvio, ainda*

---

[39] Quadros (1987:85) procura traçar a história da festa do Divino Espírito Santo em Portugal, que ele também denomina a festa do Império, buscando interpretar os símbolos presentes no ritual como a coroação, a distribuição de comida, etc. Segundo ele, a comemoração de Pentecostes realizada pelas Confrarias do Espírito Santo, que partilhavam anualmente uma ceia com a comunidade rural com distribuição de alimentos, amplia seu sentido com D. Dinis e Isabel, quando se realiza como festa do Império, passando a celebrar a possibilidade de um "Império de conversão" baseado na caridade e na liberdade, um sonho de fraternidade universal.

[40] A importância do Dilúvio no imaginário popular extrapola o universo dos grupos. Pude ver em Barreira de Campo quadros do Dilúvio pendurados na sala de algumas casas.

tinha gente dançando nas festa, dizendo que era mentira de Noeli, que ele era um louco. (Com o Dilúvio) *Sobrou só aquele pessoal que acreditou. É igualmente esse outro* (século). *Então tem Meu Padrinho Cícero Romão Batista do Juazeiro de ministro que ficou de aviso pro pessoal, mas ninguém tá acreditando,* (acha) *que tudo isso é mentira. Isso ele cansa de explicar pra nós. Vai se acabar que nem o mesmo tempo da barca de Noeli. Uns acreditando outros zombando.* (Urbano, Ro,87)

Neste relato da *Romaria* o *século do Espírito* é precedido por uma reedição do Dilúvio, anunciado pelo Padre Cícero (possivelmente conduzido por Justino), que assume o lugar de *Noeli,* advertindo o povo sobre o ocorrido no passado [41]. A alusão ao Dilúvio para identificar o fim do século do Pai – *se acabou no dia do dilúvio* -sugere que a passagem a das idades se opera por processos de destruição e regeneração, que envolvem cataclismos naturais [42], o que é reforçado pelo depoimento anterior de Ana quando se refere ao surgimento do *século do Espírito - quando acabar com tudo, diz que é com fogo... aí a gente vai pro mundo outra vez, aí começa a vida de novo.* Esta destruição/regeneração é entendida como um processo cíclico que se repete ao longo da história, fazendo com que o futuro - *século do Espírito* - seja visto como reprodução do passado: *que nem o século de Noeli* (Urbano), *mesma coisa do Noel, não foi assim?*(Ana).

Considero que com a introdução da dimensão cíclica no tempo linear na *história dos séculos* os romeiros reinterpretam a perspectiva joaquimita, na qual as três idades da humanidade são vistas dentro de uma concepção da história como um desenvolvimento progressivo.

---

[41] Esta aproximação parece apoiar-se em uma referência bíblica que diz: ***Como nos dias de Noé, será a Vinda do filho do homem.*** *Com efeito, como naqueles dias que precederam o dilúvio, estavam eles comendo e bebendo, casando-se e dando-se em casamento, até o dia em que Noé entrou na arca, e não perceberam nada até que veio o dilúvio e os levou a todos. Assim acontecerá na Vinda do Filho do Homem.* (Mateus, 24,37-39). Esta referência era também utilizada nas prédicas de Antonio Conselheiro de forma muito semelhante:...*Mandou Deus que aconselhasse o povo, porém eles fecharam os olhos às admoestações de Noé e davam toda sorte de divertimentos e devassidões, comendo, bebendo e folgando como se nada fosse com eles, até que foram todos abismados no Dilúvio.* Trecho extraído da obra manuscrita de Antonio Conselheiro: Prédicas, segunda parte, Os Dez Mandamentos da Lei de Deus, p286 do original (Nogueira, 1974:118)

[42] O tema das catástrofes e regenerações do mundo faz parte da cosmologia de várias culturas, inclusive de povos indígenas brasileiros e latino-americanos. Sobre escatologias indígenas sul-americanas ver excelente trabalho de Sullivan (1988), ver também Wright (1994). É possível que elementos de cosmologias indígenas, especialmente da escatologia tupi-guarani, tenham sido incorporados no imaginário escatológico das populações sertanejas. No entanto, o desenvolvimento desta idéia supõe uma pesquisa específica que aprofunde o tema.

• O *século do Espírito* e do *Santo*

Uma outra característica própria da *história dos séculos* diz respeito à aproximação do *Século do Espírito* com *trabalho espírita* e *vida espiritual.*

> *Trabalho espírita, noutros tempo proibia, judiava os que trabalhava, hoje em dia é liberto. Tem até doutor formado que é espírita. Porque o século vindouro é Espírito mesmo, é de santo mesmo. Já entrou as era.*(Bento, B Campo, 88)

Neste sentido, a próxima *era* significa também um tempo em que se incorpora ao mundo do catolicismo popular - dos santos e devoções - elementos da doutrina kardecista e afro-brasileira - de entidades e espíritos, mesclando-os em universo comum[43].

> *Pessoal deste século* (do Filho) *não tem nenhum santo, porque não foi o julgamento. (Eles) são espíritos de luz, ficam no espaço, no mundo das encantorias. Quando vier o julgamento vão poder se tornar santo. Santo é outro reinado.* (Nativo, Ro, 88)

Maria da Praia faz uma interpretação original do *século do Espírito* estabelecendo uma divisão entre o Espírito e Santo*: Estamos no Século do Filho, vai passar para o Espírito e aí vai passar para o Santo.*

Este último é identificado ao céu, onde atualmente estão apenas as pessoas da Trindade e Nossa Senhora, nem mesmo os santos estão lá.

> *No céu estão o pai, o filho e amor também e a mãe de Deus. Os santos não está no céu completamente, estão no reino espiritual. É depois deste século* (do Espírito), *quando passar para o Santo que este povo que está no reino espiritual vão para o lugar onde está Deus.* (Domingos, Mi, 88)

O *reino espiritual* é para onde vão os espíritos depois da morte, sendo para estes um lugar de aperfeiçoamento, uma espécie de purgatório: *é pra domesticar o espírito.* Mas se este reino espiritual é um lugar fora do mundo material, no fim dos tempos ele se juntará à dimensão temporal. Será o *século do Espírito,* que parece suceder o julgamento e aonde se chegará vivo ou em espírito.

> (Maria da Praia dizia que) *no dia das três noite de escuro, era o dia de passar do Filho pro Espírito. Destrói uma parte do pessoal... Aquele que tivesse o merecimento passava em matéria, faz de conta que dormiu e sonhou. Quando amanhecia o dia já a idéia dele era diferente, ele já não lembrava do que se passou.* (Domingos, Mi, 90)

---

[43] No movimento Vale do Amanhecer, que se estrutura tendo como base a tradição espírita e afro-brasileira, também estão presentes os aspectos escatológicos. Segundo a "Doutrina do Amanhecer" o término do II Milênio se faz notar pelos sinais como guerra, epidemias e terremotos. No III Milênio os seguidores do movimento não mais encarnarão, passando a habitar o "Astral Superior" como "espíritos de luz". (Galinkin, 1977:27).

Este *Século do Espírito* deve ser preparado nesta vida. Maria da Praia entendia que a finalidade última de sua *Missão* era *ganhar a vida espiritual* (ou *vida espírita* como também dizia), ainda neste mundo: *Alguns neste tempo agora já estão trabalhando para o reino espiritual.* (*Conselhos*)

Seria possível afirmar que nesta abordagem de Maria da Praia o *século do Espírito,* enquanto realização da última fase da história humana, só se realiza efetivamente numa outra dimensão, quando a dimensão histórica fundir-se com a espiritual, de certa forma, com o fim da história.

Como o que foi apresentado pode-se dizer que a *história dos séculos* está baseada em uma visão do mundo que tem como referência a história que é interpretada de uma perspectiva teleológica. Esta visão permite aos romeiros entender o mundo vivido como parte de um mundo em movimento, que se transforma ciclicamente e que projeta para o futuro sua possibilidade de realização plena - seja material ou espiritual. Como se verá no capítulo 6, a identificação desta visão será fundamental para compreender a construção do projeto dos movimentos.

Se a *história dos séculos* situa os romeiros em relação ao passado e ao futuro, o *fim dos tempos* traz para o presente a iminência do futuro, exortando-os a ficarem atentos, fazendo com que interpretem, através dos sinais, o mundo em que vivem, e induzindo-os a se modificarem.

O *fim dos Tempos* - uma interpretação do mundo atual

> *É fim de época, é fim de era. Termina é com isso mesmo, pra quem compreende e entende e rege pela religião do catolicismo.* (Justino, 87)

Considero que para os romeiros o momento do *fim dos tempos* traz implícito um sentido de transição entre um mundo que se destrói e de outro que surge, um momento de passagem de um *século* para outro, em que parte da humanidade é destruída e uma outra é salva, como ocorreu no Dilúvio. Dentro deste contexto o *fim dos tempos* apresenta uma dupla face: de um lado ele descreve o *fim de um mundo*, que chega no *limite da desordem*, no *fim* de um processo, conseqüência da atuação humana que conduziu à decadência, à destruição e ao sofrimento, momento de crise moral, social, religiosa e também natural, em

que passam a reinar as forças do Mal. De outro lado, o *fim dos tempos* anuncia um *limite à desordem,* quando, por meio do *julgamento,* a atuação divina põe *fim* a um mundo caótico, num processo que discrimina - separa, julga, condena e salva - expurga e regenera o mundo.

A seguir apresento a maneira pela qual o *fim dos tempos* é representado na *Missão* e na *Romaria*: quais são os seus sinais e seus agentes, como se dá sua culminação e de que forma esta situação é superada. O *fim dos tempos* possui características bastante próximas nos dois grupos. Algumas diferenças de ênfase serão apontadas no decorrer da exposição.

• O *fim dos tempos* e seus *sinais*

Nas descrições que os romeiros fazem do *fim dos tempos,* que são ricas de imagens e personagens, há sempre um tom de advertência de caráter moral, que o apresenta como um castigo divino, aplicado em conseqüência dos *pecados do povo* que se entregou à *devassidão.*

> *O mundo tá desse jeito mode perversidade, usura, riqueza. O povo tem que acabar outra vez, já acabou com água agora vai acabar com fogo.* (Epifânio, Mi, 88)

> *O fim das eras é o fim do povo.pros afinale é perseguição geral, só sofrimento. Acontece por causa do pecado que se alastra pelo mundo, por causa da desobediência.* (Urbano : Ro, 90)

O mundo da *devassidão* pauta-se por princípios alheios à vontade de Deus: a *vaidade, o orgulho, a ganância* que se contrapõem à *obediência, união e solidariedade.* Estes últimos dão consistência ao mundo tradicional, constituído por uma ordem moral, que regula as relações e que se baseia na preeminência do mundo de Deus sobre o dos homens, no dos homens sobre o das coisas e do espírito sobre o corpo. É deste ponto de vista que se condena o mundo que deixa de lado a religião, desrespeita a hierarquia familiar e os mais velhos, põe a riqueza acima das relações de reciprocidade, faz do corpo instrumento de prazer e adorno[44].

Neste contexto, o *fim dos tempos* pode ser entendido como um momento que corresponde ao *fim* de uma ordem tradicional, que está sendo suplantada por outra, que é identificada com a *lei de Lucifér* (ver Profecias P. Cícero, anexo1). Diante deste quadro são

[44] Voltarei a este tema ao discutir o projeto social dos grupos no cap. 9.

feitas exortações aos devotos por meio dos *avisos* e *conselhos*, para que se mantenham fiéis aos valores da primeira, o que lhes permitiria escapar dos castigos reservados ao que aderirem à última. O conteúdo dos *conselhos* é bastante semelhante nas *Profecias do Padre Cícero* e nos *Conselhos* de Maria da Praia.

> *...a mulheres casadas que respeita seu marido...não faça ele çer traído... dê bons exemplo o seu filho pois se seguir noutro trilho breve soltará gemido...deitem fora uzo e ditado, anarquia e sedução e moda escandalosa e orgia namoro e chumbregação quem nada disso deixar nunca poderá chegar ao trono da salvação... que ninguém se iluda com espirita e changozeiro.....tomem conçelho do padre Cícero Romão desprezem a vaidade e abrace a religião odeiam o protestantismo çiga o catolicismo que eu garanto a salvação...não averá salvação fora do catolicismo* (Profecias do Padre Cícero)

> *...maior felicidade do casal que considerar o casamento...os homens considerar suas mulher e as mulher considerar os seus marido, se os homens cazado que for lá fora e não respeitar os mandamento vai ver o resultado...Quando Jesus descer do céu pá terra, Jesus só creia na mãe e no pai e nos filhos que são católico da santa igreja católica de roma. Os pais de família quando os filhos errar, o pai ou a mãe assentasse e põe o filho ou a filha de joelho e dar uns bons conselho que enquando mais dar conselho, mais vem conselho bom.* (Conselhos de Maria da Praia)

Como se pode observar nos *avisos* e *conselhos* destacam-se como valor: a religião católica como a única verdadeira e uma moral rígida baseada na valorização da família, com ênfase na obediência e fidelidade e na negação do corpo e dos prazeres mundanos. Este conteúdo aproxima-se muito do encontrado nas pregações missionárias do sertão, de caráter moralizante e penitencial, num momento em que o catolicismo detinha o monopólio do mundo religioso (Cehila, 1992) e que os missionários serviam-se do temor do *fim dos tempos* como instrumento de controle do comportamento das populações, especialmente as rurais.

Este temor está presente entre os romeiros, que entendem que o não atendimento dos *conselhos* e *avisos* levará ao castigo e à condenação.

> *...a queles disobedientes e os falso mentiroso, indecente vão se acabar com o vento brabo só alguns bons coração vai arresistir o tremor do mundo* (Conselhos, Mi)

Ainda que este *fim dos tempos* apareça projetado no futuro, ele é apresentado sempre como em vias de acontecer, uma iminência que vem sendo reinterpretada desde o início do

cristianismo e que se repõe, independentemente de sua efetivação[45].O que indica a chegada do *fim dos tempos* é a presença dos *sinais* previstos nas profecias. Os *sinais* constituem-se, por outro lado, num instrumento de leitura da realidade. Identificá-los em acontecimentos e situações do mundo vivido fornece *pistas* para decifrar seu sentido, tendo como base as referências bíblicas [46].

Os romeiros tendem a identificar *sinais* do *fim dos tempos* nos tempos atuais, dando destaque aos fenômenos naturais.

> *Como está explicado na profecia três parte do mundo ia se acabar,* ***como está se acabando.*** *Nas notícia de rádio fala: tremor de terra, acidente de carro, de avião, doença, necessidade, bomba... 2000 não intera.* (Urbano, Ro, 90)

> (Mamãe dizia) *ia chegar os tempo que uma parte ia acabar com água, outra com sequidão, ela podia não alcançar, mas os filho. Esta fome, desastre de avião,* ***essas chuva que nós vê, tudo ela falava!*** (Raimunda, Mi, 87)

São identificados também como *sinais* os conflitos, guerras e a perda do valor do dinheiro.

> (M Praia dizia) *Quando vocês ver a nota de Cr$ 100 cruzado, quando esse dinheiro aparicer, cuidado meu fio, o dinheiro vai sumindo de pouco em pouco. Não é o dinheiro é que ia comprar as coisas, mas era as coisa que ia comprar o dinheiro.O tempo do dinheiro pesar mais do que o que se pesa na balança.* (Raimunda, Mi, 87) [47]

Estes *sinais* são indicadores do que vem mais à frente, quando o mundo do pecado se disseminar provocando desequilíbrios, sofrimento, dor, fome, doenças, exploração e perseguição, já previstos nas profecias.

> *...agonia, fome e peste choro, sofrimento e carestia emboca a terceira guerra que chega a tremer a terra...do Brazil ao Estrangeiro o povo tem que çofrer no* ***maldito cativeiro*** *da*

---

[45]Discorrendo sobre a consumação do mundo e seus *sinais*, Mateus (24, 33-34) anuncia: *da mesma forma, também vós, quando virdes todas estas coisas, sabei que ele está próximo, às portas. Em verdade vos digo que esta geração não passará sem que tudo isso aconteça.*

[46] A linguagem dos *sinais* é bíblica e aparece explicitamente em Mateus, 24; Marcos, 13; e no Apocalipse, 14 de João.

[47] É interessante observar a proximidade entre os depoimentos apresentados acima e os registrados por Pompa (1995), de remanescentes do Movimento Pau de Colher ocorrido no norte da Bahia na década de 30, o que aponta para a existência de um imaginário popular escatológico, referencial simbólico dos movimentos.
...Ele (o Conselheiro Severino)*...ele falava no fim das Eras. Para o fim das Eras, nós ia ver muita coisa que nós ia admirar... E dizia: para o fim das Eras, meus filhos, vocês vão ver muito maremoto, muito terremoto, vocês vão ver a terra tremer...quando der de 1960 pra frente, vocês há de ter dias de ganhar dez contos de reis, mas não fiquem alegres, que com esse dinheiro vocês não vão comprar um almoço... Nós não tamos? Não tamos no tempo?* (Francelino, 1986) (Pompa, 1995:95). Ver também Pereira de Queiroz (1965: 265) que se refere à profecia clássica do messianismo brasileiro - a *do fim das eras* - encontrada tanto nos movimentos nordestinos como no Contestado, em Santa Catarina. Também no Movimento do Irmão da Cruz há referências à destruição da humanidade que ocorrerá proximamente, ainda no século XX (Agüero, 1992: 80).

> *praia ao sertão só çe ver reclamação que abala o mundo inteiro...irmão contra irmão filhos contra os pais mulheres contra os maridos só se ver choro e gimido.* (Profecias do Padre Cícero, Ro)

Estas afirmações apóiam-se diretamente no texto bíblico

> Disse-lhes então: Levantar-se-á nação contra nação e reino contra reino. E haverá grandes terremotos e pestes e fomes em todos os lugares; aparecerão fenômenos pavorosos e grandes sinais vindos do céu. (Lucas, 21, 10-11)[48]

Este tempo do *maldito cativeiro* [49] parece expressar a consolidação do reino do Mal sobre terra, *da lei de Lucifér, do Satanás.* No *fim dos tempos* as próprias forças do Mal se encarnam e vem, por meio de seus agentes - a *Besta Fera* e o *Capa Verde* - se apoderar dos humanos.

• A *Besta Fera* e o *Capa Verde* – agentes sedutores do Mal

A *Besta Fera* e o *Capa Verde* são personagens do *fim dos tempos* que parecem se inspirar na *Besta* do Apocalipse de João e que adquirem características próprias na narrativa dos romeiros. É importante dizer que as duas figuras têm presença significativa na *Romaria* e não na *Missão*[50], aparecendo com destaque nas *Profecias do Padre Cícero.*

Tanto *Besta Fera* como *Capa Verde* parecem ser a encarnação do Mal, ainda que ambas se apresentem sob disfarce, eles *ocultam,* utilizando meios sedutores para envolver, *laçar,* os humanos [51].

> *Quando fosse no fim do mundo diz que o Satanás andava fazendo milagre, curava cego, curava aleijado, de toda doença, fazia milagre igual Jesus Cristo. Eu sou cismada com isso, porque ele vai fazer a bramura dele faz com nome de Deus!* ***Ele oculta! Faz aquilo pra iludir!*** *Eu sou veaca, eu tenho medo de Satanás.* (Almerinda, Mi, 88)

A *Besta Fera* submete pela sua *marca,* o *666,* e vem disfarçada nas mercadorias e nos documentos. Já o *Capa Verde* usa o disfarce da própria religião, vem como um *padre,* parecendo representar o anticristo.

A *marca da Besta* é uma referência explícita ao Apocalipse

> Faz também com que todos, pequenos e grandes, ricos e pobres, livres e escravos recebam uma marca na mão direita ou na fronte, para que ninguém possa comprar ou vender se não

[48] Ver também Marcos 13, 12 e Mateus, 21, 10 e 24, 7.
[49] Ver Apocalipse,13,10.
[50] Na *Missão* as imagens sobre o *fim dos tempos* concentram-se nos *três dias de escuro,* a não ser na fala de Almerinda, que relembra histórias de *Besta Fera* e *Capa Verde* ouvidas no Piauí, o que contribui para reforçar a hipótese da origem nordestina destas figuras, que seriam divulgadas principalmente pela literatura de cordel.
[51] Velho na sua análise do cativeiro da *Besta Fera* aponta para este aspecto (1987: 8-9).

> tiver a marca, o nome da besta ou o número do seu nome... Seu número é seiscentos e sessenta e seis. (Apocalipse, 13, 16-18)
>
> Se alguém adora a Besta e a sua imagem, e recebe a marca sobre a fronte ou na mão, esse também beberá o vinho do furor de Deus, derramado sem mistura na taça de sua ira, e será atormentado com o fogo e o enxofre diante dos santos Anjos e diante do Cordeiro. (Apocalipse, 14, 9-10)

Vejamos como a *Besta* aparece na narrativa dos romeiros

Besta Fera é a marca dos três seis. É o Satanás, ele é o chefe. Ele vai ganhar três quarto do povo mesmo. Que é só o uso, luxo e vaidade, é o que o povo quer (Bento, B Campo,88).

Já vi o retrato da Besta Fera, que uma crente me mostrou, sabe. É um trem muito feio. Ele quer tudo imitando. As gota de sangue que Jesus derramou é 6666. E a marca dele? 666. Ele só anda toda vida comparando com Jesus Cristo, mas vai longe! Ele foi imitar. Ele foi pegou botou a marca dele 666... Ele ferra é popa de gente. A pessoa deita pra dormir quando acorda, tá marcado! Eu vou te contar, se eu for comprar um trem se eu ver essa marca (risada) aí eu não quero. De certo que é da firma dele, né... Ele tem fábrica também, de tecido, de fazenda de gado, ele tem tudo isso. Eu já vi a marca dele. Fui comprar uma calça preta, lá na Santa Terezinha. Quando fui pagar, aí oiei, vi aquele selinho que tem assim por dentro, aí eu vi... os três 6! Aí peguei ni outra, cacei outra. O que é do Satanás não quero não! Hoje em dia tem tudo, mas sabendo que é da marca dele não quero não. (Ele) *sabe fazer laço, pra pegar! Você não viu falar deste povo que pega paucto com Satanás? Pois existe mesmo! Paucto com bicho velho pá enricar, uns dá um filho, aquela pessoa de estima é a derradeira, aí quando chega a vez dele não tem jeito. Por isso que eu sou descabriada, tenho medo, rapaz!* (Almerinda, Mi, 88)

Na situação original do Apocalipse a ausência da marca da *Besta* é sinal impeditivo para entrar no mercado, para comprar ou vender (ver citação anterior do Apocalipse). Na versão dos romeiros a marca pode se implantar por meios mais sutis. Pode, por exemplo, se estabelecer insidiosamente por meio do próprio mercado - da compra e venda - chegando de forma disfarçada e sedutora através dos produtos do mundo moderno que, aparentemente inofensivos, escondem seu verdadeiro caráter. Uma possível interpretação para este fato é o caráter fantasmagórico e mesmo diabólico que o dinheiro e o mundo moderno podem assumir para estas populações.[52] Como mostra o depoimento de Almerinda, acima, o dinheiro e a riqueza são identificados com o mundo de *Satanás*, que se utiliza destes recursos - *fazendo o laço*, fazendo um *paucto*, com aqueles que querem

[52] Seria possível dizer que se trata de uma forma camponesa de conceber o que Marx chama de *fetiche da mercadoria*. Sobre isso ver trabalho de Taussig (1980) sobre camponeses colombianos. Ver também Martins (1983:132) e (1997:201) e Velho (1987:14).

enricar. A conseqüência da entrega ao mundo do *uso, luxo e vaidade* é o se tornar *cativo*, ser *da parte dele*, entregando a alma a *ele*.

O caráter sedutor da *Besta Fera* e sua atuação por meio do mercado aparecem em outros relatos, acrescidos de artifícios através dos quais o *Satanás* procura ampliar seu reino.

> *Ouvia falar que a Besta Fera era presa acorrentada, uma fera muito imunda, mas quando fosse pros afinali ela saia no mundo, ia soltando os piolho dela, imundícia, achaque de doenças contagiosa que pega no vento que ninguém sabe tratar, praga que dá nas lavoura. Meu Padrinho disse que já tá soltando. Ia sair os laço da Besta Fera, o sinal era 666. Recomendava que quando visse em qualquer mercadoria, objeto, aquele era o laço. O pessoal cai no laço porque tem que comprar. O velho (Meu Padrinho) tem os poderes de arrebater. Quando* (ela) *vê que não tem meio de atingir o pessoal vem em tudo quanto é mercadoria. Essas mercadorias vem baratinha. Vem em bombrilha* (bombril): *666, já tem comprado em tecido, em tudo enfim. Em Conceição tinha o que arrancava o rótulo, mas tinha no pano, (fazia assim) pra não desconfiar o pessoal. Se dorme nu ela vem e marca. Pessoa que gosta de dormir nu é fácil!* (A marca vem também) *na vacina, INPS, Funrural, CPF, carteira de documentação, identifica a pessoa.* (Urbano, Ro, 88)

A *marca*, ao mesmo tempo se oculta e se revela nas mercadorias. O circuito delas, em que o pessoal *tem que comprar* faz circular também o segredo da *Besta, servindo* de *meio* para *atingir o pessoal* que *cai no laço*. Dentro da lógica do depoimento, a alternativa para se contrapor a este mundo que parece inexorável é dada pelo poder espiritual, pelo *velho* (Padre Cícero) que tem *os poderes de arrebater*, de se confrontar com as Forças do Mal.

Se os procedimentos adotados pela *Besta* pretendem, de um lado, esconder a autoria do feito, de outro eles são bastante concretos e explícitos, imprimem a *marca*[53]. A *Besta* marca as pessoas como se fossem gado, ela *ferra* os que são seus, os identifica. A *marca da Besta* é *sinal*, que revela o que está oculto. Assim como os *sinais* da natureza podem revelar o *fim dos tempos*, os *sinais* nas pessoas indicam que elas fazem parte do cativeiro de Satanás, que no final sairá arrebanhando os seus, *procurando pelo os sinais das malditas criaturas*. (Profecia, 11)

O depoimento citado explicita as situações vulneráveis em que as pessoas podem ser marcadas: por meio da vacinação; se estiverem dormindo nus; ou através dos números dos documentos que *identifica a pessoa*, inscrevendo-a num registro desconhecido. Ser registrado, identificado sob um código procedente do mundo moderno, externo ao cotidiano

[53] Na origem, no Apocalipse, a *marca na mão direita ou na fronte* (Ap, 13, 16).

camponês, parece significar ser aprisionado, tornar-se cativo de um mundo do qual se desconhece as regras ou cujas estranhas normas levantam suspeita[54]. A meu ver, trata-se de identificar o estranho com aquilo que no mundo conhecido é identificado com o temeroso, nocivo e misterioso, a *Besta Fera*, o reino do *Mal*, que se apresenta de forma enganosa e sedutora, tal como a *Besta* do Apocalipse [55].

Na *Romaria,* a aparição de um estranho nas redondezas foi tomada como manifestação da *Besta*

> *Em Santo Antonio* (local anterior da Romaria) *passou um com trouxa na cabeça. Pediu comida pros Cotia* (família do grupo). *Pediu água no Erotides, aí foi embora. Meu Padrinho (em transe) disse: menino, o véio não tá dizendo pra rezar muito! Já era os piolho da Besta Fera que tava começando a sair! Que era pra rezar muito que não vinha outro. Essa era de 80 é falada, que a gente ia ver muita coisa!* (Urbano, Ro, 88)

A atuação da *Besta Fera* está *espalhada no mundo*, como mostra Urbano, especialmente onde abundam as mercadorias. Ele alerta-me para perceber seu *sinais.*

> *A senhora não sabia esse atingimento nas mercadoria, nu é? De agora em diante a senhora pode ir observando caladinha, pra qui pra aculá, assuntando em tudo quanto é mercadoria, que uma hora a senhora tá descobrindo* (a marca 666). *Nós que somo troxa, que veve largado nas montanha, já tem visto! que dirá a senhora que mora na cidade, no meio de todo movimento de mercadoria. Espalhou no mundo, inté no estrangeiro, não é só no Brasil não! Mas o velho* (Meu Padrinho) *tem os podere de arrebater.* (Urbano, Ro, 88)

Cabe dizer que a *Besta* não atua apenas indiretamente, através de disfarces e marcas. O imaginário sobre ela reserva um espaço para o seu lado selvagem, não humano. A *Besta* é *fera* e revela, especialmente nos *afinale,* seu aspecto de criatura monstruosa - *uma fera muito imunda* - e devoradora de homens, como se verá mais adiante nos *três dias de escuro*[56]. Antes disso cabe falar do *Capa Verde,* a outra figura do Mal que também se

---

[54] No início da *Romaria,* vários participantes recusavam-se a tirar sangue para fazer o exame de *lâmina* que identificava os portadores de malária. Um funcionário da Sucam, que na época atendia a região em que estava a *Romaria,* disse ter sabido que a razão da recusa devia-se ao fato de alguns suporem que o sangue retirado *era para o Satanás.*

[55] Sobre a segunda: *Graças às maravilhas que lhe foi concedido realizar à serviço da Besta, ela seduz os habitantes da terra, incitando-os a fazer uma imagem em honra da Besta...* (Ap 13, 14). Seria interessante pesquisar mais profundamente as características sedutoras sob as quais o demônio se apresenta na cultura popular.

[56] Seu aspecto animal pode ter o próprio Apocalipse como fonte inspiradora: *A Besta que eu vi parecia uma pantera; seus pés, contudo, eram como de um urso, e sua boca como a mandíbula de um leão.* (Apocalipse, 13, 2)

apresenta sob disfarce e parece se inspirar no Anticristo[57] anunciado nos Evangelhos de Marcos, Mateus e Lucas.

> Então, se alguém vos disser: Eis o Messias aqui! Ou Ei-lo ali! não creiais. Hão de surgir falsos Messias e falsos profetas, os quais apresentarão sinais e prodígios para enganar, se possível, os eleitos. Vós, porém, ficai atentos. (Marcos, 13, 21-23)[58]

O *Capa Verde* leva ao extremo as astúcias do Mal, usando a própria religião como disfarce. Para os romeiros ele se apresenta como um padre, que desempenha as funções correspondentes, *celebrando missa e tudo,* mas é *da parte do Sujo.* Como a *Besta,* ele também utiliza a riqueza para seduzir dando *um rosário de ouro por outro da religião.* Os que fizerem esta troca, os que abandonarem a verdadeira religião, estarão condenados.

> *Capa Verde é iludidor, roupa toda verde, é como uma batina de padre pra iludir o povo. Chega, dá a mão. Não dá a mão a ele que ele pega e passa pra parte dele! Diz que Capa Verde saia no feitio de um padre que fazia crisma e batizado, mas trabalhava só pra parte do Sujo. Nos afinali das era saia aquele horror de padre no mundo pra laçá o pessoali. Celebrando missa e tudo. Dá um rosário de ouro por outro da religião pra laçar o pessoal.* (Urbano, Ro, 88)

Não pude identificar porque *verde,* os romeiros não apresentam uma explicação para isso[59]. Quanto à origem das histórias da personagem, há elementos que reforçam a hipótese de que, como no caso da *Besta Fera,* ela proceda do nordeste[60]e da literatura de cordel.

> *Nós tinha o romance do Capa Verde, tem até o retrato dele. Meu padrinho comprou esse romance no Juazeiro, quando eu era criança* (no Maranhão). *Ele tinha leitura e lia pra gente. É dois sinais que ele trás: os pés que é de pelo e as mão que dá bem no joelho. Quem descobre é as criança. A capa dele diz que é verde. Ele vai sair no mundo iludindo o povo. Fazendo milagre, curando cego e alejado.* (Bento, B Campo, 88)

As formas diversas que o *Capa Verde* e a *Besta Fera* podem assumir fazem com que inúmeras situações e ações do mundo vivido - de violência, expropriação, e mesmo de presenças estranhas - possam ser identificadas a estas figuras como mostram Martins

---

[57] O Anticristo pode assumir várias formas em contextos históricos diversos. Veja-se este verso de cordel contemporâneo de Canudos: O *Anticristo chegou, Para o Brasil governá Mais aí está o Conselheiro Para dele nos livrá.* (apud Levine, 1995:321)

[58] Ver também Lucas, 21, 8-9 e Mateus, 24,4-6

[59] Hoornaert (Cehila, 1992:79) refere-se a um documento do século XVIII que estabelece regras para os missionários das Missões Carmelitas do Maranhão prescrevendo que "o missionário só podia 'fazer doutrina' de **capa branca**, para 'edificação dos índios' e que nunca podia viajar sem usar o hábito". Uma hipótese para entender o *Capa Verde* é de que ele seria o falso missionário, o que não usa *capa branca.*

[60] Martins (1997: 201) detecta a presença do *Capa Verde* na Paraíba pelo trabalho de Ramilton M. Costa sobre o Mito do Capa Verde entre os trabalhadores do sisal e no Piauí e também por um depoimento de Manuel da Conceição, que se refere a um pastor pentecostal de Floriano, Piauí, que menciona o *Capa Verde, como correio da Besta Fera.*

(1997) e Velho (1987), o que leva este último a falar da existência de uma "desconfiança ontológica"[61] presente nestas populações Em outros termos, estas populações estariam utilizando um referencial bíblico apocalíptico para interpretar realidades históricas, atribuindo determinados acontecimentos à ação de agentes do *fim dos tempos*, que personificam o Mal.

O entendimento do Mal como uma realidade externa, que pode apoderar-se do homem, encontra resistência dentro da teologia cristã, especialmente na visão agostiniana. Combatendo os gnósticos, que se pautam por uma visão maniqueísta de inspiração zoroastriana, Santo Agostinho elabora uma visão puramente ética do mal onde o homem é integralmente responsável.

> Se há penitência é que há culpabilidade; se há culpabilidade, é que há vontade; se há vontade no pecado, não é uma natureza que nos coage. (Contra Felicem, & 8 apud Ricoeur 1978:231)[62]

Neste contexto é bastante compreensível que o Apocalipse tenha demorado a entrar no cânon do Novo Testamento e que, mesmo depois disto, tenha sido visto sempre com reservas[63]. O Apocalipse permite não apenas uma leitura milenarista, que aponta para a instauração de um novo reino terrestre e que a teologia agostiniana procurou reinterpretar, como possibilita uma leitura que trata o Bem e o Mal como natureza, realidades externas ao homem[64].

É preciso dizer que, o fato do Mal aparecer para os romeiros de forma tão externalizada *no Fim dos tempos* não significa que esta seja a única forma de entendê-lo.

---

[61] Minha hipótese é de que esta "desconfiança ontológica" se construiu historicamente para alguns segmentos do campesinato nordestino - os mais marginalizados - que, de um lado, se nutriram de uma visão escatológica e maniqueísta do mundo e, por outro, viveram uma experiência social continuada de expropriação, constantemente ameaçada por um imaginário de retorno ao cativeiro da escravidão. É o caso, por exemplo, da resistência dos camponeses ao registro civil no século XIX. Levine (1995:321), em seu trabalho sobre Canudos coloca: "Os sertanejos questionavam a ordem secular republicana. Alguns devem ter visto a obrigatoriedade do registro civil e as perguntas sobre origens raciais efetuadas pelo censo como ameaças de um restabelecimento da escravidão...". Uma pesquisa histórica poderia trazer mais elementos sobre como este imaginário foi sendo constituído.

[62] Segundo Ricoeur (1978:228), para combater a gnose, Agostinho deixou-se levar para o seu terreno, elaborando uma conceituação comparável a ela através da noção de Pecado Original. Se o pecado é vontade e não natureza, o pecado original seria, nos termos de Ricoeur, uma *quase* natureza do mal. Velho (1987:8-12) se utiliza desta noção quando procura compreender os símbolos do Mal presentes nas representações do *cativeiro e da Besta Fera* na região de fronteira.

[63] Sobre isto ver Delumeau (1997:29) e Sanford (1988:57).

[64] Este dado reforça a hipótese de Cohn (1996) de que o Apocalipse encontra inspiração em tradições cosmológicas dualistas que estão fora da tradição judaica. Ver nota 22 neste capítulo. Sobre o *belicismo* entre as forças do Bem e do Mal como característica da religiosidade medieval ver Franco Jr (1990:50)

Como se verá mais adiante no trabalho, o Mal aparece também de forma interiorizada, conforme a tradição cristã do pecado e do livre arbítrio [65]. No entanto, no *fim dos tempos* ele aparece personalizado e com toda força, ainda que, no final, seja suplantado pelas forças divinas.

• Os *três dias de escuro* e o *Julgamento*

Tanto a *Missão* como a *Romaria* mencionam os *três dias de escuro* e o *Julgamento* como a culminação do *fim dos tempos*. Este momento apresenta um duplo aspecto: de um lado é o ápice da desordem e do reino do Mal, de outro, desencadeia o surgimento de um novo mundo. Os *três dias de escuro* e o *Julgamento* parecem estar baseados em referências bíblicas, encontradas em Mateus, Marcos e Lucas.

> Logo após a tribulação daqueles dias, o sol escurecerá, a lua não dará sua claridade, as estrelas cairão do céu, e os poderes dos céus serão abalados. Então aparecerá no céu o sinal do Filho do Homem, e todas as tribos da terra baterão no peito e verão o Filho do Homem vindo sobre as nuvens do céu com poder e grande glória. Ele enviará os seus anjos que, ao som da grande trombeta, reunirão os seus eleitos dos quatro ventos, de uma até a outra extremidade do céu. (Mateus, 24, 29-30) [66].

As descrições sobre os *três dias de escuro* são de fazer inveja a qualquer missionário do sertão ou pregador medieval. Na riqueza de suas imagens, expressam os sentimentos de horror de um mundo de trevas entregue às forças do Mal. A dimensão de sua força é dada pela ênfase na ausência de luz, nos *dias de escuro,* em que os acontecimentos têm lugar [67].

> *As fera chega pra devorar o povo. Vai sair fera pra degolar os filho de Deus. Vai sair aquelas fera: é filho malcriado com o papai, é compadre com comadre, é quem levanta falso testemunha, é criminoso, essas coisa assim que vira... Estes caso tá tudo neste livrinho de lá.* (do Piauí). *Ensinava como é que fazia pra pessoa se livrar, ensinava tudinho, né. Quando fizer aquelas fogueira de São João a pessoa recolhe aqueles tição, sabe. Pega vela branca e manda o padre benzer. Quando for nos três dias, quando chegar na véspera do truvo começa escurecer aí a pessoa vai, faz o fogo com aquele tição, faz o signo de Salomão,* (sinal da cruz) *rezando a oração do Padre Cícero, acende o fogo vai pra dentro da casa e vai*

---

[65] Retornarei a este tema na discussão do projeto dos movimentos, no cap.6.
[66] Ver também Marcos, 24-27 e Lucas, 25, 25-26.
[67] O monge João Maria do Contestado também se refere à "escuridão de três dias", recomendando a seus fiéis que preparem velas benzidas por ele mesmo para *enfrentar a escuridão.* No entanto, diferentemente dos romeiros que, longe da igreja institucional, podem dar livre trânsito às suas concepções, o monge João Maria é recriminado pelo frade Rogério, que o critica por benzer velas com a finalidade de proteção na catástrofe final e reage à afirmação da iminência do desenlace escatológico (Monteiro, 1974:87). Em Juazeiro, é atribuída ao Padre Cícero a profecia da *seca do sol escuro*, que prevê guerras, tremor de terra, doenças e a morte de todos os bichos (Campina,1985:35).

rezando...Depois dos três dias de truvo aí começa novo mundo. Quando amanhecer é outro século. (Almerinda, Mi, 88)

No tempo do turvo, aquelas mulher que não é certa pros marido, tudo pertence a ela (Besta Fera). *A hora que chega as fera os que é dela fica doidinho pra ir pra lá. As mulher fica nuinha e vai pra lá.* (Urbano, Ro, 88)

Ana da ODPE descreve com detalhes o grande acontecimento

(Os três dias de escuro) *é o julgamento nosso, do pessoal e tem das fera. Que tem muita fera em riba do chão. Aquelas pessoa que vira bicho, quando for neste dia eles vira. É um pobrema muito feio! As vez, amiga com compadre vira bicho, diz o povo. Filho excomungado dos pais, filho de amancebado. Diz que nas treva a gente vê cada rangido esquisito, feio, coisa temerosa, horrível mesmo, que você não pode abrir a porta, que chora menino novinho nascido naquela horinha! Aí vou apanhar aquele menininho, botar pra dentro, ele lhe come, porque filho de amancebado, é o bicho. Diz que tem cada mundo de serpente que é coisa esquisita! Se nós ver uma coisa dessa nós morre assombrado, então que ia ter uma noite bem escura, pra ninguém não enxergar nada. Escurece três dias e três noite e eles estão julgando as fera. É tão frio, minha filha, que as ave treme, os pau treme! Então eles* (guias) *encomendaram que é pra gente tirar uma lenha e benzer na fogueira de São João, que é a única lenha que segura fogo e vela benta. Quando eles acabar os julgamento aí o mundo clareia de novo, faz como que amanheceu o dia. Quem tá no jeito de alcançar o perdão já fica dali e quem não tá no jeito já fica d'aculá. Esta noite de treva diz eles* (guias) *que não tá longe. Quando pensa que não, tá escuricendo.. Pessoa que eles adota, tá num ranchinho de palha, casinha de palha de beira-chão, não acontece nada.* (Ana, ODPE, 88)[68]

Os depoimentos apresentados acima evidenciam a recorrência de alguns elementos que explicitam o que está em jogo na catástrofe final, na perspectiva dos romeiros. Instaura-se neste momento o reinado do Mal, personificado nas forças primitivas não domesticadas da natureza onde se escuta *cada rangido esquisito, feio, coisa temerosa, horrível mesmo...* de onde *vai sair muita fera ...cada mundo de serpente que é coisa esquisita!*[69]

Nesta situação são apontadas várias formas de relacionamento dos humanos com estas forças. Eles podem ser dominados por elas - *as fera* chegam *pra devorar o povo...vem comer, vem invadir as casas* - podem se transformar nelas - *vira trem, sai correndo aí* - ou ainda, apenas se revelam porque já eram *feras* anteriormente - *aquelas pessoa que vira*

---

[68] As *Profecias do Padre Cícero* existente na *Romaria* também falam dos *três dias de escuro* em termos semelhantes e com grande riqueza de detalhes.

[69] É interessante assinalar a presença da escuridão e de feras devoradoras também na mitologia guarani quando se refere ao cataclismo universal, registrado por Nimuendaju (1987:150):*...a escuridão cairá, o morcego descerá e todos os que estamos aqui na terra teremos um fim. O Jaguar Azul descerá para nos devorar.* Segundo o autor, a *queda das trevas* (*pytú oá*), geralmente "considerada um prelúdio do fim do mundo", ocorre quando os morcegos - *mbopi recoypý* - devoram o sol e a lua. Nas trevas que sobrevêm, ocorre a segunda catástrofe, quando o Jaguar Azul - *jaguar-ový* - "desce do céu e aniquila a espécie humana".

bicho, que às veiz amiga com compadre...quando for neste dia eles vira [70]. À primeira vista o Mal aparece neste contexto na sua absoluta exterioridade, quando se apodera das pessoas, mas, na verdade, necessita, para sua atuação, da conivência dos humanos [71], definida por sua conduta moral. Os atacados são principalmente *amacebados, excomungados, mulher falça com os maridos,* que entrarão em carreira desabalada no caminho de Satanás, correndo *sem as roupas, dando patadas e percorrendo as estradas,* as mulheres *ficando nuinha.* Chama a atenção a ênfase dada nos depoimentos aos *amancebados* e aos filhos destes[72]. O interdito sexual inclui o parentesco espiritual selado entre comadres e compadres. Sua transgressão naturaliza os homens, os torna selvagens, eles viram *fera, bicho,* povoando o mundo de Satanás.

Os humanos podem se defender destas forças, primeiro, utilizando recursos externos que expressam o poder de Deus, como - *usar tição da fogueira de São João e vela benta, a imagem do Coração de Jesus, escrever na porta Jesus, Maria José* - que podem clarear as *trevas* e confrontar o poder do mal [73]. Outra forma de defesa dos humanos, que depende de recursos mais internos, relaciona-se à conduta moral que, adequada aos princípios do Bem, permite receber a proteção direta de Deus, *a pessoa merecendo...eles adota...não acontece nada.* Esta última é a base para o julgamento em que *quem tá no jeito de alcançar o perdão já fica dali e quem não tá no jeito já fica d'aculá.*

Esta epopéia apocalíptica caracteriza-se, portanto, como uma escatologia da Salvação que tem como ponto final o *julgamento,* que separa os bons dos maus, os salvos dos condenados e restabelece a luz neste mundo de trevas: quando *acabar os julgamento aí o mundo clareia de novo...faz como que amanheceu o dia... é outro século.*

Esta forma de pensar o *fim dos tempos* - que supõe a destruição do Mal e a regeneração do mundo pelas forças divinas, na qual são salvos os eleitos - é traduzida por Ana, da *Organização do Divino Pai Eterno*, para a situação temporal em que vivem. Em 1979, quando realizei a pesquisa no grupo, eles enfrentavam um violento conflito pela terra e possuíam um esquema de defesa armada no local para se contrapor aos pistoleiros. Ana,

---

[70] Sobre a possibilidade das potências infernais metamorfosearem homens em animais na Europa do século XVI ver Delumeau (1996:253).

[71] Velho (1987:10), analisando a *Besta Fera*, aponta a existência de uma cumplicidade em relação ao Mal.

[72] A possibilidade de relações incestuosas produzirem lobisomens e mulas sem cabeça na região de São Felix do Araguaia, no Mato Grosso, é discutida por Martins (1998:708)

[73] A utilização de amuletos para a proteção contra o Mal, como traço da religiosidade popular no período medieval, é discutida por Franco Jr (1990:62).

que tinha como *guia espiritual* o *Divino Pai Eterno* explicou-me as *noites de treva* da seguinte forma:

> *Vem as treva, três dias, três noite, muita fera. Diz que é uma guerra de tiro, de cacete. Os que estiver de cá do Pará num atravessa pro Goiás. As águas têm que ferver e embrabecer. A guerra, tão pequena que vai dá sangue no meio da canela. Eles* (guias) *diz eu é que vou levantar a bandeira branca. Fico encabulada como vai ser isso! A guerra começa por causa de terra. Pelo que eles (guias) fala é perigoso começar em Brasília. É ministro com ministro, governador trocado. Aí vai virar o país. Uns quer a terra de um jeito, outros quer de outro. Uns pro tubarão, outros pros pobre. Aí é a briga. A briga é por causa das ditadura que ainda vem, que vai escravizar o pessoal. São os tubarão rico! Nem que seja vinte e quatro horas, porque a princesa Isabel tirou a ditadura antes do tempo. Esse pedaço tem que formar. É tomar os recurso dos preto, dos pobre dá pros senhor e tudo. O Divino Pai Eterno fala que os dele nenhum vai ser escravizado. Nesse tempo ele carrega tudo pra esta igreja* (Igreja da Valência). *Ainda vai chegar muita gente aqui. Os que é dele vem tudinho. Ele fala que aqui não acontece nada.* (Ana, ODPE, 79)

Esta versão de Ana mostra como a realidade vivida pode ser lida tendo como base um referencial escatológico. Neste processo rico e criativo se atualiza o Apocalipse, reinterpretando-o a partir de uma experiência histórica específica e de um contexto local particular. Assim a epopéia cósmica se torna *guerra* no plano temporal. Esta guerra violenta, *que dá sangue no meio da canela* [74], tem como fulcro a *terra,* ou seja, o conflito é visto da ótica camponesa e da situação específica que o grupo estava vivenciando [75]. O Cativeiro da Besta do Apocalipse [76], que depois de mil anos seria *solta por pouco tempo* (Ap, 20, 3), é identificado à situação histórica presente no imaginário, a *ditadura da escravidão* que voltará nem que seja *por vinte quatro horas*[77]. Uma situação em que *os tubarão rico vão escravizar o pessoal,* agora *tomando os recurso,* provavelmente a terra, não apenas dos *preto* mas também dos *pobres.* A solução do conflito vem pelo resgate dos salvos, no caso pelo *Divino Pai Eterno,* que *carrega tudo pra igreja.*

Considero que foi possível mostrar neste capítulo que os romeiros são portadores de um ethos e uma visão de mundo marcados de maneira significativa por uma cultura bíblica,

---

[74] Uma profecia de Antonio Conselheiro, citada em Levine (1995:285) diz o seguinte:...*O fim desta guerra se acabará na Santa Casa de Roma e o sangue hade ir até a junta grossa.*

[75] É interessante observar que em 1988, quando o conflito de terra vivido pelo grupo já tinha arrefecido e eu voltei a conversar com Ana sobre o *fim das eras,* a questão da terra havia desaparecido do discurso.

[76] Se alguém está destinado ao cativeiro, ao cativeiro irá... (Ap, 13, 10).

[77] A *volta do cativeiro* é detectada também por Velho (1976:237) entre camponeses de Marabá, no Pará.

com forte traço escatológico baseado na tradição cristã, que, reinterpretada por eles, acrescenta novos sentidos a um diálogo que vem sendo construído historicamente por vários séculos. Com a *história dos séculos* e do *fim dos tempos* os romeiros conjugam a escatologia do Juízo Final à teoria das idades, tornando o *fim dos tempos* um momento cíclico de transformação que dará lugar a um novo começo.

Século do Pai	*Século do Filho*	*Século do Espírito* (para os salvos)
Dilúvio	Três dias de escuro/*Julgamento*	

Esta visão escatológica, que privilegia a dimensão temporal, faz com que os romeiros interpretem a realidade vivida como parte de um mundo que se transforma e que se aproxima do fim e que reserva para os salvos um novo começo. A partir destes parâmetros a vida é pensada dentro de uma perspectiva do devir, de um lado, pressionada pela iminência do fim e, de outro, projetada de forma teleológica para o futuro - entendida como o que não é mas será; do que se realizará mais à frente.

A *Terra sem mal*

Antes de concluir gostaria de fazer algumas observações a respeito da possibilidade de que a profecia das *Bandeiras Verdes* tenha incorporado à tradição judaico-cristã elementos da cosmologia tupi-guarani, especialmente no que se refere à procura da *Terra sem mal*, que se caracteriza como a busca, orientada por um xamã, de "um lugar de segurança, cujos moradores estão livres, sobretudo das doenças e da morte", (Metraux, apud Pereira de Queiroz, 1965:163) e que gerou movimentos religiosos indígenas em vários momentos da história e em diversas regiões do país[78]. A confirmação desta idéia exigiria uma pesquisa específica. No entanto, aponto dois elementos similares presentes na mitologia tupi e na profecia das *Bandeiras Verdes* que podem sugerir pistas para um aprofundamento. O primeiro diz respeito ao caráter escatológico da mitologia tupi na qual tem papel preponderante o cataclismo universal. O segundo refere-se ao fato da *Terra sem mal* estar situada espacialmente e ser acessível, tal como as *Bandeiras Verdes*, por meio da

[78] Agüero (1992) em estudo sobre os Tupi-Cocama que participam do Movimento do Irmão da Cruz na Amazônia peruana (o movimento, criado no Brasil, expandiu-se além das fronteiras) identifica entre eles essencialmente as mesmas representações míticas e simbólicas que geraram os movimentos religiosos entre os Tupi-Guarani.

migração [79]. Cabe lembrar a ocorrência de migrações tupinambá, nos séculos XVI e XVII, saídas do nordeste em direção ao Maranhão. É bastante possível que elas tenham contribuído para compor o imaginário das populações da região[80].

Depois desta viagem no tempo em direção ao *fim dos tempos* que o leitor percorreu comigo devemos voltar ao começo, às *Bandeiras Verdes*, agora com uma outra possibilidade de compreender o que os romeiros querem dizer quando falam: *no fim dos tempo, feliz daqueles que procurar as Bandeiras Verdes!*

A inclusão da dimensão histórica e escatológica amplia o esquema anterior proposto, vinculando as dimensões tempo e espaço. A procura das *Bandeiras Verdes*, que projeta no espaço uma terra prometida, apresenta-se como uma possibilidade de escapar do *fim dos tempos* que se aproxima. Desta forma se teria:

(Tempo) *Século do Pai*	*Século do Filho*		*Século do Espírito*	
	Dilúvio		*Fim dos tempos*	*Três dias de escuro*
	Devassidão			***Julgamento***
(Espaço)	Mundo Vivido		*Bandeiras Verdes* (pôr-do-sol)	
	seca, fome, *terra de dono*	Rio	*mata*, água, terra livre	

Assim como o milenarismo português projetou nas novas terras a esperança de realização do reino do Espírito Santo, os camponeses brasileiros entendem o novo espaço das *Bandeiras Verdes* como *lugar* de realização de um novo tempo. Neste caso, o deslocamento para novas áreas inexploradas torna-se a possibilidade de ser salvo do cativeiro. Os salvos serão os que ouvirem as profecias e procurarem viver conforme os antigos; estes serão os escolhidos. Para estes a Bíblia reserva, como fez com Noé, a possibilidade de sobreviver às catástrofes. Para isso é preciso deixar o mundo da *devassidão*, do *uso*. E a salvação supõe o Êxodo, a efetivação da profecia se materializa no espaço.

Desta forma podemos dizer que as *Bandeiras Verdes* expressam uma leitura do processo de ocupação da Amazônia, do ponto de vista de um campesinato cujo patrimônio

[79] Retornarei a este tema nos dois próximos capítulos ao tratar do surgimento dos movimentos e de seu projeto.
[80] Sobre o tema ver Pereira de Queiroz (1965), Vainfas (1995) e Metraux (1979).

simbólico é constituído significativamente pelo catolicismo popular que se apóia na tradição judaico-cristã, ainda que a compondo com outros elementos. As *Bandeiras Verdes* re-significam a *andança,* atribuindo outro sentido à migração. Elas anunciam um lugar de repouso e proteção para os que vivem na errância de um mundo conturbado que será destruído. Mas para chegar até lá é preciso continuar andando. É dentro desta visão do mundo e da história que as *romarias* tomam corpo, no entanto, ela não é suficiente para criá-las. Compreender de que forma a profecia se transforma em movimento, será o nosso próximo desafio.

Capítulo 5

MISSÃO E *ROMARIA* – TRANSFORMAÇÃO DA PROFECIA EM MOVIMENTO

Neste capítulo trato dos processos que constituem os grupos como movimentos, ou seja, busco entender o que possibilita e de que forma se dá a passagem da vida comum para uma nova vida, determinada por ordem espiritual.

O capítulo está divido em dois momentos. No primeiro, reconstruo a trama de relações e significados que deu origem a cada um dos movimentos, enfocando o processo pessoal e familiar dos líderes, as motivações e formas de adesão dos participantes. Trato ainda das duas modalidades de vinculação com os sagrado, que irão desencadear uma nova forma vida. Na *Missão*, a relação direta com o sagrado é estabelecida pela líder do grupo, sendo fruto de um intenso processo pessoal, no qual ela assume o papel de *profeta*. Na *Romaria*, o processo é desencadeado pelo *Santo*, ou seja, pela aparição de *Meu Padrinho* - o Padre Cícero - que, segundo os devotos, percorre a região.

Num segundo momento, desenvolvo a idéia de que *romaria* e *missão* se constituem em paradigmas utilizados pelos devotos para dar forma aos seus movimentos. Considero que, utilizando rituais do catolicismo popular e encenando-os na vida, eles re-significam a andança, tornando-a *missão*. Com isto os devotos realizam dramaticamente uma *passagem*, por meio da qual, rompendo os limites da vida ordinária, encontram para si um novo *lugar* no mundo, que atribui um novo sentido a sua história.

Termino o capítulo buscando estabelecer relações entre os grupos estudados e outros existentes na região, procurando encontrar elementos comuns que configurem um processo mais geral.

Neste capítulo, confiro especial importância aos relatos dos participantes que, a meu ver, expressam não apenas o que aconteceu, mas as emoções e sentidos que permearam o grande acontecimento que transformou suas vidas e que foram revividos intensamente nos seus relatos, quando eles me contavam a história.

Antes de iniciar, faço algumas considerações sobre o contexto regional no momento do surgimento dos movimentos.

O Contexto Regional

Tanto a *Missão* como a *Romaria* surgiram na década de 60. A primeira em 1964, em São Miguel do Araguaia. A *Missão de Santina*, que depois se juntaria à *Missão de Maria da Praia*, surgiu em 1959 em Estrela do Norte, Tocantins, não muito longe de São Miguel, noroeste de Goiás. A *Romaria do Padre Cícero* surgiu um pouco mais tarde, em 1967, no município de Santana do Araguaia, no Sul do Pará. A *Romaria da Pedra Encruzada*, que se associaria a ela nasceu no mesmo ano e no mesmo município. Estas duas foram precedidas pela *Organização do Divino Pai Eterno*, também conhecida por *Romaria da véia Ana,* que, procedente de Goiânia, instalou-se em 1962 em Barreira de Campo, em Santana do Araguaia (ver mapa 1 no cap 1 e quadro no final deste capítulo). A presença destes diferentes grupos, na mesma região e numa época aproximada, indica a existência de um movimento mais amplo e a necessidade de buscar compreender o que ocorria no contexto regional no período.

A região em que surgiram e se movimentaram os grupos - noroeste de Goiás, sudoeste de Tocantins, nordeste do Mato Grosso e sul do Pará - passou por grandes transformações que tiveram início na década de 60 e foram intensificadas nos anos 70.

Do ponto de vista econômico, até a década de 50, predominava nestas áreas a atividade extrativa, uma agricultura escassa e uma pecuária rústica e extensiva, que ocupavam uma pequena parte das terras existentes, com baixíssima densidade populacional. Os rios se constituíam nos canais principais de comunicação, transporte e comércio. Nos inícios dos anos 60 este quadro começou a mudar. Imprimiu-se um novo ritmo às atividades econômicas, que foram acompanhadas de alterações na forma de ocupação da terra e na estrutura fundiária, da abertura de novas vias de comunicação e de um grande incremento populacional produzido por fluxos migratórios, procedentes de várias partes do país. Estas mudanças, que se faziam num ritmo cada vez mais rápido, alcançaram o conjunto das relações e atividades sociais da região, introduzindo modificações na vida da população local.

Pode-se destacar dois acontecimentos que contribuíram decisivamente para toda esta movimentação: a construção da estrada Belém-Brasília, terminada em 1960, e a criação da Sudam (Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia), em 1966. (Ianni, 1978:97-98). A mudança da capital para o planalto central e a construção da estrada Belém-Brasília ocorreram num contexto desenvolvimentista do governo JK[1]. A construção da rodovia teve grande importância no contexto amazônico, uma vez que pôs em contato o centro-sul com regiões que antes eram praticamente inatingíveis, a não ser através dos rios. Por outro lado, a construção da estrada provocou a valorização de terras localizadas às suas margens, dando origem à disputa pela terra com proliferação de grilagens e expulsão de antigos posseiros.

A família de Maria da Praia, quando vivia em Goiás, esteve bastante próxima da área de influência da estrada. A Belém-Brasília passava por Porangatu - local onde ela morou quando veio do Maranhão - e não muito longe de São Miguel, mais a oeste, onde ela viveu até 64. A família estava entre os primeiros moradores de São Miguel e os filhos de Maria da Praia destacaram, em seus relatos, o rápido crescimento da vila no começo dos anos 60, evidenciado no aumento das construções e das madeireiras.

A abertura de vias de comunicação estimulou também os fluxos migratórios. O que era a *andança* de pequenos grupos de lavradores que se deslocavam nas décadas anteriores à procura de *matas pra trabalhar*, ganhou volume e velocidade, trazendo levas de trabalhadores do nordeste, mas também de outras regiões do país à procura de terras. Os municípios de Santana e Conceição do Araguaia, no sul do Pará, uma das portas de entrada para a Amazônia, triplicaram o número de habitantes entre 1960 e 1970 (Vieira, 1981:38). Este processo intensificou-se na década de 70 e generalizou-se quando a migração atingiu outros estados da Amazônia como Amapá, Acre e Rondônia [2].

A criação da Sudam em 66 foi outro acontecimento importante, apontado por Ianni (1979 a:36), relacionado às transformações da região. A criação do órgão fez parte da política do governo autoritário instaurado a partir de 64, que concebia a região amazônica

---

[1] As condições de efetivação de transferência da capital só ocorrem nesta época, ainda que esta intenção já estivesse esboçada na primeira constituição republicana de 1891. Ver Velho (1976:155)

[2] Ianni (1979a:14), denomina este processo "colonização espontânea", uma espécie de reforma agrária levada a cabo pelos trabalhadores e seus familiares, sem a interferência de burocratas e técnicos. Cabe dizer que os movimentos populacionais foram também induzidos por políticas do governo federal - principalmente a partir de 1970 - que considerou a migração para a Amazônia uma possibilidade de descompressão da tensão social gerada pelos excedentes populacionais no nordeste (Carvalho, 1979).

como um vazio demográfico e econômico, com escassez de recursos de comunicação e de capital, mas rica em recursos naturais - terras virgens e fartas e recursos minerais - que podiam despertar a cobiça internacional. A Sudam e o BASA (Banco da Amazônia) foram os principais órgãos do governo federal que formularam diagnósticos e adotaram medidas econômicas para o desenvolvimento da região (idem:37). A Sudam deu prioridade aos grandes projetos agropecuários levados a cabo por grandes grupos econômicos e, para isso, desenvolveu um amplo programa de incentivos fiscais que atraíram grupos empresariais do centro-sul e de outros países, realizando desta forma uma vasta transferência de recursos públicos para o setor privado (Ianni, 1979b:81).

Em Mato Grosso, apenas nos municípios de Barra do Garça e Luciara[3], foram aprovados pela Sudam, no período de 1966 a 1970, 66 projetos agropecuários. Estes projetos vinham acentuar processos já iniciados na década anterior: criação de gado em larga escala, graças à concessão de terras públicas pelo governo do Estado do Mato Grosso a grandes proprietários e crescimento populacional decorrente da migração de nortistas e nordestinos para a região. Os novos processos da segunda metade da década de 60 ampliaram os conflitos fundiários já existentes, principalmente entre índios Xavante e fazendeiros, chegando a haver intervenção do exército na área, ordenada pelo governo federal (Santos, 1993:65-66).

Os projetos agropecuários financiados pela Sudam - voltados basicamente para a pecuária - foram também responsáveis pelas grandes alterações nos municípios de Conceição do Araguaia e Santana do Araguaia, sul do Pará. No período de 1966 a 1975 foram aprovados 53 projetos para estes dois municípios. Conceição colocou-se em primeiro lugar quanto ao número de projetos aprovados e Santana em primeiro quanto ao valor dos projetos, abarcando 27,02% do valor total (Ianni, 1978:220). Os beneficiados eram basicamente grupos empresariais paulistas e multinacionais (Oliveira,1993). O surgimento da *Romaria do Padre Cícero* e a da *Pedra Encruzada* em Santana do Araguaia, em 1967, coincide com a aprovação do primeiro projeto agropecuário do município aprovado pela Sudam para Codespar (Cia de Desenvolvimento do Sul do Pará).

---

[3] Santa Terezinha - MT, por onde passaram as Missões de Maria da Praia e Santina na década de 60, fica localizada no município de Luciara.

Dentro deste quadro, a situação destes municípios do sul do Pará transformou-se rapidamente, com uma movimentação cada vez mais intensa de pessoas, mercadorias e informações. Novos povoados e cidades foram criadas, novas estradas abertas e, junto com elas, vieram novos migrantes à procura de terras e peões para trabalhar em *derrubadas* nas fazendas. A mata foi sendo devastada e proliferam as madeireiras e serrarias. Todo este processo não se fez sem conflitos. A luta pela terra foi acirrando-se ao longo da década de 70. Em 1980, apenas no município de Conceição do Araguaia, foram registrados 80 conflitos envolvendo fazendeiros e posseiros (Vieira, 1981:323)[4].

O processo de ocupação do conjunto da região, ocorrido no período que tem início em 1960 e que se aprofunda nas décadas posteriores, pode ser interpretado sob vieses diferentes: como progresso, do ponto de vista do desenvolvimento capitalista; como fortalecimento da soberania brasileira, para os ideólogos da segurança nacional; como destruição dos recursos naturais, na ótica de ecologistas; como violência e exploração, na visão dos posseiros expulsos da terra.

Os romeiros dialogam com esta situação. Considero que na proposta dos movimentos, eles fazem uma leitura bastante particular do processo de ocupação da região, bem como propõem uma forma de ocupação baseada em seus referenciais. Em termos gerais, trata-se de interpretar as mudanças que ocorrem e que estão por vir como uma situação de crise, em que a *devassidão* anuncia o *fim dos tempos*. Diante disto, há que escapar deste mundo, construindo um caminho próprio, longe dele, que possibilite a salvação.

Ainda que a *Romaria* e a *Missão* movam-se dentro de um universo comum para formular suas avaliações e projetos, fazem-nos com enfoques e estratégias próprias. Apresento, a seguir, a maneira como se deu, em cada grupo, a *passagem* da vida ordinária para a nova vida que ocorre, do ponto de vista dos devotos, em função da intervenção sobrenatural.

---

[4] Sobre conflitos pela terra na região ver Ianni (1978), Martins (1980) e (1983).

1 - MARIA DA PRAIA, A *PROFETA* – LOUCURA E *MISSÃO*

> *Quando ela* (M Praia) *pegou essas coisa de espírito a gente não sabia o que era. Nós dizia que era louca, mas não era. Era assim pra desenvolver, já era a Missão dela* (Raimunda,88).
> (Maria da Praia dizia) *Nós tem que sair daqui* (Goiás) *antes que os outros tomem nossa camisa.* (Zuza, 87)

O surgimento da *Missão* tem como base o processo de crise pessoal de Maria da Praia que sofre intensas transformações interiores, que vão sendo interpretadas por ela e seus familiares. Pouco a pouco sua crise vai ganhando novos sentidos, resolvendo-se num projeto de uma grande *viagem*, que será entendida como *missão*. Vejamos como ocorre este processo, destacando os antecedentes, o anúncio e preparação da *Missão* e seu início.

Antecedentes

O final da década de 50 encontrou São Miguel do Araguaia - onde vivia a família de Maria da Praia - num processo de crescimento acelerado, provocado pelo desenvolvimento da região, apesar dos poucos anos de sua fundação.

> *São Miguel estava um estouro, chegando muita gente, muito mato, muito lugar do povo trabalhar. Vinha gente do fim do mundo, era ponto de entrada de Mato Grosso. Tinha primo que já tinha vindo* (para Mato Grosso). *Depois de 10 anos é que viemos.* (Raimunda, 90)

Nesta época, a família de Maria da Praia também passava por modificações. Unido permanentemente no período anterior de dificuldades, o grupo começava a dispersar-se em função do momento do seu ciclo reprodutivo. As filhas Raimunda e Tereza estavam casadas e viviam próximas dali. Os dois filhos - Zuza e Domingos - ainda solteiros, tinham uma vida independente e a filha mais nova, Alda, vivia com os padrinhos, por não *combinar* com Hilário, companheiro de Maria da Praia.

Depois que Maria da Praia "juntou-se" com Hilário, passou a ter, segundo seus filhos, uma vida de conforto e tranqüilidade, que contrastava com o passado de sofrimento ocasionado pela migração forçada pelo marido do Maranhão para Goiás.

> *Ela tinha uma vida tranqüila, boa. O veio era bom demais pra ela, não deixava ela fazer nada, empregada, tudo. Adivinhava os pensamento dela. Ela foi muito bem zelada nesse tempo.* (Tereza, 88)

No entanto, a *vida boa* não impedia seu sofrimento provocado pelo que, inicialmente, era entendido como doença e mesmo loucura.

> *A mamãe nunca teve tranqüilidade, direto era doente. Não passava dois mês de adoecer de uma dor de cabeça de ficar deitada só bebendo água e café.* (Tereza,88).
> *Primeira vez que ela ficou com sintoma de espírita nós não conhecia. Ficou amortaiada oito dias, não comia, não bebia. Aí levantou e falou pra nós, que ela tinha andado com a lua, com o sol. Aqui, aculá ela dava um passamento.* (Zuza,88)

Fora dos *passamentos* dona Maria, que na época tinha por volta de 40 anos, era vista como pessoa especial, de bom relacionamento social e grande capacidade intelectual, mesmo por pessoas que não eram da família. Assim se referia a ela um funcionário da Sucam, que a conheceu já no Pará:

> *Pessoa educada, muito dada, conversadeira, de muita psicologia mais civilizada que a Ana* (líder da ODPE) (Pedro, 88)

Manuel, ex-marido de Raimunda, dizia sobre ela: *era muito sabida, era uma pessoa que a gente pensava que tinha a suficiência de* ***ser um conselheiro.***

No entanto, as crises, que eram acompanhadas do que poderia ser interpretado como delírio, intrigavam parentes e conhecidos e mesmo a própria Maria da Praia, que buscava uma explicação para suas manifestações. Segundo Domingos, um *cientista*[5] (denominação atribuída a curadores e pessoas que têm explicações para fenômenos estranhos) tentou entender, sem conseguir, o que ocorria com ela[6].

> *Tinha o Reis que ele é cientista, mexe com livro, ciência.* (Dizia) *dona Maria, eu vou descobrir o segredo da senhora* (Dizia ela). *O maior prazer que eu tenho na minha vida é de você descobrir o meu segredo, saber do que eu ando atrás. Porque muita gente diz que eu sou feiticeira, que eu sou iludideira, que eu ando atrás do recurso, que eu ando atrás do Padrinho Cícero, e nada disso eu sei, mas eu tenho vontade que um cientista me descubra meu segredo.* (Zuza, 88)

Segundo Zuza, o *cientista* pediu *prazo de uma semana* para dar a resposta. Depois de 15 dias voltou a ela dizendo: *Dona Maria, só Deus descobre o seu segredo.*

Zé Pereira, com quem Maria da Praia fez seu primeiro *tratamento,* continuou cuidando de sua saúde em São Miguel. Ele não prescrevia nenhum tratamento especial e considerava que só ela mesma poderia curar-se.

---

[5] Segundo M Ferretti (2001:64), no Maranhão, na região de Codó, o termo *cientista* é utilizado para denominar os raizeiros e preparadores de mezinhas.

[6] O caso de Maria da Praia apresenta semelhanças com o de Tia Neiva, líder do movimento do Vale do Amanhecer de Brasília. Tia Neiva, quando começou a ter visões, considerou-se louca e procurou consultar um psiquiatra, que lhe disse que seu caso escapava à psiquiatria.(Muel-Dreyfus, 1986:122)

Aqui aculá ela já dava uma explicação pra gente. (Dizia) *que tava desenvolvendo pra fazer essa viagem, mas não explicava pra onde nem com quem: que tinha que desenvolver a fim dessa viagem. Eu mesmo pensei que essa viagem era quando ela morresse.* (Domingos, 88) [7].

Como toda figura liminar, Maria da Praia habitava ambiguamente dois mundos. *Com o tempo*, ela foi elaborando, numa viagem interna, o que ocorria consigo, decifrando as vozes e mensagens que recebia, compreendendo *com ela mesmo* como deveria seguir seu caminho, como poderia realizar sua *missão.* As vozes e mensagens que se seguiam às crises de muito sofrimento eram entendidas tanto por ela como por parentes e conhecidos como procedentes do mundo espiritual.

Tinha uma febre com muita dor na cabeça, ficava desesperada, a gente achava que ela ia ficar até doida. Aí sentava ia conversano coisa que a gente não tinha visto nem falar. Na mesma da hora que ela tava boinha conversando com a senhora... aqueles caso chegava! Aí mudava, ficava completamente fantasiada, o assunto era importantíssimo, cantava cada reza bonita, cada hinos bonito, senhora precisava de ver. Ia assistir terço na casa dela, ajuntava mulher, meninada, vizinho também vinha. Aí nós ficava 3, 4 dias assistindo aquela reza, aquele mensageiro, falando, curando. Chegava um com uma dor, pedia uma água, era mesmo que Deus tirar com a mão. Pegava no pulso da gente falava você tá sofrendo isso, isso, isso, falava direitinho e seu remédio é esse assim, mesmo que tirar com a mão (Manuel,88).

O sofrimento e o ascetismo eram entendidos como processos de purificação, condição necessária para manifestação do divino, dos poderes superiores, que usavam o corpo da devota como *assento.*

(Dizia ela) *eu sou assento da sabedoria, mas não sou eu a sabida. Eu sirvo de assento pra um protetor, um guia de luz, pra contar um causo pra vocês. Vocês acha que eu tinha cabeça pra comunicar isso? Não! Quem conta esses causo é quem andou com Jesus Cristo, é os ministro, os apóstolos. Entonce eu pra poder dar uma notícia, um recado, contar um causo do mundo pra vocês, mandado por Deus, por Jesus Cristo, eu não posso comer, porque se eu comer eu tô suja. No sujo, o sabido não quer sentar, ele não dá uma significação, uma sabedoria sem uma limpeza, sem uma claridade...então eu não posso comer pra pessoa minha tá limpa de sujo de matéria de comida, de bebida. Pra receber aquelas mensagem ela tinha que ficar aquele dia sem comer, outra hora doente na cama, dois, três dia não dava quase conversa com ninguém, só contava causo de mundo, de tempo de guerra, mas a senhora chamava ela pelo nome dela ela não falava. Quando ela voltava não sabia de nada.* (Dizia) *Deus me deu essa mensagem pra eu receber e distribuir com meus filho, Deus me deu esse merecimento.* (Zuza, 88)

---

[7] Mestre Daniel, iniciador do movimento religioso da Barquinha, no Acre, antes de morrer disse a seus seguidores que tinha uma *viagem* a fazer. (Araújo, 1999:50)

Ao discorrer sobre a relação enfermidade-iniciação, Eliade (1996:45) mostra que as enfermidades, êxtases e sofrimentos podem significar para o xamã um processo de iniciação, um sinal de "escolha" vinda do alto que prepara o candidato para novas revelações. É o que parece ocorrer com Maria da Praia. O sofrimento transformava-se em *merecimento,* o delírio em *mensagem.* Ainda que Maria da Praia realizasse alguns benzimentos e tratamentos de saúde, seu grande dom era dar *explicações* e *conselhos,* procedentes do mundo espiritual [8].

> *Explicava do começo do mundo e falava tudinho o que ia se passar, peste, terremoto. Num tá acontecendo agora?* (Domingos,87).
> *Chegava o dia dela dar aquelas explicação então aqueles conselho ela mandava escrever. Conselho sobre o nosso modo de vida, de trabalho. Naqueles conselho explicava tudinho, como podia viver, como podia seguir pra Deus: tem que fazer assim, assim.*(Epifânio, 90)

As vozes espirituais que se manifestavam através de Maria da Praia eram diversas: *mensageiros, espíritos de luz, discípulos, profetas* e, como se verá mais tarde, os *Índios,* mesclando entidades espíritas e bíblicas.[9] No entanto, ela parecia assumir prioritariamente o papel de profeta, tendo com referência o tempo e os discípulos de Jesus. Nesta condição falavam por sua boca *os discípulos, os ministros, os apóstolos,* anunciando a palavra de Deus[10]. O fato de pedir aos filhos e genros que escrevessem o que ela dizia, parece indicar que ela se considerava uma continuadora da história sagrada e, seus escritos, uma continuação da Bíblia.

Ela parecia considerar que sua ação ficaria na história.

> *Mamãe dizia que ia chegar o tempo que só os inocente não ia ficar sabendo ao menos uma palavra dela* (Raimunda,87)[11].

A seguir, um trecho de seus escritos nos *Conselhos*

> *(...) destá que a compreensão é agora para toudos saber porque Deus botar um profeta um ministro... a de chegar o tempo de dar valor.... é a mesma coisa que esta acontecendo oje eu*

---

[8] *Conselhos e explicações* aparecem também em outros movimentos sócio-religiosos. Referindo-se a Severino, um beato que surgiu na região, um participante do grupo de Pau de Colher, diz:...*Aí chamava o pessoal e aconselhava. Mostrava aquele caminho todo, do começo do mundo até o fim, o que ia se passar, tudo.* (Francelino, 88 apud Pompa, 1995:94).

[9]Este tema será abordado no cap. 8, que trata da produção religiosa do movimento.

[10] Segundo Ruiz (s/d:4), o termo profeta em grego significa "aquele que fala em lugar de outra pessoa, abertamente e com projeção de futuro". Segundo o autor, os profetas de Israel caracterizaram-se por manifestarem uma sensação de serem enviados, de falarem uma palavra que não era a sua, de não terem nenhum interesse pessoal no que diziam, sentindo-se alto-falantes de Deus.

[11] Diante disso, torna-se compreensível o papel atribuído pelo grupo a mim: escrever a sua história.

Maria José sofro mas terei a regalia estou só avisando....estamos escutando os conselhos toudos os dias eu não obrigo, eu aviso porque sou avisada e sou mandada...

É importante registrar que Maria da Praia era analfabeta, segundo Epifânio, ela *nunca teve escola. Depois de velha é que aprendeu assinar o nome.*

O próprio fato de ela, uma mulher, colocar-se como profeta, portadora de mensagens espirituais voltada para a compreensão dos *causo do mundo*, é inusual. Na história judáico-cristã os profetas, salvo exceções - como, por exemplo, Hildegarda e Joana d'Arc no período medieval (Ruiz,s/d:21) - são geralmente figuras masculinas. De outro lado, as líderes femininas dos movimentos sócio-religiosos da região - Ana, Santina e Eva - destacaram-se mais por seu carisma curativo do que por sua capacidade de explicar o mundo, o que torna Maria José, no mínimo, bastante original.

Procurei recuperar junto aos filhos a formação intelectual e religiosa de Maria da Praia. No entanto, não encontrei elementos suficientes que justificassem seus interesses, a não ser uma capacidade notável de operar e elaborar sobre os conteúdos do catolicismo popular, que foram responsáveis pela sua formação Segundo os filhos, ela *tinha uma voz linda e sempre foi boa de reza. Toda vida foi devota, gostava de rezar e ia na igreja.* No entanto, só depois da *Missão* é que o religioso passou a ocupar lugar de destaque em sua vida, só depois que *desenvolveu é que aí explicava tudo.*

Pessoalmente, na época do surgimento da *Missão*, Maria da Praia parecia sofrer uma crise de sentido existencial. Após anos de sofrimento e luta para manter a família, seus filhos começavam a afastar-se. De outro lado, ela havia perdido a função ativa de mulher que assumia o controle da casa por ter um marido inválido, para retornar a uma posição secundária, de esposa *bem zelada,* sem problemas de sobrevivência, o que a privava da posição de direção ocupada anteriormente. Além disto, a vida social e econômica do lugar começava a transformar-se, afetando o ritmo e a forma de vida de camponeses que, até então, produziam basicamente para a subsistência e mantinham circuitos reduzidos de relações e trocas. Como interpretar e localizar-se dentro das mudanças que estavam ocorrendo? Como dar sentido ao que estava acontecendo?

Maria da Praia parece operar neste contexto como alguém que elabora a situação de **passagem** vivida pela região, por seu grupo social, por sua família e por ela mesma, do ponto de vista dos referenciais simbólicos e religiosos do grupo social a que pertence.

Bourdieu (1974:94), ao discutir a noção de carisma de Weber aponta para a necessidade de se buscar "as características sociologicamente pertinentes de uma biografia que fazem com que um indivíduo se encontre socialmente predisposto a sentir e exprimir, com uma força e coerência particulares, disposições éticas ou políticas, já presentes, de modo implícito em todos os membros da classe ou do grupo de seus destinatários".

A condição liminar vivida por Maria da Praia parece colocá-la numa situação privilegiada para realizar tal empreendimento. Ela vivencia, em vários níveis, a situação de limite e passagem: na história da família, que migra do Maranhão para Goiás; nas alterações da vida da região; nas mudanças do quadro familiar. Situação de passagem também na vida pessoal, em que transita nos limites do mundo ordinário e de um mundo interno desconhecido. Mudanças, perdas, separações: como dar unidade a este mundo cindido; como construir um caminho; como fazer a passagem? Estas parecem ser as questões que Maria da Praia procura responder por meio dos referenciais espirituais, que permitem interpretar e dar sentido e direção ao vivido. É nesta condição que ela aparece como profeta, por meio de quem fala uma voz maior, no sentido dado por Bourdieu (1974:45), para quem "o profeta que tem êxito é aquele que consegue dizer o que é para dizer, em uma dessas situações que parecem exigir e recusar a linguagem, porque impõem a descoberta da inadequação de todos os crivos de decifração disponíveis" (idem: 76).

Maria da Praia, ao invés de mergulhar na loucura solitária, elabora suas inquietações interiores e as de sua época numa viagem interna, resgatando o sentido de seu processo e de seu grupo. Utiliza para isso o estoque simbólico de que dispõe, o que lhe permite construir um projeto histórico e, ao fazê-lo, curar-se, encontrando para si um *lugar*, que apazigua seus dramas pessoais [12]. Segundo seus filhos, ela tornou-se *calma* depois que assumiu a *Missão.*

> *Antes da missão ela ainda agoniava, falava besteiramas, depois da missão acabou. Não tinha mais agonia, não enfezava com ninguém. Tinha dia que aquele povo amanhecia revoltado, ela ia levando o povo na calma.* (Zuza, 88)

[12] Um processo semelhante ao apontado por Eliade (1996:40) ao discorrer sobre a relação existente entre doenças mentais e xamanismo. Segundo o autor o "xamã não é só um enfermo: é antes de tudo um enfermo que consegue curar e que curou a si mesmo".

Anuncio e preparação da *viagem*

É preciso dizer que a elaboração da *Missão* de Maria da Praia fez-se num processo, tanto interno como externo. Entre os primeiros sinais da *Missão* e a decisão de pôr-se a caminho decorreram três ou quatro anos. O período - de 1960 a 1964 - foi um momento de preparação, em que ela parece ter ido elaborando sua proposta e criando as condições para que ela se tornasse possível. Sua *viagem* interna que possuía características xamânicas transformava-se numa proposta de *viagem* em direção às *Bandeiras Verdes*[13]. Conforme seus filhos, ela *começou* falando de uma *viagem* que devia fazer e *não sabia para onde.* Os sinais foram indicando a direção e o sentido. De outro lado, ela foi elaborando as justificativas e preparando os filhos para acompanhá-la. Criou rituais e atribuiu funções específicas para cada um deles. Procurarei, a seguir, dar ênfase à maneira como os filhos de Maria da Praia viveram e compreenderam o surgimento da *Missão*, por meio de seus relatos[14].

Por volta de 1960/61 Maria da Praia dizia, ainda vagamente, nos seus *passamentos*, que tinha uma *viagem* a fazer. Domingos e Zuza foram os primeiros a serem comunicados pela mãe, quando ela começou a falar mais positivamente sobre isso, em 1962.

> *Naquele tempo eu era muito atrapalhado, minha idéia era só de farrear, tocar violão, cantar. Ali onde eu chegava a farra era certa. Quando ela falou de vir pra cá* (para Mato Grosso) *eu pulei longe. Primeira pessoa que ela falou foi comigo. Ela ficou como quem ficou tomada aí me chamou: que tinha chegado a época da viagem falada, se eu queria ir. Aí eu falei: pra onde? Falou: o destino é o Mato Grosso, mas não sei até aonde,* ***essa viagem tem fim e não tem fim, que eu não sei aonde é.*** *Agora, se os filho que quiser ir me acompanhar, acompanha, é quem quiser ir! Quem não quiser não é obrigado a ir. Mas que ela ia até sozinha se não achar com quem mais ir.* (Domingos, 88)

Zuza conta que ela o comunicou da mudança no dia em que ele foi dizer que ia se casar.

> *- Você pode casar, mas conta pra sua noiva que nós vai mudar, não é pra perto.*
> *- Mamãe, a senhora não tem uma noção pra onde a senhora vai? Falou que eu tinha que bater numa caixa do Divino Espírito Santo* [15]*, que era a caixa que ia dizer pra onde ia, que*

---

[13] Cabe lembrar que as migrações Tupi-guarani na busca da *Terra sem Mal* eram dirigidas por pajés, que eram inspirados por visões e sonhos. (Nimuendaju, 1987:8)

[14] Como já disse, não foi possível ir a São Miguel do Araguaia para levantar outras versões sobre o surgimento da *Missão*, que não a da família de Maria da Praia. Não havia também no grupo não parentes, procedentes de Goiás, que tivessem acompanhado o início da *Missão*.

[15] Instrumento musical utilizado pelos foliões na festa do Divino Espírito Santo.

era pra ser a guia. Eu bater em caixa, não vou não! Eu falei, eu não! Era pra bater numa caixa de camisola branquinha. (roupa semelhante ao *tempo de Jesus*) (Zuza, 88)

Zuza foi dormir na casa da mãe e sonhou que ela dizia que sua vida estava por um fio. Aí se convenceu a *bater a caixa* e nunca mais deixou de fazê-lo. Neste mesmo ano, no período da quaresma, ela reuniu todos os filhos para falar da *viagem*.

Até que chegou o ponto dela mandar chamar os filho tudinho. Tereza, mais Epifânio, Manuel Martins mais a Doca (Raimunda), *a Alda, mandou chamar tudo. Aí reuniu todo mundo ela foi falou, que naquele ano,* ***ela tinha que fazer aquela viagem****, de mudança, então que o filho que interessasse seguir mais ela tava no tempo e os que não interessasse também não era obrigado.* (Domingos, 88)

Mandou chamar os filhos. Teve muita explicação, disse o que ia acontecer: peste, fome, água, que ia acabar com o povo, tremor de terra, gente morrendo de fome, que tinha dinheiro grande, mas ia ficar em poucas mãos. Feliz daquele que atravessasse o Araguaia, as Bandeira Verde, ao menos 20 léguas. Quando fosse no fim nós ia ser evitado de muitas coisa. (Raimunda, 90)

Mandou chamar nós, parece que foi na quoresma. Tinha recebido um aviso que ela tinha que mudar pro lado de cá do Araguaia. Explicou muita coisa desde o começo do mundo até quando ia acabar. Ela podia não alcançar (este tempo), *mas os filho. Essa viagem dela era diferente mesmo, era uma desobriga que ela tinha que cumprir.* (Tereza,87)

Recebeu a mensagem de entrar pra mata com quem quisesse acompanhar ela. Quem tava lá ouviu, o som de uma caixa no ar, bater. Então aquela caixa bateu, bateu, eles correram pra fora pra olhar e aquilo foi batendo, batendo indicando pra cá onde entrava o sol, meio de banda assim. Explicava que aquela caixa batendo era do Divino Espírito Santo, indicando o rumo onde ela ia seguir. Recebeu aquela mensagem pra entrar. Aquele pessoal velho tudo falava de Bandeiras Verdes de muitíssimos anos, as matas do lado de cá do Araguaia. Ela sempre falava as bandeiras brancas e as bandeiras verdes, quer dizer, as bandeiras brancas é essas do nosso giro (da festa de santo), *que nós temos, então que era pra nós entrar pra dentro das bandeiras verdes.* (Epifânio, 88)

Neste momento, Maria da Praia parecia reviver a *andança* de sua família do Maranhão para Goiás, mas agora com outro sentido. Havia uma continuidade em relação ao passado, mas ao mesmo tempo uma inversão. O que foi migração forçada e submissão no passado passava a ser decisão assumida, ainda que transfigurada em ordem espiritual, *era uma desobriga que ela tinha que cumprir.* Na posição de comando, ela dava, aparentemente, aos filhos a possibilidade de opção, *os que interessasse! Não era obrigado.* Neste processo, ela redimia o sofrimento do passado transformando-o em proposta de salvação.

Mas não se tratava apenas da viagem de uma família, ela tinha o sentido de uma *missão* espiritual que, constituída pelas *bandeiras brancas*, dos santos protetores, poderia inaugurar um novo mundo na terra virgem, entrando *pra dentro das bandeiras verdes*.

Maria da Praia prenunciava as mudanças que estavam para ocorrer na região, entendendo-as dentro de uma perspectiva escatológica e procurava, *enquanto era tempo*, evadir-se deste mundo, tentando unir o que estava separado, preservando sua família e os valores que a sustentavam, evitando perder-se no *fim dos tempos* que se anunciava e que atingiria os que permanecessem em Goiás.

> (Maria Praia dizia que) *ainda não era tempo, mas que era de chegar tempo que o povo do outro lado do Araguaia* (Goiás) *não podia vim mais, porque não podia carregar nem uma camisa. Que ainda tava no tempo de nós sair e carregar tudo que nós tinha, sai devagar sem precisar sair nas carreras.* (Zuza, 88)

Num outro relato, Zuza revela as predições de Maria da Praia para o futuro da região que justificavam a *viagem*. Ela intuiu as mudanças que provocariam transformações na vida do lugar.

> *Uma noite, fazia três dia que não ela não comia, só deitada lá contando. Foi falou: José, tô com vontade de beber um leite.* (Eu disse) *Domingos, vai lá, pega aquela xícara de esmalte. Aí ela pediu: pega 4 bolacha. Nós foi pegou, pôs em riba do caixote, ela foi partiu as bolacha em 4 partes. Olha, vocês vão embora daqui, vocês vão carregar esta banda de bolacha* (3/4) *com vocês. Se vocês fica aqui, quando for mais tarde, essa riqueza, esse recurso que vocês tem aqui, vai ficar só um quarto. Agora, se vocês viajar nesse destino que é demarcado pra vocês, essa banda de bolacha* (3/4) *vai com vocês. E aí foi arribou a xícara de riba do caixote assim, ficou o fundo da xícara* (a marca do líquido no fundo) *e um home moreno, bem bigodudo feito retrato, no fundo da xícara.* (Ela disse) *E olha, o dono dessa riqueza é esse home que tá aí. Aí eu vi. Um home da cara bem feia, barba fechada, mas bem feito como uma pessoa que desenhou aquilo ali. Era quem ia ficar dono do recurso que ia ficar lá* (Goiás), *o um quarto que ia ficar. Isso não é pra agora* (ela dizia). (Zuza complementa) *mas agora já tá acontecendo. Não tá a metade da fartura que tinha lá, não* (em Goiás)*? Naquele tempo plantava um saco de arroz colhia 100 e hoje não tem mais aquilo.* (Zuza, 88).

Os *sinais do fim do mundo* aparecem também de outras formas na região. Segundo Manuel, ex-marido de Raimunda, ocorriam na época certos fenômenos extraordinários. Um que impressionou os moradores da região foi o de uma galinha que teria botado um ovo onde estaria escrito: *ave*. Ele também relata que em vários pontos do Rio Araguaia apareciam placas com a inscrição: *atravessai!* Falava-se muito em *Bandeiras Verdes* e a migração para Mato Grosso crescia.

Pode-se dizer que a crise, o *fim do mundo,* manifestava-se em vários níveis: no pessoal, em que Maria da Praia estava ameaçada pela cisão de seu mundo interno; no familiar, em que a identidade da família começava a enfraquecer-se; e no social, pelas mudanças que começavam a ocorrer na região. A possibilidade de voltar a unir o que estava se separando, concretizava-se no distanciamento da situação que provocava a cisão, e na realização de uma *viagem para as matas,* que permitisse ultrapassar esta situação, sob a proteção do que permitia realizar a união, o mundo espiritual.

Anunciada a *viagem,* Maria da Praia passou a incrementar sua *Missão*. Ela costumava comemorar todo ano, em janeiro, o festejo de *Santo Reis* em sua casa. Em 1963, a festa tradicional começou a ser modificada, ganhando novos significados, redefinidos pela *Missão*. Os cantos do *giro,* música e letra, foram modificados, tendo sido comunicados a ela, diretamente pelas forças espirituais.

> *Quando foi mês de janeiro teve um festejo de Santo Reis, juntou muita gente, veio os fio veio os genro. Ela fez um festejo, que é esse que nós tamo nele hoje* (da forma como fazem atualmente). *Na região* (em Goiás), *o giro, as cantiga é muito diferente do que nós canta. Então ela foi e cantou pra eu tirar o giro com essa mesma música que nós tem aqui.* (Domingos, 88)

Além dos cantos, foi determinado que todos - homens, mulheres e crianças - vestissem na reza do festejo roupa branca [16]. O significado da *veste* é explicado por Zuza

> *Dizem* (os espíritos) *que era aquelas veste que Jesus Cristo vestiu e deixou no sepulcro. Entonce aquelas pessoa, que era de Jesus Cristo pegou aquelas veste e vestiu e ninguém mais quis aquilo, que era mortalha. E agora que chegou prô fim, que ficou ela* (Maria da Praia) *pra receber aquelas comunicação, vestia o pessoal dela naquelas veste pra fazer a semelhança do pessoal de Jesus Cristo. Nós somo de São João, galça* (garça) *da divisão. Porque tem um bocado de gente aí, mas chega um de fora, nós tá dividido dos outros, nossa roupa é de outro jeito. Os que não está com aquela roupa tá dividido*[17] (Zuza, 88)

Não se tratava apenas da repetição anual dos rituais dos festejos religiosos. No contexto da *Missão,* eles se transformavam e ganhavam novos significados. O grupo revivia o drama da história sagrada, fazendo *a semelhança do pessoal de Jesus Cristo.* Neste processo ia sendo construída a identidade da *Missão.* A roupa branca, que indicava pureza,

---

[16] A roupa branca é usada até hoje nas rezas e festejos do grupo.

[17] Segundo Zuza, a referência à *garça* (ave) deve-se ao fato dela ser branca, sinal de pureza, como a *veste* que eles usam.

dividia os que eram da *Missão*, estabelecendo um traço distintivo entre os escolhidos e os outros [18].

Nesta mesma festa de *Santo Reis*, em 1963, Maria da Praia procurou estabelecer a organização básica do grupo, com funções e obrigações, atrelando os filhos à *Missão*, constituída em torno dos festejos de santos. Para isso encarregou cada um deles do festejo de um *Santo*[19].

Em junho do mesmo ano, na festa de São João, Maria da Praia realizou o *batismo* de seus filhos no *corgo*, que parecia imitar o batismo de Jesus no rio feito por João [20]. Com esta cerimônia, ela parecia querer purificar os filhos, realizando com eles um *ritual de passagem* para a nova vida [21].

> (Maria da Praia) *foi rezar a reza de São João lá em casa, quando chegou,* (o espírito) *pegou o apareio de manhã cedo. Nós vestiu essa roupa branca tudinho, ela levou nós num corgo. Chegou lá era uma rainha que veio fazer o batizado, meu, do Zuza, do Domingos, da Tereza, dos menino tudo, foi batizado na água lá na grotinha e ela falava que era essa Rainha dos Anjo que tinha feito esse batizado pra nós lá. Cedinho, sem ninguém, só nós da famia dela. Ela levou nós lá no corgo, a água dando por aqui* (pela cintura). *Nós viemo tudo molhadiiiinho lá da beira do corgo. O mesmo batismo, falando as palavra. Aí ficou quase dois dia, toda vida com o apareio ocupado, explicando tanta coisa, que o povo que foi assistir reza ficava assim, tudo bobo. Uns ficava prestando atenção, outros ficava com medo, outros dizia que era o diabo.* (Raimunda, 88) [22]

Toda semana tinha *reza* na casa de Maria da Praia, onde comparecia muita gente que vinha participar e escutar os *conselhos*. Como geralmente acontece a estas figuras controvertidas, alguns olhavam com desconfiança para as manifestações estranhas de Maria da Praia. No entanto, muitos escutavam com admiração suas palavras, associando-a a uma missionária, entendendo o que ela dizia como a revelação dos mistérios do mundo, *explicava do começo ao fim, os causos do mundo, o que ia se passar.*

---

[18] Como diz Douglas (1976:67), a raiz do termo *sagrado* quer dizer "estar separado".
[19] Será tratado no cap. 8.
[20] No Contestado verifica-se também a presença do *batismo*. Segundo Monteiro (1974:74), os participantes eram batizados em água corrente quando era feita a renominação do neófito. Vainfas (1995:121) mostra que nas Santidades indígenas, os índios rebatizavam de forma a inverter e neutralizar o batismo católico. Ver também Pereira de Queiroz (1965:147).
[21] Eliade (1998: 158-161) aponta dois aspectos do simbolismo do batismo que parecem aplicar-se no caso: as propriedades excepcionais da água como elemento purificador, santificado pela presença divina; e o simbolismo morte-renascimento que faz morrer o homem velho e permite ressurgir para uma nova vida.
[22] Nesta ocasião Maria da Praia trocou o nome de sua filha mais nova Alda pelo de Maria Iris.

Na festa de Nossa Senhora da Abadia, em agosto, de responsabilidade de Epifânio e Tereza, ela falou mais uma vez da viagem para os parentes do genro. É possível que quisesse conseguir outros adeptos para a *Missão*, além dos familiares.

> *Nossa Senhora da Abadia, foi oito dias de giro. Quando foi o dia da chegada* (na casa da mãe do Epifânio) *isso ajuntou gente que fazia truvo. Aí teve muito bolo, muito de cumê, aí o povo queria arrastar pé* (dançar) *ela não aceitou. Aí ela contou publicamente prô povo do Epifânio da viagem, que no outro ano nós ia sair, que se o Epifânio quisesse acompanhar era um prazer, mas que ela não queria que ele desgostasse sequer ele, nem a família dele pra acompanhar ela. Agora, se a natureza dele pedisse pra acompanhar, ele podia arrumar que nós ia mudar.* (Domingos, 88)

Maria da Praia *nunca obrigou* ninguém a acompanhá-la. Segundo os filhos, muita gente que participava das *rezas* dizia que acompanharia a *Missão*, mas, na verdade, os que seguiram, neste primeiro momento, foram apenas os familiares que, por sua vez, resistiram inicialmente em acompanhá-la.

> *No começo todo mundo cismou que não vinha pra ver se tirava ela de idéia, mas quando todo mundo viu que ela vinha mesmo sozinha, aí todo mundo resolveu acompanhar ela. A Missão todo mundo até não achou fora de seguir, mas pra seguir prô Mato Grosso, todo mundo achou difícil. Fomo ver se tirava ela de idéia, mas a idéia dela era vim. Não era obrigado, vinha aquele que tivesse a boa vontade de acompanhar ela.* (Domingos, 88)

Zuza e Domingos, como foi visto, resistiam a fazer a viagem. Tereza, antes de tudo obediente, não questionava o fato de vir, ainda que internamente não aderisse à *Missão*.

> *Eu era vendida.Tinha mais vontade de ficar do que vim. Mas tinha vontade de vim porque imaginava ficar longe dela* (da mãe). *Tinha muita fé em Deus, mas não era tanta,* ***minha fé era mais é só nela****, porque o que ela falava eu via o ixemplo. Eu vim assim por causa do amor dela, não por causa de amor de Missão, que eu não acreditava de jeito nenhum. Acreditava era nela. Meu Deus era ela. Mas pra mim conseguir seguir tudo do jeitinho que ela explicava pra gente, vou falar a verdade, eu custei muito a me conformar, eu não vou negar.*(Tereza, 88)

A forte ligação emocional com a mãe aparece também nas outras duas filhas.

Alda, a mais nova, que morava com os padrinhos dava aula para crianças numa escolinha. Quando a mãe disse que vinha de viagem, os padrinhos prometeram a ela *uma fazenda de 20 alqueires com gado dentro e um salão de bordado,* mas ela não quis, porque não queria deixar a mãe e dizia: *não tem recurso que compre o amor de minha mãe. Só me caso com alguém que acompanhe mamãe.* (Alda, 90)

No caso de Raimunda, a mais velha, o marido inicialmente animou-se com a viagem, mas chegando no Mato Grosso não quis mais acompanhar a *Missão*, mudando-se para Barreira de Campo com a mulher e os filhos [23].

> *Tudo, tudo que a mamãe dissesse eu acreditava. Podia dizer: óh! cê pode tirar a roupa bem aqui e deitar em riba desse chão até amanhã ou até depois, eu deitava e fazia. Depois que o Manuel* (marido) *tirou o pé do estribo foi d'uma vez. Eu quase endoidei, não endoidei porque Deus não quis que eu endoidasse, de pensar largar meus filho de pequeno na garra dele* (Manuel) *e eles voltar prô Goiás junto com o povo dele e saber que eles ia ser judiado como eu sabia que ia ser judiado. Foi tempo que eu peguei ler* (a bíblia) *e falou: largar tudo, pai, mãe, seguis a mim. Eu digo: vou embora! Ainda esperei uns três anos. Larguei tudo, casa boa, vaca, dinheiro. Larguei tudo por causa da mamãe* (Raimunda, 88)[24].

O fato dos filhos de Maria da Praia compartilharem os referenciais simbólicos da mãe, que indicava o caráter espiritual de suas manifestações, fez com que considerassem o que ocorria com ela como *Missão* e não como loucura. No entanto, eles tinham dificuldade de assumir sua proposta de *viagem*, enquanto projeto espiritual. *A Missão, todo mundo até não achou fora de seguir, mas pra seguir aqui prô Mato Grosso, todo mundo achou difícil.* De certa forma, os filhos reproduziam a história de desenraizamento vivida por Maria da Praia quando saiu do Maranhão. Como mostram os relatos, a grande razão do acompanhamento da viagem pelos filhos neste primeiro momento, não era a *Missão,* mas o poder coercitivo da autoridade moral e afetiva da mãe. Como diz Tereza, *a fé era nela.* Ela *não obrigava,* os filhos não queriam ir, mas todos foram, mantendo o projeto familiar baseado na união da mãe com os filhos, que vinha sendo construído desde a vinda do Maranhão e que conferia identidade a eles. Não acompanhar a mãe parecia significar o rompimento desta identidade. Com a *viagem*, no isolamento da mata, longe dos perigos da *devassidão* e das mudanças que ameaçavam o mundo, Maria da Praia conseguiria levar a cabo seu projeto: o de manter a família unida em torno de seus valores tradicionais.

Os filhos de Hilário, o companheiro de Maria da Praia, também eram contra a viagem e tentaram dissuadi-la de seguir

> *Os filhos de Hilário dizia: dona Maria, nós damo a fazenda que a senhora quiser aqui na região, pra senhora escolher que nós compra entrega pra senhora escriturada com tudo que tiver pra senhora largar dessa viagem. Tinha o hotel do Zé Arame, ele foram e falaram: tem o hotel, se a senhora quiser, nós compra hoje, entrega pra senhora. Ela foi falou: não tem*

---

[23] Segundo alguns, o interesse de Manuel na viagem para o Mato Grosso não era *na Missão,* mas sim o de *enricar.*

[24] Raimunda abandonou o marido em Barreira de Campo e veio para a *Missão* com os filhos.

> *riqueza no mundo que me pega. Se quiser me dá, eu quero duas vaca: Mimosa e Pomada. Eu quero é que Deus me ajuda na minha viagem.* (Zuza, 88)

As ofertas materiais não eram capazes de seduzir Maria da Praia, diante da sedução maior que representava sua viagem espiritual. Com relação a Hilário, ela parecia reproduzir o comportamento que seu marido teve com ela na época da viagem para Goiás. Dizia a ele:

> *Se ele quisesse acompanhar, bem, se ele não quisesse, ele ficava lá mais os filho dele e ela ia viajar. Os filho não deixou ele vender casa, não deixaram vender nada. Ele veio acompanhando até o Mato Grosso, chegou lá voltou pra buscar os trem dele, os filho não deixou ele voltar, o povo dele tudo era rico, bem de vida.* (Domingos, 88)

Desta forma, Maria da Praia parecia realizar uma inversão em relação ao passado, assumindo o papel de direção dos rumos da família, oposto ao papel de esposa, que a obrigou a submeter-se ao marido na viagem do Maranhão para Goiás.

Início da *viagem*

Em 1964 Maria da Praia decidiu sua mudança. Em 19 de julho Zuza saiu de São Miguel, a mando da mãe, conduzindo 20 cabeças de gado para o Mato Grosso, passando pela ilha do Bananal. Os demais saíram em 6 de agosto em direção a Luis Alves, um pequeno povoado na beira do Araguaia, onde iriam atravessar de barco. Eram aproximadamente 20 pessoas: Hilário e Maria da Praia; Raimunda, o marido e 4 filhos; Tereza, Epifânio e duas filhas; Domingos e Alda e mais duas famílias que acompanharam: a de Genoveta, duas filhas e um genro[25].

> *Quando saimo de mudança enchemo um caminhãozão, mas era cheio que não tinha nem jeito de sentar. Ela* (Maria da Praia) *disse que quando nós chegasse no rio nós não precisava afobamento. Os primeiro barco que aparecesse nós não pegava. Cheguemo na beira do rio despejemo a mudançona. O primeiro barco que apareceu o veio Hilário já chegou lá com o home do barco. Ela, pra não desgostar o véio diz: vamo ver. No outro dia que foi carregar o barco mal coube o pessoal. A mudançona ficou lá no meio do tempo. Já tinha pagado a metade. Como é que faz?* (O barqueiro disse) *Eu levo o pessoal no Mato Grosso onde ocês quer ir, com oito dia eu venho buscar o resto da mudança. Quem fica? Ah! Domingos que não tem mulher fica.* (Domingos) *Foi 15 dias, foi um mês nada de barco. Aí meti o pau bebendo cerveja naqueles buteco* (em Luis Alves). *Quando foi no fim de agosto o dinheiro tinha acabado e a mudançona lá. Em 25 de outubro chegou um barco com a Alda e a Genoveta e o home* (do barco) *que tinha descido pra Araguacema. No outro dia nós foi*

[25] O movimento dos Mucker também se inicia com um grupo de parentes. (Amado, 1976:286)

embora. A mudança veio chegar onde eles (o grupo) *tava com três meses que eles tava na praia* (em Santa Terezinha, Mato Grosso) ***que é a origem que a mamãe tomou o nome de Maria da Praia porque chegaram, não trouxeram mudança, foi só o pessoal, chegou e espirrou lá na praia.*** *Aí já mudemo lá pra um Cocal, aí todo mundo já conhecia nós lá só por povo da praia, a véia era a cabeça, ficou por Maria da Praia.* .(Domingos, 88)

A família tinha desembarcado em Santa Terezinha e permaneceu nas proximidades por quase três anos. Maria da Praia continuava dando seus *conselhos* e fazendo suas *rezas* a que acorriam pessoas do local. Neste período tinha início na região os conflitos ocasionados pela expulsão de posseiros da terra pelos fazendeiros recém-chegados. A família de Maria da Praia não escapou destas questões.

Ficamo nesse Cocal quase três anos. Em 64 chegamo, em 65 viemo fazer uma roça pra cá dos mineiro, percuremo se aquelas mata não tinha dono, nós fez 4 alqueire de roça. Quando tava com a roça queimada apareceu um dono dessa terra. Disse que ia botar nós pra fora, na marra. Aí nós não queria entregar a roça. Aí mamãe falou que não era pra mexer com isso, largamo. Recebemo lá uma mixairinha, aí ficamo sem roça em 65. Quando foi em 66 aí nós rompeu pra frente viemo pra Boa Esperança. (Domingos, 88)

O genro de Maria da Praia, Feliciano (marido de Alda), que acompanhou a *Missão* dá, como uma das razões para a entrada na mata, o conflito vivido na época por sua família com a Codeara, fazenda com projeto aprovado pela Sudam [26].

*Nem tinha intenção de vir (*para a mata). *Com o problema da Codeara, saiu todo mundo de lá. Desgostei, fiquei desplaneado. Aí resolvi entrar pra mata.* (Feliciano, 88)

Neste tempo os filhos de Maria da Praia conheceram os *mineiros* que faziam parte da *Missão de Santina*, que havia morrido.

Nesse tempo os mineiro já morava aí na mata, acompanhando uma Missão. Com nós passar, a chefe deles já tinha morrido, tinha trazido ele até aí, aí seguiu mais nós. (Domingos, 88)

Encontro com a *Missão de Santina*

A *Missão de Santina* chegou em Santa Terezinha em 1959. Santina morava próximo de Estrela do Norte, Goiás. Seu marido, Raimundo Gonçalves, trabalhava *com roça em terra do Estado.* Aparício, que a conheceu em Goiás, acompanhou a *Missão* desde o início e conta como ela aconteceu.

---

[26] Sobre o conflito de terra de posseiros como a Codeara, ver Esterci (1987)

Santina, a Missão dela era trabalhar de centro, mexia com sessão espírita, ciência oculta. Tinha altar, fazia cura, até operações, a filha trabalhava mais ela.

Quando tinha mais ou menos 45 anos, Santina recebeu a *Missão* de seus guias.

Os guias diziam que era para ela atravessar o Araguaia. Feliz daqueles que procurasse as Bandeiras Verdes, as montanhas. (Dizia) *que não chamava ninguém, mas quem quisesse procurar as bandeira verde tava no tempo. A ordem era atravessar* (o Araguaia) *e romper 10 a 12 légua de Santa Terezinha pra cá. Aí o povo foi juntando. Era dezoito família. A maioria era mineiro. Goiano só a Santina e mais dois baianos. Tinha uns que era parente, outros não, mas tudo conhecido lá de Estrela do Norte*[27]*. Mandemo fazer uma canoona de 1200 kgs, foi deixar nós bem alí no Javaé* (rio). ***Tinha uma bandeira verde e outra branca, mandou fazer uma cruz para por no barco.*** (Aparício, 88)

Quando chegaram em Mato Grosso instalaram-se *na barra do Crisorte, que o pessoal chamava de corgo de São João*

Nós trabalhava era reunido, mutirão. Juntava os home tudo pra ir trabalhar e as mulher também ia, e assim nós ia, as 18 família. Pegava a roçada de mato era até a colheita. As mulheres apanhava, cardava e fiava o algodão. Mineiro é acostumado a trabalhar. Tinha fartura de tudo. Tinha igreja, fazia festejo de São João, Santo Antonio, São Pedro. Tinha terço, nos tipo de antigamente, todo sábado. (Aparício, 88)

Depois de um ano, Santina e a filha morreram *de febre* (malária).

Maioria dizia que nós era doido de tocar numas mata, estrada dessa. A malária era direto. Era pra seguir a viagem, que o lugar nosso não era aí ainda não, era pra diante. Aí foi o ano que faltou a guia, né, tudo parado. (Santina) *não explicava o lugar não, falava que era pra diante.* ***Os guia dela falou, antes dela morrer, que vinha outras bandeira, ia passar outras bandeira pra cá do Araguaia,*** *aí comadre Maria chegou.* (Aparício, 88)

Quando conheceram Maria da Praia pediram se podiam acompanhá-la. (Disse ela) *Se quiser pode, mas eu explico uma coisa, o sofrimento é grande.* Mais ou menos 30 pessoas acompanharam: as famílias de Joaquim, Vicente, Aparício, João Mineiro, Iraci, Divino, Antonio e Baltazar.

Ela (Maria da Praia) *era boa demais, mesmo que ser minha mãe. Podia estar com a raiva que fosse dava um conselho era na calma.* (Aparício 88)

Do grupo de Santina que acompanhou Maria da Praia sobrou apenas a família de Aparício. Os demais foram embora, segundo Domingos, *os mais velho morreu na mata, os novos foi desincutindo, querendo só a buniteza.* (Domingos, 87)

---

[27] Próximo de Estrela do Norte, em Formoso, houve um grande conflito de terra. Segundo Aparício, não havia, no grupo de Santina, ninguém que fosse do movimento de Formoso.

É interessante que o grupo de Maria da Praia demore tanto tempo para prosseguir viagem. Se ela conseguiu reunir os filhos em torno de si para deslocá-los de Goiás, parece ter encontrado dificuldades em lançá-los na empreitada da mata. É apenas em 1966, juntamente com os *romeiros de Santina*, que o grupo de Maria da Praia *entra pra mata*. É quando efetivamente teve início sua viagem. A *Missão* só deslanchou quando o grupo de parentes foi ampliado, em função da cooperação com o outro grupo que, por sua vez, tinha perdido sua força com a morte da líder. A aliança permitiu reavivar a fé, confirmando a certeza dos desígnios, que apontavam no rumo do pôr-do-sol, partindo de referenciais mítico-religiosos comuns. Reconhecendo-se um no outro alimentaram a confiança e ganharam forças para enfrentar a grande aventura, o mundo desconhecido da mata, onde iriam forjar a nova vida.

A entrada do grupo para a mata não deixou de ser vista por aqueles que não compartilhavam dos valores da *Missão* como sinônimo de loucura e irresponsabilidade. Estas críticas eram encaradas por Maria da Praia, como uma falta de visão por aqueles que seriam vítimas dos acontecimentos, que teriam lugar no futuro.

> *O povo falava que ela* (Maria da Praia) *era uma desencabiciadeira, que ela era uma desordeira, que era uma criminosa, que ela merecia uma cadeia, porque tirar nós com um tanto de criança daquele do conforto que nós tinha pra andar socando nós dentro de uma mata dessa igual um criminoso! O cabelo desses home tudo grande, que o povo tinha medo de nós. Que não cabia no possível, que aquilo era que ela tinha endoidado e botou nós nesse caminho. Ela dizia: vocês põe na sua cabeça que um dia um colega seu ainda vai comer dentro da sua casa, pedindo socorro pra ir pra onde você estar.* (Raimunda, 88)

Na transmutação da loucura em *Missão,* Maria da Praia atua como catalisadora. Assume a condição de profeta, por meio de quem falam as vozes do mundo espiritual, que trazem à tona os referenciais mítico-religiosos compartilhados por seu grupo, por meio dos quais ela reinterpreta o mundo vivido e propõe para os seus uma passagem - uma *viagem* - para uma nova vida.

II – *MEU PADRINHO*, O *SANTO* - RECRIAÇÃO DO IMAGINÁRIO POPULAR

> (Por que acompanhou a *Romaria?*) *Era pra acompanhar o padre santo. Já sabia dos efeito do Padre Cícero do Juazeiro. Eu digo: vou embora pra lá onde ele tá, incuti com aquilo, né. Ele não morreu, só fez mudar. Quando foram pra sepultar ele, só tava o caixão, que ele já tinha viajado. Inda hoje tá o caixão dele lá* (Juazeiro) *pra quem quiser ir visitar, pode ir lá que vê. Tá só o caixão.* (Zé Domingos, 88)

O processo de construção da *Missão* encontra na pessoa da líder seu *locus* privilegiado, uma vez que Maria da Praia constitui-se no sujeito prioritário onde tem lugar a elaboração da *Missão*. O processo de construção da *Romaria* é bastante diferente ainda que os participantes dos dois grupos compartilhem referenciais mítico-religiosos. Destaco dois aspectos que considero fundamentais no surgimento da *Romaria*, que a diferencia da *Missão*. Primeiro, o fato do vínculo com o sagrado constituir-se pela relação com um ser sobrenatural - *Meu Padrinho*, o Padre Cícero - que, segundo os devotos apareceu na região. Segundo, diferentemente da Missão, que é constituída no início por um grupo familiar, o surgimento da Romaria envolveu uma trama de relações existente no local, que inclui outras pessoas e grupos.

A seguir, apresento a situação que precede o surgimento da *Romaria*, a trajetória de Justino, que será o líder religioso do movimento; o surgimento de *Meu Padrinho* e *a entrega da missão* a Justino e o desencadeamento do movimento.

Antecedentes

Na constituição da *Romaria do Padre Cícero* foram importantes pelo menos duas outras: a *Organização do Divino Pai Eterno* e a *Romaria da Pedra Encruzada*, que formou-se na beira do rio Inajá. Foi também importante para a constituição do grupo, o apoio da família de Antonio Mineiro, que vivia próximo dali, no Juari.

A primeira *romaria* da região, a *Organização do Divino Pai Eterno*, surgiu em 1962, liderada por Ana, que se instalou com mais 14 famílias perto do rio Sussuapara, próximo de Barreira de Campo, no município de Santana do Araguaia. Ana era procedente de Goiânia, onde exercia as funções de benzedeira. Ela iniciou seu *trabalho espiritual* em 1958, quando ficou viúva e começou a *receber* o Divino Pai Eterno e o Bom Jesus que orientavam suas

curas. Depois de três anos, quando sua situação financeira estava relativamente estável, seus guias reorientaram seu projeto, ordenando que ela se dirigisse para as *Bandeiras Verdes* do Pará. Ana vendeu tudo que tinha e saiu de Goiânia acompanhada de alguns filhos e mais uma família. A *romaria* seguiu o traçado da Belém-Brasília, desviando-se num ponto para o sul do Pará. Nas paradas do percurso eram feitas preleções, rezas e benzimentos, que foram agregando ao grupo novos adeptos. Segundo Ana, o local indicado pelos guias para que se instalassem era um dos *Paraísos do Divino,* reservado para eles, onde deveriam viver como uma *irmandade* [28].

A *Romaria do Padre Cícero* é, em certo sentido, uma "dissidência" da *Organização do Divino Pai Eterno.* Membros desta última saíram de lá para fazer parte da primeira. Segundo eles, o Padre Cícero retirou Ana da direção da *Romaria* transferindo-a para Justino.

> *Ele* (Padre Cícero) *panhou a Romaria de lá da Dona Ana, entregou prô Justino, devido que ela, eu acho, ela atropessou o pensar. No contrato* (da *Romaria*) *foi pra ela ficar um ano na Sussuapara, um ano ela procurasse as Bandeira Verde com o pessoali. Entonce ela disse que tava trabalhando pra enricar, comprar gado, animali, terra, essas coisa, sem querer viajar, entonce ele veio recebeu a Romaria das mão dela e botou na mão do Justino.* (Otavio, 88)

Quando pesquisei a *Organização do Divino Pai Eterno* de 1978 a 1980, sob o enfoque do conflito de terra, não dei muita importância ao fato de Ana comentar com indignação sobre a existência de outras *Romarias*. Dizia ela:

> *Depois dessa nossa Romaria que veio pra qui, ai formaro um bocado de romaria. Negócio, sabe, de inveja, essas coisa. Muitos inventaro romaria, tocaro nesse mundo. Morreu muita gente ai dentro dessa mata de febre, ferida braba e tanta coisa, só siora vendo. Esses diz que anda caçando a igreja da Valência, caçando o Divino Pai Eterno. E eu digo: pur vocês caça! pode caçar! eu quero saber se o Divino Pai Eterno é veado, é tatu pra gente sair caçando eles!* (Vieira, 1981:76)[29]

Efetivamente, Ana serviria de referência para os grupos que se formaram na região. A família de Justino, que vivia desde 1953 na beira do rio Preto, nas proximidades de onde Ana instalou-se com seu grupo, freqüentava assiduamente suas *rezas* e *trabalhos*, desde que ela chegou em 1962. Foi lá, segundo sua mãe, que Justino, que na época tinha 14 anos, despertou sua mediunidade.

---

[28] Sobre a *Organização do Divino Pai Eterno* ver Vieira (1981) e (1984)

[29] O fato de estar com a atenção voltada para a questão do conflito de terra vivido pelo grupo, não permitiu que eu descobrisse o movimento de *Romarias* que ocorria na região. Na época ouvi falar apenas do grupo de Maria da Praia, que só era acessível por caminhada de 3 ou 4 dias pela mata.

Desde menino (Justino) *já era médium. Foi na Romaria da véia Ana, ela dizia: este menino vai ser uma linda coisa. Toda vez que ia na dona Ana, ia na igreja, baixava espírito nele. Nele só baixa o que é bom. Tava com três dia que chegaram a Romaria de dona Ana fomos lá. Era muita gente. Meu Padrinho* (Padre Cícero) *pegava o apareio de Eurides* (membro do grupo), *ele fazia casamento, batizado. Em dona Ana baixava o Bom Jesus. Meu Padrinho suspendeu* (a *Romaria* dela) *porque pegou cobrar* (pelos tratamentos de saúde). *Em outubro de 65 dona Ana foi suspendida. Três bandeira subiram, quem tinha vidência viu, que o pessoal chorou.* (Firmina, 88)

A perda da legitimidade de Ana parece estar ligada ao seu suposto envolvimento com objetivos considerados reprováveis para os adeptos: *enricar* e *cobrar* pelos trabalhos espirituais. Além disto, ela parecia não corresponder ao desejo dos que queiram *viajar para as matas*, recusando-se a sair de onde estava instalada.

Justino recebeu a *missão* do Padre Cícero em 1966, quando tinha 18 anos. Antes de tratar do surgimento da *Romaria* seria interessante compreender melhor sua biografia.

Trajetória de Justino

Justino foi o caçula e único filho homem de Firmina e Luís, que tinham aproximadamente 40 anos quando ele nasceu. Os pais consideravam-no um filho obediente e pacífico e nutriam - especialmente a mãe - uma grande expectativa em relação a seu futuro. Segundo Firmina, já na infância, ele demonstrava sinais do que poderia ser mais tarde.

Justino quando criança não brincava com outros. Nunca foi menino malcriado, xingador. Dizia: não gosto de luta! Um homem já tinha dito pra nóis, um raizeiro: vocês vão ter um home de uma grande competência! Se vocês mandar ensinar, vai ser um bonito marreteiro, senão, vai ser um bom raizeiro. (Firmina, 88)

Justino, que declarou ter gostado muito de estudar quando criança, ressente-se de ter sido obrigado a interromper os estudos, recordando a razão do abandono.

Dentro de um mes li a cartilha, abc, primeiro livro e tabuada. A professora naquele tempo chamava Raimunda. (Em casa) *eu tinha minha rede e uma partileira. De madrugada já ia lá e pegava os utensílio de escola* (livros e cadernos). *Nós morava na charqueada do Quirino, perto da beira do Inajá Grande. O pai trabalhava lá e na roça. Matança a noite todinha. Dava aquela buchada pra pobreza. Teve um dia que teve uma matança, minha prima não deu fé, trouxe carne da charqueada e pôs com um jacá em cima dos meus utensílio de escola. Inutilizou tudo. E o medo de levar uma tacada da professora! A professora chegou, expliquei logo. Aí foi com meus pais. Nesse tempo meu pai queria mudar porque não estava se dando lá. Era só eu de filho home.* (A professora perguntou aos pais) *Vocês vão deixar o menino pra*

estudar? Minha mãe: muito desejo tinha, mas nós vamo pra longe e é só ele de filho home. (A professora)*: então Justino, tá sem jeito de eu dar outro utensílio. Se faltar um, eles* (governo) *vai procurar por que. Sinto muito. Era difícil, aí ficou assim mesmo. Onde nós fomos não tinha quem ensinasse e não tinha utensílio* (material escolar). (Justino, 87)

Com 17 anos, Justino parece ter feito seu *ritual de passagem* para a idade adulta, rompendo com o pai e saindo de casa para trabalhar fora, o que fez procurando evitar um conflito aberto, como é característico de sua personalidade. Procurando afastar-se do confronto, ele recusava-se a fazer o que a *natureza não estava pedindo.* O relato abaixo revela a forma como Justino lidou com esta situação.

Tinha um tempo que meu pai queria tomar de conta de uma vaquerice, zelar do gado, ganhar cria. Minha natureza nunca pediu mode eu ser vaqueiro, não senhora, nesse tempo. Aí já tinha currale feito, tudo. Nós mudou pra lá pra tomar conta dessa vaquerice, aí eu falei prô meu pai: Meu pai, eu vou tomar conta da roça! Aí o senhor toma conta da vaquerice, porque a minha natureza não tá pedindo pra eu ser vaqueiro, não senhor.(Diz o pai) *É, meu filho, pessoas chega numa idade, que você está, já quer andar pelo mundo, quer me largar!* (Ele) - *Não senhor, eu não quero largar o senhor, mas a minha natureza não tá pedindo eu ser vaqueiro e pra mim parece que nós não vai se dar, não vamo ter resultado nenhum com esse patrão!* (Justino, 88)

Justino foi trabalhar numa construção de casas em Barreira de Campo. Depois disso resolveu ir mais longe.

Sabe, vou dá uma andada. Aí saí. Comprei roupa, comprei calçado, comprei remédio, do que precisava pra casa, de cada um eu comprei um pouco. - Oh! minha mãe, isso aqui eu tô deixando pra senhora e eu vou dar uma andada, vou ganhar um dinheiro por aí. - Eh, meu filho, será que você vai me largar? - Não senhora, não tenho plano de largar a senhora. Vou dar uma andada, pá distrair, não vou ficar trocando idéia com meu pai. (O pai disse) *cê vai sair, uma coisa que eu vou te dizer, é isso: o dia que você chegar de volta, você pode entrar, mas é debaixo de reio! Aí que eu fiquei assim pesaroso com aquilo. Ah meu Deus do Céu, só porque eu não quero ser vaqueiro mais ele! Aí, saí* (foi para o Mato Grosso trabalhando em fazendas por 4 meses). *Fiquei sabendo da notícia que dinheiro lá no Xingu tava igual fio de pau.* (Pensei) *Vou ganhar um dinheiro pra eu poder voltar pra casa! Eu tinha que voltar era com muito dinheiro! Tava faltando três dias pra ir* (para o Xingu): *serviço de juquira, derribada, estrada manual. Tinha andado uns colega meu onde tava minha mãe. Ela soube, vai, manda fazer uma escrita mandando dizer que eu aparecesse de toda pressa, se ainda quisesse achar ela em cima da terra, que ela tava na hora de se acabar, muito doente, passando mal. Na mesma da hora o gerente chegou* (disse)*: sua mãe, tem que ter amor. Tirei 32 conto de saldo. Epa dinheiro absurdo! eu fiquei até bobo. Nunca tinha pegado num tanto de dinheiro daquele! Ave Maria! Aí comprei café, remédio, açúcar, querosene, o que precisava de utensílio pra casa, roupa pra minha mãe, roupa pra meu pai, calçado, comprei uma toalha muito bem florada pra ela botar na mesa, fiz o que pude. Aí comprei foguete.* (Quando chegou próximo da casa) *Aí procurei os vizinho de minha mãe* (disseram)*: - Tá é*

> *boa, o pai, tá bom.* (Justino disse): *Tive notícia que ela tava passando muito mal!.*(Resposta) *- Não, ela não ficou assim, não! Eu pensei. Isso foi notícia que ela sabia que eu ia prô Xingu! Mandar uma carta daquele jeito! Aí vim soltando foguete. Primeiro que enxerguei foi o velho. Aí pensei, é já que o pé de reio vai cair, a promessa era essa!* (risada). *Mas eu entro dentro de casa assim mesmo! Aí já foi chegando, já foi abraçando, aquela alegria! Quando tava com oito dias que eu tinha chegado ele entregou a fazenda. De lucro que ele tirou foi um bezerrinho véio, o mais foi só prejuízo, puro, puro! Saiu com as mão abanando. Aí nós mudou, foi lá pra onde nós morava outra veis, lá no Rio Preto. Foi quando eu tomei de conta desse encargo.* (Justino, 88)

Logo em seguida Justino casou-se com Perpétua.

> *Perpétua morava na Barreira de Campo, tinha o pai, o irmão e um meninozinho. Casou com José. Ele era ruim, tinha dois filhos. Ele queria matar ela. Ela saiu carregou o menino, aí foi pra Rio Preto. Casou com Justino.* (Firmina, 90)

Em setembro deste mesmo ano (1966) Justino recebeu, *em pessoa*, a *missão* de *Meu Padrinho*.

Retorno de *Meu Padrinho* na Amazônia

A crença sebastianista que inspirou movimentos sócio-religiosos brasileiros, especialmente no nordeste, como o da Cidade do Paraíso Terrestre e o do Reino Encantado previam o regresso glorioso do rei. (Pereira de Queiroz, 1965:195). No entanto, as transformações da crença projetaram o reaparecimento em outras figuras religiosas, entre as quais se destaca o Padre Cícero, que se transformou, nos termos de Pereira de Queiroz (idem:246), no "grande Apóstolo do Nordeste cujo retorno se dará um dia", inspirando as populações sertanejas e despertando "surtos" messiânicos. É o caso, por exemplo, do Beato do Caldeirão que, segundo a autora, após a morte do padre Cícero, foi considerado como uma reencarnação ou, pelo menos, um enviado que o substituiria (idem:260).

Cabe dizer que a influência do padre Cícero não ficou restrita ao nordeste. Os migrantes trouxeram-no para a Amazônia referendando seu deslocamento com a benção do *Padrinho*, como mostra a profecia das *Bandeiras Verdes*. Vão mais longe quando recriam esta figura na nova terra, como se verá a seguir.

Em 1987, quando iniciei a pesquisa na *Romaria*, interpretava a afirmação sobre a transmissão a Justino da *missão* pelo Padre Cícero *em pessoa* como uma aparição do *Santo*, fruto de uma *visão* pessoal do líder do grupo. No ano seguinte, procurando conhecer melhor

o acontecimento, surpreendi-me quando comecei a ouvir outras pessoas descreverem, com detalhes e naturalidade, acontecimentos que vivenciaram com o *Padre Cícero* na região. Passei a investigar, consultando várias fontes, quem era esse Padre Cícero em *carne e osso* com quem os romeiros conviveram. Até onde pude obter informações, tratava-se de um andarilho, que percorreu a região - sul do Pará, Mato Grosso e oeste de Goiás, no período de 1964 a 1967. Pela descrição dos romeiros, este *Padre Cícero* assemelhava-se, em alguma medida, aos beatos e conselheiros nordestinos, figuras liminares que peregrinavam pelo sertão, pregando, fazendo rezas e construindo capelas e cemitérios (Pompa, 1995: 147-148)[30], sendo que alguns deles lideraram movimentos sócio-religiosos, como Antônio Conselheiro, no caso de Canudos, Beato José Lourenço no Caldeirão, Conselheiro Severino em Pau de Colher. O *Padre Cícero* podia também ser aproximado dos monges que percorriam os sertões do sul do Brasil e faziam parte integrante da vida social sertaneja, como o monge José Maria e João Maria que tiveram papel importante no movimento do Contestado. Todos eles, figuras religiosas que não pertenciam ao clero, e que faziam parte integrante da vida social sertaneja e do mundo religioso rústico (Monteiro, 1974:81).

No entanto, o andarilho do sul do Pará não era visto apenas como um missionário ermitão. Tratava-se do próprio santo encarnado, que, numa perspectiva sebastianista, voltava para conversar com seus devotos. Era recorrente na região a idéia de que o Padre Cícero *não morreu, só fez mudar* [31].

> *Meu Padrinho morreu e sepultaram. Fez aquela semelhança que morreu e não morreu nada.* (Zeca, ODPE, 88)
>
> *Ele não morreu, ele fez uma mudança. No reclame dele* (cordel), *conta tudinho. Ele entregou nas mãos de Frei Damião, na era de 30. Aí ele foi, tratou de ajuntar os romeiros. Ele tem romeiro em todo canto do mundo.* (Urbano, 88)

Ver esta figura mítica *pessoalmente* ou *em sonho* é perfeitamente plausível.

---

[30] Ver também Levine (1995:189). Ainda que sem fazer uma relação direta com estes peregrinos, cabe lembrar também de outra figura religiosa presente nos séculos passados no interior brasileiro, os pajés itinerantes que "andavam aqui e ali pelas matas", visitando aldeias, onde faziam suas pregações e celebravam rituais. (Vainfas, 1995:57)

[31] Os participantes do Contestado também consideravam que o monge José Maria, que tombou no combate de Irani, não tinha propriamente morrido, mas *desaparecido* (Queiroz, M, 1977:104). Sobre o Padre Cícero é freqüente a afirmação dos devotos sobre sua morte como *uma viagem* que ele ia fazer (Pompa, 1995:98), ou a de que ele não morreu, mas *mudou-se* (Romeiros do Pé do Morro). É interessante registrar que entre os Tupi-Cocama que participam do Movimento do Irmão da Cruz, Agüero (1992:97) encontrou também a crença de que o "missionário não morreu" e que "voltará produzindo milagres".

Meu Padrinho, de certo, é do começo do mundo. Eu vi Meu Padrinho no Goiás. Era eu e meu marido. Ia fazer farinha de madrugada, quando topemo com ele na estrada. Bengalinha, rosário branco na cintura. Disse: aqui gostam é de andar todo mundo armado, né menino. O rosário tinha uma medalhona bonita e disse: eu não carrego nada, só esses pauzinho na mão. (Firmina, 88)

Vi Meu Padrinho no sonho. Ele disse: os que tiver comigo não tenha medo. (Joana Preta,90)

O santo, referência fundamental do catolicismo popular (e o Padre Cícero é considerado por eles como santo), tem lugar geralmente como protetor e intercessor. No entanto, neste contexto, ele amplia seu lugar, vindo interagir com os devotos, o que é encarado com naturalidade. Trata-se de reconhecer nas manifestações do maravilhoso, nos termos de Le Goff (1983:25), seu caráter de imprevisibilidade, mas que não parece particularmente extraordinário, a "irrupção do maravilhoso no cotidiano realiza-se sem fricções, sem suturas" (idem: 33) [32].

Os relatos sobre *Meu Padrinho* revelam a maneira como o Padre Cícero é representado pelos romeiros. Mais que maravilhamento, eles deixam transparecer em suas descrições dessa figura um tom profundamente afetivo e familiar, que parece permear a relação [33].

A seguir, Ângelo descreve, com detalhes, como foi seu encontro com *Meu Padrinho* e quem era ele.

Eu conheci ele, não foi no tempo dele lá no Juazeiro, não. Já foi na aparição que ele saiu pra entregar essa Romaria prô Justino. A Romaria dele era lá na véia Ana. Quando foi um dia ele passou lá na casa do Simão. Eu ouvia falar que ele carregava um saco que ninguém arribava. Aí eu fui, peguei o saco, pesava mais que uma quarta de arroz pilado. Outro dia ele passou lá em casa: - passa o restinho de café aí prô velho! Aí passei. Aí fui embora mais ele. Chegou adiante tinha umas tapera véia, ele foi falou: hoje tá completando 100 anos que eu passei aqui. Eu virei falei, quando o senhor era muito menino? Ele: não! da idade que eu estou! (Pensei) *Pois isso aqui não é pecador! Quando chegou adiante ele falou: - leva o saco do véio! Imaginei, eu não posso com esse saco. Peguei no saco, manerinho, de pegar com a mão! O mesmo rolinho que tinha antes tava, mas o peso era outro. Aí conversei muito. Passei lá pra casa do Justino, ele ficou lá armando a rede. Cheguei pelo lado dos pé dele, que só deitava com o pé po rumo da porta. Olhei assim, ele não tava deitado na rede, de um*

---

[32] Ao tratar do maravilhoso cristão medieval, Le Goff (1983:19) faz uma distinção entre o miraculoso e maravilhoso, sendo que este último estaria construído a partir de heranças pré-cristãs. O tema do maravilhoso será tratado no cap. 8.

[33] A compreensão deste universo em que se moviam os romeiros dava-me elementos para entender a maneira como eu era vista dentro do grupo: alguém que *foi trazida* e tinha uma *missão*.

lado da rede enxergava do outro. Dessa altura da rede! (mostra com as mãos um espaço de uns 15 centímetros). *Disse: esse aí não é pecador!*
(Como era ele) *Era velho, alvo, da barba grande, falava pouco. Fumava, bebia café, bebia pinga, mas poquinho. Dava a ele pra beber, quando passava um bom pedaço, a senhora ia tava no mesmo lugar. Não se pode dizer que uma pessoa dessa é uma carne podre, num é. Dormia numa casa, passava meio dia em outra. Andava só com esse saco, ferro nenhum, nem um canivete. Andava como um viajante. Ninguém dizia que era o Padre Cícero. Pra uns dizia que chamava Nazaré, pra outros Zacarias, Romão. Pra mim foi só Nazaré. Andava sozinho. Viajava tão ligeiro, que a senhora saía daqui, deixava ele aqui de rede armada, quando chegava lá ele tava e a senhora não via ele passar. Ficou quase um ano. Da véia Ana, Araguacema, Barreira de Campo, nesse trecho. Andou por Mato Grosso, Goiás, Porto Nacional, na Ilha do Bananal. Contaram que uns homens ia indo de carro,* (numa estrada do Mato Grosso) *e alcançaram ele debaixo de um pé de piqui, aí ele pediu água. Deram prô velho. Chamaro ele pá botá no carro, ele disse que não, que ia mesmo de pé. Tinha duas légua, quando chegaro ele já tava lá...*

Meu Padrinho falava também de igrejas dentro da mata.

Ele disse que tinha essas serra do milagre, da Igreja da Pedra[34]*. Ele falava que a Igreja da Valência era pro rumo que o sol se punha. Lá é o ponto final, eu acho que seje Falava da Igreja, mas que não era todos que tinha o poder de ir lá. Aí eu procurei: e eu tenho?* (disse) *se fizer por donde!...*(Perguntei) *Meu Padrinho, será que com quantos tempo a gente vai lá? - Não! isso aí é ligeiro, daqui lá não é longe não, daqui lá é perto, a gente vai com um dia, com 10, com 10 anos, até com 20 anos vai. Aí eu fiquei sem saber porque era isso, que ia ligeiro e custava. Mas é assim como vem vindo, num é?* (refere-se à *Romaria*). *Dizia que quando fosse pra igreja da Valência não carecia levar nada, bastava levar só o de comer. O que tivesse podia deixar, que aonde chegasse achava.*
Uns dizia que ele podia ser o Padre Cícero, outros dizia, não! é doido! Aí quando encontrei ele, não é! Não é doido não! Ele queria saber quem tem bom coração. Podia não ser o Padre Cícero, mas era uma pessoa que ele mandava ou Jesus mandava, né, pá corrigir o mundo, mas não era carne podre como nós, não, inda mais doido! (Angelo, 88)

Em outros relatos, alguns feitos extraordinários relatados por Ângelo repetem-se: o saco, pesado e leve ao mesmo tempo, que ele carregava; os deslocamentos inexplicavelmente rápidos que ele fazia de um lugar para outro; os alimentos que ele ingeria e permaneciam intocados; a flutuação de seu corpo na rede. Para os romeiros, esses feitos todos eram uma comprovação de que ele não era *carne podre igual nós*. Além disto, são comuns referências à maneira dele expressar-se, chamando todos de *menino* e a ele mesmo de *velho*[35] e também ao fato dele falar das Igrejas, dentro da mata.

---

[34] No próximo capítulo tratarei especificamente deste tema.
[35] Quando ele vem em transe usa até hoje esta forma de falar.

Ele esteve também na *Organização do Pai Eterno,* num período em que Ana, a líder do grupo, estava viajando, o que teria sido motivo de desaprovação por parte dele. Lá, ele foi identificado não com o Padre Cícero, mas *outra pessoa mais alta ainda,* o Divino Pai Eterno, a devoção máxima do grupo. Divina, nora de Ana, que o recebeu na época, conta com riqueza de detalhes, os elementos que permitiram a identificação e o seu maravilhamento diante desta figura.

> *Teve aqui mês de novembro. Dava muita explicação pra gente. Ele comia, mas quando ele ia comer, cada um tinha que comer um pouquinho na mesa. Dizia que ia dar um dia de sol pras mulheres lavarem roupa, abria o sol. Como é que uma pessoa de nóis assim, pecador, pode falar as coisa certa! Nem padre Cícero ele não é! Ele é outra pessoa mais alta ainda! O Divino Pai Eterno mesmo! Era bem calvo e alvinho, aqueles cabelinho branco e as feição nova... Teve aqui 22 dias, e o cabelo dele e a barba nunca cresceu. Dizia: agora o velho vai lá no outro Paraíso e depois o velho volta. Falava da vida de todo mundo. Dizia que um dia ia voltar. Falava; olha menino, o velho tem muitos Paraíso. Tem lá a igreja da Valência, tem lá a escola de São Vicente de Paula, São Miguel das Balança. Os menino que for muito peralta na escada do velho não sobe... Era de pouca conversa. Nunca vi ele com ar de riso. Sério, toooda vidinha! Olhava pra ele assim, já via que não era gente daqui da terra. Era coisa de encabular. Tinha hora, parecia que ele tava conversando com outras pessoa. Dizia: todo lugar que o veio tá vem o diabo pra atentá. O Satanás tá querendo persegui o veio. Dizia assim: hoje o véio prendeu tudo quanto é de Satanás que tinha aqui dentro perseguindo. Nós ficava assim imaginando, o que será isso? Nós não via nada! Só ele que enxergava. A gente sabia que era uma pessoa de superioridade... Só dizia o véio e nunca dizia o nome dele. Dizia, o véio veio lá de baixo, lá do Paraíso dele. Mais tarde o véio vem aqui levar os menino pra Igreja do véio, a Igreja da Valencia. Qualquer pessoa, velho, criança,*(ele) *só chamava de menino, se fosse mulher é menina. Na realidade, a gente é menina mesmo pra Deus, né. Dizia que quando viesse queria ver qual os menino que estava esperando aqui, conforme ele mandou. Dizia: aqueles que diz que o veio não é nada, quando chegar lá no Paraíso do véio encontra nada. Eu só chamo ele mesmo é Divino Pai Eterno, porque parecido daquele jeito, só ele mesmo. O Antonio* (marido) *foi verificar lá na igreja, olhou assim pra ele e olhou pra imagem* (do Divino Pai Eterno), *aí tornou voltar lá onde ele tava. Aí virou pro Antonio disse: olha menino, as vez o velho fica um pouco diferente, andando assim no meio do pecado, mas é o véio mesmo. Aí contou pra ele que era ele mesmo, não era?... Dizia a história da Trindade, onde tem o festejo todos os anos. O véio cansou de tá lá, o véio quer ficar aqui nas mata... Ele zangou porque não encontrou aqui a madrinha Ana.* (Ana estava viajando). - *Por que a menina não esperou o véio, onde o véio botou ela? O véio botou ela aqui foi pra trabalhar não foi pra ganhar dinheiro não... Tudo que ele falava era certo. Só Deus mesmo. Dizia que a Igreja da Valência era onde ia colocar o povo no fim do século dele. Aqueles que tiver muito pecado fica pagando os pecado...Detestava crente. Quando falava de crente ele ficava bravo. Dizia que crente ia pra*

linha de frente. (Dizia que) *abusou de tá lá na Trindade, foi enchendo de protestante. Cansou, mudou aqui pra mata.* (Divina, 88)

Encontrei na região outras versões (não tão fascinantes) sobre o *velho.* Uma delas, a da afilhada da moradora mais antiga de Barreira de Campo, que vivia em sua casa, onde ele hospedou-se algumas vezes.

> *O veinho não era certo da idéia. Só carregava um saco com uns trenzinho dentro. Conduzia uma pedra lisa, ficava com ela na mão, brincava com ela. Às veis a gente dava comida pra ele, no outro dia ele ia embora, só andava a pé. Tinha fala meio atrapalhada. Alguém conversou com ele, disse que era da Alemanha. Tinha olho azul, barba grande, dizia que estudou pra padre, mas não foi. Uma vez passou dois dias aqui depois foi embora. Não gostava de muita conversa. Não usava roupa de padre, não tinha chapéu, dormia no chão. Um dia a madrinha pegou o saco. Tinha umas roupinha, tinha uma pedrinha lisa. O que ele mais gostava era farinha com cebola. Não teve mais notícia dele. Não se sabe se uma fera comeu. Ele andava sozinho.* (Maria da Luz, 88)

Pedro, funcionário da Sucam na época, que percorria toda a região, também o conheceu.

> *O jeito dele era de pessoa que não era do Brasil, tipo americano mesmo. Dizia chamar Manuel Jesus de Nazaré*[36]*. Aparecia e desaparecia, por volta de 66, 67. Em 68 veio a primeira cheia. Não tinha quem segurasse ele. Dava bom conselho, dizia prô pessoal: um dia eu volto aqui. Disse: há 100 anos eu passei aqui, era deserto, eu já conhecia o Araguaia, e hoje eu to passando e posso passar em outro tempo. Disse que já tinha andado o Brasil inteiro.* (Pedro, 88)

A suposta ascendência estrangeira encontra respaldo no relato de Zeca que encontrou o *veinho* em 1965 no Mato Grosso e o comparava aos alemães que conheceu.

> *No tempo da guerra da Alemanha tinha aqueles expedicionário velho, que veio pro Brasil. Home alto, olho azul, o veinho era da mesma qualidade* (Zeca, 88)

É provável que o *velho* fosse estrangeiro e tivesse formação religiosa católica (ex-seminarista?). Nas descrições sobre ele há sempre referência a santos e ensinamentos espirituais. Os aspectos estranhos de seu comportamento – que o envolviam com uma aura de santidade, para alguns, ou indicavam que ele *não era certo da idéia,* para outros - eram

---

[36] Segundo Pereira de Queiroz (1965:260), terminada a Guerra do Contestado, surgiu na região um movimento em torno do monge **Jesus de Nazaré**, que se apresentava como emissário de João Maria. Cabe dizer que a ascendência estrangeira também era identificada como uma característica do monge João Maria do Contestado, que provavelmente era de origem síria e tinha "sotaque estrangeiro" (Monteiro, 1974:270). Para Pereira de Queiroz (1965:286), as lendas do encoberto presentes no sebastianismo vão se concentrar, a partir de um determinado momento, em duas figuras pertencentes ao catolicismo popular: o Monge João Maria do Contestado, no sul, e o Padre Cícero no nordeste, que expressarão as esperanças messiânicas das "populações rústicas". O *velhinho* do Pará poderia, por hipótese, estar composto por estas duas personagens.

sinais comprobatórios de sua qualidade extraordinária. Nesta perspectiva, tratavam-se de mistérios que pediam para serem decifrados como, por exemplo, sua fala de que a *Igreja da Valência*[37] podia ser alcançada em *um dia ou dez anos* (Angelo) ou o fato dele conversar com seres invisíveis prendendo demônios (Divina). Eram fenômenos que os devotos buscavam interpretar.

Os diferentes relatos confirmam a existência histórica desta figura. No entanto, as versões diversas indicam de que maneira a percepção do *velho*, em cada uma delas, determina caminhos e acontecimentos. A figura do *velho* parece inócua, para os que o consideram louco. Mas teve grande poder de criar ações e projetos junto aos romeiros, para quem os efêmeros encontros foram interpretados como diálogos com a divindade em *carne e osso*! Se no caso do grupo de Maria da Praia, a grande força sobrenatural concretiza-se através da mediadora, a única que tem acesso direto ao mundo espiritual, na *Romaria* ela surge encarnada, manifesta-se diretamente, dando sinais palpáveis aos devotos da sua presença, provocando-lhes grande emoção e conferindo-lhes força espiritual.

No catolicismo popular, os santos constituem-se nos elementos mediadores, através dos quais são ordenadas as relações do mundo social com o mundo espiritual [38]. Nesta condição, eles podem interferir no plano temporal através dos milagres, favorecendo seus devotos. No entanto, o deslocamento destes santos dos altares para o mundo ordinário realiza uma inversão, pois já não se trata apenas de uma intervenção divina no mundo social, mas da divinização deste mundo. A humanização da divindade eleva a vida ordinária, tornando sagrada a própria história e, os devotos, seus co-participantes. Esta parece ser a emoção que transparece nos relatos dos que provaram da companhia daquele que não era *carne matéria igual nós.*

Esta é uma das razões dadas por Justino para perdurar em sua *Missão*. Diz ele: *se fosse obrigação dada por uma carne matéria igual a mim, eu não tava mais.* (Justino, 87)

Esta figura poderosa realiza, a meu ver, uma grande síntese que faz uma ponte entre o passado nordestino dos romeiros e seu futuro amazônico. Se a profecia das *Bandeiras Verdes* resgata para os migrantes a tradição popular do Padre Cícero do Juazeiro, a

---

[37] Não consegui obter informações mais precisas sobre a *Igreja da Valência*, a não ser que ela era anunciada por *Meu Padrinho* e que ficava dentro da mata. Ela parece estar associada a um refúgio dos eleitos (a *valência dos pecadores?)* numa situação de *fim dos tempos: Dizia que a Igreja da Valência era onde ia colocar o povo no fim do século dele.* (Divina, ODPE, 88)

[38] Ver Zaluar (1973) e Brandão (1981a)

presença de *Meu Padrinho* dá um passo além. Composto pelo padre nordestino e pela figura dos missionários itinerantes do sertão, *Meu Padrinho* vem realizar a profecia, trazendo para a fundação dos novos espaços amazônicos a certeza do desígnio sobrenatural. É esta presença que confere a seus romeiros convicção e força suficientes para realizarem uma grande transformação em suas vidas – a de arriscar-se na travessia perigosa da mata, atendendo ao apelo de *Meu Padrinho*, na certeza de que irão encontrá-lo mais à frente.

Encontro de Justino com *Meu Padrinho* e *entrega do encargo*

O encontro de Justino com o Padre Cícero, que é chamado por ele e por todos os romeiros de *Meu Padrinho*[39] - uma denominação afetiva e familiar que aproxima mais ainda o *Santo* - é relatada como uma espécie de mito de origem que fundamenta a criação do movimento.

Justino o conheceu em Barreira de Campo, quando ele circulava pela região.

Lá de casa quem primeiro encontrou com ele foi eu, dentro de Barreira de Campo. (Ele estava) *na casa de uma muiezinha, até era dona da vida* (prostituta), *mas que era sossegada, né. Tava deitado numa redinha, lá. Da hora que eu bati a vista nele, me deu aquela recordação, eu já tinha visto o retrato dele, então só o que me representava é que podia ser era ele*[40]*. Aí eu fui, ajoeiei, tomei bença. Pessoal que tava lá ficaro até abismado de ver eu ajoeiado. Aí, os outro foi chegando viro eu dando bença a ele de joelho, aí todo mundo que chegava foi cuidando de ajoeiar e dá benção. Saí de lá nesse mesmo dia, tinha que fazer uma compra, aí vim pousar na Sussuapara, já tava muito de tardinha...No outro dia, quando cheguei no Rio Preto, ele já tava lá. E a estrada era uma só! Três légua de lá da Sussuapara onde nós morava, cheguei ele já tava lá!* (risada). *Ele disse que ia prô Rio de São Francisco. O rio São Francisco que ele tratava era o rio Inajá Grande. Da Pedra Encruzada pra cá era rio do Valentim...Ele foi lá em casa quatro veis: duas ele dormiu e duas ele descansou. A primeira vez que ele foi lá em casa, foi no dia 20 de setembro* (1966). *Eu vinha vindo da roça, minha mãe, meu pai, Prepetua. Antes de chegar na nossa casa, enxergano o terreiro assim, tinha um pé de piqui, bem na beira da estrada, ele foi falando: é menino, tavam trabalhando hoje na roça! Aí ele falou: olha menino, hoje é um dia de um grande festejo na*

---

[39] A denominação é encontrada também no conjunto de devotos do Padre Cícero, no entanto, no grupo, a denominação *Meu Padrinho* é praticamente a forma exclusiva de nomear o padre.

[40] É interessante observar que tal como Divina (da *Organização do Divino Pai Eterno*), Justino serve-se da imagem do *Santo* para afirmar a verossimilhança (uma proximidade difícil de imaginar entre o nordestino Padre Cícero e o suposto alemão de olhos azuis), ainda que no caso de Divina a imagem sirva como comprovação da identidade de outro Santo: o Divino Pai Eterno. Ambos parecem associar a figura dos *Santos* e do *velho* à de uma figura arquetípica do velho sábio e do pai.

Pedra Encruzada[41]*! Tá uma festa bonita no céu hoje, menino, dia de São Valentim, dia de um grande festejo! Foi que nós soubemo: dia de festejo de São Valentim! Aí chegamo em casa, ele falou com minha mãe: menina, num tem café não? Oferece um gole de café pro velho! O velho gosta de um golinho de café! Aí minha mãe mais que a pressa foi, pôs o café pra ele. Mas era importante, D Antoninha! Ele vinha, deitava na rede, podia passar até um braço, podia olhar entre a rede e ele que ocê enxergava, ele não tava topado na rede, não senhora! Nessa data ele citou que era pra conseguir a novena. Rezar todo dia na boca da noite, toda seis hora era pra começar o terço. Aí despois, no último dia da novena foi que ele veio e me entregou este encargo.* (Justino, 88)

Depois da preparação da novena, o *velho* voltou para encarregar Justino da *missão*. Quando recebeu *a mensagem*, Justino estava acompanhado apenas de seu pai e sua mãe.

(Ele disse) *que eu não tinha direito de chamar nem mandar embora, eu nunca inludisse nem fosse iludido, e tinha muitas batalha modi eu passar, mas eu toda vida confiasse nele, que toda vida eu rompia. E essa viage era longas. Tinha que fazer uma viagem e labutar com o pessoal, seguir a devoção, ia seguir uma mensagem, que ele ia me entregar esse encargo. Quando ele me porcurou se eu queria tomar de conta eu fui, imaginei, fiquei pensando, não respondi logo na hora, não senhora. Pensar o que que podia ser, num é . Aí foi a hora que ele falou: não, menino, cê tá pensando muito aí, se dá conta se não dá, mas você dá conta, menino. Menino é uma obrigação,* ***é uma viage longas que ocês tem que fazer****, então vai juntar muita gente, você vai labutar com muita gente, mas, sigue com fé no veio, d'está que ocê rompe! E* ***vai seguir pelas montanha, vai seguir pelas bandeira verde****, vai fazendo estrada, vai carregando trenzinho nas costa, tem um animalizinho, e vai rompendo. Olha, menino, e tudo que ocêis vão dexando aqui, menino, quando chegar no ponto final vocês acham. Olha, menino, tem que fazer muita caridade. Então, o pessoal vai acompanhando, você luta com muita natureza boa, mas tem muita natureza dura! Mas, cumpre o mandado do véio e peça paciência! D'está que o véio dá! Você vai lutar com muita gente, o pessoal sai pelas mata, aí vai seguindo com a missão, segue com a mensagem, mas é a beneficio de vocêis! Nunca esmoreça! Sempre confia no véio! Pode ser abatido, mas não vencido. Essa viagem sua é longa, é profunda.*

(Sobre quem vem para a Romaria) *Nós tem que rogar por toda nação, por toda irmandade, todos cristão, tudo é uma geração só, todos são filhos de Adão e Eva. Nosso dever é receber quem vier.* (Justino, 88)

Como no caso de Maria da Praia não havia proselitismo e sim uma ênfase na adesão espontânea - *não tinha direito de chamar nem mandar ninguém embora* - para fazer essa *viage longas e profunda* pela mata.

O *encargo* recebido por Justino vinha confirmar uma profecia e, certamente, uma expectativa de sua mãe de muitos anos atrás.

---

[41] Será apresentada mais à frente.

Eu sabia dessa viage longa eu tinha dois filho! Nós tava no Maranhão, na beira do Manelave Grande, fui botar uma sorte num oraque (oráculo), *respondeu pra mim três veis: você tem uma viage longa pela idade. Menina, nós fomo pá tanto lugar, mudando.* (Pensava) *ah! essa viage longa não chegou pra mim! Que quando Justino arrecebeu a Romaria, diz que era pá viajar, eu digo: é essa! Aí num tinha jeito d'eu ficar louca que eu sabia dela! Há muitos anos!* (Firmina, 88)

A *mensagem,* que ganha significado dentro de um referencial simbólico anterior, atua como um catalisador que faz com que ele seja reavivado.

(A mãe) *falava assim, contava causo, assim, do pessoal, da antiguidade, tinha que chegar aquela época do pessoal procurar as bandeira verde, procurar as montanha, só que ninguém sabia o que significava, não sabia nem o que era montanha, não sabia o que era bandeira verde* (risada). (Justino, 88)

A expectativa de Firmina, a quem o filho é profundamente ligado, é cumprida fielmente por Justino. Não era essa a expectativa do pai que, somente aos poucos, foi aceitando a *Romaria*

Minha mãe toda vida era esperando o dia de conseguir, mas meu pai, pelo gosto dele não vinha. Aí despois de certos tempo ele foi vendo os efeito, os inxemplo. Agora, não, nem parece. (Justino, 88)

De certa forma, Firmina é uma co-participante do *encargo* de Justino. No dia em que a *Missão* foi recebida Firmina viu um clarão que durou por várias horas.

No dia que ela desceu (a Missão) *foi uma claridade. Tava tudo claro, falei: é fogo na casa! Tava claro naquele mundo de meu Deus! Entrei na varanda, passei pra cozinha, a claridade era uma só! Era uma luz grande, vermelho bonito. Era a coisa mais linda do mundo! Tudo claro, uma música tão bonita! Quando tava pertinho da madrugada aí é que já tava turvo. Não falei pra ninguém.* (Firmina, 90)

A última vez que *Meu Padrinho* foi visto *em pessoa* pela família de Justino foi em dezembro de 1966. Depois de *entrar no capim* nunca mais voltou

Último dia que Meu Padrinho veio em pessoa foi 25 de dezembro. Fiz três ovos pra ele. De manhã fiz o quebra jejum, ele foi embora. Entrou no capim, ele disse adeus. Fiquei olhando... até um pedaço. (Firmina, 90)

Nesta época a família de Justino mantinha a *reza* diária que foi iniciada com a novena. Na casa havia um pequeno altar com a imagem da Senhora Santana e do Senhor do Bonfim. Com o passar do tempo foi *ajuntando santo e gente.* A *reza* assemelhava-se à de Ana da *Organização do Divino Pai Eterno:* além de terços e benditos, havia manifestação de espíritos através dos médiuns, por meio de Justino, a mulher, a prima e o cunhado.

Segundo Justino, *Meu Padrinho* recomendou que eles dessem *luz aos passageiros.*

> *Meu Padrinho disse que era pra fazer uma novena* (quando deu a mensagem) *e disse que era pra dar luz aos passageiros. Era 180 passageiros que morreram afogados no dilúvio. Batizava pagão. Meninozinho quando baixava era chorando. Tinha morrido tudo de alagação. Foi dias, todo dia vinha 15. Tinha dia que eu vinha desocupar era de manhã. Minha mãe dizia: filho, assim você se acaba. Passageiro desencarnado chegava naquela aflição. Ia dar luz a eles, rezava, fazia aquelas prece. Passei num foi nem um ano nem dois. Aí meu pessoal foi pegando a pratica.* (Justino, 88)[42]

Este momento parece ter constituído para o grupo uma preparação, um *ritual de passagem* para a *Missão* que seria iniciada. Assim como Maria da Praia realizou o batismo dos filhos, aqui Justino realizava o batismo dos mortos, *dando luz* para que os *passageiros* tivessem acesso a uma nova vida. Tratava-se de fazer a travessia dos que, numa passagem escatológica, *morreram no dilúvio*, permitindo que eles alcançassem um outro estágio, livres *daquela aflição*. Por meio do batismo dos mortos, os vivos faziam uma passagem simbólica. A exemplo dos espíritos, eles viviam um momento liminar, ou seja, um momento de passagem em que se preparavam para uma nova vida, a *viagem de Meu Padrinho*. Os próprios médiuns - Justino, a mulher, o cunhado, a prima - não tinham experiência de mediunidade, a não ser o vivido na *Romaria* de Ana. Eles passavam por um processo exaustivo de aprendizagem, até que foram *pegando prática.*

Justino recebeu a *mensagem* em setembro (1966) e o *velho* desapareceu em dezembro. Com a ausência de *Meu Padrinho* o grupo recuperou-o em outro nível. Depois de aproximadamente cinco meses de seu desaparecimento ele foi apropriado pelo grupo, reaparecendo no *aparelho*[43] de seu *encarregado*. Firmina descreve como foi isto.

> *Ele* (Justino) *recebeu ela* (missão) *no dia 28 de setembro de 66. Quando foi no dia 16 de maio de 67 ele* (Padre Cícero) *pegou o apareio dele. Nós tava rezando, ele* (Justino) *disse assim: minha mãe hoje não vem um guia* (espírito)*! Aí depois eu tava lá pra cozinha, ele disse, minha mãe, tem um no pé da mesa* (altar)*! Tava rezando só eu mais minha nora, o Osvaldo* (cunhado de Justino) *e o Luis* (pai), *só nóis. Aí quando demo fé ele* (Justino) *levantou, pegou aquele genio* (espírito) *no pé da mesa* (altar). *Primeiro quem beijava* (o

---

[42] Acredito ser pouco provável que o *velho* tenha recomendado trabalhos mediúnicos. Há indícios de que ele tenha reprovado algumas manifestações deste tipo na *Romaria* de Ana. Segundo Pedro, funcionário da Sucam, ele teria dito a Justino que *era pra afastar de Ana que ela era muito de terecô* (religião afro-brasileira). Divina, nora de Ana, afirmou também que ele *proibiu* as *brincadeiras*, ritual em que várias pessoas recebiam espíritos. Na hipótese de o *velho* ser um ex-seminarista, é bastante provável que ele nutrisse grande preconceito com relação às atividades mediúnicas. No entanto, isto não impediu uma reinterpretação dos grupos, como possivelmente ocorreu no caso da determinação de *dar luz aos passageiros.*

[43] Termo utilizado para designar a pessoa do médium que recebe o espírito.

> altar)[44] *era os home. Aí eu disse assim: vamo beijar! Aí o Luis foi e mais o Osvaldo. Aí quando vieram de lá* (do altar), *alegre, o Osvaldo disse: é Meu Padrinho! Com pouco, lá vem o Luis: é Meu Padrinho! Aí eu levantei e fui mais a Perpétua.* (O espírito incorporado disse) *Então menino, vocês tava duvidando que não era o véio! Mas nossa! Daí pra cá ele vinha, passou uns seis meis ele vinha todo dia. E aí pegou juntar gente muita, muita, foi indo, foi indo. Quando vinha gente pá ver ele, às veis nem era dia dele vim, baxava um caboclo. Eu falava prô caboclo: meu irmão, vocês vai lá, fala pá Meu Padrinho que aqui tem uns irmão que quer ver ele. Era logo! O caboclo ia embora, na mesma da hora Ele descia dando boa noite.* (Firmina, 88)

Quando o *velho* desapareceu, na verdade ele já tinha cumprido sua *Missão* fundamental: propiciar a seus devotos a força e a confiança para que pudessem formular seu projeto com a substância do sagrado. Além disso, sua ausência permitia reconstruí-lo por meio do transe, à imagem e semelhança de seus devotos[45], numa formulação coletiva, que tinha como base os referenciais simbólicos do grupo e que se expressava por meio de seu *encarregado*.

Preparação da *viagem*

Meu Padrinho, que agora vinha conversar com seus devotos quando eles quisessem, começou a aglutinar novos adeptos no Rio Preto. Segundo Justino Ele já havia *explicado tudo como ia se passar* e havia dito: *que os que tivesse que seguir na missão acompanhava sem precisar d'eu chamar.* (Justino, 88)

Justino recebeu *ordens* de *Meu Padrinho* - agora através de seu *aparelho* - de que deveria iniciar a construção da estrada.

> *Aí vim trabalhar na estrada. Entrou Bento Belizário, meu pai, Dominguinho, Otávio, compadre Deco, compadre Odino. Tudo indicado por ele* (Meu Padrinho). *Estrada, tudo com orientação dele. A localidade da mata, tudo, tudo, ele marcou.* (Justino, 88)

Os participantes eram, além de familiares de Justino, lavradores que viviam na região, alguns vindos da *Romaria de Ana*.

Primeiramente os romeiros foram até um lugar chamado Juari, a *16 léguas* de Rio Preto. Justino afirma que, na época, não conhecia o lugar. *Meu Padrinho* teria dito a ele

---

[44] Parte do ritual em que os participantes da *reza* se aproximam do altar para beijá-lo.
[45] Uma construção que provavelmente não seria endossada integralmente por seu inspirador como, por exemplo, sua própria manifestação mediúnica.

Você sai daqui, tem um lugar por nome Juari, você vai sair em cima da roça de romeiro do velho, já tem romeiro do velho esperando, que veio de Goiás. (Berto, 87)

Em Juari, Justino encontrou Antonio Mineiro, que vivia ali com a família. Maria, viúva de Antônio relembra o encontro.

Estava com dois anos no Juari quando Justino chegou. Eu tava com os menino. Chegou o velho Luis (pai de Justino) *e um home. Depois chegou Justino com a mulher. Ela descansou* (deu a luz) *lá em casa* [46]*. Ficou até Antonio chegar. Fizeram casa lá. Um bocado de família. Tinha divindade, rezava o terço.* (Maria Mineira, 90)

Segundo Justino, Antonio já vinha *aguiado do Gurupi*, Goiás, onde teria recebido, num centro espírita, uma *mensagem* semelhante a sua.

Ele (Antonio) *contando o mesmo causo, que ele tinha que acompanhar uma Romaria, mas que a Romaria ia chegar na casa dele, era pra que ele fizesse o que pudesse com o pessoal.* (Justino, 90)

Efetivamente Antonio, segundo sua viúva, recebeu em Goiás uma *mensagem*.

Teve uma mensagem em Gurupi que dizia que devia romper o Araguaia, que o lugar dele não era ali não. Ele não trabalhava em centro, só freqüentava. Era incutido com Romaria. Tinha vidência, desde pequeno. Depois que entrou pra Romaria é que desenvolveu. Era mais de vidência, não de cura... Viemo para o Pará em 63, São Domingos, perto de Araguacema. Depois viemo para o Juari, beira do Inajá. Lá era bom, beira do rio, aturou pouco. A Romaria chegou lá. Nesse tempo era gente muita. (Maria Mineira, 87)

Justino passou a permanecer a maior parte do tempo no Juari. Algumas famílias foram construindo suas casas no local e foi erguida uma capela onde se fazia a *reza*. Muita gente dos arredores vinha assisti-la e ver as manifestações de *Meu Padrinho*. Antonio Mineiro teve um papel extremamente importante na organização da *Romaria*, não só neste momento de formação do grupo como no decorrer de sua história. Justino lamenta sempre sua ausência.[47]

Antonio! vou contar pra senhora! Nós combinava bem! O que ele ia fazer era bem feito, Chegava tava tudo em dias o serviço. Era o presidente da estrada, cortador chefe. Home de dage, home de plano, de gosto, pra labutar assim, só se a senhora visse! Tanto fazia eu tá como não, a administração que ele desse era apoiado, porque ele tinha plano! (Justino, 90)

O povo ia se aglutinando no Juari, enquanto, na beira do rio Inajá, num lugar chamado *Pedra Encruzada*, um outro grupo ia sendo formado em torno de Zé Ribeira, que também tinha recebido a *mensagem em pessoa* de *Meu Padrinho*.

---

[46] Nazaré, que nasceu neste momento - setembro de 1967 - foi o único filho de Justino. Provavelmente seu nome está ligado ao *velho* que, às vezes dizia chamar-se Manuel Jesus de Nazaré.

[47] Antonio morreu em 1983 de esquistossomose.

Romaria da Pedra Encruzada

Zé Ribeira, nascido em Goiás, tinha migrado com a família para o Mato Grosso em 1955 e, uma década depois, para o Pará. Seus irmãos seguiram para Conceição do Araguaia e ele ficou vivendo perto do Rio Preto com a família, trabalhando *de roça.* Sua viúva conta como ele recebeu a *mensagem.* Os termos são semelhantes aos usados para Justino.

> *Aconteceu um dia de manhã,* (Zé Ribeira) *fez feirinha e veio no Rio Preto. Quando chega lá foi na casa do Molota, tá aquele velho deitado. Falou: entra, menino. Vem sofrendo dificulidade? Deu bença a ele. Aí deu a Romaria dele, se ele queria tomar de conta desse encargo na Pedra Encruzada. Sabia que ele dava conta. Teve ensinando tudinho. Era pra tomar de conta da Missão.* (Maria Ribeira, 88)
> *Zé Ribeira recebeu mensagem em pessoa de Padre Cícero. Disse que era pra construir igreja e fazer festejo na Pedra Encruzada.* (Berto, 90)

A Pedra Encruzada é um lugar no rio Inajá em que existem lajes de pedra dentro do rio. Segundo os romeiros, trata-se de quatro pedras que formam uma cruz - daí o nome. Este é um lugar *encantado* indicado por inúmeros sinais - inscrições na pedra com letras e rastros[48] - e acontecimentos extraordinários, como igrejas encantadas e fenômenos estranhos.

> *O lugar tem quatro pedras dentro d'água. A de cabeceira tem letras escritas. Lá a senhora vê a barca de Noé, é de encanto. Na pedra, no lageiro liso tem um calombo branco... a barca de Noé...Bem feita a barca, o leme na pedra. Digo, que é muita gente que viu. Tem um rastro de uma criança na pedra, direitinho, o rastro de um cachorro, rastro de uma ema bem feito, o rastro de um jumentinho. Isso eu conto de verdade, não é mentira, em qualquer lugar eu conto, muita gente viu. É duas pedras: uma pedra embaixo, grande, outra em cima e outra de um lado, quase na beira e outra na outra beira. Você olha é um cruzeiro direitinho, dentro d'água. Nessa pedra dali é uma igreja. Se ver é pedra mas eu enxerguei e muita gente enxergou: tem igreja encantada dentro d'água. Desse lado a igreja é de uma santa, eu não sei que santa, mas o manto dela é branco, bem alvinho. De outro é de São Valentim. A batina dele é roxa, com cordão.* (Berto, 87)

---

[48] Interpretações de inscrições em pedra como manifestações do sobrenatural são encontradas desde o período colonial. No século XVI, jesuítas consideravam as pegadas impressas na rocha à beira mar, em local próximo à Salvador, como milagres operados por São Tomé, tendo erguido no local uma ermida que se tornou local de peregrinação. Cabe notar que as pegadas eram atribuídas pelos índios, anteriormente, a um personagem mítico, Sumé. (Azzi,1979:280).

Na Pedra Encruzada tinha encantoria, escutava bater violão, caixa, pandeiro. Todas as laje tinha cruz[49]*. Do outro lado da Pedra Encruzada tinha duas pedras grandes. A estrada dos romeiros precisava passar no meio, depois eles* (espíritos) *iam fechar. Agora tá quase fechada.* (Maria Ribeira, 88)

Zé Ribeira construiu sua casa na *Pedra Encruzada* o que atraiu outras famílias.

Quando fomo morar na Pedra Encruzada correu o boato, começou a chegar gente, fazer casa, fazer igreja. Pessoas vinham de tudo quanto é lado (Maria Ribeira, 88)

Zé Ribeira dirigia as *rezas*. Além dos moradores, acorriam outras pessoas que vinham para os *festejos*, como para os de São Valentim [50].

Para alguns, não havia mistério algum no local. Joaquim, que vive atualmente em Santa Maria das Barreiras e que em 1967 estava na *Romaria* com a família, relembra um *festejo* na Pedra Encruzada.

Naquele tempo dizia que aqui (Santa Maria das Barreiras) *ia se acabar tudo em água e lá era uma terra santa. Em 20 de setembro de 67 ia ter um festejo de São Valentim. Foi contado 72 pessoas adulta. Dizia que nesse dia Padre Cícero ia se representar pessoalmente pra todo mundo ver, mas ele não apareceu. Muita gente falava que se o Padre Cícero viesse ia embora mesmo* (acompanharia a *Romaria*). *Muitos desistiram porque ele não veio. Meu pai pegou gadinho vendeu tudo e acompanhou.* (Joaquim, B Santana, 88)

No entanto, os mesmos fatos, relembrados por Berto e Urbano que na época já viviam lá, eram vistos, de outra perspectiva, como acontecimentos extraordinários.

Quando nós tava lá (na Pedra Encruzada), *ainda num tinha igreja, o pessoal vinha rezar em cima da pedra. Um dia tava todo pessoal em cima da pedra, teve lá um problema de um rapaz. Cortou uma pexa* (peixe) *dourada. Disse: vou comer aquela pexa! Hora ela baixava um palmo na água, outra hora ficava só mexendo. Dia e noite, toda hora que chegava, ela tava lá, douradinha. Ele* (o rapaz) *foi e disse: vou comer aquela pexa e foi matar de facão. Quando levou o facão, só cortou um tiquinho e ele quase morre. E aí foi todo mundo rezar. Puseram uma tábua para as pessoas passarem para a pedra. Eu não vi a pedra abalar, mas muita gente viu.Balançou como quem queria tombar com o pessoal. A tábua da rampa caiu, a água tava balançando. Aí é mulher chorando, é todo mundo...Aí disse: vamo rezar!* (mais de 70 pessoas estavam rezando em cima da pedra) *Era rezando todo dia!* (Berto, 87)

Urbano complementa

---

[49] No movimento religioso de Pedra Bonita, ocorrido em 1817 na Serra do Rodeador, Pernambuco, há referências a uma pedra de onde se "ouvem fazer manejos d'armas e instrumentos musicais tocando", o que tornou o local conhecido como "lugar do milagre" ou "lugar do encanto". (Ribeiro, 1982: 244)

[50] São Valentim não é uma devoção popular da região e parece ter sido incorporada depois das ordens do *velho* que falava de São Valentim e de seu dia. A *Romaria da Pedra Encruzada* é chamada também de *Romaria de São Valentim*.

> *Muita gente viram a pedra mexer. Aí um homem rezou reza brava, parou de mexer. Uma menina disse: olha como tá de santo em cima da pedra. De mais de 100 pessoas só duas não viram. Um bobo desmaiou e aí disse: essas letras* (na pedra) *foi escrita em 1500 pelas mão de Padre Cícero Romão do Juazeiro, ele passou aqui mais Abel e Caim e Moisés. Aqui passou as ovelha de Nossa Senhora e o jumentinho. Aí o bobo voltou. Nesse tempo o pessoal não conhecia esse tipo de espírito. Eu falei: isso é um espírito que veio nele!* (Urbano, 88)

A superposição temporal - *Padre Cícero, Abel e Caim, Moisés e Nossa Senhora* - situa todos estes personagens num tempo mítico. Sua ligação com o presente faz-se por meio das marcas que deixaram inscritas na pedra, o que torna o lugar, espaço de realização do sagrado.

A descrição destes acontecimentos aponta para a existência, na época, de um clima social propício à construção de acontecimentos e explicações extraordinários. Em 1967 a região vivia os prenúncios de uma mudança radical. As *matas* começavam a ser ocupadas de forma diferente do conhecido até então. Eram feitas novas aberturas de fazendas e estradas, começavam a chegar trabalhadores de muitos lugares diferentes, aumentava o volume das mercadorias e da circulação de dinheiro. Neste tempo de mudanças, que traziam elementos estranhos à região, coisas extraordinárias começavam a acontecer, exigindo explicações também não usuais. Tratava-se de decifrar e interpretar os *sinais* para entender o que estava acontecendo. Os referenciais mítico-religiosos que vão servir de base à interpretação são os escatológicos, que vão identificar nos acontecimentos *sinais do fim dos tempos,* o que dava consistência à proposta, atribuída a *Meu Padrinho,* de que os romeiros deveriam fazer uma *viagem,* procurando um lugar de sossego dentro das matas. Independentemente da *Romaria,* parecia haver, para alguns, a expectativa de *ir embora pras matas.*

> *Antes d'eu saber da Romaria disse : Cícera* (esposa) *quem entrar nas mata é comigo mesmo. Se eu achar ao menos dois companheiros eu vou embora. A gente trabalha tranqüilo, num tem negócio. Aí topo com esses home* (da *Romaria*)*, aí vim embora acompanhando, até hoje.* (Berto, 87)

No entanto, o projeto de *Meu Padrinho* se construía com outras propostas, argumentos e justificativas e era, antes de tudo, orientado *do alto*

> *Romaria do Padre Cícero já vinha orientado de longe pelo Padre Cícero que andou o mundo todinho em pessoa, aconselhando o povo e avisando.* (Berto, 87)

Além de Zé Ribeira, cerca de 16 famílias - aproximadamente 80 pessoas - construíram suas casas na Pedra Encruzada: Antonio, Albertino, Gregório, Urbano, Cícero,

Francisco Alves, Gerônimo, Agenor, Olegário, Piauí, Domingos, Joana Preta, Zé Vermelho, Aprígio, Joaquim. As famílias moravam *nos campos*. Eram lavradores vindos do Maranhão. Tocantins, Goiás, que viviam na região há algum tempo em: São João da Mata Virgem, Sariema, Batista, Canto da Rosa, localidades que ficavam entre Barreira de Santana e Conceição do Araguaia [51].

> (Quem entrou) *Todo mundo era lavrador. Alguns tinham começo de criação de gado. Os mineiros eram trabalhador, tinham farturão de roça.* (Zé Domingos, 88)
> *O pessoali ia assistir festejo, assuntava, via que tinha fundamento, se animava e vinha.* (Urbano, 88)

O grupo permaneceu na Pedra Encruzada por aproximadamente um ano (até 1968)

> *Fizeram roça um ano. Fizeram uma roça só pra todo mundo. Ficaram ali até receber ordem pra viajar.* (Maria Ribeira, 88)

Encontro das Romarias e início da *viagem*

> *Romaria era pra andar e encontrar com a do Justino. Tinha aviso mode esperar essa e aí seguir todas duas. Meu Padrinho falou que era pra juntar em maio de 68.* (Berto, 87)

A junção das duas romarias aconteceu não em maio, mas em outubro de 1968. O movimento ganhou força, assim como no caso da Missão de Maria da Praia, por meio da junção dos grupos: do Padre Cícero e de São Valentim (Pedra Encruzada). Zé Ribeira abdicou da liderança de seu grupo entregando-a a Justino, como conta sua viúva:

> *Zé Ribeira foi no Juari, Meu Padrinho baixou.* (Zé Ribeira) *dizia que como a Romaria tinha encontrado uma com a outra ele entregava. Aí Meu Padrinho falou que ele ficava como alferes. Disse que era pra seguir pra frente, esperar os outros. Aí quando encontrou foram junto para Santa Madalena. Do Juari vinha uma 15 famílias. Quando encontrou tava dando umas 200 pessoas.* (Maria Ribeira, 88)

Não conheci Zé Ribeira pessoalmente, apenas sua viúva, mas as informações o descrevem como uma pessoa introvertida, pouco afeita a assumir posições de mando. Estas características podem indicar que ele não queria efetivamente assumir a direção da

[51] Há indícios de que moradores da região circulavam nos diferentes grupos, inclusive no de Ana, assistindo rezas e festejos.

Romaria, o que teria levado ao ajuste, determinado por ordens espirituais, de que ele passasse a ocupar uma posição secundária: *ficava como alferes*[52].

A *entrega da Romaria* feita por Zé Ribeira parece ser aqui similar ao que ocorre na *entrega da bandeira*, momento final do *giro da folia da Festa do Divino*, quando o *alferes entrega a bandeira* na igreja. Cabe dizer que o *encontro das bandeiras* - de dois grupos de foliões, cada um portando uma bandeira - muitas vezes precede a saída da *folia*. Isto sugere que as *romarias do Padre Cícero e da Pedra Encruzada* podem ter sido pensadas por seus participantes a partir do referencial da festa, como dois grupos de *foliões do Divino que se encontram* e iniciam o ritual. O que poderia levar a entender o que diz Zé Ribeira: *como a Romaria tinha* ***encontrado*** *uma com a outra ele* ***entregava***[53]

A junção dos grupos é descrita pelos participantes como um momento especial da *Romaria*. Os de Pedra Encruzada *subiram na carreira do rio* (Inajá) e o do Padre Cícero *veio por terra, cortando mato*. Encontraram-se na beira do rio para dirigir-se a um local, a dois quilômetros dali, que foi chamado *Santa Madalena*. Os de *Pedra Encruzada* chegaram lá primeiro

> *Zé Ribeira foi no Juari marcar o tempo da Romaria se encontrar. Meu Padrinho tinha dito pra ele: você vai na frente e põe roça. Marcou encontro na beira do Inajá Grande. Quando chegou na Santa Madalena tava aquele bando de casinha e roça muita. Tinha feito uma capelinha. Era bonito!* (Justino 90)

Apoiado por Antonio Mineiro, Justino, então com 20 anos de idade, coordenava as ações pela voz de *Meu Padrinho*. Era a voz deste que determinava ritualmente os passos, os procedimentos, as funções, que iam se gestando, na prática, em função dos acontecimentos e das possibilidades. A voz de *Meu Padrinho* era, antes de tudo, consensual, o que fazia com que a condução do grupo expressasse a conciliação dos interesses existentes. Nesta gestão coletiva somavam-se funções diferentes - sociais, políticas e religiosas - importantes para a constituição do movimento. Seria possível falar de três tipos de liderança que, combinadas, geriram a formação da *Romaria:* Zé Ribeira ampliava o grupo trazendo um grande número de adeptos da *Pedra Encruzada*, Antonio Mineiro, entrava com sua

---

[52] O *alferes* é o condutor da bandeira nas festas do *Divino*. Ele é responsável pelo desenvolvimento do *giro dos foliões*, mas não desempenha o papel principal, que é atribuído ao imperador, o responsável pela festa.

[53] Sobre as festas de Divino ver estudo detalhado em Brandão (1981a) e (1986). As festas do Divino na *Romaria* e na *Missão* serão trabalhadas no cap. 8.

capacidade executiva e de organização e o jovem Justino mantinha o elo com o mundo espiritual, sintetizando na voz de *Meu Padrinho* o que ia sendo produzido pelo grupo.

Não havia acordo apenas com Ana, que não abria mão de forma nenhuma de seu poder centralizador e que teria dito sobre a *Romaria* de Justino: *Deus me livre de acompanhar a Besta Fera!* (Bento,88) Segundo alguns, o conflito de terra, enfrentado pela *Organização do Divino Pai Eterno* com a fazenda, seria um castigo pelo comportamento de Ana, que ficaria *dentro das capoeira, jogando pedra de fogo* (lutando com armas) *até os afinale.*

As 200 pessoas que foram para Santa Madalena, sem *ninguém chamar,* dão para o grupo um contorno bastante diferente do de Maria da Praia, em que apenas a família acompanhou a líder, num primeiro momento. As adesões à *Romaria* parecem fazer-se dentro de um clima escatológico existente na região, manifestado especialmente por meio de acontecimentos extraordinários - pedras que se abalavam, igrejas encantadas que se revelavam - culminando com a aparição do Padre Cícero.

Meu Padrinho aglutinava as pessoas em torno de sua figura, numa proposta que fazia sentido para elas, por estar construída em torno de valores e símbolos partilhados, o que permitia, por outro lado, lançá-las na aventura de um projeto coletivo a ser realizado no interior da mata. Nos termos de Bourdieu (1974:94), a mensagem estaria sendo legitimada pelo fato da "profecia ter como princípio gerador e unificador um *habitus* objetivamente coincidente com o de seus destinatários".

No entanto, não faltam críticas e preconceitos dos que não aderiam, que viam nesta atitude ingenuidade, loucura, má fé e preguiça - enfim, dos que não eram capazes de ver *sentido* nesta proposta.

> *Os outros falava que nós era doido, que nós era bicho. Essa mata virge! O que vão fazer nessas montanha? Nós tinha fé que com nóis nada acontecia.* (Luis, 87)
>
> (Os de fora) *falava que nós era uns doido. Largar quem tava arranchado, locale, tudo organizado - sítio, vaca - e acabar com tudo pra entrar pra dentro!* (Diziam) *que aqui não existia nada. Chamava nós, turma de vagabundo, preguiçoso.* (Zé Domingos, 88)
>
> *Ouvia falar que ia chegar a polícia pra pegar o pessoal, acabar com aquilo, aí o pessoal assombrou. Eu dizia: gente, nós temos que confiar em Deus. É uma coisa que eu sempre eu digo: se pela minha obrigação eu vou terminar judiado, eu não ligo. Se eu sofro é pela minha obrigação, sofro sastifeito.* (Justino, 88)

Pessoas de Santa Maria da Barreira relembram o que se dizia sobre os participantes da *Pedra Encruzada*.

> *Cansei de ver gente caçoando, dizendo que aquilo era uma sem vergonhice, que eles não trabalhava, queriam viver nas costa dos outros. Meu pai falava que não sabia o significado disso: se era verdade ou se era negativo, também não criticava, ficava indeciso.* (Sansão, Santa Maria da Barreira, 88)

Havia até um versinho jocoso para referir-se à *Romaria*.

> *O povo falava: o povo da Pedra Encruzada é um povo sem regulamento, estão trocando seus cavalos a troco de jumento* (Joaquim, Santa Maria da Barreira, 88)[54]

Outros entendiam a atitude dos romeiros como ingenuidade, admirando-se de sua fé e pobreza.

> *Eram boas pessoa, mas tinham muita inocência. A crença deles parecia que tava vendo o Padre Cícero* (Pedro, Sucam, 88)
> *Pessoa tinha aquela fé! Era uma pobreza, tudo nú, sem roupa!* (Maria, Santa Maria da Barreira, 88)

Motivos da adesão dos participantes à *Romaria*

Ainda que unidos em torno da mesma fé, existia, no grupo de romeiros, uma diversidade significativa quanto aos motivos de adesão. Para alguns, a entrada tinha um sentido místico, povoado de aparições e sonhos xamânicos, como no caso de Berto, Otávio e Luís.

> *Eu tava em Porangatu. Chegou um velho, pousou. Falou: menino, vai embora pras mata, seu lugar não é esse! Ele carregava só uns saquinho e uns livro. Rezava 6 da tarde e 6 da manhã. Ele falava pra procurar as Bandeira Verde. Eu digo: meu tio, não posso largar tudo o que é meu. Ele diz: você vende o que quer vender, deixa está que adiante você ganha. Nesse tempo eu estava solteiro. Na saída dele ele pegou na minha mão, ele bem vermelho, ele arropiou o cabelo e eu dei quase um choque. Depois falei pra uma prima: Mariinha eu vou m'embora.* (Foi para o Pará) (Berto, 87)
> *Vim trazido pra Romaria*[55]*. Um dia eu tava dentro de Belém. Fui numa pescaria. Aí cheguei de tardezinha muito enfadado. Cheguei me deitei, nem comi. Quando chegou uma mulher no sonho e me pediu que eu pegasse uma estrada ao rumo da serra da Cordulheira e vinhesse, vinhesse vindo, não importasse não, não ia me dar trabalho. Eu peguei o conselho, eu tava*

[54] Estas considerações parecem não ser muito diferentes da encontrada em outros movimentos sócio-religiosos e que deram margem à violência e repressão. No entanto, a conjuntura específica dos movimentos não fez com que esse processo fosse desencadeado. Uma das razões foi o fato dos grupos afastarem-se sempre das áreas habitadas. Este ponto será retomado em outros momentos do trabalho.
[55] Segundo os romeiros eu também *fui trazida pra Romaria*.

no sonho, mas quando eu acordei eu tava com tudo decorado. Sai, vim pra serra da Cordulheira, trabalhei 6 anos sempre na expectativa de viajar pra cá. A mulher que falou comigo (no sonho) *falou pra mim, que eu tinha que ir pra dentro das Bandeira Verde, num tinha conversa não, tinha que ir.* (Otavio, 87)

Eu era largado do talo, escapulido da rama. Não tinha família. Peguei ver noticiário da Romaria. É um pessoal que vive rezando (diziam). *Naquele tempo eu não creiava, não. Aí ouvi aquela fala diferente. Meu Padrinho na mesa de Ludugero* (médium de Barreira de Campo) *falou: Menino, você não vem tomar bença do velho, você não tem fé? Você não acredita em nada, mas você é do velho. Você vai fazer uma viagem longa.* (Perguntava) *Você quer ir material ou espiritual? - Quero material.* (Ele disse) *vai ajudar a fazer a estradinha do veio! Sou um caboclo não lido, mas um pouco corrido. Tinha trabalhado fora aqui pra culá. Achei que era uma oportunidade pra gente viver. Só saio da Romaria se o dono* (Meu Padrinho) *mandar* (Luis Viana, 88).

Outros, ainda que não registrem chamamentos místicos, animaram-se com a vida social religiosa proporcionada pela *Romaria*

Estava morando no Batista. Gregório (mineiro) *foi lá contou o caso, aí animou todo mundo. Veio muita gente prô festejo e ficou.* (Laurentina, 90)

Em Goiás um velhinho topou com meu genro e disse que tinha uma santidade e aí viemo pra cá. No Goiás pra possuir as coisa, se não fosse debaixo de cerca, ninguém comia. Toda vida eu apreciava um festejo, uma santidade[56]*. Nunca tinha visto médium antes, achei vantage.* (Vitalina, 88)

Ha ainda aqueles para os quais a *Romaria* foi principalmente um ponto de abrigo e proteção, que permitia escapar das dificuldades vividas fora.

Fui deixando meu pessoal pra trás, foi filho, foi tudo. Até Barreira de Campo eu vim com meu filho. Aí Deus levou, fiquei sozinha. Quando eu conheci eu vim falei, eu tô achando bonito a notícia e tá me agradando, então vou seguindo (Joana, 87)

Ouvia falar que aqui era uma irmandade boa. (Diziam) *lá a gente não dança, não bebe cachaça, não briga. Eu vivia era de empurrão. Andei nesse mundo só viajando, sempre trombando. Cabei tudinho o que tinha lá, vim com a família. Vim porque não tinha briga, cachaça e lá em Redenção era bravo. Bebia demais. Aí nunca mais bebi.* (Manuel, 90)

Outros ainda, mesmo fazendo parte da *Romaria,* dizem *não crer* e a comparam à ilusão do garimpo.

Dizia que aqui era bom, mas o que tenho encontrado até agora é só doença. Tal qual garimpo: é lá que é bom, e assim fica bolando o mundo inteiro, com fé toda vida. Diz que

[56] É surpreendente a utilização do termo *Santidade* que poderia estar relacionado às Santidades indígenas, que estariam aqui identificadas à *Romaria.* No entanto, Vitalina utiliza o termo para se referir à *Divindade,* forma como são denominadas na região as festas do Divino. Mesmo assim seria interessante explorar a origem histórica desta relação que pode indicar um nexo com as *Santidades.*

seguindo aí pras montanha tem uma igreja. Nunca vi, tenho vontade de ver, muitas vezes não creio não, não vejo nada. Posso ainda que vejo... (Raimundo, 87)

Ainda que articulada em torno de alguns princípios, que dão o eixo do movimento, a *Romaria* comporta essa diversidade. Diferentemente de outros grupos religiosos, não existem esquemas muito rígidos e controladores da fé dos participantes e não há proselitismo para arrebanhar adeptos [57]. Como diz Firmina: *Chegando, ninguém manda embora e também não convida ninguém. É a lei da Boa Vontade.* (Firmina, 87)

Ainda que existam diferenças entre os participantes, é possível observar que todos eles partilham da *cultura da andança.* A maioria vive situações de trânsito, provocadas por vários fatores: deslocamentos espaciais dadas por migrações sucessivas; mudanças na esfera familiar, provocada por conflitos ou perda de parentes; transformações pessoais, fruto de revelações espirituais. Situações de liminaridade que se somam à condição de mudança vivida na região e que apontam para a superação de um outro limite - a entrada na mata - como uma forma de dar um novo sentido à vida, por meio da constituição de uma nova identidade - a de *romeiro* - que se constrói com o antigo, resgatando valores e símbolos partilhados pelos devotos de *Meu Padrinho*. No entanto, não se trata apenas do antigo. No percurso de Juazeiro até o Pará *Meu Padrinho* vai sendo re-significado, tornando-se o promotor da *viagem na mata,* que permitirá a seus devotos escapar das catástrofes finais. Além disto ele se metamorfoseia, aparecendo *em pessoa* e depois, em *espírito,* o que permite atualizar permanentemente sua presença.

A existência de um catalisador que estabeleça a ligação entre céu e terra, como se verificou acima, é condição indispensável para o surgimento dos movimentos, mas não suficiente para constituí-los. Para que eles ganhem forma, outros elementos devem ser levados em conta, como veremos a seguir.

---

[57] Como na *Missão de Maria da Praia.* O mesmo ocorre no Vale do Amanhecer, postura que parece apoiar-se, segundo Dreyfus e Rodrigues (1986:120), nos princípios do livre arbítrio do espiritismo. Cabe dizer que em Canudos também não havia proselitismo (Levine, 1995: 340).

III - *MISSÃO E ROMARIA* - PARADIGMAS PARA A CONSTITUIÇÃO DOS MOVIMENTOS

> *Romaria é uma viagem, toda vida procurando esse ponto final. Não sabe mais ou menos onde é, as vez pensa que está perto está longe, é viajando.* (Nazaré, Rom, 88)
> *Ela* (Maria da Praia) *explicava o que não era pra fazer, ela explicava, mas não obrigava, se o cara quisesse fazer por livre vontade podia fazer, mas não era da missão, era particular. Ela falava que nós tava numa escola. Aqueles que seguir no bom caminho tá dentro da missão aqueles que não seguir tá junto com nóis, mas não tá na missão e nós não pode obrigar.* (Domingos, Mi, 88)

Tanto na *Missão* como na *Romaria* é recorrente a idéia de *viagem* no processo de surgimento dos movimentos. Uma *viagem não sei pra onde* anunciada por Maria da Praia, que é revelada a ela por meio de uma viagem interior, xamânica, pela qual ela recebe a *missão.* Uma *viagem longa e profunda* anunciada por *Meu Padrinho,* já comunicada anteriormente *em sonho* para alguns participantes.Trata-se, nos dois casos, de uma *viagem para a mata,* para lugares considerados não povoados. Esta viagem contínua, conduzida por um líder religioso lembra as migrações Tupi-guarani conduzidas por pajés à procura da *Terra sem Mal*, ainda que os romeiros não façam nenhuma referência explícita a isto[58].

No entanto, o que estrutura a *viagem* dos grupos são os referenciais do catolicismo popular. É mais uma vez neste universo 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 vão dar forma aos movimentos, delinear 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 identidade. 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

---

[58] É bastante provável que as populações sertanejas tenham incorporado no seu imaginário elementos da mitologia Tupi, com suas migrações de caráter religioso. Entre as migrações Tupi pode-se destacar as que saem da Bahia e de Pernambuco e vão na direção do Maranhão, sendo que uma delas (registrada por Metraux, no século XVI), dirigida pelo feiticeiro Viaruzu - sai das costas brasileiras e chega, 10 anos depois, no Peru. (Pereira de Queiroz, 1965:144). Entre as migrações mais recentes estão as dos Apapokuva-guarani do Mato Grosso, no século XIX/XX, registradas, por Nimuendaju (idem: 158). Sobre o tema ver Nimuedaju (1987), Metraux (1979), (1995).

*Assim, pra aquela era de trinta e cinco por diante eles começaram a freqüentar, começaram essa romaria pra lá. ...**Era uma romaria**. Quase todo dia você sabia de gente viajando lá prô Pau de Colher* (Francelino, 88 in Pompa, 95:104).
O povo lá (em Pau de Colher) *...não tinha outro emprego não: era só rezar...Ficava aquela multidão de gente, **como que esteja numa missão**, tudo assitindo, e cada qual rezando...* (Francelino, 86, idem, 114)
*(...) já era também a boca da noite, e já fomos entrando: gente pra todo lado... tinha gente nas casas, **parecia uma Santa Missão.*** (João 21, 88, idem: 121)

Apresento a seguir os sentidos que as noções de *missão* e *romaria* adquirem nos grupos estudados, que estão ligados basicamente à tradição do catolicismo popular.

Missões Populares

Um dos sentidos que *Missão* assume para os participantes dos grupos estudados é o referente às *Santas Missões* que conheceram no passado. Trata-se das Missões Populares, momentos fortes da ação pastoral, que foram incrementadas nos séculos XVIII e XIX por ordens religiosas que percorriam o sertão, realizando jornadas de pregação e que se estenderam até o século XX (Cehila, 1992:65)[59].

As Missões sempre foram consideradas como um dos acontecimentos mais importantes na vida das populações sertanejas, ocasião de festa sagrada e ao mesmo tempo de expiação. Durante aproximadamente nove dias, pregadores de ordens religiosas levavam a cabo sua ação pastoral, fazendo sermões de grande apelo emocional com um conteúdo fortemente apocalíptico e penitencial, com ameaças de castigos do inferno e do fim do mundo para os que deixassem de trilhar os caminhos entendidos como o do Senhor. (idem: 209-210)[60].

---

[59] Ver também Miscofski (1988:133 e 157)
[60]No século XIX, as Missões Populares foram utilizadas como um instrumento de realização das propostas do Concílio de Trento, em que se procurava extirpar da religiosidade popular tudo o que era considerado ignorância e superstição, dando ênfase ao caráter sacramental em detrimento do devocional, que predominou no tempo na colônia e caracterizou-se pelo culto aos santos, imbuído de um espiritualismo mágico, de forte influência medieval (Cehila, 1992:132). No entanto, as próprias Missões tiveram que se adaptar, em alguma medida, às características da religiosidade popular, sob pena de não encontrarem eco junto ao seu rebanho. Cabe lembrar que a tradição das Missões remonta ao período colonial em que se destacavam as Missões Indígenas, imbuídas do espírito catequético e evangelizador, levadas a cabo principalmente pelos jesuítas. Mais tarde elas passaram a ser realizadas também por outras ordens religiosas - capuchinhos, franciscanos, carmelitas - atingindo não apenas os indígenas, mas outros segmentos da população Sobre os movimentos missionários no Brasil ver Cehila (1992:42-104).

Segundo Hoornaert (Cehila, 1992:109) existiu sempre entre os missionários brasileiros uma *mística da peregrinação.* Desde o período colonial eles perambulavam pelo sertão, realizando longas e penosas caminhadas[61]. Cabe dizer que, ao lado dos missionários existiam também os beatos e conselheiros, a que já fiz referência anteriormente, que eram uma espécie de missionários leigos, como no caso de Antonio Conselheiro, que se encarregavam de percorrer o sertão rezando e pregando sermões.[62]

Alguns participantes dos grupos estudados assistiram pessoalmente muitas *Santas Missões* no interior de Goiás, Maranhão e Piauí, promovidas por franciscanos e capuchinhos, guardando delas e dos missionários uma recordação emocional e impactante.

Maria da Praia, certamente não por acaso, referia-se aos missionários das *Santas Missões* e os identificava entre os seus guias.

> *(...) e* ***os missionários*** *que dá as comunicações é quem manda os recados e quem dá as explicações para os filhos.* (*Conselhos* de Maria da Praia)

Não por acaso também, ela assumia a posição de conselheira, daquela que, como os missionários, ensinava o caminho da salvação.

> *Dou todos esses conselhos é pra nós ganhar as nossas luzes...o nosso pai é quem nos dá a luz* ***das Santas Missão****. Estamos escutando os conselhos toudos os dias eu não obrigo eu aviso porque sou avisada, sou mandada para isso...*(idem)

Ela costumava dizer aos filhos que eles estavam numa *escola* e teriam que prestar contas do que tinham aprendido, diante do tribunal divino. A noção de *escola* deixa transparecer o caráter catequético, de evangelização missionária que ela atribuía a sua *Missão.*

> *Jesus na hora que vier fazer o apuro nesta ora os que não cumprir com as venas, com os recados com suas famílias nesta hora não precisa chamar por Jesus que ele não atende...o inferno é quente e temeroso mas a vida eterna será pior quando* ***o missionário*** *vier pessoalmente para conversar com os filhos para nos preparar e Nossa Senhora dizer que será daqueles miserável pecador...* (idem)

---

[61] Havia desde Anchieta uma recomendação, também reiterada por Vieira, de que o missionário não deveria ser carregado em rede a não ser em caso de doença. Ele levava sempre consigo o breviário e um bastão, este último simbolizando a peregrinação, a caminhada. Esta mística da peregrinação prosseguiu nos séculos XVIII e XIX com as Missões Ambulantes e os símbolos do breviário e do bastão mantiveram-se ao longo do tempo, sendo identificáveis em qualquer imagem do Padre Cícero do Juazeiro (Cehila, 1992:109-112).

[62] Eles não antagonizavam com a Igreja oficial, antes procuravam viver numa espécie de imitação dos modelos institucionais. A própria *Missão Abreviada,* texto base das Missões, recomendava que onde não houvesse sacerdotes, mulheres e homens de vida exemplar, que soubessem ler, deviam orar e instruir o povo (Cehila, 1992:232).

Na verdade Maria da Praia assumia o papel do missionário, com a diferença que este fazia parte da hierarquia eclesiástica e ela dizia receber os ensinamentos diretamente da fonte, assumindo, portanto, a condição de profeta inspirada por Deus.

Cabe observar que a idéia de Missão associada às *Santas Missões,* que define o perfil do grupo de Maria da Praia, parece ser complementada pela noção de *missão* individual presente nas religiões mediúnicas, especialmente no espiritismo, entendida como o destino que cada um deve cumprir na terra e que é determinado espiritualmente. Maria da Praia tinha uma *missão*, dizia o curador com quem ela fez seu tratamento de saúde, ou seja, tinha um destino a cumprir, uma tarefa a realizar, prevista pelos espíritos que, deste modo, atuavam através dela. Desta forma a *Missão* de Maria da Praia é ao mesmo tempo o desenrolar de seu destino pessoal e a performance de uma Missão sertaneja, uma Missão ambulante e permanente pela mata, em que ela avança por novas terras pregando a *Palavra* a seus discípulos, que devem converter-se, aprendendo e praticando os ensinamentos transmitidos pela missionária. Pode-se dizer que a *Missão* evangeliza a *viagem da mata.*

Romarias e centros de peregrinação

Se as *Santas Missões* organizam-se em torno da figura do missionário que dirige e instrui o povo, as romarias são articuladas principalmente pelos fiéis, inspirados pela devoção.

A romaria é uma peregrinação popular a um local sagrado que adquire esta característica em função da presença de um santo (Sanchis, 1983:39). No Brasil as romarias existiram desde o período colonial e são uma herança ibérica de origem medieval[63]. Nos três primeiros séculos de história colonial elas expressaram de maneira exemplar as características da vida religiosa brasileira que, baseada no sincretismo da religião popular

[63] Em Portugal, as romarias mais antigas datam do século VII. Muitos santuários de peregrinação foram estabelecidos em locais onde eram cultuadas anteriormente antigas divindades pelas populações camponesas, metamorfoseando deuses pagãos em santos cristãos. Mesclavam-se no mesmo santuário crenças e práticas, o que o tornava um espaço de tolerância, ambigüidade e coexistência de visões de mundo, universos culturais e religiosos diferentes, ainda que sob a égide da religião dominante (Sanchis, 1983:39). Nos termos de Sanchis (idem: 76), as romarias eram "lugar de composição, de concessão estratégica", em que o não dito da cultura tentava pronunciar-se, com uma voz "constantemente sufocada, mas nunca totalmente extinta", o que afastava a possibilidade de um conflito aberto e violento.

portuguesa, apresentava um forte caráter devocional, com culto de santos e ênfase nos milagres e prodígios (Azzi, 1978: 156).

Segundo Azzi (1979), as romarias brasileiras e a criação dos centros de devoção popular diferenciam-se historicamente. O que nos interessa mais especificamente neste estudo é o que Azzi (idem:289) denomina o ciclo sertanejo das romarias, que teve lugar em fins do século XVIII e inícios do XIX, quando foram criados centros de devoção popular no sertão. Dois santuários foram criados em Goiás: a ermida de *Nossa Senhora da Abadia do Muquém*, em fins do século XVIII, nas margens do Tocantins; e o do *Divino Pai Eterno*, em meados do século XIX, em Trindade, que se tornou, mais tarde, o maior centro de romaria de Goiás[64].

No final do século XIX, o episcopado decidiu controlar diretamente os centros de peregrinação. Esta atitude era expressiva do movimento do clero brasileiro, que se propunha a superar o catolicismo vigente no período colonial - de tradição lusitana - submetendo-o à Santa Sé e amoldando-o à perspectiva tridentina (Azzi, 1979:291) - processo conhecido como romanização (Steil,1996:229)[65] No entanto, o esforço do clero não conseguiu banir da religiosidade popular as crenças e práticas tradicionais. Na verdade, as novas idéias e devoções trazidas pela romanização foram reapropriadas pelo catolicismo popular (idem: 237)[66].

A experiência religiosa e as devoções dos participantes dos grupos estudados movem-se dentro do universo descrito acima. Não por acaso as principais devoções existentes nos movimentos estão referidas aos "santos" de centros de romaria: Divino Pai Eterno e Bom Jesus na *Organização do Divino Pai Eterno;* Padre Cícero, Divino Pai Eterno e Nossa

---

[64] Outros dois santuários significativos do sertão foram criados nesta época: o de São Francisco do Canindé, criado no século XVIII e a ermida de Nossa Senhora das Dores de Juazeiro do Norte, em fins do século XIX, que começou a tornar-se famosa com o milagre atribuído ao padre Cícero de derramamento de sangue da hóstia, quando dava a comunhão à beata Maria de Araújo (Azzi, 1979: 289).

[65] Dentro desta perspectiva, os bispos decidiram assumir o controle dos centros de devoção popular, entregando-os a ordens religiosas estrangeiras, que procuraram submetê-los à ortodoxia católica, nos moldes do catolicismo oficial romano, tentando extirpar o que era considerado superstição e magia das romarias populares.

[66] A Romaria de Bom Jesus das Piranhas, situada em Tocantins é um exemplo disto. Até hoje, sua organização é feita exclusivamente pelos devotos. Em agosto de 1988, quando participei da festa do Bom Jesus havia no local, segundo os cálculos, aproximadamente 12 mil romeiros.

Senhora das Dores na *Romaria do Padre Cícero;* Nossa Senhora da Abadia e Nossa Senhora Aparecida na *Missão de Maria da Praia* [67].

No grupo de Justino a idéia de romaria vai além da devoção ao santo, ela estrutura o movimento. Tal como as peregrinações tradicionais para Juazeiro, a *viagem de Meu Padrinho* 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.*

Cabe observar que também na *Romaria* está presente a idéia de *missão* proveniente das religiões mediúnicas, que supõe a realização de uma tarefa determinada espiritualmente. Justino refere-se à sua *missão,* ou ao *encargo* que recebeu de *Meu Padrinho.*

Como foi visto, *Missão* e *Romaria* constituem-se nos elementos estruturais que permitem dar forma aos movimentos. A *viagem na mata* vivida de forma ritualizada como *Missão* e *Romaria* permite aos devotos viverem num tempo e espaço sagrados, nos quais a vida adquire novo sentido.

Aproximações e diferenças entre a *Missão* e a *Romaria*

Tendo acompanhado o processo de surgimento da *Romaria* e da *Missão* cabe sintetizar o que foi dito e refletir sobre o que aproxima e diferencia os dois grupos.

É possível observar que, ao iniciar o movimento, ambos vão se colocar diante de um limite espacial: estão na *beira da mata* e pretendem inaugurar aí uma nova vida, fazendo uma *viagem.* Nesta situação de fronteira, eles tematizam o processo de ocupação do território e a transformação pela qual passa a região na época, de um ponto de vista específico, que se diferencia dos outros grupos sociais que participam dele.

Cada segmento social vai interpretar a ocupação das novas terras a partir de seus referenciais simbólicos/ideológicos: os militares, sob o prisma da segurança nacional; os

---

[67] Cabe observar que na *Romaria,* além de devoção, o "santo" mais expressivo dos centros de peregrinação - o Padre Cícero - apresenta-se como o dirigente do movimento.O mesmo ocorre no grupo de Ana em que o *Divino Pai Eterno* é o *guia* principal.

empresários da possibilidade de um investimento lucrativo; os camponeses da expectativa de reprodução da família.

Para os participantes dos movimentos, o entendimento deste processo pauta-se por uma referência religiosa-escatológica, que encontra expressão na profecia das *Bandeiras Verdes*. No entanto, a profecia não basta para desencadear o movimento. Para isso foi necessário um elemento catalisador, capaz de estabelecer o elo entre o mundo espiritual e o mundo ordinário, que viabilizasse a ação sobrenatural no mundo temporal. Nos dois grupos, os catalisadores são figuras liminares, afeitas a este papel de ligar dois mundos: Maria da Praia com seu processo de *loucura* e *Meu Padrinho*, este misterioso ermitão andarilho que aparece e desaparece. Tanto a *loucura* como a *aparição* são entendidas como manifestações do sobrenatural e capazes de mobilizar a fé dos devotos, ainda que o façam por caminhos diferentes. No primeiro caso a *fé é na mamãe,* enquanto que no segundo, a *fé é no Meu Padrinho*. Seria possível dizer que, no primeiro, o **humano é divinizado** - como dizem os filhos de Maria da Praia, *nosso Deus era ela* - enquanto que, no segundo, é a **divindade que se humaniza** - *Meu Padrinho* vem conversar *em pessoa* com seus devotos. O primeiro grupo parece pautar-se pela tradição cristã do profeta que expressa por meio do humano a voz de Deus, enquanto que o segundo parece entender que a ordem sobrenatural e temporal não constituem realidades estanques, tornando possível a convivência e a atuação da figura mítica no universo temporal.

No entanto, ambas perspectivas são capazes de vincular céu e terra, propondo uma mudança de vida, a realização de um projeto, baseada em ordens espirituais. Esta proposta contém uma interpretação da realidade vivida, que se faz de um ponto de vista escatológico. Isto é comum nos dois grupos, no entanto, mais uma vez, existe uma diferença de ênfase. Maria da Praia ressalta nas suas predições *o que ia se passar,* anunciando a vinda *do fim do mundo* que iria atingir os que permanecessem em Goiás. Já Justino, que também faz referência à possibilidade do *fim,* acentua os *sinais* do que está por vir, das possibilidades *da viagem de Meu Padrinho*. É como se o primeiro grupo alicerçasse sua proposta no **passado** e na **ameaça** do que ia ocorrer enquanto que o segundo se apoiasse mais no **futuro** e na **promessa** do que poderia acontecer.

Um outro aspecto, relativo às diferenças, diz respeito ao que o grupo procura garantir, do ponto de vista social, com a formação do movimento. Na *Missão*, o objetivo parece ser o da manutenção da família unida em torno dos valores tradicionais, preservando o grupo de mudanças, que poderiam levar ao esgarçamento de sua identidade, enquanto a *Romaria* parece querer constituir, além da fronteira, uma identidade para aqueles que se encontram desgarrados, em situações liminares. Ambos lidam com situações de limite, mas os primeiros querem **evitar separar** o que está unido enquanto que os últimos parecem **querer juntar** o que está separado.

Um último ponto diz respeito às implicações da forma assumida pelos movimentos como *Romaria* e como *Missão*, no que se refere ao aspecto espacial e ao institucional. Os dois grupos vão buscar no catolicismo popular e em rituais que implicam deslocamento espacial pelo sertão, os referenciais para a constituição dos movimentos. No entanto, o ponto de referência que cada um deles utiliza para relacionar-se com o espaço, é diferente. Seria possível dizer que enquanto a *Romaria* é convergente – sua *viagem* dirige-se para um determinado lugar, **buscando o sagrado** - a *Missão* é divergente, ou seja, na sua *viagem*, sai de um lugar **levando o sagrado** para as novas terras. A *Missão* **avança**, a *Romaria* **acompanha.** No entanto, nos dois casos existe um tema comum que é prioritário: o caminho, *a viagem*, a peregrinação.

Finalmente, diria que ambos os grupos utilizam simbolicamente figuras institucionais católicas para a direção dos movimentos - os missionários e o Padre Cícero - ainda que eles surjam como *espíritos*. No entanto, a referência institucional parece ser mais forte no primeiro que no segundo. A *Missão* está centralizada em torno da pregação missionária de Maria da Praia enquanto que a *Romaria* prende-se ao acompanhamento do Santo pelos devotos (já que *Meu Padrinho* além de padre é o *Santo*, com o qual irão encontrar-se *em pessoa* no *Ponto Final*). Não por acaso a *Missão* **é de Maria da Praia** enquanto que a *Romaria* **é de *Meu Padrinho***. Ainda que compartilhando de um universo religioso comum, a *Romaria* parece aproximar-se mais da tradição do catolicismo que se desenvolve no período colonial, baseado na devoção popular, enquanto que a Missão, mesmo estando ligada a este universo, parece incorporar uma perspectiva mais institucional com traços da visão missionária pós-romanização [68].

---

[68] Este aspecto será retomado em outros momentos do trabalho.

O quadro a seguir sintetiza o que foi trabalhado.

	Missão	***Romaria***
Ligação temporal/sobrenatural (catalisadores)	Profeta/ Maria da Praia Humano divinizado	Santo/ Padre Cícero Divindade humanizada
Ênfase da Escatologia	Ameaça do *fim* para os que ficam	Promessa de futuro para os vão
Formação do Grupo (Objetivo)	Manutenção da identidade (Impedir a separação)	Construção da Identidade (Propor a união)
Relação Espaço/Sagrado	*Viagem/Missão* Sai de um lugar/leva o sagrado	*Viagem /Romaria* Vai para um lugar/busca o sagrado
Destaque do Catolicismo Popular	Pregação Missionária (catolicismo pós-romanização)	Devoção popular (catolicismo colonial)

Apesar das diferenças, os dois grupos compartilham características, o que indica a existência de um processo comum. Nos dois casos verifica-se a presença de elementos mediadores que vinculam o mundo terreno e o reino espiritual, ambos assumem uma perspectiva escatológica e possuem uma tradição religiosa comum. Em ambos a realidade vivida é interpretada como uma situação de limite, que identifica as modificações ocorridas na região como *sinais* de um tempo que se aproxima do *fim*. Os movimentos aparecem

neste contexto como uma alternativa criada dentro deste mundo que se apresenta como uma proposta de *viagem*, ou seja, como movimentação de deslocamento no espaço que possa escapar de suas determinações. A partir de referenciais mítico-religiosos os romeiros transformam a *cultura da andança* em *Missão* e *Romaria*, o que lhes permite ligar o passado nordestino ao futuro amazônico por meio de sua tradição religiosa, dada pelo catolicismo popular, que eles compartilham com as populações sertanejas. Re-significados, estes elementos permitem aos devotos elaborar um projeto que confere um novo sentido à vida.

Outros grupos da região – um movimento geral

Antes de encerrar o capítulo gostaria de fazer algumas considerações sobre outros grupos existentes na região, que pude identificar durante o trabalho de campo. Não pretendo fazer uma análise destes movimentos, mas apenas indicar alguns traços comuns que observei existir entre eles, que sugerem pistas para futuros estudos.

Informações sobre outros grupos e movimentos da região parecem indicar a existência de um processo de movimentação mais amplo na região na década de 50/60. Além da *Organização do Divino Pai Eterno*, dirigida por Ana, há a *Romaria de Eva*, surgida em 1970 em Conceição do Araguaia, e, na década anterior, os *Romeiros do Padre Cícero* de Pé do Morro, em Tocantins. Há ainda pequenos grupos existentes na década de 60 em Santana do Araguaia, formados, geralmente, em torno de curadores, que alguns costumavam chamar de *romaria*. Durante o trabalho de campo ouvi também referências a outros fora do município, no Pará e no Maranhão [69].

[69] No Pará, o grupo de *Maria do 13*, localizado a 13 quilômetros de São José do Xingu, os existentes na década de 60: o de Baltazar, próximo a Xambioá, o de Raimundo Mãozinha, em Conceição do Araguaia. Ainda na década de 60, no Maranhão, a *Romaria do Venâncio*, em Riachão. Não há informações suficientes para caracterizá-los. Trata-se, no entanto, de comunidades formadas por motivações religiosas, geralmente articuladas em torno de curadores, que fazem *trabalho espiritual*.

Um quadro que registra o surgimento dos principais grupos propicia uma visão de conjunto

GRUPO	Líder	Surgimento		percurso	n° fam.*
		data	local		
Romeiros do Padre Cícero (Pé do Morro)	Júlia	1952	Filadelfia/. Ma	Ma/To/Pa	70
Missão de Santina	Santina	1959	Estrela do Norte/Go	Go/Mt/Pa	20
Organização do Divino Pai Eterno	Ana	1962	Goiânia/Go	Go/Pa	14
Missão de Maria da Praia	Maria da Praia	1964	S Miguel/ Go	Go/Mt/Pa	10
Romaria de São Valentim (Pedra Encruzada)	Zé Ribeira	1967	Santana do Araguaia/Pa	Pa/Pa	15
Romaria do Padre Cícero	Justino	1967	Santana do Araguaia/Pa	Pa/Pa	15
,Romaria de Eva	Eva	1970	Gurupi/To	Go/Pa	10

Refere-se aos grupos levantados no trabalho de campo.

* O número de famílias refere-se ao início dos grupos e é bastante impreciso, uma vez que há flutuações muito grandes no desenvolvimento do movimento.

A existência dos vários agrupamentos permite, a meu ver, afirmar que, especialmente na década de 60, em que são produzidas modificações significativas na região, o campesinato viveu um *clima* de intensa mobilização religiosa, que interpretou a situação da fronteira a partir destes referenciais.

Dois pontos chamam a atenção quando se observa o quadro. O primeiro, diz respeito à liderança, quase sempre feminina e o segundo, ao fato dos grupos deslocarem-se em direção à mata, ainda que com freqüência e intensidade diferentes.

O que levaria as mulheres a assumirem a liderança? Observa-se que todas elas faziam *curas* e, à exceção de Júlia, dos *Romeiros do Pé do Morro*, realizavam algum tipo de *trabalho espírita*. Neste *trabalho* recebiam *guias* que eram, invariavelmente, figuras masculinas: Ana, o *Bom Jesus e Divino Pai Eterno* e Maria da Praia, os *missionários, o papa e os índios*. Os guias de Santina também eram figuras masculinas. O transe, que coloca o *aparelho* numa posição receptiva, parece favorecer a absorção, pelas mulheres, de papéis tradicionalmente masculinos permitindo que, nesta condição, assumam funções de direção no movimento. Cabe lembrar também do papel ativo de Firmina, mãe de Justino, que contribuiu decisivamente para que ele assumisse seu *encargo*. Além dos grupos identificados no trabalho de campo existem outras lideranças de mulheres em movimentos religiosos do centro-oeste como Tia Neiva, do Vale do Amanhecer de Brasília e de Santa Dica de Pirenópolis, em Goiás [70] Ambas recebiam espíritos, a primeira o *Pai Seta Branca* (Galinkin, 1977:18) e a segunda, os *anjos* (Vasconcellos, 1991:80).

O segundo ponto recorrente refere-se ao fato de existir, em todos os grupos observados, uma determinação de deixar o lugar onde surge o movimento. Todos recebem a *ordem de viajar*, vão para algum lugar, e a direção da maioria é a mata virgem, o mundo supostamente desabitado. Com se observa no quadro, todos os grupos se autodenominam *Missão* ou *Romaria*. Parece possível afirmar que os movimentos reinterpretam o processo de migração e ocupação de novas áreas do centro-oeste e norte, desencadeada a partir das décadas 50/60 tendo como referência a profecia das *Bandeiras Verdes*. Neste contexto, o movimento é construído como caminho e como processo, que se concretiza no deslocamento espacial. De todos os grupos, os que levaram mais longe a *andança* foram o de Maria da Praia e o de Justino. Ana, assim como Júlia, consideraram que haviam chegado no *ponto final* e o grupo de Santina teve a viagem prejudicada pela morte da líder, retomada

[70]Muel-Dreyfus e Rodrigues (1986:124-125), ao realizar um estudo sobre algumas líderes femininas de movimentos sócio-religiosos (Tia Neiva e Ana – ODPE), mostram que seu processo de conversão profética é acompanhado de crises. Viúvas ou mulheres abandonadas, elas assumem papéis tradicionalmente masculinos, carregando uma ambigüidade de papéis, que provoca nelas um conflito de legitimidade. Este conflito se resolve por meios religiosos, que lhes permite fazer uma transição, em que a posição ambígua torna-se posição sagrada. O rompimento com a ordem profana permitiria assim, para estas mulheres, uma nova forma de ser no mundo.

com Maria da Praia. Na *Missão* e na *Romaria* a peregrinação é fundante e definidora da forma do movimento[71].

O objetivo do próximo capítulo é compreender no que consiste esta peregrinação: de que maneira os movimentos concebem a vida além da fronteira e onde pretendem chegar.

[71] Também no movimento de Santa Dica a líder do grupo peregrina por vários locais do Estado antes de fixar-se com seus seguidores, na década de 20. Além destes, acorriam ao local os *romeiros*, calculados em 60 mil durante os dois anos em que *santa* Dica esteve no local profetizando e realizando curas. (Vasconcellos, 1991:82-83) Seria possível dizer que a temática da peregrinação decorre do processo de ocupação da fronteira. Sem dúvida, sua força está ligada ao processo em curso na região, no entanto, ela não aparece apenas aí, mas está presente em outros movimentos sócio-religiosos. Fala-se em peregrinação no movimento do Rodeador (Levine, idem, 309). Em Pau de Colher há referências a uma *viagem* provavelmente para Juazeiro, na continuação do movimento (Pompa, 1995: 117). O Irmão da Cruz peregrinou por dois anos antes de iniciar o movimento (Agüero, 1992:51) e Antonio Conselheiro peregrinou por 20 anos, acompanhado de seguidores antes de fixar-se definitivamente no Belo Monte (Levine, 1995:339 e Villa, 1997:20). Estes dados são indicadores da presença e da força da peregrinação no imaginário religioso do catolicismo popular.

Surgimento dos Movimentos e Contexto Regional

Ano	Contexto Regional	ODPE	RPC	RSV	MMP	MS
1959						Santina viaja p/MT
1960	Término Belém/ Brasília					
1961	Intensificação da Migração para Amazônia e centro oeste	Ana recebe a Missão em Goiânia				
1962		Ana chega ao PA				
1963					Mª Praia recebe a Missão em S Mi/Go	
1964					Mª Praia viaja para MT	
1965					Encontro dos Grupos Entrada na Mata	
1966	Criação da SUDAM					
1967	Implantação de projetos agropecuários.		Justino recebe a Missão em R Preto/PA	Zé Ribeira recebe a Missão em R Preto/PA		
1968			Encontro dos Grupos Entrada na Mata			
1969						
1970		Início do Conflito de Terra com a Manah				

ODPE - Organização do Divino Pai Eterno **RPC** - Romaria do Padre Cícero **RSV** - Romaria de São Valentim
MP - Missão de Maria da Praia **MS** - Missão de Santina

Capítulo 6

VIAGEM COMO CAMINHO DE SALVAÇÃO – O PROJETO DOS MOVIMENTOS

> (Maria da Praia disse) *José, nós tem que fazer uma* ***viagem****. Nós vai sem destino. Nós vai procurar* ***o lugar que Jesus, São José e a Virgem Maria descansou.*** (Zuza, Mi, 87)
> (P.Cícero disse) *Menino é uma obrigação, é uma viage longas que ocês tem que fazer...sigue com fé no veio, d'está que ocê rompe!...*(Justino, Ro, 88) ***Romaria é uma viagem****, toda vida procurando esse* ***ponto final*** (Nazaré, Ro, 88)

Meu objetivo neste capítulo é responder à questão: onde os romeiros pretendem chegar com seu movimento e de que forma concebem o caminho que os levará ao seu destino. Em outros termos, procuro explicitar no que consiste seu projeto, identificando o que caracteriza suas propostas e os fundamentos que as constituem, ou seja, os referenciais mítico-religiosos que lhes dão sentido. 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. Desta forma, os romeiros projetam no espaço a nova vida, que se faz no caminho e na espera, que é vivida como deslocamento até um *ponto final,* como uma peregrinação.

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. Neste capítulo, procuro refletir sobre as implicações disto para a construção de sua utopia e para seu processo de realização.

A seguir apresento as idéias básicas que serão aqui desenvolvidas.

Romaria e *Missão* localizam-se na interseção de três planos: temporal, espacial e espiritual. Vive-se num 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, repondo a utopia, a procura.

O capítulo está dividido em três momentos. No primeiro abordo especificamente o caráter de peregrinação dos movimentos, refletindo sobre seu sentido. No segundo procuro compreender a utopia dos grupos que se explicita, a meu ver, na forma como concebem o ponto final da caminhada - sua localização, como ele se configura e quem chega até lá. Procuro expor também as diferenças entre o *Lugar de Sossego* proposto pela *Missão* e o *Ponto Final* da *Romaria*, que expressam as diferenças entre os projetos de cada um dos movimentos. No terceiro procuro tratar da forma como é concebido pelos romeiros o caminho até o ponto final, ou seja, como se chega até lá. Ainda que existam diferenças entre os grupos, considero que ambos estão baseados nos mesmos princípios dados pela lógica penitencial cristã informada pelo catolicismo popular, que torna a peregrinação até o ponto final um caminho de salvação, animada pela mística do sofrimento e do sacrifício, que propicia a purificação e a ascese.

I – *VIAGEM COMO PEREGRINAÇÃO* – REPRODUÇÃO DA LIMINARIDADE

Considero que na elaboração da proposta dos movimentos estão presentes alguns referenciais que foram desenvolvidos nos capítulos anteriores. Diria que a *cultura da andança* fornece aos participantes a base sobre a qual elaboram e que *a profecia das Bandeiras Verdes* os situa tanto no tempo - um *tempo do fim* - como no espaço - um espaço em movimento. No entanto, são as práticas religiosas e a espiritualidade que as orientam, que vão dar forma ao movimento. Quer dizer, é como *Romaria* e *Missão* que o movimento vai estruturar-se e ganhar corpo. Ambas trazem implícita a idéia de peregrinação, cabendo,

portanto, aprofundar a reflexão para compreender o seu sentido, especialmente 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"[1].

Em ambos os casos está presente a idéia de passagem. Peregrino significa literalmente atravessar um campo, um território, uma fronteira. Do latim *per-egrinus* (*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)[2].

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[3]. No Cristianismo as peregrinações a lugares santos sempre ocuparam lugar de destaque como expressão religiosa[4]. De uma forma geral, elas envolvem grande número de devotos, que compõem um grupo diversificado, tanto no que se refere à composição social e cultural

---

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

[2] Ver também Turner e Turner (1978:250).

[3] As peregrinações a lugares sagrados parecem ser um fenômeno universal estando presentes diferentes religiões históricas como o Cristianismo, Islamismo, Hinduismo, Budismo, Taoísmo e em "sociedades arcaicas" como Egito, Babilônia, Meso-América e Europa pré-cristã. (Turner, 1984:166).

[4] No entanto, elas vão transformando-se no decorrer da história, assumindo características diferenciadas, sendo que na sua constituição combinam-se, muitas vezes, outras tradições e crenças religiosas. No início do Cristianismo as peregrinações dirigiam-se a Jerusalém. Segundo Turner e Turner (1978:105), esta é uma herança da peregrinação judaica para o templo por ocasião da Páscoa, e, por outro lado, está associada à *via crucis*, a uma imitação de Cristo. A distância da Terra Santa bem como a situação política da região em função da dominação islâmica fez com que o eixo da cristandade se deslocasse para a Europa e que fossem criados vários santuários de peregrinação como Chartres, Loreto, Canterbury e o maior deles, Compostela (idem:233). No entanto, 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.

como à forma como se relacionam com a devoção. Esta assume sentidos múltiplos, que vão desde o sentido penitencial do caminho até a perspectiva de lazer e festa[5]. 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 medieval[6].

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 mundo[7]. 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 ao 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.

---

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

[6] Na Idade Média eles geralmente retiravam-se para a floresta por um período em que, por meio de práticas ascéticas, buscavam adquirir poder espiritual para sua *Missão*, tornando-se pregadores peregrinos (Cohn, 1981:35). São herdeiros destes os ermitães brasileiros do século XVI a XIX. Muitos deles criaram ermidas que se tornaram centros de peregrinação. É o caso, por exemplo, das ermidas de N S Mãe dos Homens do Caraça e N S da Piedade em Caetés. Segundo Azzi (1979:45), em alguns centros de *Romaria* constituíram-se verdadeiras comunidades monacais em torno dos ermitães, 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 ermitães brasileiros ver Miscofski (1988:118).

[7] 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 gozá-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).

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 era feito em alguns momentos, por um determinado período e com retorno, toma conta da vida, tornando 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, como a do caminho místico dos peregrinos que realizam um percurso interior, uma viagem espiritual. Imbuídos de uma missão, os romeiros carregam a convicção de que são realizadores da Vontade Divina, uma vontade que inscreve, por meio deles na terra, um percurso já traçado no céu. 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.

Procuro a seguir, apresentar e discutir, com mais detalhes, as implicações da concepção dos romeiros sobre os movimentos como uma trajetória, como um percurso espacial, social, temporal e espiritual.

II – O *LUGAR DE SOSSEGO* E *PONTO FINAL – TOPOS* E UTOPIA

A existência de um ponto final de chegada da peregrinação, apontada nos dois grupos - o *Lugar de Sossego* na *Missão* e o *Ponto Final* na *Romaria* - fornece elementos importantes para a compreensão de seus projetos sócio-religiosos. Eles expressam, em alguma medida, a proposta utópica dos grupos: o que querem os romeiros; para onde estão indo; onde pretendem chegar. Apresento, em seguida, no que consiste o ponto de chegada na sua perspectiva: onde fica, o que é, e, finalmente, quem e como se chega lá.

Referências espaço-temporais – a *mata, o pôr-do-sol e o fim dos tempos*

O Ponto de Chegada situa e articula a trajetória dos grupos, fornecendo um eixo para o movimento. Ele dá a direção, define o objetivo, alinhavando a caminhada. Ele é o destino dos que estão saindo do *mundo da devassidão*, em direção a um lugar sagrado e que, para isso, farão uma *viagem na mata,* que propicia a *passagem* de um ponto ao outro.

• Passagem pela *mata*

Acredito que o fato dos grupos dirigirem-se para *a mata*, não ocorre apenas porque eles vivam numa região de fronteira, mas tem apoio, simbolicamente, num imaginário constituído por um movimento que foi comum ao catolicismo ibérico do século XVII e XVIII, tanto em Portugal como no Brasil, em que a vivência da espiritualidade tinha na *natureza* um *locus* privilegiado de manifestação do sagrado em contraposição ao espaço urbano de convívio social (Steil, 1996:212)[8].

No caso dos grupos, a *vida na mata* parece conter a perspectiva de afastamento do mundo da *devassidão* em direção ao mundo natural. É comum nos dois grupos a afirmação

[8] Este é o caso de ermitães que viviam no interior do Brasil, ver Steil (19969. Esta postura parece estar relacionada ao cristianismo medieval em que, como mostra Le Goff (1983:38-41) a floresta apresentava-se como expressão da "ideologia do deserto" presente no cristianismo e judaísmo, entendido como um lugar de não fixação, um lugar de solidão e de provas e também de carismas e teofanias. Segundo o autor (idem:49), juntam-se no período medieval a tradição judaica e oriental do deserto com a tradição céltica, germânica e escandinava da floresta-deserto. No imaginário medieval, ela aparece como lugar selvagem, de extremo limite, à margem da atividade humana, tendo constituído-se em lugar de refúgio de eremitas em busca do caminho espiritual. Cabe observar que, para os Tupi-Cocama que participam do Movimento do Irmão da Cruz a *Terra sem Mal* fica na *floresta* (Agüero, 1992:77).

de que, com sua *estrada*, eles penetravam num mundo virgem: onde *não existia nada*, onde não havia passado nenhum *pique de fazenda*.

Numa situação de isolamento - o que ocorre principalmente na *Missão* - refunda-se, de certa forma, o mundo humano, recriado e revitalizado pelo sagrado, marcando suas diferenças com o mundo da *devassidão*.

Na descrição dos grupos, é recorrente a idéia, especialmente na *Romaria*, de que o lugar de destino não fica na *mata*, mas no *campo*, o que parece reforçar a idéia da *vida na mata* como lugar de *passagem* para o atingir do destino[9].

> *Agora, lá* (no Ponto Final) *é campo, não é mata assim. É campo, 30 légua de campo.* (Urbano, Rom, 87)
> *Ela falava* (M Praia), *que aqui tinha mata e que esse lugar* (o ponto de chegada) *tinha campo.* (Zuza, Mi, 88)

• *Direção do pôr-do-sol*

Os romeiros desconhecem a localização exata do ponto de chegada e estão sendo levados a ele providencialmente. No entanto, os dois grupos têm a indicação da sua direção: a do *pôr-do-sol*, que sempre os orientou no percurso.

> *Quando muda de estação a direção é sempre para o poente, o pôr-do-sol, todo o tempo.* (Meu Padrinho) *manda a gente cortar as estrada sempre deixando o sol um pouco pro lado das esquerda e cortando. Isso que dá o rumo pra estrada.* (Zé Domingos, Ro, 88)
> *Quando era de manhã, com o sol nas costas, viajava sempre com o sol em riba do ombro esquerdo.* (Alda, Mi. 88)

Ainda que o oeste coincida com a direção do deslocamento da fronteira, é possível que, mais uma vez aqui, uma outra razão, de caráter simbólico, contribua para determiná-la. Cabe esclarecer que indicação do oeste, ou melhor, do *pôr-do-sol* como a direção a seguir, não se apresenta como exclusividade dos grupos. Muitos dos que se referem às *Bandeiras Verdes* na região dizem que elas devem ser procuradas no oeste[10]. Essa direção aparece

---

[9] Algumas vezes os romeiros utilizam a expressão *lá nos campo*, para referir-se a locais em que viveram anteriormente em Goiás. Desta forma, é como se no futuro houvesse uma volta ao *campo* depois do intervalo da *mata*, só que desta vez para um *campo* modificado.

[10] Os participantes dos *Romeiros do Padre Cícero de Pé do Morro* diziam que a direção que deveriam seguir no seu movimento era a da *guia do sol, aonde o sol viajasse*. Um membro da *Missão* afirmou que, quando vivia no Mato Grosso, o Padre Cícero, *em pessoa*, teria respondido a pergunta de alguns sobre para onde deveriam dirigir-se os pobres dizendo: *pro lado que o sole entra* (ver cap.4). Martins (1997:197) também se refere à direção *oeste* dos que procuram as *Bandeiras Verdes*. Outra referência de localização a *oeste* é

também em outros contextos, tanto na tradição indígena brasileira como na européia. No primeiro caso estão os Tupi-guarani que, inspirados nos pajés, migravam em busca da Terra sem Mal. Inicialmente estas migrações dirigiam-se para o leste, para o mar. No entanto, muitos grupos assumiram, posteriormente o sentido inverso, rumando para oeste[11]. No segundo caso estão os peregrinos da Europa medieval. Segundo Turner e Turner (1978:112-113), eles tendiam a ver o pôr-do-sol como o caminho para a terra dos mortos, o caminho do oeste como a jornada da alma após a morte[12]. Esta concepção integra a formação de alguns centros de peregrinação europeus como S. Patrick, na Irlanda e Santiago de Compostela, na Espanha[13]. Nestes casos, a peregrinação parece assumir, como diz Franco (1990:90), o caráter de uma "morte simbólica e iniciática necessária para a ressurreição espiritual".

A *Romaria* do Padre Cícero, segundo seus participantes, é entendida como a *estrada* não apenas de vivos, mas também de mortos[14].

> *É a estrada do Ponto Final, vem os vivo e os mortos procurar o conforto e nós somo obrigado a atender. Meu Padrinho fala: Oceis são encarregado pra receber os vivos e os mortos.* (Urbano, Ro, 88)

Há quem, como Juvenal, veja *em sonho* os espíritos que acompanham a *Romaria*.

> *Aquela filona graaaande, só espírito! Vai tudinho pro Ponto Final.* (Juvenal, Ro, 88)[15]

---

apresentada por Steil (1996:214) ao falar do surgimento do Santuário de Bom Jesus, no século XVIII no sertão da Bahia.

[11] Segundo Vainfas (1995:65), em todo o período colonial houve migrações tupis, inspiradas no mito da Terra Sem Mal, nas quais predominou o sentido leste-oeste. É caso do povoamento do Maranhão pelos tupis que saíram aos milhares de Pernambuco, no fim do século XVI/XVII. Segundo o autor, a inversão da direção foi uma forma dos indígenas escaparem do colonialismo. Nimuendaju (1987:9) atribui uma outra razão para a migração em outras direções. Segundo ele, ainda que a maioria dos tupi-guarani julgasse que a Terra sem Mal ficava à leste, além do mar, outros julgavam-na situada, conforme a tradição, no centro da terra, o que justificaria a migração em outros sentidos. Ver também Metraux (1979:184) e Pereira de Queiroz (1965:145).

[12] Franco mostra que o substantivo "ocidente" vem do termo latino *occidentis* particípio passado de *occido* que significa "cair" e, no sentido figurado, "cair morto", "perecer". Segundo o autor, no latim medieval a palavra *occubitus* manteve o duplo significado, sendo ao mesmo tempo, "esconder do sol" e "morte". (Franco, 1990:90). É interessante observar que para referir-se ao oeste os romeiros muitas vezes usam a expressão *onde o sol se põe.*

[13] Segundo Turner e Turner (1978:112), a Irlanda tendia a ser vista na Idade Média pelos peregrinos, como um estágio da viagem da alma após a morte na sua última destinação no extremo oeste, sendo que a gruta de Lough Derg – onde fica o santuário de peregrinação de S. Patrick – seria o portão de entrada para o purgatório. Segundo Franco (1990:92), o caminho de Santiago, dentro da tradição céltica, é entendido como o caminho para o ocidente misterioso e o grande mar dos mortos.

[14] Esta concepção, como se observa, é confluente com as tradições européias, ainda que não se possa afirmar que elas sejam a sua fonte, já que a crença nos espíritos na Romaria está ligada à tradição afro-brasileira.

[15] Segundo Turner e Turner, muitos contos folclóricos europeus falam de viagens de espíritos penitentes para Santiago de Compostela (1978:113).

Os romeiros acreditam que os participantes da *Romaria*, quando morrem, continuam a acompanhar o grupo e há quem os *veja* na igreja e nas rezas.

Dentro desta perspectiva, a *Romaria* incorpora no seu caminho construído já numa situação liminar - de tempo e espaço extraordinários - um outro espaço de liminaridade, o das almas, que inclui uma outra dimensão, o mundo espiritual. Desta forma, transcende os limites do mundo terreno, dissolvendo as barreiras entre vivos e mortos, englobando-os num mesmo caminho, que se dirige para o mesmo destino, o *Ponto Final*[16].

• Lugar *encantado* e predestinado

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. No entanto é um lugar *encantado*, visível apenas para alguns e que só será revelado para todos no momento apropriado.

> *Lá é encantoria, tudo encantado. Aviador às vezes vê, volta pra ver, não acerta mais. Quando for o tempo vai desencantar, aí vai representar pro pessoal.* (Justino, Ro, 90)
> *Lá é um lugar encantado, como aquelas histórias de Trancoso, né, de uma moça encantada e o rapaz ia desencantar. Na hora ele fazia uma coisa que não era certo, tornava a encantar e aí ficava difícil, como aquele romance da Princesa Pedra Fina.*[17] (Domingos, Mi, 88)

Para os dois grupos, o ponto de chegada é um lugar predestinado para eles pelo mundo espiritual num tempo mítico: *o começo do mundo na Romaria* e o tempo em *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 afinale do pessoali.* (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)

Este caráter do ponto de chegada parece aproximá-lo da utopia judaica da Terra Prometida que surge como promessa a ser atingida após o Êxodo, em que se vive um tempo de cativeiro durante o qual se realiza, como os romeiros, uma longa caminhada.

---

[16] Na *Missão* admite-se que mortos possam chegar ao Ponto Final, mas não há menção a espíritos que acompanham o grupo. *O que morreu pode chegar também* (no *Lugar*) *às veis chega primeiro do que os que tá vivo.* (Domingos, Mi, 88)

[17] Refere-se a um cordel.

• *Fim dos tempos*

O ponto de chegada não tem como parâmetro apenas a trajetória no espaço, mas define-se também como o fim de um percurso no tempo A este lugar *reservado* e *escolhido*, chega-se *nos afinale do pessoali, no finzinho.*

Na *Missão* associa-se, por vezes, o *Lugar* à passagem para a *era do Espírito.*

> (M Praia dizia) *Era quatro Romaria que ia chegar nesse lugar. Quando chegar o tempo do Filho entregar pro Espírito essas Romaria tava tudo reunida.* (Domingos, Mi, 87)

Na *Romaria o Ponto Final* é associado ao Juízo Final.

> (No Ponto Final) *lá arrreune o pessoal que estiver no mundo e fica esperando o tempo final, dia de Juízo.* (Justino, Ro, 90)
> *Porque lá* (no Ponto Final) *é que vai juntar os vivo e os morto. A senhora não vê no Cre'mDeus Padre? De onde há de vir julgar os vivo os morto!* (Francisco, Ro, 87)

Segundo os romeiros, o *Ponto Final* e o Juízo Final estão próximos.

> (Meu Padrinho) *fala que o Ponto Final tá próximo. Até essa época é pra tá com a semente dele agasalhada, uma só capital do mundo. O Ponto Final é o último ponto da estação, é o final da caminhada.* (Urbano, Ro, 90)

Espaço e tempo parecem compor-se num único eixo em que as distâncias temporais e espaciais equivalem-se. Na bonita expressão de Zé Domingos, o *Ponto Final* é *o resume dos tempo*. Poderíamos dizer: a síntese final no cruzamento das duas dimensões.

> *A morada dele* (Meu Padrinho) *que é o Ponto Final é o resume dos tempo. O pessoal que pertencer ao criador vai reunir lá. Ele é quem recebe todo esse povo de Deus, tem que passar pela mão dele, aí entrega pra Jesus. Diz assim: o que o velho não quiser Deus não quer não! Tudo é do velho.* (Zé Domingos, Ro, 88)

Vivida desta forma pelos participantes, a peregrinação amplia suas dimensões, tornando-se lugar de realização da história humana, na medida em que os romeiros vinculam a sua história e seu destino e, conseqüentemente, o seu movimento ao destino da humanidade e à história universal, que é entendida por eles como a história bíblica.

Tendo discutido as referências que localizam o ponto de chegada, cabe agora tratar do que ele é, como ele é descrito pelos grupos. Na *Missão* ele é definido como um *lugar de sossego* enquanto na *Romaria* ele é representado especialmente como um lugar de abundância onde tem *de um tudo.*

***Lugar de Sossego* – projeto familiar camponês**

Na *Missão*, Maria da Praia transmitia aos filhos as indicações do *lugar*, que ela *recebia* de seus *guias*, onde as características geográficas eram enfatizadas. A imagem descrita parece expressar uma paisagem da vida camponesa, contendo os elementos necessários – *campo, mata, vertente* de água – para uma produção baseada na agricultura e criação.

> *O lugar ela* (MP) *toda vida mostrou pra nós como era, como não era. Dava a planta. Se nós chegar neste lugar nós conhece. Falava que o lugar era no pé de uma serra, tinha campo, mata, tinha uma vertente que nascia de fora e corria beirando a serra. A serra ficava na nossa frente a uma légua. Em cima da serra observava criação pastando.* (Epifânio, Mi. 88)

O *Lugar*, como muitas vezes é chamado pelos participantes, não assumia, nas profecias de Maria da Praia, características de *locus* de realização do milênio. Era, antes de mais nada, um lugar de *sossego*, um espaço de proteção. Um *centro*, no mundo material, onde era possível escapar das catástrofes do fim dos tempos, que ameaçavam a sobrevivência do grupo.

> *Lugar lá era um local muito bom, ela sempre falava, era* ***um sossego de vida****. Então era pra salvar da seca, da peste, da guerra. Tá afugentando* (fugindo) *do meio do povo e procurando um* ***centro****, é isso. Ficando assim mais pra um canto fica mais sossegado. Por exemplo, que nem Goiás, não tem onde se esconder. Aqui já tem um cantinho pra ficar, mais afastado um pouco.* (Epifânio, Mi, 88)

No *lugar* não haveria alterações significativas na vida social: a vida lá *é a mesma.*

> *Vida lá, no dizer dela* (MP), *que é a mesma vida. Depois que chegar lá, a vida que for levando é essa que chega, é a mesma.* (Domingos, Mi 88)
>
> *Ela falava, meus filho, vocês vão pra um lugar que São José e a Virgem descansou. É um lugar que vocês vão descansar. Vocês não vão caçar riqueza de matéria, que vocês enricar vocês nunca enrica. A riqueza doceis é não faltar o pão de cada dia nem viver nú. Nunca vão ser devorado de fera. E a sementinha que vocês carrega nunca acaba.* (Zuza, Mi, 88)

As indicações sobre a vida no *Lugar* dão elementos para compreender o que o grupo almeja, que parece ser a realização - no *sossego* - do projeto familiar camponês, que permita garantir a sobrevivência - *não faltar o pão* - e reproduzir a família – *a sementinha de vocês nunca acaba,* ameaçado pelas catástrofes que *hão de vir.* Um projeto que reencena o vivido pela sagrada família, o *lugar que São José e a Virgem descansou.* O caráter de

projeto familiar fica expresso no fato do *lugar* estar destinado especialmente, ainda que não exclusivamente, à família de Maria da Praia.

> *Lugar era reservado pra família* (dela), *mas a pessoa que procura a gente nós não pode dispensar. A pessoa que quer amparo, então nós não pode escorraçar ninguém, que nós todos somos irmãos, ela explicava isso tudo pra nós.* (Epifânio, Mi, 88)

É importante dizer que a *Missão* deveria trabalhar em dois planos. Paralelamente ao objetivo de atingir o *lugar de sossego* no plano material, havia um outro, que se colocava no plano espiritual, o de trabalhar durante a *viagem* para *ganhar a vida espírita*.

> *Lá* (no lugar) *era só pra ganhar a salvação material, porque a salvação espiritual nós trabalha a fim de salvar o espírito.* (Epifânio, Mi, 87)

Desta forma, ainda que a meta do grupo tenha sido chegar ao *Lugar*, sua importância ficava relativizada diante da expectativa da salvação espiritual que se realizaria em outro *lugar*, no plano espiritual. No entanto, pertencer à Missão, *fazendo por onde* criava condições para a salvação.

> *No dia de juízo vai perguntar qual são os da Missão espiritual. Onde está a sua roupa? Qual o bendito que você sabe. Somos de São João, galça da divisão, nós somos o pessoal que estava vestindo aquelas roupa, que é pra ninguém confundir.* (Zuza, Mi, 88)

Ponto Final - o paraíso da abundância

Na *Romaria* os participantes não separam a salvação material e a espiritual, fazendo convergir os dois planos no *Ponto Final*, para onde acorrerão inclusive, como foi visto acima, as almas que estão no mundo espiritual. Diferentemente da *Missão*, entre eles, o *Ponto Final* é uma referência permanente, constituindo-se na grande meta do grupo. As descrições que os participantes fazem dele se baseiam nas revelações de *Meu Padrinho*, expressas no transe de Justino. Eu presenciei algumas destas manifestações.

> (Padre Cícero) *nunca falou qual é o ano* (da chegada no Ponto Final), *ele não fala. Ele só fala que o local que ele tá reservando pra semente dele é 30 légua de comprimento, 15 leguas de largura, antão vai ficar havendo uma só capital no mundo. Um tempo desse ele veio* (em transe)*: tá perto, menino, tá próximo, vai acabar de arreunir os romeiro no ponto finale. E lá já tem gente!* (Urbano, Ro, 88)

Uma outra forma de entrar em contato com o *Ponto Final* é ver em *sonho* ou então ir até lá *em passage, no pé da mesa* (em transe).

Tem pessoas que vai lá em sonho. Lá é campo, tem abelha, fruta, caju, piqui, açaí, jussara, tudo nativo da terra. Esta terra lá não tem dono. (Francisco, Ro, 87).

Se na *Missão*, para descrever o ponto de chegada, fala-se da terra e de sua geografia, na *Romaria* fala-se dos frutos dela. No primeiro caso trata-se de uma terra de trabalho, no último trata-se de uma espécie de Paraíso Terrestre, onde se enfatiza a abundância de alimentos, especialmente de frutas e caça, como diz Zé Domingos: *nós se preocupa muito é com alimento e lá tem tudo que nós precisar.* Esta abundância não é fruto do trabalho, mas dádiva da natureza, *tudo nativo da terra,* ou melhor, doação generosa do *dono* do lugar, o Padre Cícero, ofertas com as quais ele acena, quando vem conversar com seus devotos através de Justino.

Meu Padrinho, as vez ele mostra (por meio do transe de Justino)*: sítio de laranjal tudo carregadinho! Oia menino, isso aqui o véio tá guardando pro rebanho dele. É assim, é de tudo, de tudo, de tudo. Armazém fechado! Do que vocês veste, lá tem, do pão que vocês se mantém, lá tem. E assim ele sempre nos explica tudo. Tem buritizal, tem piquizal, todo fruto que tem aqui, lá também tem. Lá tem veado, tem ema, lá tem toda criação, lá tem gado, tem tudo. É campo. É 30 leguas de campo.... Aplantio de lá é tudo arruadinho que nem muda de café, é banana, é tudo assim. Os pé é baixo os cacho é grande. Abacaxi tem demais, tem é quantias! Ele tá cansado de falar pra nós: de tudo que oceis laboram aqui o veio tem lá esperando os romeiro, de tudo o velho tem lá. Lá, chegando nesse ponto, não carece trabalhar, tem de um tudo, a dificuldade é só pra nós chegar.* (Urbano, Ro, 88)[18]

Há uma proximidade muito grande entre esta descrição do *Ponto Final e a Terra sem Mal* do mito tupi que o descreve como um lugar de abundância, onde os alimentos não precisam ser plantados nem colhidos[19].

---

[18] Outras versões do *Ponto Final,* menos expressivas, o descrevem como um lugar onde os romeiros iriam trabalhar juntos sob a orientação do Padre Cícero *em pessoa* até chegar o dia de *transferir* (passar para a outra vida).

[19] Estes aspectos aparecem já descritos em carta de Nóbrega, referindo-se às crenças messiânicas dos Tupinambás: "Em chegando o feiticeiro...lhes diz que não curem de trabalhar, nem vão à roça, que o mantimento por si crescerá...as enxadas irão a cavar e as frechas irão ao mato por caça.." (Metraux, 1979: 181). Ver também (Vainfas, 1995:53). Agüero (1992:96-98), identifica entre os Tupi-Cocama representações da Terra sem Mal, associada a uma terra sagrada na floresta onde vivia o líder do movimento, que apresenta características semelhantes: um lugar com muitas frutas que se pode colher sem trabalho e rios com grande abundância de peixes.

Justino diz ter explicado para alguns índios Gorotire o lugar onde a *Romaria* deveria chegar, que foi identificada por eles como a *Casa de Pedra*[20].

> *Os índios, eles fala que eles sabe onde fica o Ponto Final. Curicó* (o pajé) *mesmo já falou. Lá eles diz que tem uma casona graaaande. Limpinho, limpinho, dentro é de areia, casona de pedra. Eles chega, entra, põe folha, faz assado ali dentro, suja aquilo tudo e sai. Quando eles chega* (de volta) *tá tudo limpinho, varridinho, não sabe quem que varreu.* (Eles) *diz: ó! adiante dessa distância tem outra, igrejona grande! Essa tem mesa, de altar, tem tudo, tem tudo. Tudo de espelho, caboclo* (índio) *penteia cabelo.... Eles não chama igreja não, é casa.* (Os índios dizem) *esse casão da frente tem um cupinzão, tem abeia braba, a abeia morde nós e nós corre. Quando é pra nós ir, nóis vai caladinho..., depois que nós entrou pra dentro a abelha amansa.* (Urbano, Ro, 88)

Parece ter havido entre o grupo e os índios uma comunicação, em que cada parte fez uma tradução do outro nos seus próprios termos. Como dizem os romeiros, *eles não chama igreja não, é casa.* A *casa de pedra* dos índios é interpretada pelos romeiros como igreja e chamada *Igreja de Pedra.* Do ponto de vista dos romeiros, o reconhecimento do lugar pelos Gorotire - considerados como os melhores conhecedores da região - confirma a existência do *Ponto Final*, alimentando a crença na missão. Além disso, reforça-se a aliança com os Gorotire, que são incorporados, em alguma medida, no mito e na trajetória da *Romaria*, atribuindo-se a eles um papel importante na realização do projeto: *quando for o tempo* eles conduziriam o grupo ao *Ponto Final.*

> (Os índios) *diz pra Justino: quando for no tempo pra vocês irem, aí caboclo* (índios) *vai levar vocês lá, que caboclo sabe. Aí no meio tem aldeia braba, aí nós vamo levar vocês lá, aí nós sabe conversar com caboclo da aldeia braba, aí dá de vocês passar, aí nós sabe onde é.* (Urbano, Ro, 88)

Para alguns eles estariam juntos no *Ponto Final*: *Vai ficar uma só capital, cristão misturado com índio.* (Nativo, Ro, 87)

Cabe verificar agora quem alcançará o *Lugar* e o *Ponto Final.* e como se chega lá.

---

[20] Terence Turner, num pequeno relatório de viagem endereçado ao Instituto Sócioambiental, em 1995, refere-se à *Casa de Pedra* na área Gorotire, que fica num posto de Vigilância, onde o autor fez um pouso de avião e permaneceu por 30 minutos. Diz ele: "Trata-se de uma formação natural, um produto de erosão pelo vento da pedra mole daquele lugar. Trata-se de uma 'pedra furada' múltipla, com galerias 4-5 metros de altura cavada embaixo duma peça imensa de pedra mais dura, que fica em cima das galerias como se fosse uma mesa. Parece um gigantesco 'dolmem' druídico. Mais interessante, algumas galerias tem pinturas e gravuras rupestres que parecem ser de grande antiguidade..." (p.5)

Caráter universal do lugar de destino

Na *Romaria* o *Ponto Final* possui um caráter universal, *católico* se poderia dizer. Como diz seu Urbano, que se baseia nas profecias do Padre Cícero, *é pra ter uma só capital no mundo.* Segundo os romeiros, chegarão lá *24 Romarias,* (às vezes falava-se em 64) procedentes de vários lugares e dirigidas por santos diferentes, mas coordenadas por Padre Cícero.

> *São 24 Romarias, tem de Meu Padrinho, São Valentim, Nazaré, cada uma tem o santo protetor, mas é* ***tudo na administração de Meu Padrinho*** *do Juazeiro e Frei Damião. A entrega é das 24 Romarias. Em cada uma mensagem (Romaria) tem um encarregado. Tem delas que não chega devido proeza, raiva.* (Justino, 90)

Quando vem em transe, *Meu Padrinho* vai informando sobre o andamento das outras *Romarias*, o que permite atualizar a perspectiva de chegada no *Ponto Final*, fazendo com que os romeiros se percebam, não apenas como um pequeno grupo de peregrinos na mata, mas como parte de um conjunto mais amplo, o que contribui para legitimar e fortalecer seu esforço. Por outro lado, a *Romaria* é o centro de unificação do movimento geral, uma vez que as coordenadas são dadas pelo Padre Cícero.

> *O velho quer os romeiro dele tudo arreunido no ponto final. Vem unindo muito romeiro, 800 pra cima de Conceição. Mês de maio* (Meu Padrinho) *falou que foi atravessado 2800 pessoas. O passadio no mundo tá muito duro,* ***vem vindo os rebanho.*** (Antonio, Ro, 90)

Maria da Praia também se referia à existência de outros grupos que compunham a *Missão,* mas sua amplitude era menor.

> *São quatro Missão que tem no mundo. Se fizesse por donde, quando chegasse o tempo ajuntaria as quatro, mas se as quatro não chegasse, ao menos uma tem que chegar.* (Domingos, Mi, 88)

Numa outra versão as outras três *missões* seriam réplicas da de Maria da Praia, vivendo como universos paralelos.

> *Dizia* (Maria da Praia) *que tinha três muié e um home no mundo igual a ela. Três era no seco e um na água, que cuidava do que ela cuidava. O que acontecia lá acontecia aqui, até uma folha de pau cai lá, cai aqui, morre um lá morre aqui. O dia que nós quietar os outros pára também. Essa Missão não vai acabar.* (Zuza, Mi, 87)

Mesmo que as outras sejam reproduções, é importante observar que também a *Missão* define-se como parte de um processo maior e não de forma isolada, fechada em si mesma[21] - como na realização de seu destino, como se verificou acima. Esta perspectiva de fazer parte de um todo maior contrasta com a de outros movimentos, que se colocam como grupo exclusivo de eleitos. No entanto, não é qualquer um que chega no *Lugar* e no *Ponto Final*, para isto é preciso ter *merecimento*.

Merecimento, fazer por onde e Providência

Nos dois grupos, a concepção sobre quem chega no destino parte de princípios comuns. Nos dois casos, combinam-se a Providência e as obras dos devotos, com ênfase neste segundo aspecto. Ao mesmo tempo em que os romeiros são conduzidos para o *Ponto Final*, a chegada é fruto do *merecimento*, depende *de fazer por onde*. Estes aspectos são valorizados desde o momento do ingresso dos participantes no movimento. Se de um lado, eles são *escolhidos* providencialmente por uma Vontade Superior, por outro, a sua entrada é considerada um ato de vontade, de adesão a um projeto. Mesmo no grupo de Maria da Praia, em que a obediência à mãe desempenhou um papel crucial no acompanhamento da *Missão*, exigia-se dos filhos uma adesão "livre", *ela não obrigava*. Na *Romaria*, ainda que se diga que *Meu Padrinho* determina quem são seus romeiros, considera-se também que *a pessoa faz a escolha dela por si próprio*.

Por sua vez, a escolha implica no cumprimento das regras, como esclarece Justino.

> *O segmento* (o movimento) *não obriga seguir, segue com boa vontade, mas tem que cumprir do jeito que marca.* (Justino, Ro, 90)

Os que chegarão ao *Ponto Final* são os que *fizerem por onde*.

> *Aqueles que trabalhar, fizer por onde, então, aquele ponto* (final) *está reservado. Meu Padrinho ainda fala: menino, lá é fino, lá num vai saco de pecado, não. A pessoa tem que fazer deixação de muitas perversidades, de muitos costume que a matéria tem, pra alcançar o ponto final. Enquanto não tiver merecimento, então quer dizer, que a vista dele não dá de alcançar de enxergar,* ***aquilo não destapa pra vista dele.*** (Urbano, Ro, 87)

Na *Missão* os mesmos princípios estão presentes.

---

[21] Cabe lembrar que a idéia de associação já está presente na formação dos movimentos – que surgiram do encontro de dois grupos *Missão de Maria da Praia e de Santina e Romaria do Padre Cícero e São Valentim*. Ver cap. 5.

> *Aqueles que seguir no bom caminho tá dentro da Missão, aqueles que não seguir, tá junto com nóis, mas não tá na Missão e nós não pode obrigar.* (Domingos, Mi, 88)

Os que não seguem os princípios são vistos como o *povo dos Heródio.*

> (Raimunda perguntava a M Praia referindo-se a um acompanhante do grupo) *Mamãe não pode mandar esse home embora? Minha filha, não pode mandar, porque enquanto nós estiver nessa estrada tem duas classe de gente. Tem a que tá fazendo a semelhança do povo de Jesus e tem a que tá fazendo a semelhança do povo dos Heródio. Quando Jesus andava com seus discípulos atrás dele vinha o povo do Heródio atentando. É do mesmo jeito. Até nós chegar no lugar tem que ter gente atentando. Nós tem que agradicer que não é ninguém da nossa família.* (Raimunda, Mi, 88)

Reencenando a história sagrada, como atores que *fazem a semelhança do povo de Jesus,* os participantes obrigam-se a conviver com os não eleitos, contracenando com o *povo dos Heródio* (Herodes) que cumpre o papel de ressaltar a diferença.

No entanto, ser *do povo de Jesus,* da família de Maria da Praia, não garante por si a chegada no *Lugar.*

> (Para chegar no Lugar) *Depende de seu bom coração e daquela fé que a senhora tiver, isso que ela falava. Não falava que era filho dela, isso e aquilo.*(Ela dizia) *que via chegar nesse lugar, mas quem, ninguém sabe.* (Domingos, Mi, 88)

Se individualmente a chegada no destino depende da fé e da conduta, o mesmo vale para o grupo como um todo, para o destino do movimento, tanto na *Romaria* como na *Missão.*

> (O Ponto Final) *Meu Padrinho fala que não tá longe. Mas tá longe pra nós que somo carregado de pecado. Se* ***nós fizer por onde a distância tá perto****... Se tivesse viajado de acordo tava todo mundo lá há muito tempo. Mas devido o pessoale fazer deixação das orde, antão vai fazendo peso, vai devagarzinho, devagarzinho.* (Urbano, Ro, 88)

Tempo e distância são relativos e dependem da construção do grupo, *a distancia tá perto* se os romeiros *fizerem por onde.* Em função disso é que se tem acesso ao que está *encantado*: *o Ponto Final está encantado. O desencanto é feito pelos merecimento da gente.*

A demora para atingir o ponto de chegada é possibilidade de aperfeiçoamento, de *ir manerando, descontando.*

Meu Padrinho fala tem o poder de levar de uma vez (ao Ponto Final), *mas nós não merece por causa do pecado. Ele vem dando essas demora pra ir manerando. Diz que vai dando assim pra mode ir descontando* (pecado). (Nazaré, Ro,88)[22]

Elementos muito próximos dos descritos acima estão presentes na *Missão*, aonde a chegada no *Lugar* aparece como o fim de um processo de aperfeiçoamento, que consiste principalmente em eliminar o pecado, que também retarda a caminhada, *faz o lugar ficar longe*.

Um lugar como esse não é um lugar de chegar sujo (de pecado), *é de chegar limpo, chegar mais maneiro um pouco.* (M Praia) *dizia que tava perto, ia aguiada pra levar nesse lugar, mas como nós não tava pronto não chegamos.* (Epifânio, Mi, 88)

(Raimunda perguntou) *Mamãe, será que aqui é o lugar de nós ficar?* (referia-se ao lugar em que estavam na ocasião). *Ela foi e falou: olha Raimunda, quando nós chegar no lugar está longe e talvez não tá. Por nossos pecado,* ***os nossos peso é que faz esse lugar ficar longe.*** (Raimunda, Mi, 88)

Na *Missão* o grupo parou de *andar* após a morte de Maria da Praia. A forma como esse fato é interpretado no grupo não é unânime. Para alguns, o *lugar* previsto é o que eles estão e identificam a descrição feita por Maria da Praia com as características do local.

(Ela desenhou no chão) *o dia que nós chegar na beira de um corgo que corresse para o lado do sol, bem aqui é a igreja, aqui tem um morro muito alto, então as casa vai ser feita aqui, e o lugar que ela foi sepultada é ali. Acho que quando dá fé o lugar era esse. Todo o sintoma que ela deu era esse aqui.* (Raimunda, Mi, 88)

[22] O pecado faz *peso* e é necessário ir *manerando*, tornando leve. É interessante observar que a idéia de tornar leve e sem peso como exigência para atingir o lugar é encontrada, numa outra acepção, entre os Tupi-guarani, como forma de atingir a Terra sem Mal. Segundo Pereira de Queiroz, na migração dos Apapokuva-gurani, do sul do Mato Grosso havia uma restrição ao consumo de carne, que se acreditava, tornava os corpos pesados, "impedindo-os de através da dança alçarem até a morada de Ñandesy 'nossa mãe grande"(1965:158). Pela dança, eles poderiam subir ao céu conservando o corpo, que então se tornava imortal (Nimuendaju, apud Pereira de Queiroz, 1965:158).

Mas a maioria não considera que tenham chegado lá. No entanto, o *Lugar* continua existindo. Alguns consideram que não chegarão, outros têm a esperança de alcançá-lo, projetando-a, como na *Romaria*, nas gerações futuras.

> *Esse lugar eu acredito que poderá ter ele, mas que não é fácil. Ainda ia ficar muito mais pra frente ainda. Talvez desses mais novo, quando apanhar bastante, às veis pode chegar nesse lugar, que os mais velho eu to achando custoso, que já estão no fim da cota, né.* (Domingos, Mi, 88)

Na *Romaria* a expectativa de chegada é para os que participam do movimento, ou pelo menos, para seus filhos e netos.

> *É dito pelo nosso Superior que ele tem que tirar a semente. Ele se bate muito porque esse bloquezinho de cliente que ele vai levando, não é porque tudo chegue no Ponto Final não! Tá vendo que as natureza é muito deferente. Mas aqueles que tiver que chegar inté o ponto final, o que seje um pai com filho ou os filho e os netos, às veis tem o merecimento de alcançar. Aí quando chegar aquela época de se apagar tudo geralmente* (o fim dos tempos), *aquela semente dele, que ele tirou, num vai morrer naquele sofrimento daquele povo que vai se acabar em fogo, neste século.* (Urbano, Ro, 88)

Como vimos, os dois grupos apresentam características bastante semelhantes na forma como constroem seus movimentos em relação aos objetivos e expectativas de onde pretendem chegar. O quadro apresentado na próxima página retoma as principais características.

Caracterização do Ponto de Chegada

	Romaria	*Missão*
Trajetória dos movimentos	*Mundo da devassidão – viagem na mata – Ponto Final*	*Mundo da devassidão – viagem na mata –Lugar*
Localização espaço- temporal Do ponto de chegada	Direção do *pôr-do-sol* *fim dos tempos – juízo final*	Direção do *pôr-do-sol* *fim dos tempos – passagem da era do Filho – era do Espírito*
Caráter sagrado do ponto de chegada	*Encantado* *reservado desde o começo do mundo*	*Encantado* *reservado desde o tempo de Jesus*
Características do ponto de chegada	*Campo* abundância – frutas, caça, criação *– tem de um tudo* *Igrejas* *Meu Padrinho*	*Campo* natureza – *mata, campo, água sossego*
Caráter universal	Chegada de 24 *Romarias* dirigidas por Santos diferentes, comandadas por Padre Cícero	Chegada de quatro *Romarias* similares dirigidas por homens e mulheres
Relação do grupo com os participantes	*Não manda ninguém embora e ninguém pode obrigar. A pessoa escolhe por si*	*Os que não seguir não pode obrigar,* nem mesmo *o povo dos Heródio.*
Chegada no destino	*Rebanho de Meu Padrinho, espíritos* e (para alguns) *índios,* se *fizerem por onde*	Família de Maria da Praia e acompanhantes, se *fizerem por onde*
Impedimentos da chegada	*Pecado/não cumprir com as ordens*	*Pecado e desobediência*
Expectativa atual sobre a chegada	O *Rebanho de Meu Padrinho chega* nem que sejam *filhos ou netos*	*Talvez os mais novo chega* (Para alguns) *o lugar é onde vivem,* onde a mãe está *sepultada*

Seria possível desdobrar muitas análises e interpretações a respeito da forma como os romeiros formulam seu projeto. Atenho-me a dois elementos que configuram o Ponto de Chegada, que considero fundantes da concepção dos movimentos, procurando refletir sobre as suas implicações. Trata-se de aspectos aparentemente incongruentes: primeiro, o Ponto de Chegada **é** um *lugar* e, segundo, ele **não é** um lugar, ou melhor, é um lugar volátil, móvel, que está sempre mais à frente.

O destino dos grupos, nos dois casos, é projetado como um *lugar*, um *topos*, que 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 *fartura*. 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*.

Este *lugar*, projetado no ponto de chegada, possui, por um lado, um caráter local, particular, familiar, mas, por outro o extrapola, assumindo um caráter universal, ou seja, ao construir o seu *lugar*, os grupos concebem-se como participantes de um conjunto maior. Esta inserção faz-se em dois planos: no social, quando afirmam que o ponto de chegada acolherá também outras romarias, e no histórico, quando se situam dentro da história da humanidade que caminha para o *fim dos tempos*. A inclusão de outros no projeto dos grupos - sua universalização - tem como base os referenciais religiosos através dos quais os romeiros pensam a humanidade, baseados na tradição cristã. Os que se encontram no ponto de chegada são romarias, missões, portanto, grupos de devotos que se associam, que fazem parte da história bíblica, da **história do povo de Deus**.

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. Até mesmo o percurso no tempo - em direção ao *fim dos tempos* - é representado como uma trajetória espacial.

Como foi discutido no capítulo 3, a *andança* faz parte da formação histórica do campesinato de fronteira, bem como está incorporada no seu universo simbólico, na sua concepção de vida. Considero que os movimentos põem em relevo estes aspectos, que ficam explícitos na sua construção, o que permite, a meu ver, compreender, por meio deles, características do conjunto deste campesinato. Em segundo lugar, pode-se observar que a interpretação religiosa que os movimentos fazem da *andança* atribui a ela um sentido transcendente, transformando-a num projeto que dá rumo e *lugar* aos desenraizados. Chegar ao *lugar* passa a se constituir um projeto espiritual e social, que busca concretizar-se no espaço, num território específico, no qual, de certa forma, refunda-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*. Neste sentido, sua existência depende da construção dos romeiros.

Na raiz desta concepção está o entendimento do movimento como produto da ação voluntária. Se os movimentos são concebidos pelos grupos como fruto da condução divina, da Providência, a sua realização depende da ação humana, em termos cristãos, do livre arbítrio. A implicação desta concepção é que ela devolve para o grupo o poder de construir o seu projeto, de realizar sua utopia[23]. 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,

[23] Eles parecem transformar em proposta a noção de utopia concreta que Barabas (1991:35) utiliza para a análise dos movimentos sócio-religiosos: uma construção que se estrutura a partir do mundo simbólico mediada pela participação coletiva que se constrói na praxis dos movimentos.

temporal, social. Com isso a liminaridade está sempre reposta, 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. O segundo aspecto faz-se presente de forma mais evidente na *Romaria*, onde o *Ponto Final* e os deslocamentos sucessivos em direção a ele contribuem decisivamente para manter acesa a chama do movimento. Na *Missão*, Maria da Praia personificava a procura do lugar e os deslocamentos. Sua morte fez com que a utopia fosse deslocada não para um *lugar*, mas para um tempo mais distante, projetando nas futuras gerações a possibilidade de alcançá-lo. Cabe observar, que na Organização do Divino Pai Eterno, Ana *parou de andar*, considerando o lugar em que se fixaram como um dos *Paraísos do Divino*, ou seja, ela não tinha mais o que procurar, apontando apenas para uma possibilidade remota de retomar a caminhada, se *eles* (guias) *mandassem sair...* É significativo que a Organização do Divino Pai Eterno tenha sido esvaziada enquanto movimento, e que parte de seus seguidores tenham decidido acompanhar Justino.

Considero também que o entendimento do movimento como um processo, que se materializa numa caminhada num espaço aberto, contribui para que não ocorra uma radicalização como a encontrada em outros movimentos sócio-religiosos como Pau de Colher, Pedra Bonita, etc... Cabe observar que, apesar os movimentos pensarem-se no *fim dos tempos*, o juízo final não se apresenta como iminente, mas é projetado no futuro. Para compreender esta concepção é útil a distinção estabelecida por Miscofski (1988:4) entre uma escatologia radical referida a uma crença de que a vinda do salvador é iminente e demanda a suspensão da vida ordinária e a crença institucionalizada presente na doutrina cristã, que situa a vinda do salvador e os últimos dias num futuro distante. Os grupos, na verdade, fazem uma composição entre estas duas perspectivas. Se de um lado, tem como motor de sua ação a proximidade do *fim dos tempos*, por outro, o postergam, não para um futuro distante, mas para um momento posterior. É possível que esta postura marque uma diferença dos grupos com outros movimentos, cuja opção foi a decretação do mundo vindouro no aqui e agora, a realização imediata da utopia, que absolutizou o existente, retirando os participantes da história[24].

[24] Sobre isso ver interessante análise do movimento de Pau de Colher em Pompa (1995).

Os grupos estudados estão a meio caminho. Eles buscam realizar uma utopia, vivem numa situação liminar, mas se situam na história. Com os olhos postos no futuro, eles *estão indo* para algum lugar, mas vivem no caminho, na travessia, numa perspectiva de aperfeiçoamento que se desenvolve no tempo, que é entendida como o caminho da salvação. Trata-se agora de compreender como é entendido por eles este caminho.

III – 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)

Nos dois casos é comum a referência ao movimento como a *nossa estrada* e a *nossa viagem* que, na verdade, são faces da mesma moeda. Ambas estão referidas a um caminho espiritual, que se explicita no deslocamento do sujeito - na *viagem* - ou no caminho impresso pelo viajante no espaço - na *estrada.*

Este caminho, que levará à salvação, depende de um aperfeiçoamento espiritual, que se constrói pelo sofrimento e pela penitência. Os fundamentos desta concepção são dados pela lógica penitencial cristã, divulgada no sertão especialmente pelos missionários, o que marcou profundamente o imaginário sertanejo. Os grupos estudados a conservam de maneira muito viva, ainda que a reinterpretem. A seguir procuro mostrar como os elementos desta lógica estão presentes no universo simbólico dos grupos e de que forma eles operaram com ela para construir o caminho de seus movimentos.

Estrada e Viagem

Na *Romaria* é feita uma diferença entre *mudar e viajar.* A mudança está relacionada aos deslocamentos presentes na vida anterior ao movimento, enquanto a viagem está referida aos ocorridos na *vida na mata.*

> *No Goiás não era fazer estação era mudar: eu vou mudar pra tal lugar, assim, assim. Estação é só na Romaria Meu Padrinho fala: tal dia, menino, é pra viajar. Ele só fala viajar, não fala mudar.* (Zé Domingos, Ro, 88)

Estação refere-se aos pontos de parada da *Romaria*. Diferentemente da mudança, que parece conter uma expectativa de fixação no novo lugar, as *estações* seriam apenas pontos que alinhavam a *viagem*, constituída por um movimento contínuo, que só termina no *Ponto Final*. Como diz Urbano:

> *Nós não tamo morando, tamo de-morando. Isso aqui é uma Romaria viajadora, não é moradora.* (Urbano, Ro, 88)

Esta é uma *viagem celestial* que não tem como objetivo obter terra ou estabelecer-se. O grupo chegou a recusar a oferta de autoridades que queriam fixá-los em determinadas áreas.

> (Autoridades) *não acreditava que nós ia viajando com uma força forte de quem podia, que nós tava seguindo uma força celestial. Deles propunha localizar nós numa área de fazenda, mas nós não queria, que a nossa produção era outra, né, era viajar com a mensagem, nós não interessava* (a terra). (Urbano, Ro, 88)

Na *Missão* também está presente a idéia de viagem.

> (MP dizia que) *tinha que sempre ir chegando pra frente, direto, toda vida, nós ia de viagem, então não ficava parado.* (Para onde?) *Em direção a este local localizado que ela recebeu.* (Epifânio, Mi, 87).

A transitoriedade da *viagem* vai imprimindo no espaço um percurso, vai construindo uma *estrada*. Especialmente na *Missão* os participantes utilizam-se da expressão *nossa estrada* para referir-se ao caminho aberto por picadas na mata. No entanto, não se trata apenas de um traçado no chão. Para os que *podem ver* trata-se da reencenação de uma trajetória sagrada.

> *Ela falava pra nós que não era ela que fazia essa estrada. Ela estava revivando aquelas estrada que Jesus fez quando teve na terra.* (Raimunda, Mi, 87)

Se a *Missão* concebe-se como a *estrada de Jesus*, a *Romaria* entende-se como a *estrada de Deus, a estrada da direita*[25]. Neste caso, *estrada* tem menos o sentido de traçado no espaço e mais o de um percurso moral. Ela também só é visível para os que *tem vista*, para os que conseguem transcender a dimensão material.

> *Que nem ele* (Meu Padrinho) *falou pra senhora escutar* (em transe): *estrada que tem pro pessoal é só duas, tem a direita e a esquerda, a do céu e a do inferno. Então quer dizer que a esquerda é o lado do laço da Besta Fera, é a estrada do inferno, estradão de enganar qualquer um, e, a do céu é mais apagada, que é pra acertar só aqueles que Deus leva*

[25] O lado direito, em quase todas as culturas é considerado como superior ao esquerdo e identificado como fonte do que é legítimo e bom e puro em contraposição ao impuro e maléfico identificado com o esquerdo. Ver Tuan (1983:49).

mesmo. Essa estrada (da *Romaria*) *ficou pro pessoal que quer seguir na estrada de Deus. Aí vai limpando a vista, enxerga que é a estrada de Deus, os outros não enxerga. Os que não tem que seguir não vê nada.* (Urbano, Ro, 90)[26]

Para seguir na *estrada de Meu Padrinho*, que é a *estrada de Deus*, é preciso *seguir com os mandado, viajar na linha.* Disto depende a chegada no *Ponto Final*, que supõe a superação de muitos obstáculos: a *estrada* é uma *ladeira*, um caminho ascendente.

Vou falar pra senhora, desde os começo, eu vejo (Meu Padrinho) *falar: Menino! essa estrada, menino, é uma linha de carretele não pode torcer o pé. Desde os começo ele dizia: olha! a linha de carretel é muito fininha! não pode trocer o pé, se trocer o pé escapole! Então tem que viajar na linha! É onde tem muitos que escorrega o pé, não segura mais! E ele explicava outra coisa também: que nós tinha uma ladeira muito alta pra subir e caçasse o meio de não escorregar na ladeira. A ladeira é essa, essa dificulidade. E ele dizia, a ladeira é baixa menino, mas se não fizere por onde, menino, a ladeira é alta! Justamente, a ladeira é essa, tamo pelejando toda vida, rompendo aos poquinho, pelejando pra subir. Agora, se todo mundo cumprir as orde, conforme ele vem acintando daqui pra diante, viaja! E se não cumprir as orde, viaja, porque ele vai levando assim mesmo, pelejando, vai devagarzinho ...pra chegar ao ponto final, mas culpado somo nós mesmo!* (Urbano, Ro, 88)

Na *Missão*, a *estrada* é comparada a uma *escola.*

Mamãe dizia que nessa estrada nós tava numa escola. Pra aqueles que tinha o merecimento tinha um lugar. Os que ia ganhar o lugar era pelas benfeitoria que fez. (Domingos, Mi, 87)

Estrada e *Viagem* são formas de representar o caminho percorrido no espaço e no tempo pelos movimentos, que é, por um lado, aventura e desbravamento e por outro, percurso místico, desenvolvimento interior.

Partindo da situação histórica do campesinato de fronteira, que se funda no desenraizamento, seria possível sugerir que a *estrada* organiza e dá sentido à *andança*, dirigindo a *viagem* para um porto seguro, que é vivida como um caminho ascendente em direção à salvação, um caminho que se faz na terra, mas que se dirige para o além.

---

[26] A descrição do depoimento aproxima-se da contida em um quadro que apresenta *Os Dois Modos de Vida*, inspirado em um clássico da literatura protestante, *O Peregrino*, e que foi analisado por Douglas Monteiro. Segundo Fernandes (1982:107), ele é muito conhecido nos lares evangélicos e expressa a versão protestante da caminhada dos humanos pela terra, uma ilustração da "*Romaria* do crente", que "está no mundo, mas não é do mundo". O autor faz uma diferenciação entre a "horizontalidade" da peregrinação católica – que se faz entre duas cidades *na terra* e que sacraliza as relações mundanas – e a "verticalidade" protestante, que estabelece uma diferenciação entre o caminho do "mundo" e o caminho do Senhor, que envolve toda a vida do crente. Seria possível dizer que, no caso dos grupos, além da perspectiva espacial da *Romaria*, os participantes incorporam a perspectiva descrita acima. A *estrada* da *Romaria* supõe assumir um modo de vida que se opõe à *devassidão.*

Cabe agora explicitar como os grupos qualificam este caminho. qual a espiritualidade que o orienta. Ainda que com variações, a concepção presente nos dois é bastante próxima. 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.

Mística do Sofrimento – o caminho de Jesus

Tanto na *Missão* como na *Romaria*, o caminho é explicitamente entendido como de *sofrimento.*

> (Mamãe falava) *Quem quiser passar bem não sai de sua casa e quem não quiser sofrer não me acompanhe.* (Dizia) *que a viagem dela era de sofrimento.* (Zuza, Mi, 88)
> *Na Romaria é sofrendo direto. Os que diz: eu sou romeiro, tem que sofrer, nunca vi Romaria sem sofrimento.* (Nazaré, Ro, 88)

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 comportamento[27].

No caso dos grupos, a mística do sofrimento e sua associação com a Paixão de Jesus é explícita. Jesus sofreu para deixar de *inxemplo pra nós,* e este modelo parece ser referência para o desenrolar dos movimentos, especialmente na *Missão*, onde são freqüentes 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.

> (Maria da Praia dizia) *quem quer a riqueza de Jesus Cristo? Riqueza de Jesus Cristo é o sofrimento dele Se eu me conformar com a coroa de espinho, aceitar a pregação de Jesus, aí vou ter a salvação da alma.* (Zuza, Mi, 87)
> *Todo mundo tem que conformar com o que Deus deu. Jesus Cristo, que pecado que ele tinha? Ele não podia sofrer, né, e ele sofreu pra deixar de inxemplo pra nós. Agora nós não chega nem a metade do que ele sofreu e nós acha que é demais, né. Todo sofrimento pra nós é pouco porque ele que podia não sofrer, porque ele é santo, né, e ele sofreu! Porque quando*

[27] 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).

nós estiver num sofrimento muito grande nós se alembra do dele e nós se conforma. Cada qual carrega o sofrimento que Deus deu. (Tereza, Mi, 88)

Ainda que de forma menos enfática, também na *Romaria* está presente o modelo de Cristo.

Ás vez imagino que Deus nunca pecou, então, sofreu, padeceu, foi arrastado. E nóis que é pecador? A gente não quer sofrer nenhuma pontinha assim! Nós temos que considerar que nós temos que sofrer. Mas não pode sofrer desesperado, tem que sofrer conformado. Porque o nosso sofrimento enquanto pecador é sofrer mesmo. De qualquer tipo é pecador, num tem jeito. (Justino, Ro, 87)

Cumpre observar a ênfase dada nos dois grupos à aceitação do sofrimento – é preciso *sofrer conformado e não desesperado*[28]– 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 *desconte de pecado*[29].

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, num 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 constituir-se num grande ato penitencial purificador, em que se caminha para a salvação.

---

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

[29] O primeiro aspecto parece estar mais presente na *Romaria*, em que o sofrimento assume um caráter contingente – *pecador é sofrer mesmo*. Na *Missão* ele assume um caráter apologético. Existe uma eterna queixa, a vida parece estar montada na expiação e na culpa introjetada no indivíduo, que deve sacrificar expectativas e desejos pessoais. No relato de seus filhos, Maria da Praia parece expressar em sua história pessoal esta condição.

Caminho penitencial – mortificação e despojamento

O sentido penitencial encontrado na *Romaria* e na *Missão* é compartilhado pelas diversas peregrinações cristãs, tanto no Brasil como em outras partes do mundo, e tem origem histórica no período medieval[30]. O caráter penitencial faz parte de uma visão de mundo, que entende o desenvolvimento espiritual, a purificação da alma, como uma ascese, em que o controle, a submissão e mortificação dos desejos e do corpo assumem papel fundamental[31].

Ao analisar as práticas penitenciais presentes na tradição luso-brasileira, que se constituem em um dos referenciais dos movimentos socio-religiosos no nordeste, Miscofski (1988:163), destaca, no século XIX, a influência do catecismo popular de grande circulação na região, a *Missão Abreviada* de Manuel Couto. A autora mostra que Couto apoiava-se fortemente na penitência através da mortificação física e autoflagelação, afirmando que "apenas pelo caminho da mortificação e penitência", os pecadores podem chegar ao Céu e experimentar o sofrimento de Jesus. Estes conteúdos foram incrivelmente preservados nos grupos. A concepção sobre o corpo e a *matéria* aproxima-se da descrita por Le Goff (1983:58) no período medieval: "Mais ainda que o pó, o corpo do homem é podridão. O destino de toda carne é a putrefação e a corrupção".

> *Nossa matéria é muito suja, muito ruim, muito podre, é pó da terra. Quando nós morre vai pra baixo da terra, quando passa uns dia tá limpinho os ossos, a terra limpa...* (Epifânio, MI, 88)
>
> *Nós que é pecador, a matéria não sirve nem pra esterco da terra, a terra come. Nós é uma matéria que não vale nada, se não trabalhar pra ter um sossego pro espírito!...O espírito só fica alegre quando a matéria está sofrendo.* (Justino, Ro, 87)

---

[30] Na Idade Média a peregrinação à lugares santos era utilizada pelas autoridades como uma forma de punição para determinados crimes (Turner e Turner, 1978:193). Ver também Steil (1996:168-169). O caráter penitencial, no entanto, não se restringia ao cumprimento de penas. As peregrinações eram utilizadas também como um sacrifício voluntário, exercício ascético e uma forma de penitência, por leigos, eremitas, que, mesmo não sendo monges, aspiravam a uma vida de santidade. (Franco, 1986:163). Sobre o caráter penitencial das *Romarias* no Brasil ver Steil (1996) e Fernandes (1982).

[31] No período medieval o corpo era considerado a "abominável roupagem da alma". A afirmação é de Gregório Magno, no século VI. Dentro desta perspectiva, a Igreja dos séculos VI -XI procurou estabelecer controles e restrições à vida sexual. (Franco, 1986:162). Segundo Le Goff (1983:57), uma das grandes revoluções culturais relacionada ao triunfo do cristianismo no Ocidente, diz respeito ao corpo. Diferentemente das doutrinas antigas que não concebiam o desenvolvimento da alma sem mediação do corpo, o cristianismo medieval representou a "derrota doutrinal do corporal". O corpo tornou-se "prisão da alma", lugar de pecado e podridão. O movimento dos flagelantes medievais, como forma de combate às forças malignas, surge neste contexto (Franco, 1986:163). As Santas Missões que percorriam o sertão brasileiro assumiam esta perspectiva nos seus sermões de conteúdo penitencial e moralizante (Cehila,1992:227). Os penitentes nordestinos, que se submetem à autoflagelação, inscrevem-se neste ambiente.

Não existe nos grupos práticas de autoflagelação, mas o discurso sobre a necessidade da mortificação física como forma de purificação, de *desconte de pecado*, está presente.

O corpo deve ser submetido à penitência: o jejum, a oração, a aceitação de situações de desconforto físico como a fome, a chuva, o frio. A penitência submete o corpo para acordar o espírito, tornar leve o indivíduo, transmutando num processo purificador o que é pesado, denso.

> *Para limpar um pouco dos pecado precisa penitência, reza, jejum, deitar pelo chão. Hoje ninguém mais quer saber de mortificar a carne: de sentir frio, picada de mosquito, andar na mata, só quer fazer o gosto da matéria.* (Epifânio, Mi, 88)

> *Pessoa que ajeita pra ajoelhar não tá descontando tá é pecando mais! Tem os que vai ajoelhar vai devagarzinho, limpando, tirando as pedrinha do lugar pra assentar o joelho, outros põe um pano, não tá descontando nada, sior! tá é luxando! né.* (Urbano, Ro, 88)

Além da mortificação do corpo é preciso evitar o seu realce. A vestimenta deve ser simples e cobri-lo devidamente, de modo que não desperte o que é próprio da "carne" e indique o que se pretende cultivar, a prevalência do espírito. É preciso evitar o *uso*[32]*- roupa de uso, cabelo de uso* - os adereços da moda que enfeitam e destacam o corpo. Este preceito foi mais evidente na *Missão* em que, durante um longo período, as roupas eram de algodão, sendo tecidas e confeccionadas pelas mulheres. A determinação de Maria da Praia era de que eles se vestissem como *no tempo de Jesus*. As roupas deviam cobrir todo o corpo e os homens usar cabelos compridos. A barba era cortada apenas com tesoura.

> *Ela* (Maria da Praia) *não aceitava usar vício, só fumo, se quisesse a pinga, pra um remédio, mas roupa de uso não podia. Calçado nenhum de uso, botina, precata havaiana, vestir shorts, dançar. Roupa, a mulher vestia vestido comprido, camisa, anágua, calcinha como era antigamente, o homem cueca como antigamente, tratava ceroula, cabelo cortado cheio, não cortar esses cabelo rabo de pato, topetinho, essas coisa. As mulher não usar batom, esmalte na unha, brinco na orelha, sutiã comprado. Cabelo, não cortar de uso.* (Zuza, Mi, 88)

Junto com os *usos*, as inovações do mundo, viriam as maldições das *pestes*.

> *Dizia: meus filho, isso é pra invitar das peripécia que vem... vem a peste de doença de todas as maneira vem.* (Dizia que) *Enquanto nós tivesse essa reverência nada ruim atingia nós.* (Domingos, Mi, 88)

Na *Romaria*, ainda que houvesse recomendações de *Meu Padrinho* sobre a vestimenta, as prescrições não eram tão rigorosas. Os romeiros não deviam usar shorts nem

---

[32] O *uso* refere-se ao que é *moderno*: roupas, modos de vestir e costumes da cidade, diferentes dos tradicionais camponeses.

precata de uso (sandália havaiana), mas sim sandálias de couro ou de pneus feitas por eles mesmos. Os vestidos das mulheres deveriam ser simples, compridos e de cores discretas, azul, verde, cinza. Alguns usavam rosários no pescoço com a imagem de *Meu Padrinho*[33].

Além do caráter ascético da roupa discreta e despojada, ela confere identidade aos grupos, diferenciando-os. Segundo os participantes da *Romaria*, eles eram imediatamente reconhecidos nas redondezas por suas *precatas*, confeccionadas com couro ou restos de pneus. Um comentário freqüente de pessoas *de fora* sobre a *Missão* é o do uso da roupa branca - a *veste* - nas rezas e festas religiosas.

Considero que, apesar do corpo aparecer nos movimentos como alvo de controle e submissão, a repressão sobre ele não é maior do que a encontrada em outros grupos camponeses da região e, acredito, menor do que entre grupos religiosos nordestinos[34]. Cabe observar que, ao lado do discurso penitencial sobre o corpo, há uma outra abordagem presente nos grupos, na qual o corpo aparece como mediador do mundo espiritual quando, pelo transe, torna-se lugar de manifestação dos espíritos. A meu ver, esta característica ameniza, na prática, a repressão corporal, ainda que se mantenha a necessidade da penitência e do sacrifício. Talvez não seja por acaso que a atenção ao controle do corpo seja mais forte na *Missão*, onde é mais presente a influência cristã, do que na *Romaria*, onde a presença mediúnica tem mais força.

O despojamento na vestimenta do corpo, tão enfatizado na *Missão*, encontra par na *Romaria* no despojamento dos bens materiais. Desde o início, não era permitido levar no caminho animais - a não ser jumentos para transporte de carga - e outros bens. Situação diferente da *Missão*, onde o despojamento material era valorizado, mas não com a mesma

---

[33] Nos dois grupos, as prescrições sobre as vestimentas parecem aproximar-se da usada por ermitães brasileiros do século XVIII, e também por Antonio Conselheiro, descrita por Levine (1995:189): túnicas de índigo, sandálias de couro cru, cabelos longos e barba sem cortar, corrente no pescoço com imagem de santos. Cabe observar que, atualmente, apesar das regras, em ambos os grupos não existem restrições quanto à vestimenta, ainda que certos *usos*, principalmente dos jovens – calças compridas para as mulheres, shorts, batom, brincos e esmaltes – sejam objeto de crítica dos mais velhos. Na *Missão*, a observância da roupa branca para os rituais continua a ser seguida de forma rigorosa.

[34] Pelo contrário, os movimentos das crianças e mesmo dos adultos nas festas, e, especialmente nas danças, são vivos, livres, o que torna o corpo veículo de expressão e prazer e não apenas lugar de repressão. Na questão sexual, ainda que as regras sejam rígidas, com relação, por exemplo, ao matrimônio indissolúvel, a prática, especialmente na *Romaria*, contraria a teoria. Esta prática não condiz, por exemplo, com o proposto no cordel das profecias do Padre Cícero, onde se evidencia um forte conteúdo repressivo do corpo e da sexualidade.

ênfase, e onde os bens dos participantes, inclusive o gado, era transportado na *viagem da mata*.

Efetivamente, os recursos materiais dos participantes da *Romaria* sempre foram bem mais escassos do que na *Missão*. No entanto, tornam esta característica um preceito, incluída na lógica penitencial purificadora. Assumem, nos termos de Turner (1974:266) a "pobreza voluntária", característica dos ermitães e das ordens mendicantes, entendida como condição do desenvolvimento espiritual.

Além do sacrifício do corpo e dos bens materiais, outras práticas são necessárias para ganhar a salvação: a oração e as boas ações. Trata-se de uma *religião de obras*, apoiada, portanto, nos princípios católicos, em que é preciso *fazer por onde* para ter *o merecimento*. Como diz Riamunda: *a gente ganha ou perde pelos feitos da gente*. Não por acaso, os dois grupos criticam os *crentes* pelo fato destes entenderem a salvação como fruto da graça, da fé. Como dizem: *O crente, o problema dele é que ele se considera salvo.*

Matéria, espírito e livre arbítrio

As diferentes práticas - penitências, orações, boas ações - individuais e grupais, são a base para fazer avançar o movimento, para caminhar na direção da salvação, que é resultado, em última análise, da vitória do *espírito* sobre a *matéria*, noções dicotômicas, que correspondem, em alguma medida à oposição cristã corpo/alma, mas que incorporam também as de *espírito* e *matéria* presentes nas religiões mediúnicas. Estas noções aparecem de forma mais enfática na Romaria.

> *O corpo da gente sem o espírito não é nada. Desde quando a gente nasce a vida da gente é o espírito. As vez, meu espírito é mais forte que a matéria, então meu espírito me dominou. As vez a matéria domina, o fogo do pecado domina*[35]. (Nazaré, Ro, 88)

A luta entre o *espírito* e a *matéria* assume o caráter de uma disputa entre o Bem e o Mal, entre o *limpo* e o *sujo*, o *maneiro* e o *pesado*, *Deus* e *Satanás*.

> *... um companheiro que trabalha para o bem, trabalha pra servir a Deus, ele trabalha pra fazer gosto ao espírito. Agora, se o companheiro pensa de fazer o mal: vou fazer mesmo! então quer dizer que o pecado tomou conta da carne, abateu o espírito. O espírito pensou de não fazer, mas a matéria só pede de fazer, aí o espírito afasta, aí joga a matéria em*

[35] A *matéria* não é apenas o corpo, mas também os desejos e sentimentos. Há, por exemplo, a *matéria elevada* referente ao indivíduo que quer se sobrepor aos demais ou que provoca conflitos e desrespeita os mais velhos.

dificuldade, por conta da matéria perde o espírito. O companheiro que trabalha pra cima do mal, a matéria veve alegre. A matéria só pede sujeira. Quem trabalha pro bem recebe o bem, é de Deus, quem trabalha pro mal, recebe o mal, é do Satanás. (Urbano, Ro, 88)

Quando o *espírito* consegue sobrepor-se à *matéria,* ela enfraquece e ele se refina, fazendo o devoto avançar no caminho da salvação. Cabe observar que a luta entre *espírito* e *matéria* que ocorre no interior do indivíduo, não implica a eliminação da sua responsabilidade por seus atos. Ele não é apenas palco de disputa de forças externas, ainda que se considere a possibilidade de que um espírito *encoste* nele, se seu próprio espírito estiver fraco. O *Satanás* pode tentar o indivíduo, mas ele não tem poder, tem apenas *dage* (esperteza, talento).

Pessoal diz que tem Cão, Sujo, Satanás, é o mesmo Cão. De certo que só um fulano só tem muitos nome, né. O Cão, ele não tem podere mas tem dage. Podere quem tem é Deus e os santo que Deus der as orde secreta pra eles. (Urbano, Ro, 88)

Na *Missão* o *demônio* assume características semelhantes, ele *tenta,* mas não tem poder sobre a escolha da pessoa: *Ele faz a tentativa, se ver que passa, passa, se ver que não, também não agride.* (Domingos, Mi, 88)

É, portanto, a escolha pessoal, o livre arbítrio, que define, na concepção dos grupos, o resultado da batalha entre o *espírito* e a *matéria.* Há uma ênfase na responsabilidade pessoal dos participantes do movimento no combate ao pecado, pelo fato deles não serem *inocentes,* por terem tido acesso aos ensinamentos e, portanto, conhecerem o caminho do bem[36].

Nós aqui somo avisado: quem não cumprir aquela ordem, nós não pode se queixar de ninguém, tem que queixar de nós mesmos, porque Deus deixou as explicação no mundo pra ninguém ficar inocente. Nós tem a profecia do Padre Cícero. (Nazaré, Ro, 88)

Na *Missão*, a luta contra o pecado é vivida de maneira mais interiorizada, como um conflito subjetivo, em que é enfatizada a culpabilidade do indivíduo.

Eu tenho uma escola espiritual. Eu sou mais difícil de ir pro reino espiritual do que uma pessoa igual você e outra qualquer, porque você é inocente e eu não sou. Eu sei qual é a roupa que eu posso vestir, eu sei as reza que eu posso rezar, o calçado que eu posso calçar, sei que jeito posso tratar qualquer um. Se eu chegar onde está Jesus Cristo ele falar: cê fez isso? Por que você não fez? Escuta, e você não teve comunicação, não teve explicação?

---

[36] Segundo Le Goff (1995:256), o entendimento do pecado como ato consciente oposto ao ato por ignorância ocorrido no século XII/XIII, expressa uma grande mutação intelectual e moral, que amplia e enriquece a noção de responsabilidade pessoal, fazendo com que a vida moral seja concebida de forma interiorizada e personalizada.

Então você não tem perdão! Se você fala eu não sabia, eu não tive essa escola, a pessoa que me orientasse, entonce é mais fácil de ser perdoado. (Zuza, Mi, 88)

A ênfase na responsabilidade pessoal denota que o caminho da salvação é individual, o *desconte de pecado* depende de cada um[37]. Este caminho não se esgota nesta vida. Os dois grupos referem-se ao *desconte de pecado* no mundo espiritual, após a morte Trata-se de uma "geografia do além", nos termos de Le Goff, (1983:61) em que o espírito continua percorrendo um caminho de purificação. O que diferencia a penitência dos mortos é seu caráter compulsório. Enquanto no mundo dos vivos ela pode ser voluntária, no mundo espiritual ela é inevitável[38].

É preciso aproveitar enquanto está vivo. Se eu vou sofrer depois de desencarnado ninguém vem me socorrer. Lá não tem perdão, o perdão é fazer a penitência daquele jeitinho que foi determinado. (Zuza, Mi, 88)

Depois de morto a pessoa só vai descontar o pecado. Quando é vivo nós não tem vontade de fazer penitência, mas depois tem que fazer mesmo, vai andar debaixo de ordem... (Nazaré, Ro, 88)

Segundo Le Goff (1995:104), o purgatório aparece como uma transição individual da alma entre a morte e o juízo final e, neste sentido ele substitui, de certa forma, a perspectiva milenarista, coletiva, que coloca no mundo terreno, no fim da história, a transição para o juízo final[39]. No entanto, no caso dos movimentos, as duas perspectivas juntam-se numa só. Ainda que a salvação dos participantes seja assunto individual, o grupo tem um destino coletivo, que é construído e determinado pela conduta do conjunto. Os indivíduos são parte do corpo social, seus pecados podem impedir ou retardar a chegada no ponto final, assim como a retidão e as boas obras podem aproximá-lo. Deste modo, a chegada no ponto final, simbolizaria o fim do processo de aperfeiçoamento pessoal e grupal, a realização da utopia no mundo temporal, da vitória decisiva do Bem sobre o Mal, do Espírito sobre a Matéria.

Na sua proposta, 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 Miscofski (1988:1), eles são uma expressão dramática da

---

[37] Conforme Levine (1995:320), também em Canudos, a salvação era concebida como questão pessoal. Antonio Conselheiro pregava a salvação da alma individualmente e não de toda a comunidade.

[38] É interessante observar que nos dois grupos não há destaque para a salvação ou condenação eterna: para o céu ou inferno. Mantém-se, mesmo depois da morte, a perspectiva de aperfeiçoamento dos desencarnados, que parece ser fruto da incorporação da tradição das religiões mediúnicas, especialmente do espiritismo, confluente com a noção católica de purgatório.

[39] Segundo Le Goff (1995:104), a construção do Purgatório, poderia ser, entre outras coisas, uma resposta da Igreja aos surtos milenaristas.

vitalidade das crenças religiosas tradicionais, ainda que elas ganhem neste contexto novas interpretações.

Acredito ter mostrado neste capítulo 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. Desta maneira o movimento constrói-se concretamente na estrada e na alma, alinhavando o sentido da vida.

Na minha leitura os dois movimentos podem ser vistos como uma construção que realiza uma grande síntese da cultura do campesinato de fronteira e, em alguma medida, do campesinato brasileiro, transformando-a em projeto. Formulado numa situação de fronteira concebida como liminar pelos participantes[40], o projeto permite superar a situação vivida. Numa *performance* espacial os romeiros incorporam e reinterpretam a história do campesinato, suas crenças, seus santos, seus rituais e práticas religiosas, o que lhes permite reinventar a história. Trata-se de um ato voluntário, em que decidem realizar a vida de uma maneira própria, o que fazem com a força e a proteção do mundo espiritual, criando suas regras, lutando para realizar o seu projeto, onde é preciso *fazer por onde* para *ter desconte de pecado* e alcançar a Salvação.

---

[40] A configuração da liminaridade na fronteira concebida pelos participantes compõe-se de três aspectos. É **temporal** – vive-se no *fim dos tempos* – **espacial** – vive-se na *beira da mata* que é entendida como um espaço natural, onde *não existia nada* – **social** – vive-se o limite da *andança* do campesinato de fronteira, especialmente os *desgarrados do talo,* e **espiritual** – vive-se situações de fronteira do mundo material e espiritual, Maria da Praia, na sua *loucura/ Missão* e *Meu Padrinho,* ao mesmo tempo gente e *Santo.*

Cabe observar que o caminho penitencial da *Romaria* e da *Missão* não significa que sua história seja uma proposta de vida de sofrimento. Na verdade, seria possível dizer que o sofrimento inevitável da vida na mata é que pode ser absorvido e transcendido pela perspectiva adotada. Além disto, ainda que o sentido penitencial do caminho coloque no futuro a possibilidade de realização plena do almejado pelos grupos, mesmo antes da chegada no ponto final, há espaço para viver-se hoje o que se projeta para amanhã. O movimento é também prazer, alegria. Nas festas, nas rezas, na convivência, há espaço para entender-se como parte de alguma coisa sublime, uma *coisa muito fina,* que se realiza pela ação concreta dos participantes, que os situa em outro plano, fazendo-os sentir como se estivessem no ponto final. Mas 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.

Cabe agora enfocar o modo com que os grupos realizaram seu projeto: como construíram concretamente o caminho de salvação no tempo e no espaço, de que forma construíram sua *estrada* e fizeram sua *viagem.* Este será o objeto da terceira parte do trabalho.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

2002.05337

MARIA ANTONIETA DA COSTA VIEIRA

À PROCURA DAS *BANDEIRAS VERDES*: *VIAGEM, MISSÃO* E *ROMARIA*
MOVIMENTOS SÓCIO-RELIGIOSOS NA AMAZÔNIA ORIENTAL

Tese de Doutorado em Ciências Sociais apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação do Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão

Este exemplar corresponde a versão final da tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 12/11/01.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão

Prof. Dr. Nuda Cativa

Prof. Dr. José de Souza Martins

Prof. Dr. Rubem M. Leite

Prof. Dr. MARCO ANTONIO B ALMEIDA

Volume II
Campinas, SP
Novembro, 2001

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Parte III

A HISTÓRIA DOS MOVIMENTOS

Na segunda parte enfoquei o processo de constituição dos movimentos considerando seu processo de surgimento e seus projetos. Nesta parte do trabalho volto-me para seu processo de construção, ou seja, procuro compreender como eles realizaram suas propostas. Dentro disto destaco dois objetivos: compreender como os romeiros estruturaram sua vida religiosa e social e como desenvolveram seu caminho, ou seja, qual foi sua trajetória, procurando expor o modo como o projeto inicial foi sendo reinterpretado e reformulado.

Esta parte está composta por quatro capítulos. O primeiro e o último contemplam a história dos movimentos. No capítulo 7 abordo sua primeira fase na década de 60/70 que pode ser caracterizada como a *vida na mata*, destacando a maneira como os grupos construíram o novo espaço sagrado e o modo como registraram na memória o percurso que fizeram. No capítulo 10 contemplo a história dos movimentos nas décadas seguintes (80/90) buscando compreender de que forma seus projetos foram sendo reinterpretados e reformulados, em função dos acontecimentos externos que os atingiram a partir da década de 80. Os outros dois capítulos dedicam-se especificamente a compreender a construção religiosa elaborada pelos movimentos e o projeto social que construíram. No capítulo 8 trato da *religião* que foi criada pelos grupos – suas crenças, símbolos e rituais. No capítulo 9 detenho-me sobre a forma como organizaram sua vida social procurando explicitar os princípios que a apóiam.

Capítulo 7

A *VIAGEM* NO ESPAÇO E NO TEMPO – OS MOVIMENTOS NA MEMÓRIA

Neste capítulo meu objetivo é trabalhar com os percursos da *Romaria* e da *Missão* no espaço e no tempo. Procuro destacar a maneira com que os romeiros construíram o novo espaço sagrado - *estrada* e *lugares* - e como interpretaram a história vivida na primeira fase da *viagem na mata,* ou seja, como ela foi construída na memória. Cada um dos movimentos possui uma dinâmica própria que se evidencia na sistemática dos deslocamentos, na dinâmica interna do grupo, na forma de relacionamento com a natureza e também no tipo de expectativa de chegada no ponto final.

O capitulo se divide em duas partes. A primeira contempla o espaço, destacando os procedimentos rituais da construção da *estrada* e da fundação dos *lugares*. A segunda procura descrever a primeira fase da história dos movimentos. Esta história é a contada pelos dois grupos, ou seja, refere-se ao que para eles aparece como evento - como acontecimento que é interpretado (Sahlins, 1990: 191). Tomo como referência da primeira fase o definido pelos próprios movimentos. Na *Missão* trata-se do *tempo da mamãe,* que vai até a morte de Maria da Praia e, na *Romaria*, o período que vai até o *encontro com os índios*, que inaugura para o grupo uma nova fase[1]. Meu objetivo nesta parte é destacar a maneira como os romeiros interpretaram sua *viagem,* expressa com emoção nos seus relatos. Cabe dizer que a valorização de uma narrativa que fale do passado está bastante presente na *Missão*, como elemento atribuidor de identidade, o que não ocorre na *Romaria*, que parece mais referida ao futuro.

Para descrever de que maneira os grupos realizaram sua peregrinação no espaço e no tempo inicio por uma descrição geral do percurso - por onde andaram, em que direção, em que tempo e com quantas pessoas - que tem a finalidade de situar o leitor no tempo e no

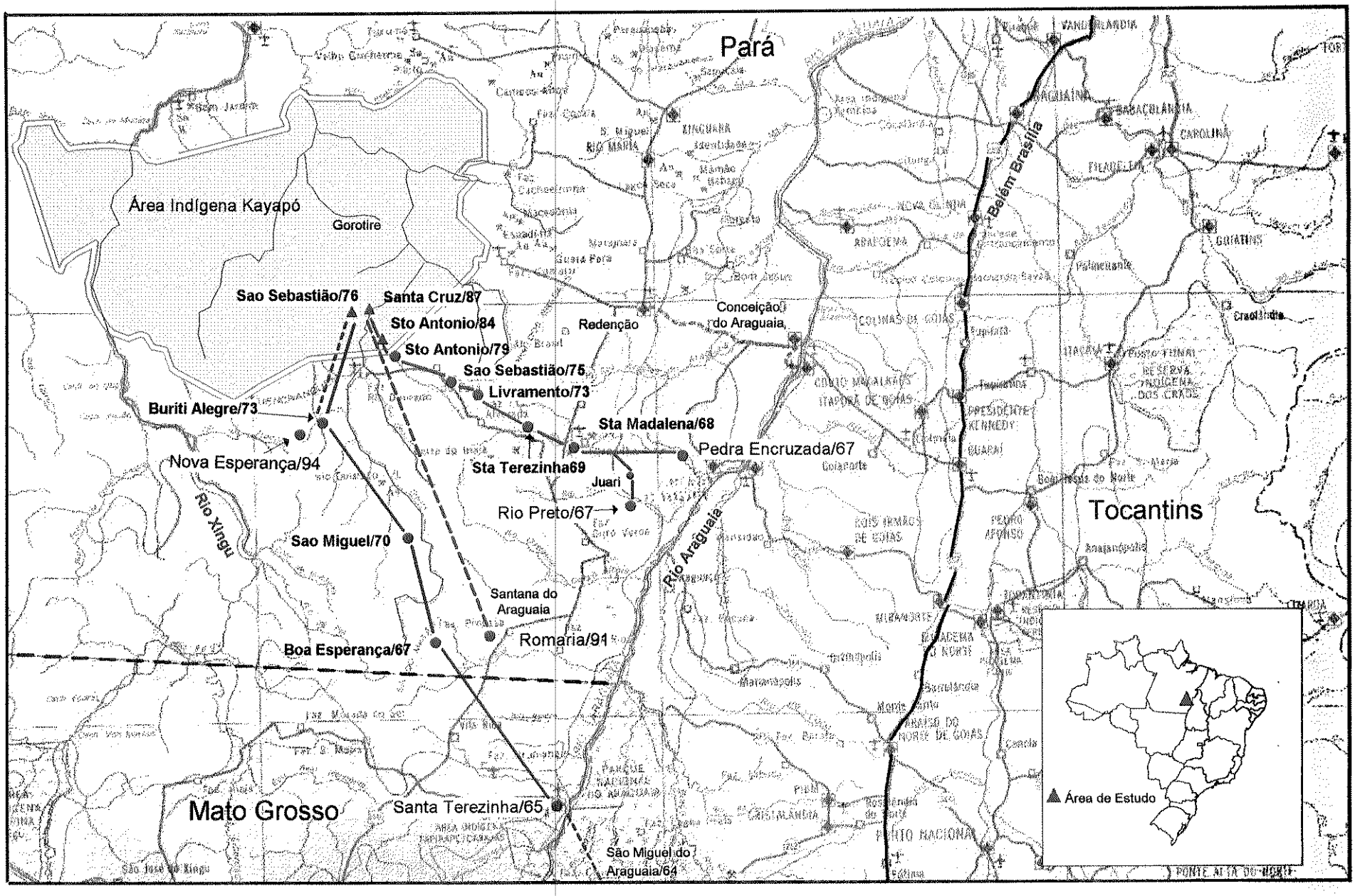
[1] O período posterior dos dois movimentos será tratado no cap.10.

espaço. O esquema e o mapa apresentados a seguir permitem visualizar todo o processo e comparar os percursos dos dois grupos:

Percurso dos movimentos: ano, lugar, número de pessoas e distância percorrida

1964	Saída de S Miguel- Go	
1965	Santa Terezinha	
1966	(120 km)	
1967	**Boa Esperança* – 40 pessoas	Saída de R Preto, P Encruzada e Juari (30km)
1968	(80 km)	**Santa Madalena* – 200 pess. (20km)
1969		**Santa Terezinha* – 300 pessoas
1970	**São Miguel* – 30 pessoas	(40 km)
1971	(60 km)	
1972		
1973	**Buriti Alegre* – 30 pessoas	**Livramento* – 50 pessoas
1974	(80 km)	(25 km)
1975		**São Sebastião* – 100 pessoas
1976	**São Sebastião* – 35 pessoas	(40 km)
1977		
1978		
1979	**Buriti* (volta) – 40 pessoas	**Santo Antônio* – 280 pessoas
1980		
1981		
1982		
1983		
1984		**Santo Antônio* – 150 pessoas
1985		(outro lado do rio)
1986		(25 km)
1987		**Santa Cruz* – 100 pessoas
...		
1991		* Santana do Araguaia
1994	**Nova Esperança* (parte do grupo)	(Romaria 91)

Percurso dos Movimentos
(Missão e Romaria)



Percurso Romaria
Percurso Missão
Lugar
Estação
Estrada
Rios
Área Indígena
Escala 1 : 28Km
0 38 76 114Km

O trajeto da *estrada* e os anos de *viagem*

Nos dois grupos o percurso espacial aproxima-se. Saindo de locais diferentes, eles chegaram a ficar numa distância de aproximadamente 70 quilômetros um do outro, no centro do Pará. Ambos seguem a direção do *pôr-do-sol*, sendo que o grupo de Maria da Praia *um pouco às direita.* Efetivamente o trajeto da *Missão* foi na direção noroeste, saindo do norte de Mato Grosso, em Santa Terezinha, entrando no Sul do Pará e caminhando em direção à Área Indígena Kayapó, no centro do Pará. Num percurso mais horizontal, o grupo de Justino saiu de Rio Preto, no Sul do Pará e avançou na direção oeste, chegando também na Área Indígena (ver mapa 4).

Na *Missão*, num período de aproximadamente 10 anos, os participantes construíram perto de 350 quilômetros de estrada [2] e realizaram quatro mudanças para *lugares* diferentes: *Boa Esperança, São Miguel, Buriti Alegre e São Sebastião.* A cada ano, Maria da Praia saía com um grupo de homens pela mata, que iam fazendo a estrada, abrindo picadas com facões. Geralmente, este trabalho era realizado de maio a setembro - o período do *verão*, enquanto o restante do grupo permanecia no *lugar* anterior. Durante aproximadamente dois anos abriam, em média, 80 quilômetros de estrada. Em seguida construíam o novo *lugar*, para onde se mudavam com o restante do grupo.

Este processo ocorreu no período que vai de 1966, quando a estrada começou a ser construída na *Mata dos Mineiros* (onde viviam *os romeiros de Santina*[3]), a 40 quilômetros de Santa Terezinha, até 1976, quando chegaram na Área Indígena.

O primeiro *lugar* do grupo, *Boa Esperança* (1967), distante 120 quilômetros de Santa Terezinha, ficava na divisa do estado de Mato Grosso com o Pará, próximo do rio Santana, numa região, hoje, bastante povoada, denominada Mandi. Depois deste ponto, os devotos enfrentaram dificuldades com a topografia da região. Haviam saído de uma área plana, próxima do Araguaia, na beira do rio. À medida que foram avançando para o interior, deparam-se com um terreno acidentado, o que acarretou enormes dificuldades para a transposição das serras e construção da *estrada.* O segundo *lugar, São Miguel* (1970), distante aproximadamente 80 quilômetros do ponto anterior, ficava nesta região, que o grupo denominou serra de *São Miguel,* além do rio Cristalino e próximo do rio Dezoito.

---

[2] As distâncias são estimadas a partir de informações dadas pelos grupos.
[3] Ver cap. 5.

Buriti Alegre, instalado em 1973 também à beira do rio Dezoito, ficava a cerca de 60 quilômetros a oeste de *São Miguel*. Em fins de 1974, quando Maria da Praia faleceu, o próximo ponto, *São Sebastião*, localizado a uns 80 quilômetros, já estava preparado. Em 1976 foi feita a mudança para lá. O ponto ficava próximo do rio Fresco e estava, sem que o grupo soubesse, dentro da Área Indígena. (ver mapa 4 e quadro).

Durante a maior parte do tempo, a estrada da *Missão* percorreu áreas desabitadas, sem trânsito de grupos indígenas, de lavradores ou fazendeiros. Por um período de aproximadamente 10 anos, os participantes não tiveram contato com praticamente ninguém, devendo fazer uma viagem de dias para chegar a Santa Terezinha, 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. Em 1979, o grupo retornou, de *São Sebastião*, para *Buriti Alegre* - o *lugar* anterior - onde permanece até hoje[4]. Duas décadas depois, em 1994, parte do grupo deslocou-se, com Alda, a filha de Maria da Praia que a substituiu na liderança do grupo, para *Nova Esperança*, uma área a 10 quilômetros dali.

Para completar esta descrição geral cabe falar do aspecto demográfico. Quando o grupo iniciou sua viagem, havia aproximadamente 40 pessoas [5], incluindo os participantes da *Missão* de Santina. A maioria do grupo era de adultos, uma vez que apenas os filhos mais velhos de Maria da Praia já tinham filhos. No decorrer da viagem houve uma diminuição do número de pessoas, ocasionada por algumas desistências de participantes do grupo de Santina e de mortes provocadas principalmente pela malária, que atacou intensamente o grupo em *Boa Esperança*, que ficou reduzido a aproximadamente 30 pessoas. Posteriormente o grupo cresceu, o que ocorreu, basicamente, em conseqüência do aumento vegetativo e não da incorporação de novos adeptos. Este processo foi mantido na década de 80 e 90.

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,

[4] A construção das casas não foi feita exatamente no mesmo local do *Buriti velho*, mas o nome do *lugar* foi mantido.

[5] O número de pessoas foi estimado com base em informações fornecidas pelos grupos.

construíram um número maior de *estações*[6] - sete ao todo - e mais próximas umas das outras – média de 30 quilômetros.

A estrada da *Romaria* sempre esteve dentro do estado do Pará. As duas primeiras estações - *Santa Madalena*[7] (1968) e *Santa Terezinha* (1969) - parecem ter seguido o curso do rio Inajá (ver mapa 4). Posteriormente, a *Romaria* enfrentou, como na *Missão*, uma região de serras, tornando penosa a construção da estrada e a localização do grupo. Duas *estações* foram construídas nesta região: *Livramento* (1973) e *São Sebastião* (1975). A *estação* seguinte, *Santo Antônio* (1979), ficava na beira do Rio Tartaruga, na divisa com a Área Indígena Kayapo. Em 1983, os romeiros mudaram-se para o outro lado do rio, nas terras da Área Indígena. Esta *estação* também foi chamada *Santo Antônio* (1984) e os romeiros permaneceram lá até 1987, quando se mudaram para a beira do rio Fresco, na *estação Santa Cruz*[8] , onde ficaram até 1991. Nesta época, depois de deixar a Área Indígena, o grupo recebeu do Incra a oferta de uma área de Reforma Agrária, distante cerca de 70 quilômetros de Santana do Araguaia, onde a *Romaria* praticamente fora iniciada [9]. O grupo aceitou e mudou-se para lá.

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. Tiveram, inclusive, problemas com uma delas em *Livramento* (1973/74) e depois em *Santo Antônio* (1985).

Comparando o percurso dos dois grupos, observa-se que, enquanto a construção da estrada na *Missão* seguia um ritmo contínuo, todo ano saía-se para *fazer estrada*, na *Romaria* a determinação da mudança era inesperada, dependendo, segundo o grupo, das *ordens de Meu Padrinho*. Ao que tudo indica, a construção da estrada na *Missão*, enquanto Maria da Praia era viva, prescindia das condições externas, obedecendo a um ritmo regular,

---

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

[7] Encontraram-se, na primeira estação, as *Romarias* de Pedra Encruzada e Padre Cícero. A primeira seguiu com Zé Ribeira pelo rio Inajá até as proximidades de Santa Madalena. Justino veio do Rio Preto até Juari, de onde iniciaram a estrada na mata até Santa Madalena. Neste trecho, de aproximadamente 30 quilômetros fizeram duas pequenas *estações* intermediárias – Santa Igreja e Santa Bendita.

[8] Uma área muito próxima ao lugar construído pela *Missão* em 1976.

[9] A área fica próxima do Mandi, região em que se localizou o primeiro *lugar* da *Missão – Boa Esperança*

determinado basicamente pela líder e que foi interrompido com sua morte. Na *Romaria*, o ritmo do percurso parecia responder às condições da dinâmica do grupo e de sua relação com o entorno. Em vários aspectos a *Romaria* apresenta um ritmo menos constante do que a *Missão*. Por exemplo, o tempo de permanência do grupo nas *estações* varia. Houve intervalos de 1, 2, 4 ou 5 anos entre as mudanças. Houve também alterações significativas na composição demográfica. Em *Santa Madalena* o grupo reunia aproximadamente 200 pessoas, crescendo na estação seguinte, *Santa Terezinha* (300 pessoas). Em *Livramento*, o grupo estava reduzido a 50 pessoas, mas começou a recuperar-se em *São Sebastião* (100 pessoas) e mais ainda em *Santo Antônio*, com a entrada de novos adeptos, chegando a ter novamente quase 300 pessoas. Em 1987, compunha-se de 150 pessoas e em 1991 havia diminuído para 100. A *Romaria* voltou a aumentar quando se mudou para Santana, em função do retorno de antigos seguidores.

I - CONSTRUÇÃO DO CAMINHO SAGRADO

O deslocamento dos grupos apoiou-se na experiência cultural do campesinato de fronteira. No entanto, no caso dos movimentos, não se tratava apenas de mudanças de lugar, mas de um deslocamento quase permanente, o que tornava a experiência penosa e desgastante, uma vez que os romeiros não tinham uma cultura nômade - na qual o deslocamento é uma rotina - e nem a experiência da vida na floresta - tal como os seringueiros ou grupos indígenas.

O caminho que os romeiros construíram supunha, além da feitura da estrada, a derrubada de mata no novo local, para a confecção de roças e construção das casas, e o transporte da mudança, feito a pé na mata, por distâncias aproximadas de 80 quilômetros (*Missão*) e 30 quilômetros (*Romaria*). Eventos que envolviam cerca de 100, 200 e até 300 pessoas (*Romaria*), sem contar com nenhum recurso externo. Além disto, era necessário transportar víveres na mata para alimentar os que construíam a estrada, enfrentando problemas com animais selvagens - onças, porcos do mato, cobras - e doenças, principalmente a malária. Após este esforço, renovado a cada 2, 3 ou 4 anos, eles abandonavam para trás tudo o que tinha sido construído. Efetivamente, uma escolha que se

presta perfeitamente ao caminho penitencial, compreensível apenas se revestida de um outro sentido. Como dizia Firmina, referindo-se à construção da estrada: *só Deus mesmo tem aquele milagre de dar aquela força àquele pessoal e tudo fica animado.*

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.

Seria possível dizer que 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.

Apresento, a seguir, a maneira como este processo ocorreu em cada um dos grupos especificamente.

Estrada da *Missão*

Na *Missão*, o momento, ritmo e duração da construção da estrada eram totalmente determinados por Maria da Praia que anunciava para o grupo as ordens de seus *guias*.

> *Quando era aviso* (dos guias) *de uma viagem,* (M Praia) *passava oito dias na cama, só com café e farinha. De hora pra outra ficava boa. Falava: tal dia nós vamo seguir viagem. Naquele dia, se tivesse sol, se tivesse chuva, nós seguia. Marcava aquele dia: depois de amanhã! Era arrumando coisa: farinha, arroz, rapadura, farofa, frango, rede, santo* (uma ou duas imagens). *Aquilo parece que ela tinha maior prazer. Ver ela alegre era projetando uma viagem. Punha bornal* (sacola) *de tudo quanto era lado, carregava fumo, café, comida, punha facão na cintura.*
> (Na estrada) *lá um dia ela dizia: hoje não vou viajar, ficava todo mundo quieto.* (Quando dizia) *hoje nós vamo voltar. Tava terminado.* (Epifânio, Mi, 88)

Quando Maria da Praia saía *de viagem*, todos - mulheres, jovens, crianças - acompanhavam-na ritualmente até o primeiro *pouso*, quando então ela partia com o grupo de homens.

> *Quando mamãe saia* (de viagem) *a gente ia com ela até o primeiro pouso, reunia todo mundo. Levava bolo, doce, farofa. No outro dia ela ia embora pra viagem e nós voltava pra trás. Era 20, 30 redes atadas, o povo conversando, passava a noite naquela festa.* (Tereza, Mi, 88)

Geralmente, entravam na mata em maio e voltavam quatro ou cinco meses depois. Maria da Praia, ou melhor, seus *guias* - os *Índios* - é que davam o rumo por onde a estrada

deveria ser cortada. Epifânio, seu genro, ajudava-a a subir numa árvore, onde ela recebia as indicações.

> *Maria da Praia subia numa árvore e dava a guia da estrada. No momento que tava lá em cima* (ele ajudava) *os Índios pegava o aparelho dela. Comunicava, ela recebia, depois ficava boinha. Aí ensinava tudo direitinho, aquelas bocaina de serra,* (dizia) *é pra cortar naquela direção. Falava os lugares que tinha que passar, até as passagens nos corgos ensinava. Aqueles dias que faltava água, ensinava: naquele lugar tem água, assim, assim. Não dava erro, falasse que ia acontecer uma coisa, acontecia.* (Epifânio, Mi, 90)

Determinado o rumo, os homens passavam a abrir as picadas. Domingos e Epifânio iam à frente, eram os *enfrentantes*. Os demais, cinco a dez homens dependendo da viagem, vinham atrás. Feliciano, por vezes, ficava no *lugar* anterior com as mulheres, cuidando das roças e dos animais. Zuza era o *tropeiro,* responsável pelo transporte da carga. De 15 em 15 dias levava feijão, arroz, açúcar, farinha, querosene, para os que construíam a estrada, utilizando dois animais. Além disso, transportava a carga de um *pouso*[10] para o outro na mata.

> *Viajava hoje, fazia 2, 3 quilômetros de estrada. Zuza ficava carregando a mudança de um pouso para outro, roupa, comestível. Às veiz mudava todo dia, outros ficava 2, 3 dias num lugar, até que achava outra aguada. Fazia 1, 2, 3, 4, 5, quilômetros por dia, a base era 3, 4.* (Domingos, Mi, 88)

No *pouso,* limpavam o mato, ajeitavam as redes e objetos. Em alguns *pousos,* construíam um barraquinho de palha para Maria da Praia. As imagens de santos ficavam sempre do lado direito da estrada, onde se rezava às quartas feiras e aos sábados.

Maria da Praia tirava o rumo da estrada e depois costumava ficar no *pouso* com as crianças (netos), que ela sempre levava na viagem.

> *Sempre que ia para o mato levava uma ou duas crianças com ela. Gostava de menino de uma quantidade. Maior companheiro do mundo era uma criança. Ela ficava oiando e rindo, não apartava deles.* (Zuza, Mi, 88)

Maria da Paz tinha cinco anos quando começou a viajar com a avó.

> *Vinha todo ano pra estrada. A primeira vez tinha 5 anos.*(Na estrada) *a vida era balançar. Acabava de comer, o serviço era balançar de cipó. A vovó madrinha* (MPraia) *ficava no barraco. Os homens faziam estrada até achar um ponto de água para poder mudar de pouso.* (Maria da Paz, Mi, 90)

---

[10] Lugar onde pernoitavam.

A determinação do caminho por Maria da Praia não era seguida sem contestação, ainda que no final todos reconhecessem a superioridade de suas instruções.

> *O pessoal brigava demais com a mamãe. Ela dizia: daqui a 500 metros nós vamo beber, pudia ficar tranqüilo. Se ela dissesse: não vamo beber nem de cacimba, não adiantava*[11].
> *Um dia viajava 16 homens. Tinha uma serra grande na frente. Os homens queiram voltar 6 quilômetros pra rodear a serra. Eles se bateram 3 dias pra ver se achavam a bocanha da serra. Aí ela disse pra arrumar as coisas. Foi junto com os homens, passou a serra e eles não viram como. Se a gente tentava fazer do jeito da gente não dava certo.* (Alda, Mi, 88)

Depois de um ou dois *verões* fazendo a estrada, localizava-se o novo *lugar*, que ficava geralmente próximo de um rio. Eram plantadas as primeiras roças que abasteceriam o grupo quando chegasse [12]. Construía-se primeiramente a igreja, que fundava o espaço sagrado. A construção obedecia a um ritual.

> *A primeira casa que construía era a igreja. Não podia ser feita com roupa de uso, não podia xingar, ficar com raiva. Quem vinha na frente construía a igreja. A porta da igreja tinha que ficar na direção da estrada, sempre para o poente. Ela* (MP) *escolhia o lugar da igreja.* (Domingos, Mi, 88).

As casas deveriam ser construídas próximas à igreja. Não havia um lugar determinado para a casa de Maria da Praia, que geralmente morava com Genoveta, uma senhora que a acompanhou desde São Miguel do Araguaia. Em *Buriti Alegre*, segundo Raimunda, houve uma determinação de que as casas dos cinco filhos fossem construídas num círculo que se fechava na igreja, ficando as dos demais situadas num círculo externo. Segundo Raimunda, as moradias dos filhos representavam os mistérios do terço e a igreja, Maria da Praia e sua *Missão* [13].

---

[11] Maria da Praia assemelhava-se aos pajés tupi, descritos por Metraux (1979:185), que "ordenavam que cavoucassem a terra no lugar indicado, assegurando que o líquido (água) ali se encontraria ...e jamais erravam". O mesmo ocorre na *Romaria*, como se verá mais adiante.
[12] Posteriormente, eram feitas, nas proximidades, as roças de cada família.
[13] Nos *lugares* anteriores, a construção das casas não obedecia a esta composição. A determinação era apenas de que fossem feitas umas próximas das outras.

A mudança do grupo para o novo local era bastante penosa e feita em muitas viagens.

Era 10, 12 dias de viagem. 10, 12 pessoas com cargueiro, 4, 5 tocando porcos. Dava 10, 15 viagens para fazer uma mudança. (Domingos, Mi, 88) [14]

A mudança não envolvia rituais específicos. O grande ritual era a *viagem na mata* para a construção da estrada, considerada pelo grupo uma *desobriga*[15], uma penitência.

Uma outra viagem era feita para Santa Terezinha, para garantir a provisão do grupo. Destas viagens Maria da Praia não participava, apenas os filhos e genros.

Até o último ponto (São Sebastião) *fazia compra em Santa Terezinha. Levava dois meses para ir e voltar. Carregado com galinha, peru, amendoim, rapadura, coca* (galinha d'angola), *pele de onça, gato, 20 e tantas peles. Quando levava galinha pra Santa Terezinha levava num jacá. Nos pouso soltava. Quando passava dois, três dias, de noite empulerava tudo. Tinha os pouso consinado. Tudo tinha rancho, pasto, ponto de descanso. Tinha ponto de passar cinco, seis dias descansando... Trazia de Santa Terezinha quatro, cinco, seis cargueiro: o sal, o remédio, tecido, querosene, açúcar, munição. Ia antes das coisas acabar, duas vezes por ano, ficava 10, 15 dias fazendo negócio. Trazia trem que passava o inverno sossegado. Ia principalmente em maio e novembro/dezembro* (compra maior) *e voltava em janeiro... Era difícil ir mulher. Aqueles corgo na mata, ia atravessar tropa, passava dois, três dias atravessando trem nas costa. Passava de manhã pra o meio dia dentro d'água, geladinho que fazia dó. Não sofria uma doença, não tinha malária. Não via ninguém, nem avião passava por cima.* (Tereza, Mi,88)

Como é possível observar, grande parte do tempo e esforço do grupo - principalmente dos homens - nos primeiros 10 anos da *Missão*, foi gasto na *estrada:* na construção, mudança de um local para o outro e idas à Santa Terezinha, o que tornava a vida uma permanente viagem.

Estações da *Romaria*

Se na *Missão* a construção da estrada se constituía em um grande evento da vida do grupo, na *Romaria* ela aparecia mais como viabilizadora da mudança de uma *estação* para outra. No entanto, também na *Romaria* a construção da estrada obedecia a determinações espirituais, quanto à época da viagem e ao rumo do caminho. Quem determinava o momento da mudança de estação era *Meu Padrinho*.

---

[14] Alguns animais transportados na mata tinham a boca amarrada para que não comessem ervas venenosas. Durante a abertura da estrada, os romeiros reservavam algumas áreas para pasto, onde o gado era solto para que pudesse se alimentar durante a viagem.

[15] *Desobriga* é o termo utilizado para referir-se à visita periódica dos padres às comunidades do sertão.

Estação é da Romaria passar uns tempo ali. Vai pra frente, faz outra estação. Não pode ficar viajando o tempo inteiro, é preciso trabalhar pra cumer. Quando Meu Padrinho fala: menino, é pra sair, tal dia é pra viajar, nós vamo pra outra. É ele que marca. Marca é com prazo. O mestre (Justino) *já fica sabendo.* (Firmina, Ro, 88)

A construção da estrada não era previsível e os romeiros deveriam estar sempre disponíveis para a mudança. A viagem poderia acontecer *a qualquer hora*

Quando tava lá fora podia dizer: vou morar aqui 1, 2, 5 anos. Nesta viagem que nós tamo aqui não saberemos se nós demora 1, 2 ou se é 3. A qualquer hora que receba as ordens pra viajar, nada segura nós, que nós tem que viajar (Urbano, Ro, 88).

Quando determinava a construção da estrada, *Meu Padrinho* nomeava o guia, os ajudantes e ia dando as instruções de onde ela deveria ser cortada.

Trabalhei 6 anos de guia da estrada. Ele (M Padrinho) *me entregou o serviço. O que eu acho importante é que ele* (Meu Padrinho) *fala: em tal lugar tem grota fulano, em tal lugar tem grota fulana, tudo dereitinho, as aguada, eles ensina tudo, os lugar seco, adonde tem água, ensina tudo.* (Zé Domingos, Ro, 88)

Como a extensão da estrada não era tão grande - aproximadamente 30 quilômetros - os homens faziam pequenos pousos na mata [16], mas retornavam para a *estação* onde eram recebidos pelo restante do grupo, especialmente pelas mulheres.

É bonito! Quando ia abrir a estrada, aí vinha 8, 10 home que quando nós enxergava (quando voltavam) *aquilo parece que ia a coisa mais linda do mundo! Aí ia direito pra igreja! Tudo! Mas senhora, vinha bonito esses home nessa estrada! Tudo com saco nas costa, chega, ficava um pouco lá no pé do cruzeiro e entrava pra igreja. Quando enxergava, eu corria acender luz* (vela) *lá na igreja. Ô mas era lindo!* (Firmina, Ro, 88)

A determinação do rumo da estrada por *Meu Padrinho*, não implicava ausência de problemas para encontrar o caminho, especialmente em regiões de serras, que dificultavam a localização.

Passamo muitas serras, lugar perigoso. Um dia fiquei encabulado. Subimo na serra, cacemo desvio pra todo lado, não tinha, aí voltemo pro acampamento. Quando deu a noite ele (MP) *baixou: oh menino! oceis fasta do pé da serra pra trás 500 metro e pode abri o variante do lado da direita um quilômetro, aí pode jogar pra cima da serra, estradão de passar tropa! E assim nós fizemo no outro dia. Entremo, cortemo, cortemo, e aí quando demo fé tava uma serra de lá outra de cá e nos olhava de longe era emendado, era limpa! Só seno milagre!* (Urbano, Ro, 88).

---

[16] Apenas entre *Juari* e *Santa Madalena* e entre *São Sebastião* e *Santo Antônio*, foram criadas pequenas *estações* intermediárias - *Santa Igreja, Santas Benditas* e *Povoado, Santa Rosa*, respectivamente - em função da extensão do caminho.

Assim como na *Missão*, o deslocamento para a nova *estação* supunha a feitura de roças no novo local.

> *É assim: quando for pra nós sair daqui, com 2 anos, nós tem que viajar, abrir lavoura na frente, né. Põe roça, colhe, amontoa o legume. Quando já tem o que nós cumer lá, já muda pra lá. Toda estação que nós tem, tem serviço na frente.* (Urbano, Ro, 88)

Ainda que a construção da estrada fosse cercada de regras espirituais, era na *estação* que as recomendações eram mais enfatizadas. As casas, a sua disposição no espaço, o material utilizado, eram determinadas por regras, possuindo um sentido próprio que parecia compor uma arquitetura da transitoriedade. As casas deviam ser de pau-a-pique e ser construídas num *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.

> *As casa são sempre de pau. Ninguém vai ficar muito tempo, então não faz alicerce igual a gente morava pra fora não... Varanda da casa é sempre dando pra igreja. A ponta dos caibro aponta pra diante, tudo aponta para o seguimento...Quando tá de viagem a frente da igreja é pro lado do poente. Quando está esperando romeiro a frente é prô nascente.* (Justino, 88)

A disposição das casas parece expressar a relação entre as famílias proposta pelo movimento. Todos deveriam ter casa no *quadro.*

> *Quando tem muita gente enche o quadro. A cerca que faz ao redor é só de casa, então tem os portão. A igreja é no meio. Foi o modo acitado pra nós. É encomendado pra fazer as casa tudo topada, de entendimento, de união* (Justino, Ro, 88).

Quatro *portões* davam entrada e saída para o quadro, cada um deles localizado no centro de cada lado do quadrado [17]. A *estação* ficava sempre próxima de um rio que, além de abastecer o grupo com água e peixes, servia como barreira natural que separava a criação de pequenos animais, das roças, que eram feitas além do rio.

---

[17] Cabe observar que no Contestado havia um *quadro santo* que consistia numa praça retangular onde se situava a igreja e que ficava no centro das chamadas *vilas santas.* (Monteiro, 1974:128-129). Não obtive informações na *Romaria* sobre a possível origem histórica do *quadro* (locais conhecidos no passado com esta disposição espacial, etc) A explicação para conformação das casas no quadro foi sempre atribuída às *ordens de Meu Padrinho.* No apocalipse de João, a *Jerusalém celeste* é descrita da seguinte forma: *A cidade é quadrangular: seu comprimento é igual à largura.* (Ap, 21, 16). Além disto há referências, como na *Romaria,* a portas nos quatro lados do quadrado: *Ela está cercada por muralha grossa e alta, com doze portas...três portas para o lado do oriente, três portas para o norte, três portas para o sul, três portas para o ocidente"* (Ap, 21 12-13).

A arquitetura do lugar combina as *ordens do seguimento*[18] com as exigências da sobrevivência camponesa:

> *Sempre nessas viagem, Meu Padrinho nunca deixou ficar longe de um ribeirão pra pegar peixe. Todas essas mudanças tem um ribeirão.* (Luis, Ro, 88)

Justino relembra como foi a indicação da chegada em *Santo Antônio*, que evidencia o sentido providencial da construção da estrada.

> (Dizia Meu Padrinho) *Quando vocês atravessar uma grotinha, tem um alto bonito de açaizal, bananal. Lá, menino, é o quadro de Santo Antônio, vocês pode descer que tem o rio. Foi exatamente o que aconteceu.* (Justino, Ro, 88)

A construção do novo lugar era um empreendimento que mobilizava todo o grupo. As casas eram construídas com a participação de todos.

> *Quando tira o lugar aí vai roçar, aí vai lotear, até ficar aquela parte que sobra pros outros que há de vir. Quando chega com a mudança é animado. Dali a pouco é tanto movimento, é bonito. Se muda em dezembro vai cuidar de roça só em maio. Vai fazer as morada, a igrejinha. No primeiro ano faz uma capelinha, no outro ano é que vai fazer a igreja.* (Zé Domingos, Ro, 88)
>
> *Saía homens e mulheres, cada um saía para carregar palha, outros buscar madeira, todos construía a casa de todos. Fazia até cinco casas por dia.* (Firmina, Ro, 88)

Diferentemente da *Missão*, o momento da mudança do grupo todo de uma *estação* para outra, quando os santos eram transportados, era cercado de rituais.

> *Quando sai é aquela procissão, é todo mundo.Os santo, as image, puxa na frente e os outros vão atrás, naquele mato, menino com saco nas costa e vai tudo animado que só!* (Zé Domingos, Ro, 88).

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

> (Quando sai de uma estação) *deixa fruteira, deixa o café, fica tudo aí. Dali já tirou a semente pra fazer outro plantio lá na frente. Fica alí pros que há de vir.* (Francisco, Ro, 87)

Além disso, os animais não podiam ir à frente da *Santidade* (denominação para o conjunto das imagens), anunciando a hierarquia de importância da *Romaria.*

---

[18] *Seguimento* é uma forma de referir-se ao grupo, ao movimento.

> *Mais uma coisa que ele* (MP) *recomenda: não carregar galinha e porco na frente da Santidade! Tem muitos ateimoso que acontece carregar galinha, isso aí que é um dos peso, quer dizer, toda pena é sofrimento. Tô com pena de fulano. A galinha já chama pena, então é sofrimento, carregou pena, é sofrimento. O porco porque é porco, é sebosidade.* (Urbano, Ro, 88)

Vão na frente a *Santidade* e a bandeira *vantejando*. [19]

> *Quando a Romaria vinha fazia a capelinha, ai vinha o pessoal. Quem conduz a Santidade é a zeladeira. Bandeira ia vantejando. Esta viagem que nós vamo seguindo é uma divindade. todo ponto de dormida nós tem por obrigação rezar o terço e cantar divindade. Se é época de festejo tem que parar ali e cumprir o festejo.* (Luis, Ro, 90)

A data preferida para a mudança era 25 de dezembro, a do *Nascimento*, como dizem. Houve ocasião em que a mudança coincidiu com o período da festa de Reis.

> *Tinha que tirar a Divindade de Santo Reis. Tudo cheio, na água! Tiremo Reis. A noite rezemo, Meu Padrinho chegou no apareio* (de Justino)*: Bonito menino, bonito! Ninguém tem reparo uns com os outros, mas tá a coisa mais linda! Se não desmantelar mais na frente, do jeito que vai indo, tá muito bonito. Ele chega alegre e sastifeito, arrecebe com tanto prazer, que Ave Maria! É um milagre tão grande pra gente ver!* (Firmina, Ro, 88).

A mudança de *estação* consistia num dos pontos altos da *Romaria*, era quando se revivia com intensidade as propostas da *viagem de Meu Padrinho,* juntando-se o início e o fim. Por um lado, reiniciava-se a caminhada e, por outro, vivia-se de alguma maneira o *Ponto Final.* Neste contexto, o caminho penitencial da *Romaria* era vivido de um outro ângulo,como festa, como antecipação do que poderia ser o fim da jornada. *A coisa mais linda! É um milagre pra gente ver.* Um milagre produzido pelo grupo em que o ritual e a vida fundiam-se num só: *esta viagem que nós vamo seguindo é uma Divindade* [20]. Uma viagem em que se faz a *passagem* de lugar e de estado interior, individual e grupal [21].

---

[19] A bandeira inicialmente era vermelha, tendo sido mudada para uma branca por *ordens de Meu Padrinho: Bandeira que nós vinha era vermelha* (do Espírito Santo), *nós ia puxando bandeira novinha de tricolina. Meu Padrinho falou que era pra deixar, porque ele ia tirar nós da guerra. A Valência é que tinha outro pano* (para fazer a bandeira) (Firmina, Ro, 88). O vermelho foi identificado como a guerra.

[20] As *Divindade* serão tratadas no cap. 8).

[21] Na *Missão* este processo não ocorre propriamente na viagem, mas na *Pescada,* como será visto no cap. 8.

Estrada e Estações - ocupação do espaço e construção do caminho

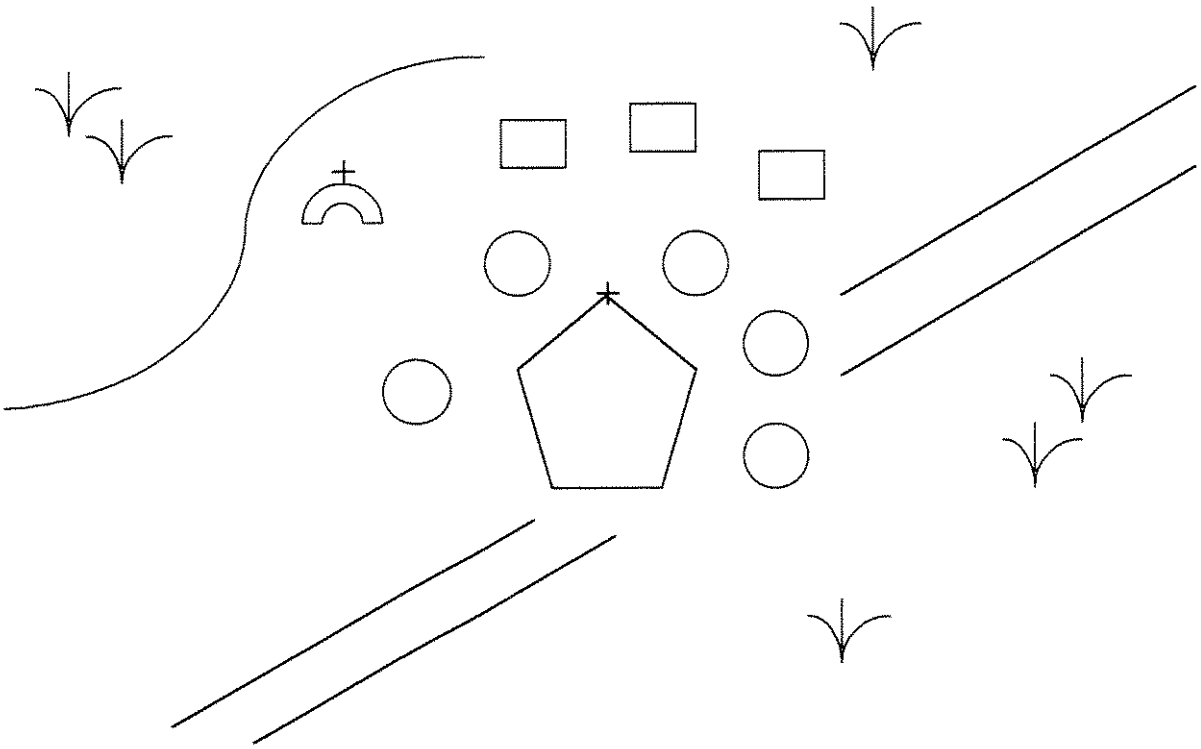
A seguir sintetizo o que foi apresentado sobre a construção da estrada e dos lugares na *Missão* e na *Romaria*.

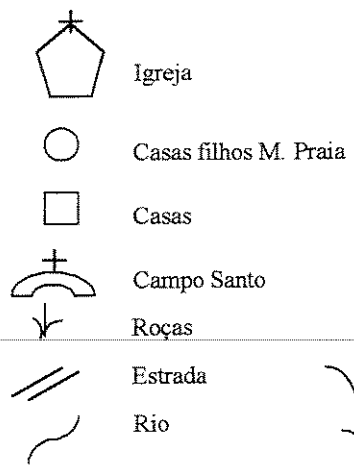
Construção da *Estrada, Lugares e Estações*

Estrada	***Missão***	***Romaria***
Direção	*Pôr-do-sol* Orientada pelos *Índios* (*guias*) recebidos em transe por M Praia.	*Pôr-do-sol* Orientada por *Meu Padrinho* recebido em transe por Justino e pelos guias de estrada.
Processo de Construção	*Contínuo* (Praticamente todo ano, por 4 ou 5 meses, criando-se *pousos* ao longo do caminho) Participam M da Praia, os homens e algumas crianças. O grupo todo acompanha até o primeiro *pouso.*	*Intermitente* (Quando é anunciada a *ordem* de mudança de *estação.* Homens vão e voltam) Participam os homens coordenados pelo *guia da estrada.*
Lugar e Estação	***Missão***	***Romaria***
Processo de construção	Roças, Igreja, Casas	Roças, Capela, Casas (em mutirão), Igreja
Arquitetura	Casas dos filhos de M Praia em forma de Rosário compondo-se com a Igreja (voltada para o poente).	Casas em *Quadro* em torno da Igreja (voltada para o poente ou nascente dependendo das características da *estação.*
Mudança	Transporte de animais, pessoas e objetos em 10 a 15 viagens.	Mudança Ritual: Bandeira *vantejando na frente,* devotos em procissão, carregando na frente a *Santidade* (imagens de santos). Levam-se apenas sementes e um casal de cada animal.

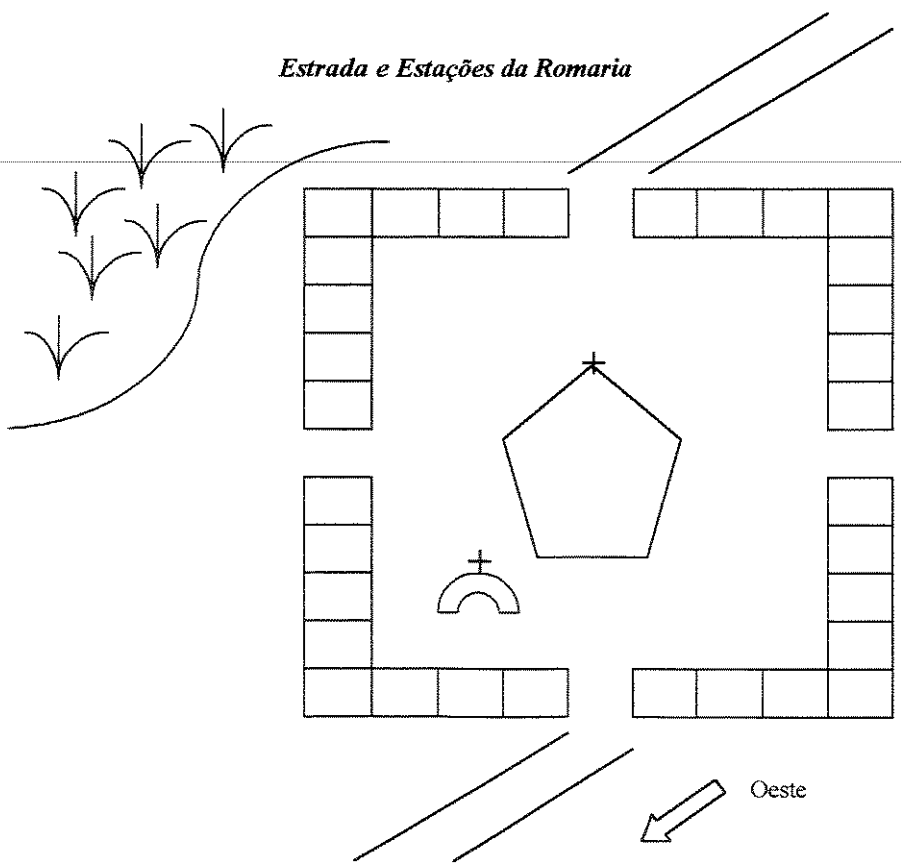
O croqui apresentado a seguir descreve a localização dos lugares, estações e da estrada

Estrada e Lugares da Missão





Estrada e Estações da Romaria



Como foi visto, a *viagem* da *Missão* e da *Romaria* viabilizam-se pela realização da construção da *estrada* e dos *lugares* (na *Missão*) *ou estações* (na *Romaria*), sendo que, nos dois casos, são obedecidos procedimentos rituais, entendidos como expressão de determinação sobrenatural.

A *estrada* dá orientação ao caminho. Nos dois grupos ela já existe para quem *tem vista*, ou seja, ela já está traçada pelo mundo espiritual, sendo sua construção pelos devotos orientada *do alto*: pelos *Índios - guias* de Maria da Praia - e por *Meu Padrinho*.

Os *lugares* e *estações* refundam o mundo social sob bases mítico-religiosas. Sua construção apóia-se em uma arquitetura celeste. A igreja ocupa o lugar central. De um lado ela estabelece ligação com o mundo espiritual e de outro a relação com as moradias dos devotos: juntadas em *quadro* em torno dela na *Romaria*; compostas com ela em um *rosário* na *Missão*. (ver croqui).

Esta forma de construir o caminho - como estrada e lugar, que interpõe fixação e deslocamento - faz com que a viagem se componha de um movimento permanente de estruturação e desestruturação. Neste processo vive-se sempre em uma situação de limite. O que foi no *lugar* ou *estação* anterior *já não é mais* e o *que será* é projetado para mais adiante. A estrada permite realizar o movimento.

Considero que a forma como os grupos ocupam o espaço revela como eles concebem o caminho do movimento. Na *Romaria* ele é entendido como uma sucessão de etapas - *estações* - em que se *busca* alcançar o sagrado que está no futuro, no *Ponto Final*. Na *Missão* o caminho é visto como um processo permanente que se faz prioritariamente pela construção da *estrada*, que mantém a ligação com o sagrado.

Como se verá adiante, estas duas concepções estão presentes também na forma como a memória dos grupos registrou a sua história. De qualquer forma, tanto na *Missão* como na *Romaria* os deslocamentos movimentam os devotos em um empreendimento que vai construindo seu caminho, forjado concretamente na construção da estrada e dos lugares. Cabe agora expor a maneira como eles contam a viagem que fizeram ao longo desta estrada.

II - A *VIAGEM* CONTADA PELOS DEVOTOS – TRAJETÓRIA DOS MOVIMENTOS

Como já disse[22], não foi fácil levar a cabo a idéia de registrar a história dos grupos a partir do relato deles. Minha expectativa era, entre outras, propiciar aos grupos uma oportunidade de resgate coletivo de sua história, que lhes permitisse apropriarem-se dela - uma história vivida e pouco verbalizada. Logo de início percebi que minhas intenções moviam-se dentro de um universo diferente do deles. Eu pensava a história como uma narrativa linear, periódica e avaliativa. No entanto, quando perguntava, especialmente na *Romaria*, como era determinada situação no passado, a resposta era quase sempre: *igual que aqui.* Sem perder de vista o levantamento de dados para uma periodização, procurando detectar fatos ocorridos no percurso dos grupos, que permitissem fazer a "minha historia" sobre eles, voltei meu esforço para captar o que a memória dos grupos tinha registrado e construído: quais os temas e momentos que se destacavam e de forma eles os relatavam. De outro lado procurei observar os seus silêncios, o que omitiam ou não registravam.

A existência dos dois grupos e as diferenças de abordagem entre eles tornavam mais interessante o trabalho. Cabe dizer que a própria história - enquanto conjunto de ações dos movimentos no passado - é valorada diferentemente nos dois grupos. Para a *Missão* existe uma "história" - a *nossa história* - que confere identidade ao grupo da qual, inclusive, eu faço parte, na função de historiadora, entendida como *testemunha.*

> *Porque você, abaixo da mamãe, é a responsável, porque é* ***a testemunha****. Em primeiro lugar é ela, depois é você. O que eu fico impressionado é que ela falava que vinha alguém pra profetizar a nossa vida, a nossa história.* (Zuza, Mi, 88) *Esta pessoa já estava escolhida de muitos tempos!* (Raimunda, Mi, 88)

Dão muita importância à *testemunha,* alguém de fora, que legitima e reconhece a história do grupo, registrando-a em outro código, algo já previsto na própria *Missão*. Esta situação aponta para uma concepção que valoriza o texto escrito - que é entendido como texto religioso - como elemento que cristaliza e imortaliza a experiência.

O lugar que eu ocupo na *Romaria* é revelador de uma concepção diferente, em que o texto escrito não possui a mesma importância. A função atribuída a mim era mais espiritual - *médium vidente* - ou mais prática – possível intermediação junto às autoridades para

---

[22] Ver cap. 1.

solucionar problemas do grupo. Ninguém se mostrava tão interessado no *livro* que eu estava escrevendo sobre a história deles, este era mais um assunto meu. Além disto, o que parecia conferir identidade ao movimento era, mais do que uma narrativa sobre o percurso do grupo, o pertencimento à *Romaria* de *Meu Padrinho*. Sobre este sim havia *uma história*, sobre seu aparecimento e seus feitos, que constituía uma espécie de mito de origem.

Esta situação remete para uma outra questão, a de quem aparece nos relatos como autor da história. Na *Missão*, os protagonistas são os familiares de Maria da Praia, sendo ela a personagem principal. Na *Romaria*, em nenhum momento do relato, a história aparece como a saga da família de Justino. O protagonista principal é *Meu Padrinho*[23] ou então o ator é coletivo, a própria *Romaria*, sendo que seus feitos estão, geralmente, associados a lugares. Por exemplo, fala-se da *Romaria em Livramento* ou em *Santo Antônio*. Outro núcleo de acontecimentos destacados é o que tem como protagonistas os *índios* e sua relação com o grupo. No entanto, os eventos relatados, ainda que importantes, aparecem de forma fragmentada, sem constituir, no discurso, uma cadeia articulada de acontecimentos. O que efetivamente dá sentido à trajetória do grupo no tempo é a viagem *de Meu Padrinho* para o *Ponto Final*. Esta é a medida avaliativa do percurso, do quanto se caminhou e de quanto falta para chegar. Neste sentido, o passado é contemplado da ótica do futuro, de onde se quer chegar. Na *Missão*, o *lugar* a que deveriam chegar não possui a mesma importância para avaliar a trajetória do grupo. Seu sentido está no passado, no período em que Maria da Praia era viva, a força do grupo está no *tempo da mamãe*.

Tendo trabalhado nos capítulos 3 e 5 a vida dos participantes anterior aos movimentos e seu surgimento, devo deter-me agora no período subseqüente, na primeira fase da vida na mata.

Na *Missão*, a história do movimento está dividida para o grupo em dois momentos, um antes e outro depois da morte de Maria da Praia, ocorrida em 1974. O período anterior é denominado também *a vida na mata*, ou *o tempo da mamãe*. Ele é tratado como um conjunto e os temas que se destacam são a relação com a natureza, a construção da estrada, não havendo praticamente referência ao que ocorre nos *lugares*. Na *Romaria*, ao contrário, praticamente não se fala da mata, tudo ocorre nas *estações* e destacam-se os eventos relacionados à vida social e religiosa do grupo. Apesar das diferenças de abordagem pode-

[23] Como se verificou no cap. 5, seu aparecimento é um grande acontecimento.

se dizer que nos dois grupos a história parece ser contada por meio da geografia. Os acontecimentos estão registrados no território - seja na mata ou nos lugares - que parecem atuar como marcos para a memória [24]. No decorrer da exposição procurarei explicitar, através dos relatos, as ênfases dadas pelos romeiros aos acontecimentos de sua história.

A história dos movimentos registrada pela memória coletiva dos grupos constitui-se, em última análise, em uma construção do passado, na qual os acontecimentos são selecionados pelo crivo de seus referenciais simbólicos (Le Goff, 1996: 472). Desta forma é possível captar por meio dela a maneira pela qual os grupos concebem e avaliam a realização de seu projeto.

A seguir procuro mostrar como cada um dos grupos viveu sua primeira fase.

Viagem da Mata - percurso da *Missão* entre 1966 e 1979

> *Agora eu tô contando por cima. Se eu for contar tudo que aconteceu! Não! nós não vamo tirár só a noite não: as bravura, as dificulidade, os passadio, o sofrimento. O sofrimento que nós passamo nesses lugar!* (Epifânio, 88).

Estou considerando como primeira fase do movimento o período que vai de 1966 - quando, acompanhados dos participantes da *Missão de Santina,* os devotos entraram *na mata* - até 1979 - quando o grupo parou de caminhar, retornando de *São Sebastião* para *Buriti Alegre.* Nestes 13 anos, os romeiros viveram praticamente isolados, sem interferência externa, a não ser a dos Gorotire, que em 1978 os expulsaram da Área Indígena.

Na memória do grupo, esta primeira fase do movimento é praticamente a história da construção da estrada sob a direção de Maria da Praia. Os relatos referem-se quase que exclusivamente à difícil batalha travada com a natureza, expressa nos perigos e desconfortos vividos na floresta desconhecida. A epopéia da construção da estrada tem, a meu ver, dois sentidos principais para o movimento. Um deles o de aventura e coragem presente no desbravamento da mata que vai sendo pouco a pouco codificada e apropriada pelo grupo. O outro é o entendimento dos sofrimentos e dificuldades deste período como parte do caminho penitencial, que propicia a salvação. Fazendo materialmente a estrada os

[24] Sobre a relação entre reconstituição do passado e referências espaciais no contexto da história oral, ver Steil (1996: 167-168).

participantes sacrificavam o corpo - *descontando pecado* - o que lhes permitia purificar-se para aproximar-se do *Lugar* de destino.

A *vida da mata* não apresenta no relato dos devotos uma cronologia que associe os acontecimentos ao tempo, a não ser o da morte de Maria da Praia que divide o tempo em antes de depois dela e que abala e altera profundamente a dinâmica do movimento.

Tendo como base os relatos da *Missão*, apresento como foi vivida esta fase do movimento pelos devotos nos seus dois momentos.

• *O tempo da mamãe* – a vida na mata

Por um período de oito anos os devotos foram conduzidos pela mão firme de Maria da Praia, tendo construído mais 300 quilômetros de estrada na mata virgem e fundado três *lugares*. Esta experiência está registrada fortemente na memória do grupo. Nela o que se destaca são episódios vividos na viagem, que aparecem geralmente associados a lugares e que se referem basicamente a: feitos de coragem e perigo ou situações de privação e sofrimento[25].

Os *pousos* na memória – a história pela geografia.

Quando procurava resgatar a história da *Missão*, surpreendi-me quando Domingos, Epifânio e Zuza apresentaram-me, de memória, o nome dos 114 *pousos* da sua estrada, dando-me uma explicação sucinta sobre o porquê do nome de cada um (ver lista no final do capítulo).

Na verdade, os *pousos* eram pontos que alinhavam o caminho e contavam a história da estrada. A sua nomeação e o fato de serem lembrados até hoje por vários membros do grupo evidencia a sua importância. Eles serviam de orientação para o grupo que, desta forma, mapeava seus lugares na floresta. Mais do que isto, por meio dos *pousos* o grupo ia inscrevendo sua história na natureza virgem. Com os nomes, os devotos iam apropriando-se dos espaços, tornando-os lugares de cultura, crivados de experiências, de acontecimentos

[25] Cabe dizer que a memória do grupo praticamente não registra a participação dos membros da *Missão* de *Santina*, a não ser como acompanhantes que também participavam da construção da estrada. Alguns deles morreram de malária, que atingiu fortemente o grupo em *Boa Esperança*. No entanto, este fato não aparece com destaque nos relatos. Desta forma a *Missão* assume na memória do grupo o caráter de saga da família de Maria da Praia.

humanos. A história da construção da estrada e a forma como ela foi interpretada pelo grupo ficou registrada nos nomes dos *pousos*.

> *Toda vez que chegava* (no pouso) *punha o nome. O acontecido que tinha punha o nome.* (Domingos, 87)[26]

Os nomes estão ligados basicamente a situações do cotidiano vivido na *viagem*. Há inúmeras referências a animais, geralmente os de caça - *Mutum* , *Anta* , *Jabuti* , *Traira* - e a ribeirões e olhos d'água - *Corgo, Lagoa, Cacimba* . Água e comida. Elementos que, por um lado, sugerem situações de necessidade, privação, e de outro falam de fartura, de suprimento das necessidades. Os nomes lembram situações onde se conseguiu caça ou pesca farta, ou ainda frutos do mato que mataram a fome numa situação de precisão. Há também nomes que se referem a acidentes geográficos e árvores da mata, que fornecem localização espacial ao grupo - *serra da Barreira de Pedra, Lageado, Palmital*.

A maioria dos nomes dos *pousos* refere-se a acontecimentos ocorridos na viagem - *Espadaço* (cachorro de Maria da Praia que fugiu), *Penitência* (rezaram ajoelhados com pedra na cabeça), *Corgo das Muié* (lugar que as mulheres pousaram sozinhas) - ou a ações do grupo, especialmente caçadas de animais - *Arataca da Onça, Corgo do Canastra, Pouso da Sussuarana, Impuca do Lobaço*.

Há ainda nomes que revelam uma apreciação estética dos lugares - *Bela Vista, Serra do Chuveiro, Altar de Pedra*.

Cabe notar que há poucos nomes de inspiração especificamente religiosa, e que, neste caso, eles estão relacionados, geralmente, ao santo do dia em que se chegou ao lugar - *Bom Jesus, Santo Antonio, São Pedro, São Bartolomeu.* Há ainda outros nomes que foram dados por Maria da Praia, inventados por ela, e que os demais não sabem explicar por que - *Jaramundá, Xiriri*.

O conjunto dos *pousos*, de certa forma, sintetiza o que era a vida na mata, num cotidiano que se dividia entre construir a estrada, caçar e colher frutos do mato, mas onde havia sempre situações inesperadas, que exigiam do grupo iniciativa e criatividade para sobreviver a situações difíceis, o que requereu um longo aprendizado.

---

[26] 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*.

Quando nós começamo a entrar todo mundo era medroso, né. Juntava as rede tudo encostadinho, pertinho dos outros. Fazia aquele coivarão de fogo que clareava a noite toda. Mas deixa que as onça aberava à noite. Não podia encostar porque cachorro era muito. Agora, os cachorro tudo imprático, também. Mas latia, fugentava, ela ficava com medo de encostar. Aquilo ali foi numa certa maneira, que foi acabando o medo do pessoal. Então já tinha vezes, às vez facilitava, que nem fogo nós não acendia mais. Quem queria dormir na rede dormia, quem queria dormia no chão. Aquele tempo de frio, frio apertava, neguinho ia po chão. (Epifânio, 88)

No decorrer de uma década, a relação do grupo com a floresta foi se transformando, mudando também o modo de vida dos devotos, seus hábitos e atividades. No tempo da construção da estrada a caça, por exemplo, passou a fazer parte da rotina dos homens. Sua abundância não impedia, no entanto que, por vezes, o grupo passasse por situações de privação de alimentos quando faltava munição ou havia desencontros dos cargueiros que traziam alimentos - farinha, sal, rapadura - para os que estavam construindo a estrada. As *caçadas* e as situações de *precisão* são temas privilegiados nas histórias da mata.

As *caçadas de onça* e a *precisão*

Durante a abertura da estrada o grupo era acompanhado por muitos cachorros - cada homem possuía vários. Eles eram muito valorizados, considerados parceiros indispensáveis para a caça. Além dos animais abatidos para a alimentação do grupo - caititu, anta, veado - caçava-se também onças.

Aqui aculá, quando dava fé a onça vinha no pouso. Quase todo dia nos tinha que matar uma onça. Não era proque nós andava caçando, mas é que cachorro era demais e os cachorro deu pra seguir o trem. Onça, anta, caititu, matava obrigado. Porque se você não matasse, os cachorro não largava. O jeito era matar. Viemos trazendo nessa vida, diretamente da hora que os cachorro praticaram (ganharam experiência), *até a chegada aqui. Não sei nem das conta das onça que eu já matei. De pintada, sussuarana, eu sei mais que 50 já foi, muito mais que isso. Nós ia caçar com mais de 20 cachorro. Cada um tinha oito.* (Epifanio 88)

Domingos mostra a diferença de dois tipos de caçada de onça por *acuação* de cachorros: no *chão* e quando a onça *sobe no pau*. Há uma grande sensibilidade para captar e interpretar cada movimento e reação do animal, parecendo existir em relação a ele um misto de medo e admiração.

Bonito se a senhora vesse, igual eu já vi uma acuada com 12 cachorro (no chão). *Quando nós chegamo a uma distância assim como daqui na minha casa* (300 metros) *a senhora escutava o barulho dos cachorro e o barulho igual a um trovão, tremecido na terra. A hora*

que os cachorro fazia aquela acuação animado, que ela (onça) *dava aquela avançada que dava aquele esturro nos cachorro, tremia assim que balangava. Treme a terra, a terra treme. Aquele saluçar assim: êh êh êh! Agora em riba do pau não. A senhora chega debaixo ela tá lá bem sentada com aquela cara mais linda, sastifeita. Mas ela no chão eu vou falar pra senhora. Tem hora que a senhora olha nela, o olho dela tá desse tamanho. Aí ela junta aquela cara, aquela coraça que a senhora não vê os olho dela, só vê aqueles risquinho, ela tampa os olho. Aí ela torna lixar. Ela murcha as orelha pra trás e lixa a cara que os olho fica assim pra fora.* (Domingos, 88).

A caçada de onças tinha também um objetivo comercial. Geralmente tirava-se o couro das onças e gatos do mato para serem vendidos quando os romeiros iam a Santa Terezinha.

Naquele tempo, pele dava dinheiro, então matava aqueles bicho, tirava o couro, espichava bem espichadinho pra vender lá fora. Tinha muito comprador. (Epifânio, 88)

Nas histórias sobre animais selvagens da mata as mulheres tendem a ressaltar os perigos e medos que passaram nas mudanças de um local para outro.

Primeira vez que nós viu porcão, nós ia pra Boa Esperança levando o gado (de mudança). *O Epifanio e o Feliciano saiu na frente, desuntupindo a estrada. Nós acabou de travessar a grota, botou os trem tudo em cima dos animal, eu escuto assim têeeeee! Aquele barulho assim parece que tava tremendo o chão. O compadre Zuza disse assim: ô avião véio de uma zuada feia! Eu disse: avião? Aquilo é o tal de porcão! e eu nunca tinha visto. Mas só de ver contar o zuído dele eu achei diferente. E aqui eu já fui amarrando animal e botando menino em cima de pau, quando escutei o Epifanio gritar, que nós parasse lá mesmo. Esse dia tinha porcão demais. Aí nós subimo no pau, menino pra todo lado. Eles passava assim que nós só enxergava o mato mexer. Esse dia eles mataram foi nove.* (Tereza,88)

Um outro tema sobre o qual versam as histórias da mata é o de situações de *precisão* enfrentadas na viagem, decorrentes da falta de mantimentos e munição ou da falta de água. Nestas situações, recorria-se aos inúmeros frutos da mata como a *bacaba, mangaba, caju, cacau, açaí*, para matar a fome. Havia também um tipo especial de cipó que continha *água*, que segundo os romeiros permitia *encher litros*.

Algumas vezes, parte do grupo teve que enfrentar situações onde ficaram praticamente sem ter o que comer. Certa vez, Domingos, Zuza e Maria da Praia ficaram em *São Miguel* um mês, para plantar roça no novo lugar.

A mistura que tinha era jacu com abóbora. Mamãe guardava borra de café, nós tirava oropa (mel de abelha) *misturava coma borra de café. Aí não tinha mais o que comer. Apareceu uma grande quantidade de uma pomba na roça. Conseguimo pegar 60 com alçapão e tirar a manteiga dela para cozinhar. Nunca mais apareceu tanta pomba.* (Domingos, 88)

Em outra situação parte do grupo ficou oito dias sem mantimentos.

> *Nós passamo oito dias comendo jatobá. Botava de molho, quando ele inchava, nós quebrava ele e comia, com mel. Além disso, mamãe tinha guardado uns pedaço de anta, ela disse que era pra guardar pra dar pros cachorro. Aí no comestivo acabar, pegava aqueles pedaço de carne nós comia. Nós farejava jatobá igualmente bicho do mato, sentia de longe mesmo. Almoçava e jantava jatobá. O dia que a comida chegou, nós foi comer, todo mundo deu ruindade. Nós já tinha perdido o jeito de comer* (risada). (Alda 88)

> (Quando faziam a estrada para S. Miguel) *Saimo em maio, em setembro faltou o suprimento pra nós lá. Nós comecemo comer olho de palmito, carne de anta sem sal,16 dias. Ia pro serviço, as força tava tão tanta, você dava uma pancada com machado duas pra dar uma só. Fraco, fraco, aquele fraco de morrer. Com 16 dias chegaram. Voltamo pra trás.* (Epifânio, 88)

A única que parecia não se incomodar com a falta de alimento era Maria da Praia

> *Minha mãe ficava esses dia todinho, a senhora nunca via ela falar que tava com vontade comer. Ela dizia: José, você não tem fé em Deus.* (Zuza 87)
> *Ela quase não comia. E andava, que o home que não tivesse vergonha não acompanhava ela numa mata ou numa subida de serra. Passava oito, 10 dias só com uma xicara de café amargoso e uma mão cheia de farinha de puba.* (Alda 87)

Diante da reclamação e indecisão dos filhos, ela costumava dizer: *vocês têm fé em mim que eu tenho fé em Deus.* (M Paz, 88)

Segundo os devotos, Maria da Praia ficava muito tranqüila na mata, dividindo seu tempo entre apontar para os homens a direção da estrada e ficar no pouso. Ela costumava levar para a estrada duas ou três crianças, geralmente seus netos. Maria da Paz relembra passagens com a avó, quando tinha seis anos, enfatizando que ela não tinha medo de ficar sozinha.

> *Os home foro fazer a estrada e ficou só eu e ela. Fiquemo só nós duas dentro da mata. Os home mataram um jacu e uma arara e deixaram pendurada. Quando vê, vem uma onça na estrada. Madrinha, olha a onça! Não minha filha, ela não pega nós não! Ela passou e foi embora.* (M Paz 88)

A última *viagem* de Maria da Praia

Maria da Praia realizou a sua última viagem ao fazer a estrada para *São Sebastião.* Ela parecia intuir que este era o fim de seu caminho, como conta Epifânio.

> *Isso aí não tinha picada nenhuma, era bruto esse mundo aí. Cortamo fazendo estrada até na beira do rio Fresco. Aí findou o tempo, não deu nem mais pra por roça. Nós voltamo.*
> *Aí nós atravessamo o rio: eu ela e o Feliciano. Lá do outro lado tem um curral de serra. Era um dia de tarde, no pé da serra, ela disse: vamo subir bem aqui. Acabamo de subir, lá em*

cima, ela sentou num galho de pau, cansada, os Índio (espíritos) *pegou ela e disse: tá perto* (o lugar) *mas nós não tem o merecimento de chegar agora. Também foi a última viagem que ela fez. Ela só olhou assim, mostrava na direção que o onde o sol entrava assim, um poquinho pró lado da direita. Não tem o merecimento de chegar agora. Aí voltemo de lá.* (Epifanio 88)

Em novembro de 1974 Maria da Praia faleceu no Buriti Alegre. Tereza descreve este momento.

O lugar da sepultura dela foi ela que limpou. Ela já sabia que ela ia morrer. Tava com a cabeça doendo. Aí foi passou azeite na cabeça, botou uma folha de mamona, amarrou um pano. Fazia poucos dia que ela tinha chegado da mata. Aí bati um ovos bem batido, pus farinha branca e fritei. Fiz um pouco de café e levei pra ela. Aí ela falou pra mim: faz muito tempo que eu não como essa comida. Eu comi essa comida no Maranhão. Ela comeu muito. Aí ela falou: é dona Tereza, aqui é o fim da nossa estrada. Nós chegou no fim. Eu pensei que era porque ela não queira seguir pra frente. Uai, mamãe, mas a senhora disse que o nosso lugar é bem diferente desse aqui, como é que aqui é o fim da nossa estrada? Ela falou: é, ***nosso lugar é bem diferente, mas aqui é o fim da nossa estrada. Nunca podia entender que ela ia morrer.*** *Com cinco dias que tinha começado a dor de cabeça ela prostrou, não andou mais. Aí ela foi falou pra mim que ela não levantava daquela doença. Aí com 28 dias ela morreu. Nesse tempo aqui não passava ninguém. Quando ela foi acabando de morrer chegou dois peão, foi quem sepultou ela.* (Tereza, 88)

Este era efetivamente o *fim da estrada* para Maria da Praia, o fim de sua *viagem*, mas não o fim do movimento, que continuaria inspirado e dirigido por seu *espírito*.

A morte de Maria da Praia na memória dos filhos - *nosso Deus era ela*

A morte inesperada de Maria da Praia afetou profundamente os seus filhos. É com emoção e dor que eles relembram até a hoje a morte da mãe.

Só basta nós falar que ***o Deus nosso era ela****. Faltou ela, sem ninguém esperar, aí pronto. O dia que ela morreu eu sonhei que o mundo tinha pegado fogo. O pessoal ficou tudo assim meio bobo.* (Zuza,88)

Aquele tempo a gente tava doido, se fosse pelo meu gosto, nem rezar a gente não tinha rezado. Todas reza mudou o som que a mamãe rezava. (Tereza,88)

E a estrada, que não tinha chegado aonde era pra chegar, e aí? Pra voltar pra trás tava difícil demais, pra segui pra diante como é que seguia sem ela? Pra ficar no lugar, não era o lugar, e aí? (Raimunda,88)

Maria da Praia retirou seus filhos do contexto social de Goiás e os colocou numa *escola*, criando com eles um modo de vida no isolamento da mata. Agora os abandonava

ali. Sua morte deixou os filhos órfãos em dois sentidos: além da perda da mãe, *para onde ir? Como seguir pra diante?* Como prosseguir no caminho sem a sua direção?

Foi na angústia e desespero da perda que o grupo criou uma forma de dar continuidade à presença da mãe. Depois de um mês ela *veio* consolá-los. Alda, a filha mais nova, *recebeu uma comunicação* de seu espírito.

> *Acho que já tinha um mês quando recebeu a primeira comunicação, não foi?* (Tereza,88) *Nós tava rezando um terço, nós nem pôs a roupa branca. Aí chegou, deu um bocado de explicação, falou que era pra ir essa viagem, aí na mata* (Zuza,88). *Eu nem lembro, que aquele tempo eu era doidinha. Pra mim o mundo tinha acabado, num via nada na minha frente* (Tereza, 88).

•A *Missão* sem Maria da Praia – *o tempo dela não volta*

O período que vai de 1974 até 1979 pode ser entendido como um tempo de transição em que o grupo busca encontrar uma forma de estruturar-se sem a mãe, que até então tinha concentrado a autoridade, a direção e o sentido do movimento. É um período de profundo sofrimento em que os filhos, desnorteados, procuram levar adiante a *viagem* da mãe, o seu projeto.

A *penitência* redobrada

A primeira providência tomada pelo grupo após a morte de Maria da Praia foi realizar, logo em seguida, a *viagem* que ela havia determinado antes de morrer. Segundo Epifânio, a recomendação era de que até o *pouso* da *Penitência,* que ficava na estrada já feita, eles deveriam ir jejuando.

> *Ela deixou marcado essa viagem. A penitência era: só podia comer arroz com farinha e sal. Pertencesse de carne, sangue, nada, nem ovos nós não comia. Caça, peixe, só olhar. Parava ao meio dia, comia aquele pouquinho, de tarde, seis hora tornava a comer, e só ia comer no outro dia meio-dia de novo.* (O porquê do jejum) *tava perto do lugar então o significado daquele jejum era pra ir manerando. A matéria é muito inclinada, né. Então* (a penitência era) *pra quando fosse vizinhando* (do lugar) *já tá mais maneiro o pecado, né. Deus não deu a licença pra ela* (M Praia) *acabar de chegar* (no lugar), *mas ela também não explicou, quando era esse tempo.* (Epifânio, 88)

A viagem completa durou 2 meses e 27 dias, realizada em período de chuva - dezembro a março - o que era inusual. Alda, grávida de cinco meses, comandava o grupo e

levava com ela duas filhas pequenas[27]. Foram além de *São Sebastião*, onde tinham chegado na viagem anterior, tentando continuar a estrada. No entanto, não encontraram caminho e voltaram. Esta foi, sem dúvida a viagem mais penosa. Ampliava-se o sofrimento. As dificuldades a que o grupo se submetia pareciam querer redimir a culpa pela morte da mãe.

> *Depois que ela morreu que a barra pesou pra mim. Era pra fazer uma viagem na mata. Era chuva direto, mês de dezembro. Minhas menina dava febre durante o dia. Todo dia tinha que mudar de pouso. Andemo com mala nas costa. Só a chuva pra servir de calmante. Remédio que tinha era o poder de Deus. Comia guariroba com carne de porcão. Não tinha nada pra dar pras criança. Eu buchudona* (grávida). *As criança, quando falava de seguir viagem, ficava chorando.*
>
> *Fomo nesses vão de serra. Os daqui adoeceu tudo não levou comestivo pra nós. Nós nessas gonga de serra, pra lá não tinha recurso. Com dois meses e 27 dias nessa peleja, nós voltemo pra trás, aí nós cheguemo aqui. Eu buchuda, fraca, aí no dia da chegada arriei. Caí do jumento, ele pisou na minha barriga, mas não fez nada. Cheguei boinha, minhas menina boinha. Quando cheguemo aprumei.*
>
> *Nasceu uma menina. Mamãe tinha falado: se você tiver uma menina, se você quiser me dar é minha, se não, é minha também. Eu tava gestante quando ela morreu. Quatro meses que ela morreu eu ganhei essa menina. Pois não morreu mesmo a menina? Morreu. Gordinha, corada, não mamava, num bebia um chá, nunca emagreceu, com 17 dias, acabou morrendo.* (Alda, 88)

Depois disto, em *comunicação,* Maria da Praia ordenou que o grupo todo mudasse para *São Sebastião,* o que expressava a intenção dos que tinham ficado de dar seqüência à *Missão: Aí ela disse que nós tinha que mudar* (para *São Sebastião*). A viagem continuava penosa, especialmente para Alda, que teve um aborto durante o trajeto. Ela ia levando a mudança em *12 animal de carga* com o cunhado Epifânio, as duas filhas de menos de 10 anos e a sobrinha, um pouco mais velha.

> *Deixa que lá, no Corgo dos Porco, tinha que atravessar aquelas carga pesada. Começamo as 11 hora, viemo terminar essa luta todinha era 5 hora. Nós não viajou 4 quilômetro eu senti. Cheguemo no pouso, eu tava dormente, achei que era canseira. O prazo foi eu chegar e sentar. Ganhei menino* (perdeu a criança). *Aí que foi luta. Só eu e ele* (Epifânio) *primeiramente Deus e essas três criança. Pra cá, era um dia de viagem, pra lá, era quatro. Ele sozinho pra labutar com esses animal. Aí ele fez uma latadinha de palha, fez uma tarimba* (cama de vara), *cortou palha de banana, jogou em riba, e me pegou jogou em cima dessa cama pra mim cumprir o resguardo. Tinha que parar, como é que eu viajava de resguardo? O remédio que tinha, ele raspava aqueles pé de pau, jogava na água e eu tomava. O de cumer era abóbora que ele pegava um pedaço, cozinhava e dava com uma mão cheia de farinha pras minhas menina. Eu e ele sem comer. Ele cortava galho, fazia lenha.*

[27] A liderança de Alda será discutida no cap.9.

Quando virava só aquela brasa, pegava aquelas cinza, esparramava debaixo da cama que era pra me esquentar. Aí o pessoal chegaro lá. A viagem gastava 4 dias mas enchente demais, atoleiro demais, eles foram chegar lá com oito dias. Com 17 dias que eu tava nessa penitência, aí meu marido veio. Montei no cavalo, fomo embora. (Alda, 88)

A volta para o *Buriti* – o tempo da *passagem*

Em *São Sebastião*, que ficava na Área Indígena, o grupo passou dois anos. No início os participantes mantiveram um contato amistoso com os índios Gorotire, mas depois foram expulsos por eles [28], voltando para o *Buriti Alegre*. Outros *sinais* apontavam para o retorno do grupo. Segundo Tereza, Maria da Praia conduzia na viagem imagens de santos e dizia que *nada que pertencesse à igreja voltava pra trás.*

...veja o que aconteceu: nós tava em São Sebastião, era dia de ano. Quando é 12 hora da noite é por obrigação ir na igreja acender vela. Foi todo mundo pra igreja. Tonieta, cê acredita que pegou fogo no altar! A palha da bananeira verde! Foi quando queimou aquele livro que o Epifânio te mostrou (*Missão* Abreviada). *Queimou os santo tudinho que veio de São Miguel* (Goiás). *Tonieta, acho que esse dia foi igual o dia da morte da mamãe. Ela já tinha morrido, a igreja queimar, com tudo quanto é santo, não sobrar nada! O que era feito de nós? Pensei, agora tamo perdido. A roupa branca* (era guardada na igreja) *não queimou não, ainda deu tempo de nós entrar e tirar.*
Quando foi no outro ano nós voltou (para o Buriti), ***mas os santo que passou de ida não voltou.*** *Os santo* (que foram queimados) *que saiu da Missão dela, de São Miguel* (Goiás), *não voltou pra trás.* ***Aí foi que eu fui entender, que aquele santo não era pra voltar mesmo pra trás, né, porque o tempo dela não voltava.*** (Tereza 88)

Parece ter sido este momento que o grupo elaborou a morte da mãe, compreendendo que: *o tempo dela não voltava.* Para Tereza isso era um sinal de que eles deveriam permanecer no lugar. Tratava-se de fazer o lugar, vivendo nele conforme os preceitos da mãe.

Aí que eu conformo que o fim da estrada era aqui mesmo. Nós tem de conformar com esse lugar aqui. Se nós seguisse direitinho igual ela deixou, não tinha essas doenceira nas criança, as fruta morrer, peste na roça. Então, nós é quem desmancha. O lugar que foi marcado pra nós é aqui. ***O lugar que ela falava, não vai ser pra nós.*** *Eu acho difícil. Às vez pode até chegar, se Deus marcar, mais pra frente, mas não acredito, não.* ***Acho que o fim é aqui mesmo.*** (Tereza,88)

Sem ser descartada, a mudança ficava postergada, como uma possibilidade, para o futuro.

---

[28] Retornarei a este tema no cap.10.

(MP dizia que) *ia chegar um tempo que ia dizer que a Missão tinha acabado, que ninguém tava ligado pra Missão mais. Mas ela disse que ia chegar um tempo que ia voltar do mesmo jeitinho que começou. De certo nós tá* ***nessa passagem.*** (Tereza,88)

Se *o tempo dela não voltava* os filhos deveriam fazer a *passagem,* inspirando-se na mãe e contando com os recursos do que haviam aprendido na sua *escola.* O *tempo* era outro e precisava ser construído pelos que ficaram. Este tempo foi atado a um lugar, *Buriti Alegre*, o *lugar que mamãe estava enterrada,* estabelecendo, desta forma, a ligação ente o passado e o futuro, refundando, de certa maneira, o movimento.

A maneira como o grupo realizou isto será tema do último capítulo.

Viagem de Meu Padrinho - percurso da *Romaria* de 1968 a 1982

Este seguimento é fino. O pessoal é que não trata da finuridade que ele tem. Se todos viajasse conforme as ordi, não tava aqui não, tava no Ponto Final há muito tempo. (Urbano,88)

Diferentemente da *Missão,* a memória da *Romaria* não destaca a relação estabelecida com a mata, ainda que a localização espacial apareça também como forma privilegiada de contar a história. Neste caso as referências são as *estações* - lugares da vida social - que aparecem como marcos da memória para registrar os acontecimentos importantes do movimento. Além das referencias espaciais há uma outra - os *índios* (Gorotire) - em função do que os romeiros estabelecem uma divisão temporal no movimento: antes e depois do *encontro com os índios,* que, segundo Justino, já estava previsto por *Meu Padrinho.*

Nesta primeira fase do movimento, identifico três momentos, a partir dos relatos dos romeiros. O primeiro momento, de 1968 a 1972, relacionado às primeiras *estações* - *Santa Madalena e Santa Terezinha* - e que pode ser visto como o ponto alto do movimento, quando parecia haver uma expectativa de chegada próxima ao *Ponto Final.* O segundo momento, de 1973 até 1978, relacionado *estações* de *Livramento* e *São Sebastião*, quando o movimento passa por momentos de grande dificuldade - sobre estas *estações* há poucos registros na memória dos romeiros. O terceiro momento, de 1979 a 1982, em que o movimento volta a crescer, associado à *estação* de *Santo Antonio* e ao encontro com *os meninos da mata* (os Gorotire).

É preciso dizer que esta visão avaliativa do percurso é minha e não dos romeiros e se baseia na forma como eles descreveram aquilo que viveram em cada uma das *estações*, complementado por informações de pessoas *de fora*. Este dado é importante porque, na representação que os romeiros fazem da caminhada da *Romaria*, as *estações* aparecem como pontos de um percurso sempre ascendente, que caminha inexoravelmente para o *Ponto Final*. Esta interpretação não impedia que, na prática, o movimento vivesse um processo complexo, com altos e baixos, mudanças de direção e reformulações de expectativas.

Tal como na *Missão*, os romeiros travaram uma luta árdua contra condições adversas da vida na mata: percursos difíceis e acidentados, doenças, especialmente a malária, intempéries naturais. A estas dificuldades se acrescia os problemas decorrentes de um grupo maior e bastante diversificado, no qual as questões políticas internas eram mais complexas do que as existentes no grupo familiar de Maria da Praia, a líder inquestionável. Além disto, a maior proximidade de fazendas e povoados tornava os romeiros mais vulneráveis às pressões e interferências externas.

O fato de os romeiros representarem o que foi vivido como um processo linear e contínuo em direção ao *Ponto Final*, baseia-se, a meu ver, em dois princípios. Primeiro: o caráter teleológico da *viagem* determinada pela figura mítica, que, independentemente do que esteja ocorrendo, aponta sempre para uma chegada providencial ao destino. Segundo: a ótica penitencial com que se interpreta o caminho que os faz considerar os desacertos como inevitáveis e necessários, em outros termos, interpreta-os como conseqüência dos pecados do grupo, que *não faz por onde*, e como oportunidades de purificação, de *desconte de pecado*. Estas referências permitem absorver as reversões de expectativas e as dificuldades do movimento, mantendo o projeto do grupo. Este processo é facilitado pela presença (em transe) constante de *Meu Padrinho*, que interpreta as situações ocorridas, repreende, consola e encoraja o grupo.

• *Santa Madalena* e *Santa Terezinha* – a antecipação do *Ponto Final*

Em 1968 uniram-se os grupos de Justino e Zé Ribeira para construir efetivamente a primeira *estação da Romaria* na mata, *Santa Madalena*, próxima ao rio Inajá. O acontecimento foi cercado de entusiasmo e emoção

Marcaro pra encontrar na beira do Inajá Grande. Era tanta casinha de beira de chão! Aí tinha um bocado de gente. Tivemo aí uns três dia, aí Meu Padrinho baxou e disse: ***tá no tempo, menino, de viajar****. Viemo* (para Santa Madalena)*, já tinha um bando de casinha. Tinham feito uma capelinha pra chegar botar o santo, pra depois fazer a igreja grande. Lá foi bom pra tapa casa, tirou palha que cobriu a igreja grande. Ô senhora! lá era bonito!* (Firmina, 88)

Estação boa, bem organizada, de união do povo e de reza era Santa Madalena, e o lugar lá era bonito. Eu tenho saudade de lá. (Laurentina, 88)

O movimento de mais de 200 pessoas que estavam *entrando na mata* não passou despercebido na região, provocando apreensões. Segundo os romeiros, havia nesta época rumores de que a polícia iria invadir a *estação*.

Um assunto desse aparece comentário, quer dizer que o pessoal cisma. Dizia que a polícia vinha pra judiar, Meu Padrinho dizia que não carecia ter medo. (Justino, Ro, 87)

Corriam boatos de vários tipos sobre o movimento que começava a formar-se.

Vinha gente de fora, dizia que ia tudinho morrer nessas mata (Zé Domingos, 88). *Notícia era que Justino virava onça, que quando chegava mulher bonita eles pegava aquelas mulher e levava para as furna* (Urbano, 88).

Cansei de ver gente caçoando, dizendo que aquilo era uma sem vergonhice, que eles não trabalhava, queriam viver nas costa dos outros (Sansão, Santana do Araguaia, 88).

No entanto, mesmo assim o grupo continuava a crescer. Depois de um ano e meio em *Santa Madalena,* no Natal de 1969, os romeiros mudaram-se para *Santa Terezinha.*

Santa Terezinha – a *festa permanente*

Tudo indica que havia uma expectativa de que se chegaria logo ao *Ponto Final.* Nesta época, *Meu Padrinho* dizia através de Justino.

A distância tá perto, menino. Dizia que era nas montanha (o Ponto Final)*, tinha que continuar andando. Se tivesse viajado de acordo, tava todo mundo lá* (Urbano, 88).

Vivia-se uma antecipação deste momento. *Santa Terezinha nos começo foi muito animado* (Zé Domingos, 88). Extremamente mobilizados, os romeiros esforçavam-se para realizar sua utopia, procurando construir na prática o que estava proposto para o *Ponto Final*. Uma vida de reza, trabalho e festa, nutrida pelo sentimento de solidariedade e irmandade, que envolvia cerca de 300 pessoas e abrangia todos os aspectos da vida.

O trabalho de roça tinha como base a cooperação de todos:

Quando era pra por roça nós entrava numa ponta saía na outra, na derribada entrava mulher e menino, entrava numa roça plantava tudo, passava pra outra plantava tudo Pra

coiê do mesmo jeito. Aí cada qual punha no seu paiol (Urbano, 87). *As orde dele* (Meu Padrinho) *era todo mundo trabalhar com reverência, pra abrir fartura, pra esperar quem procurasse nós. Se por acauso chegasse duas ou três famía nós tinha com que receber, até passar de um ano pra outro, aquela pessoa possuir também. Já se sabe que a senhora não podia trazer. Então esperava a senhora com o paiolzinho da senhora aqui. Podia chegar 10 famia que tinha com que receber.* (Meu Padrinho) *dizia: aqui é a estrada, menino, de receber os vivo e os morto, vocês são encarregado do veio pra receber* (Urbano, 88).

As refeições eram feitas conjuntamente:

Entonce as orde veio pra nós, um meio de se unir cada vez mais. Nós podia fazer (preparar) *cada qual a refeição nas suas casa mais a mesada sempre era tudo na casa do mestre. A mesa era uma mesona grande. Foi orde de Meu Padrinho: fazer uma mesa grande, menino! Enganchemo a serra num pé de cedro, construímo uma mesona. Era todo dia. Fazia tudo* (a comida) *levava pra lá. Arreunia todo mundo na hora do almoço. Se tivesse faltando um os outros esperava. Aí, quando arreunisse tudo, sortia a mesa, arrodiava de gente. Quando acabava de servi aquela, aqueles afastava, fazia pra outros, até o derradeiro. Nós matava caça, fosse uma jaó, tinha que ir feitinha ali pra mesa. Todo mundo tinha que prová dela, o que não desse de cumer a carne, bebia o caldo. Antonce se conseguia uma união um conseguimento bom, pessoal tudo de acordo.* (Urbano, 87)

As relações com Justino, o *encarregado*, expressavam o modo de relacionamento proposto para o conjunto do grupo - a *irmandade* [29] - e deste com *Meu Padrinho*, que vinha freqüentemente conversar com seus devotos.

Os menino chamava o encarregado de padrinho e os criador (pais) *dos menino tratava ele compadre. Então, fazia de conta que ele era padrinho daquela meninada toda e era compadre do pessoal todo. Meu Padrinho fala quem tiver tomando benção do encarregado, não tá tomando benção pra ele não, tá tomando benção é pra o velho. Onde o velho estiver ele tá recebendo. Tinha ocasião que ele* (Meu Padrinho) *vinha de três em três dias.* (Urbano, 88)

As festas e também as rezas diárias tornavam a vida dos devotos uma permanente oração.

Tinha animação naquele tempo. Quando tinha assim dia santo, aquilo ali era só de festa dia e noite. Fazia um latadão. Todo mundo com satisfação. Giro de divindade, toda casa tinha brincadeira de curraleira. Tinha muito festejo e todo festejo levantava mastro.

Nessa época pra trás, de madrugada, não tinha ninguém nas casa. A igreja era cheia, levantava todo mundo, até as criancinha de peito ia. Amanhecia o dia, todo mundo rezando. A divindade de primeiro era três vez ao dia. Das 6 às 7, das 12 a uma hora, quando dava as 6 o terço, das 6 às 7 divindade outra vez. Todo santo dia.

Nós podia tá no serviço que tivesse, escutasse aquela pancadinha daquele sino podia ir arribando o pé, descia ali vinha todo mundo pra dentro da igreja. Hoje em dia o pessoal não tá com isso. As orde nossa é fina. Se nós cumprisse as orde que vem pra nós é fina. Era uma

[29] Voltarei a este tema no cap. 9.

finuridade. Os filho era de um regime conforme os pais acitasse. Podia tá fazendo o que tivesse, mas o pai dissesse assim: olha menino, as 2 hora é pra tá acordado pra ir pra reza, os menino tinha sono maneiro, quando dava a hora tava tudo no ponto (Urbano, 88)

Havia também muitos *milagres*, que diziam respeito principalmente a curas de doenças por tratamentos e operações espirituais.

Você pensa que nós comprava remédio? Nós tratava aqui na mesa. Tomava injeção, fazia operação (espiritual). *Trazia os remédio e 2 litros de água,* (os espíritos) *punha aquelas pilulinha , 10, 12. Todo dia a gente chegava ali ia beber um caldinho daquela água, todo dia, daí pouco tava todo mundo curado.* (Zé Domingos, 88)

A presença constante da oração e solidariedade entre os romeiros era notada também pelos de fora.

Eles ajudam um aos outros, são de união. Se um adoecer eles ajuda. Eles gostava muito de mim. Chegava lá eu pegava Bíblia lia pra eles (ele era *crente)* (Pedro, Sucam, 88).

No entanto, na visão dos *de fora*, o ocorrido na *Romaria* nem sempre era encarado de forma positiva.

Diz que o espírito do Padre Cícero atuava nele (Justino), *aí ia dá benção. Lá reza muito, é de manhã, meio dia, à noite. Joelho, a senhora tem lembrança de joelho de bode? É assim, tudo de joeio de bode, minha mãe criou, aquele crosta no joelho* (sua mãe participava da *Romaria*). *A gente não saía uma viagem, uma caçada, um serviço sem pedir licença, sem falar com o chefe* (Joaquim, Santana, 88).

Vivia-se neste momento uma espécie de "festa permanente" descrita por Monteiro (1974) para referir-se ao Contestado. Um momento de grande emoção e envolvimento de suspensão do tempo ordinário em que se vive exclusivamente em um "um tempo e espaço míticos" (idem:11). Nesta época os romeiros pareciam esperar para qualquer momento a volta de *Meu Padrinho*, que os conduziria ao *Ponto Final*.

A não realização do esperado não foi registrada na memória dos que permaneceram no grupo como decepção, como expectativa não realizada. O projeto foi reelaborado: postergou-se para o futuro a realização do destino e aquele momento foi interpretado como etapa necessária do caminho.

Problemas em *Santa Terezinha* e sua solução: uma nova *viagem*

A vida de entusiasmo e intensidade de *Santa Terezinha* não permaneceu assim por muito tempo[30]. Na explicação que Urbano dá para a mudança, transparece a existência de duas ordens do viver: a do *padre Santo* e a do *pessoal*.

> *Os mandado que vinha pra nós, que Meu Padrinho agitava, que era pra se unirem cada vez a mais, achando que chegava num acordo. Mas o pensar do pessoal é diferente, não é, num é o pensar de um padre santo.*

Urbano detalha como é o *pensar do pessoal* nos assuntos de roça, alimentação e reza:

> (Sobre a roça) *Tem uns companheiro mais avechado que os outros, né. As roças, às veis, eu marcava a minha pra amanhã e assim todo mundo marcava. Quando era amanhã não dava conta de plantar toda, quando era dia de ir pra senhora era obrigado acabar de plantar a minha, a senhora já ficava assim. De certo que tinha deles que marcava pra sexta-feira ia se acontecer só terça-feira. Aí companheiro com aquilo se azuava.* (Dizia) *cê sabe que eu tô ficando pra trás? Eu vou trabalhar na minha! Aí ia destraviando. Então começou a desunião assim.*
>
> (Sobre a refeição coletiva) *Então as idéia de muitos, dos que tinha família maior, o dia que matava um tatu, às vez acontecia aquela panela de caça tava posta na mesa e nem dava pra primeira mesada. O dono daquele tatu, como tinha deles que falava mesmo, dizia: vou largar dessa sociedade, porque esse tatu eu matei, num comi nem um pedaço, nem bebi ao meno o caldo. Deles que, porque não comia daquela caça que ele matava, se contrariava! Então deu pra matar e cumer na casa dele mesmo. Aí foi destraviando tudo outra vez. Cada qual conseguindo pra sua casa mesmo. Num foi um meio de desunião? Ora! mesmo que num provasse ao menos o caldo, mas pra cumprir ordem nós tinha que conseguir!*
>
> (Sobre a reza) *Hoje em dia é contado, só aqueles mais devoto que tem fé na santidade e nas potreção divina* (que vão à igreja), *mas o mais cada qual nas suas casas, com seus bons rádio ligado, dizendo tudo quanto é prosia. Num vem tratar das obrigação da igreja que é os mandado que nós temos. Hoje fala* (para os filhos): *é pra acordar às 7 hora tem deles que ainda tá dormindo.* (Urbano, 88)

[30] Manteve-se por aproximadamente dois anos.

O *pensar do padre Santo* não foi imposto a qualquer preço ao grupo. As *ordens* foram compondo-se com as diferenças de perspectiva existentes dentro da *Romaria*[31]. Além disso, outros acontecimentos contribuíram para a mudança da vida em *Santa Terezinha*. Muitos participantes que haviam vindo de lugares próximos, voltaram, abandonando a *Romaria*, Um dos que saiu observa:

> *Teve muita gente que seguiu e depois abandonou a Romaria. Lá eles passa muito mal, é só a carne da caça, peixe.* (Joaquim, Santana, 88)

Alguns tinham vindo de Redenção, na perspectiva de livrar-se de um *truvo* (escuro) anunciado, que assolaria a região. O fato dele não ter ocorrido contribuiu para o descrédito, mesmo que a explicação de *Meu Padrinho* tivesse sido a de que o fato não acontecera por causa de sua intervenção.

> *No tempo ia ter um truvo, correu todo mundo de Redenção pra Santa Terezinha. Não teve o truvo. Chegou uma nuvem negra passou rentinho, o veio tirou o castigo. Vinha uma tempestade de vento, passou a uma distância, mas não chegou.* (Meu Padrinho dizia) *tanto que o velho trabalha, pra dizer que o velho é mentiroso!* (Zé Domingos, 88).

Para outros a razão do abandono parece estar relacionada a divergências religiosas.

> *Em Santa Terezinha veio muita gente de Redenção, queria assentar gangorra de terecô, depois voltaram pra Redenção. Os que saiam diziam: não vamo ficar governado por um neguinho* (Justino) *de cabeça seca desse.* (Urbano, 87)

As diferenças religiosas parecem ter sido a origem de desentendimentos políticos no grupo, que resultaram na expulsão de Zé Piauí, um *terecozeiro*[32] segundo alguns, que tinha vindo da *Romaria da Pedra Encruzada*. Evitava-se este assunto na *Romaria*. As informações são de Pedro, da Sucam, que visitou o grupo na ocasião. (1970/71/72)

> *Em Santa Terezinha, primeira vez* (em que visitou o grupo) *tudo normal, segunda tudo normal. A terceira, teve esse descontrole deles com Zé Piauí, a deles que era linha branca e o outro terecô. Segundo Zé Mineiro, Zé Piauí não queria concordar com eles. O Padre Cícero dizia que não era pra dar crédito pro Zé Piaui. Aí ele disse que ia botar feitiço neles lá. Diz que ele trabalhava com esse negócio de macumbeiro. Ele saiu pra morar fora, uns 14 quilômetros. Sairam uns cinco. Aí debandandaram um bocado. De 322 pessoas caiu pra 200 e pouco. Aí a malária pegou, começou a morrer.* (Pedro, Sucam, 88)

---

[31] Voltarei a este tema ao discutir o projeto social dos grupos no cap. 9.

[32] Segundo Ferreti (2001: 63), o Terecô é a "denominação dada à religião afro-brasileira tradicional de Codó", no Maranhão. A denominação é encontrada também em Tocantins e Pará. Na Romaria, o Terecô é identificado com a *linha negra*.

Perguntando sobre Zé Piauí para o grupo, foi dito que ele tinha o livro de São Cipriano, considerado maléfico por conter ensinamentos sobre feitiços.

> *Ele tava perseguindo uma família, seduziu a mulher do outro, até que carregou* (a mulher). *Aí Meu Padrinho disse: menino, vai dar uma volta! Ficou mais de ano num lugar* (próximo). *Não podia encostar lá na Romaria. Quando ele passava a gente sabia que era ele que tinha passado, que tava fedendo bicho, né.* (Zé Domingos 88)

Neste período, muitos romeiros morreram em decorrência da malária, que *Meu Padrinho* chamava de *morraça.*

> *Santa Terezinha nos começo foi muito animado, depois pegou ficar doente. Deu uma malária. Ele* (Meu Padrinho) *disse: menino, o velho vai tratar dos romeiro, vai mandar os médico* (espirituais) *tratar dos romeiro, menino, tudo doente! Precisa trabalhar! Ele não gosta que chame febre* (malária), *chama morraça. A febre, diz ele que é uma doença perigosa que ainda vai aparecer.* (Zé Domingos, 88)

Um outro acontecimento omitido pelos romeiros foi o relatado por Pedro da Sucam sobre a o aparecimento de Valdemar no grupo, que teria sido identificado pelo grupo como mensageiro de *Meu Padrinho.*

> (Os romeiros) *são sujeito que dá crédito pra muitas coisa, que eu falo que é inocência. Como manifestou esse Valdemar dizendo que era padre, então eles se entregaro todo pra ele de corpo e alma. Davam benção a ele. Mandava em todo mundo, passou um mês todinho. Aí começaram cismar. Descobriram que ele era bêbado. Tiraram aquela incutição que era o padre.* (Pedro, Sucam, 88)[33]

A não realização da expectativa de chegada próxima no *Ponto Final* e da volta de *Meu Padrinho* parecem ter impulsionado uma mudança de *estação,* projetando a esperança mais para frente, no tempo e no espaço, deixando para trás os insucessos e as propostas não efetivadas[34]. Esta não é, no entanto, a versão dos romeiros que permaneceram na *Romaria.* Os problemas são entendidos como decorrentes da *desobediência do povo, castigo,* mas a *Romaria* segue seu curso, ela continua *a mesma.* Com isso estabelece-se uma separação na interpretação. De um lado, a *Romaria* é entendida, numa visão linear e teleológica, como seguindo seu curso inexorável. De outro, são colocadas as dificuldades concretas, provocadas pelos devotos que atrasam a viagem. A não identificação dos insucessos ao fracasso da *Romaria* permite aos devotos preservar seu sentido, entendendo-a como uma

[33] Os fatos relacionados a mortes, ao decréscimo do grupo e a desavenças internas, não são enfatizados nos relatos dos romeiros. Obtive estas informações inicialmente de fontes externas. Apresentando estes fatos aos romeiros eles foram lacônicos e evasivos.

[34] Cabe notar que não houve, nesta época, pressões externas sobre o grupo, sejam de fazendeiros, sejam de autoridades governamentais.

meta a ser alcançada, o que possibilita manter a sua busca. A mudança para *Livramento* foi interpretada como algo que ocorreu porque *era tempo de mudar.*

Auxiliava neste processo a presença constante de *Meu Padrinho* (em transe) interpretando os acontecimentos. O que animava o grupo não era apenas uma profecia distante que anunciava o *Ponto Final,* mas a presença viva da figura mítica, que permitia aos devotos absorver os insucessos e recuperar as forças para continuar no caminho.

• *Livramento e São Sebastião* – um tempo de silêncio

Nos cinco anos subseqüentes (73/78) à saída de *Santa Terezinha*, a *Romaria* viveu um período de declínio. Reduzido a 50 pessoas, o grupo aprofundou seu caminho na mata na direção oeste.

Nos relatos há praticamente um silêncio sobre os acontecimentos de *Livramento*[35] e da *estação* seguinte, *São Sebastião.* Ao que tudo indica, este foi um período difícil, em que os romeiros enfrentaram problemas na construção da estrada - por tratar-se de uma região de serras com terreno acidentado - e com as fazendas, que temiam que eles fossem posseiros e quisessem fixar-se na terra.

Laurentina, que havia deixado a *Romaria* em *Santa Madalena* e retornou em *Livramento,* encontrou-a muito *diferente:*

> *Tudo era diferente. Sai de Santa Madalena tinha muita gente, aí* (Livramento) *o povo tava pouco, sem graça. Não era pra demorar muito lá. Saimo junto pra São Sebastião. Mas sempre diferente de Santa Madalena.* (Laurentina, 88)

Em *Livramento* os romeiros tiveram problemas com a fazenda Grã-Pará, propriedade do grupo Lunardelli. No entanto, interpretam a saída do grupo do local não como expulsão, mas como *ordem de Meu Padrinho,* preservando, desta forma, para o grupo, a iniciativa na condução de seu destino.

> *Essas fazenda foi começada depois de nós aqui. No Livramento já houve implicação da família Lunardelli,* (fazenda) *Grã Pará, achando que nós era invasor de terra. Mas nunca saimo na carrera, não. Nós só sai no tempo que é marcado. Nós já tava de viagem marcada, o avião passou baixinho soltou carta pra nós: que era pra nós mudar, que eles não aceitava dentro da área da fazenda, da Grã Pará. Nós já tava de viagem mesmo. Ele tinha medo de nós ser posseiro, mas nós nunca interessemo por isso* (Urbano, 87).

---

[35] Na verdade o nome completo da *estação* era *Nossa Senhora do Livramento.* Como se pode observar, todas as *estações* têm nomes de santos.

O véio (Meu Padrinho) *sai a hora que quer, não sai com orde de pecador não, o véio é dono de tudo. Mandou que nós viesse embora* (Zé Domingos, 88).
(Depois que saíram) *queimaro as casa tudo, até a igreja. Diz que no dia que tocou fogo na igreja, não tinha mais santo lá dentro, diz que deu três gemido. Uma luzerna panhou a estradinha* (Firmina, 88).

Nesta época a família de Antônio Mineiro deixou o grupo, retornando à *Romaria* depois de um ano[36].

Os mineiro arrumaro pra formar 10 alqueire de empreitada com o irmão mais novo deles. Depois de um ano voltaram (Zé Domingos, 88)

Para chegar a *São Sebastião* a *estrada é medonha, muita serra.* Nesta *estação* entraram novos membros que vieram principalmente de Barreira de Campo. O ingresso destes romeiros não foi acompanhado da euforia dos que entraram no primeiro momento. Nos motivos dados por eles para a entrada na *Romaria* combinam-se o *modo da religião* (alguns participavam de cultos mediúnicos em Barreira de Campo e Redenção) e a procura de um *lugar sossegado* para morar. No entanto, é possível que a ampliação do grupo tenha dado força para impulsionar um novo deslocamento.

Foi penosa a viagem para a próxima *estação, Santo Antônio.* Os romeiros pararam em dois lugares temporariamente: *Santa Rosa e Povoado.* Neste último morreu a mulher de Justino.

•*Santo Antonio* - encontro com os Gorotire - confirmação da profecia

A *estação* de *Santo Antonio,* situada na beira do rio Tartaruga constituiu-se, como dizem os romeiros, num *remanso*, que possuía abundância de peixes e áreas boas para roça. Este local, no qual o grupo chegou em 1979, indicado por *Meu Padrinho,* ficava na divisa com as terras dos Gorotire. Neste momento, novos membros afluíam à *Romaria*, alguns à procura de terras. A comunicação era facilitada pela abertura de uma estrada pela fazenda Rio Dourado, que se implantou na região em 1976, que passava a 20 km de *Santo Antonio.*

Em *Santo Antônio os peão* (das fazendas) *vinha visitar, era mais fácil arrumar as coisa, e era uma farturona danada* (Zé Domingos, 88).

[36] Não foi possível identificar os motivos que levaram Antonio Mineiro a se afastar: se discordâncias internas ou questões mais pessoais. De qualquer forma, com sua ausência, o grupo perdia seu maior administrador. Não de forma definitiva, tendo em vista que ele retornou para o movimento.

O grupo voltou a crescer chegando a ter 43 famílias e, no total, quase 300 pessoas. Vivia-se um tempo de fartura, com roças produtivas e ampliação da criação de pequenos animais - aves e porcos. Os trabalhos religiosos, especialmente de cura, ganhavam novo vigor, com a presença de médiuns vindos de Barreira de Campo. Voltava-se, em alguma medida, aos tempos de *Santa Terezinha.* No entanto, a perspectiva era um pouco diferente. Nos relatos sobre *Santo Antonio* a ênfase é no presente, na fartura e nos trabalhos espirituais, arrefecendo a expectativa de atingir o *Ponto Final.*

O encontro com os *meninos da mata*

Um ano após a chegada em *Santo Antonio,* em setembro de 1980, num local próximo dali, houve um conflito entre os Gorotire e funcionários da fazenda Espadilha, localizada a leste das terras indígenas, que resultou em morte de 20 pessoas pelos índios[37]. Resultou disto a demarcação da área de divisa fixando-se o limite da fazenda e das terras reservadas para os Gorotire. Em 1981, os índios expulsaram garimpeiros que faziam exploração de ouro dentro de sua área (Santilli, 1994). Estes fatos marcavam um momento em que as terras da região passavam a ser intensamente disputadas por fazendeiros, garimpeiros e madeireiros e que as terras da Área Indígena só seriam mantidas pela vigilância e combate das populações indígenas[38].

Curiosamente, foi justamente neste período, em que os Gorotire estavam atentos à invasão, que estabeleceram o contato com os romeiros e permitiram que eles ocupassem as terras da divisa sudeste da Área Indígena[39].

Segundo os romeiros, o encontro com os índios já estava previsto por *Meu Padrinho* desde o início da *Romaria.*

> *Esse segmento tem um grande mistério. D'está que diversas vez ele* (Meu Padrinho) *falou pra nós, que quando fosse cinco estação, nós ia ficar no meio dos menino da mata. Eu sabia lá o que era menino da mata? E não foram os índio? Nós nunca tinha visto eles. Ele* (MP)

---

[37] A fazenda estava realizando um desmatamento para fazer pasto, em uma área de castanhais, babaçuais, que os índios consideravam de seu domínio e que utilizavam há muito tempo para caça e extração de mel, castanha e cocos (Almeida, 1980) e (Albuquerque, 1982).

[38] Tratarei deste novo momento vivido pelos Gorotire no cap. 10.

[39] Os índios faziam uma diferenciação muito clara entre os *fazendeiros* e os *romeiros:* os primeiros só *plantam capim* e destroem suas terras; enquanto os romeiros *plantam mandioca, abóbora,* fornecendo-lhes alimentos. Quando estive na aldeia, esta era a justificativa dada pelos capitães para permitir que o grupo permanecesse na Área Indígena.

encomendava muito pra nós, ó menino, vocês vão ficar colaborando com os menino da mata, mas vocês tenha muito cuidado, eles são sistemáticos! (Zé Domingos,88)

A *Romaria* localizou-se na divisa da Área Indígena, mas os romeiros fizeram roças dentro dela. Depois de dois anos em *Santo Antonio*, em 1981, os Gorotire apareceram deixando suas *marcas* nas roças. Justino recebeu um recado de que deveriam tirar de lá os cereais. Conforme seu relato, ele não ficou assustado, porque já sabia que o *encontro* deveria ocorrer.

(Um romeiro foi avisar Justino) *Eh padrinho Justino, mandaram le avisar que desceu um chefe da Funai, lá dentro nas roça, de helicope, que falou que o único prazo de tirar todo cereais de lá é 20 dias. O home ficou brabo!*
(Justino:) *Aí eu vim. Eles tinha arrancado batata, mandioca mansa, cana, banana, derramado sal, tanto trem, espatifado, carregado vasilha, coisera medonha. O pessoal ficou abismado! Aquilo eu me ria! Disse: não, não tem perigo não, isso é encontro mesmo! Não tem perigo não, pode deixar!* (Justino,88)

Alguns dias depois voltaram ao local alguns romeiros:

Um dia foi meu pai, Zé Mineiro, mais a Vitória. Quando vão entrando dentro da roça toparo de testa mesmo (risada). (Os índios) *fizero aquela zoada, aquele movimento assim. Aí conversaro alí, eles* (índios) *procurando se era amigo, eles* (romeiros) *falando que era. Eles fazia o jeito da faca na comadre Vitória, aí o capitão chegou, era o Aibi, que já tá velhinho. Aí foi tudo falando que é amigo.* (Justino, 87)

No outro dia, o capitão e mais nove guerreiros decidiram ir até a *Romaria*. Justino desdobrou-se na recepção aos índios

Aí mandei arrumar comida pra eles, matei leitoa, naquele tempo a gente tinha muita criação. Não! fiz o que pude! Era pra eles ir embora no outro dia, mas ele (capitão) *tinha machucado o dedo grande, disse: não tô guentando, eu disse: fica aqui, aqui é nosso! Foro lá pra igreja mais nós de noite, de vez em quando eles trocava língua* (conversavam entre si), *aí explicava pra nós o que era: ô romeiro, tudo alegre, tudo amigo, recebeu bem, tratou bem. Aí pronto, acabou a dificuldade* (Justino, 87).

Os Gorotire responderam ao tratamento recebido

O capitão falava: romeiro é amigo. De cumer muito, romeiro tratou bem de índio, di cumer muito, índio tá com a barriga cheia, é amigo de índio. Amanhã quem quiser conhecer vai pra bera (do rio, onde estavam as roças) *conhecer os outro lá. Vou mandar quatro índio pra lá pra pegar peixe pra esperar romeiro. Mas foi gente! E tinha peixe! Era assar peixe, nós comeno. Disse: agora capitão vai descer* (pelo rio, para a aldeia). *Pôs peixe num jumentinho disse que era pra levar pros outro* (romeiros) *que ficou* (na *Romaria*). *Aí pronto, acabou a cisma, romeiro não tem mais medo de índio de jeito nenhum.* (Eduardo, 87)[40]

[40] Quando falam dos índios os romeiros tentam reproduzir sua forma de falar.

Com dois mês chegou dois índios. Capitão mandou falar, fazer farinha mais nós. Viemo em 10. Tinha seis prensa de massa. Aí nós batemo, quatro dias, pegadinho. Foi carregado 50 saco de farinha. 25 canoas encostada. Quando foi outra temporada viero de novo. (Urbano, 88)

O encontro dos *menino da mata* com os *menino de Meu Padrinho,* fez-se pelo reconhecimento mútuo: *romeiro é amigo, índio é amigo.*

Os índios receberam dos romeiros o tratamento dispensado a amigos que chegassem no local - *matei leitoa, fiz o que pude, dormiram lá* - forma pouco usual para os brancos no contato com índios. Estes, por sua vez, baseados na reciprocidade, retribuíram nos mesmos moldes. Iniciava-se aí uma sólida relação que teria muitos desdobramentos, com conseqüências diversas.

A visita da *federal*

Pouco tempo depois do encontro, chegaram na *Romaria* com o Capitão Kanhonk - chefe dos Gorotire (que os romeiros chamam de *Canhão*) - funcionários da polícia federal, entre eles, o Major Curió. Entusiasmado Justino relembra a visita.

Quando é um dia desceu o helicopto. Nove federais. O capitão Canhão, que é o chefe lá (na aldeia) *desceu lá procurou quem era o chefe. Fomo lá pra igreja, eles tiraro retrato, mandou cantar divindade, inclusive nesta data veio o major Curió, sargento Fernande, era só mesmo pessoas da lei. Ih! mas ficaro alegre! Nesse tempo era tempo das melancia, tinha melancia, banana, tanta coisa, helicopto véio quase não avoa* (com a carga). *Ficaro muito sastifeito. Pronto, acabou as dificuldade. Canhão logo já me entregou tomar de conta dessas divisa. Que eu pudesse trabalhar, pudesse ficar tranqüilo, ficar sossegado. Aí veio major Curió, sargento Fernade aí eles falaram: próximos dias nós vem. Pediram pra nós fazer uma pistazinha. Aí nós foi fizemo, quando foi no outro sábado, desceu lá de novo. Aí veio consulta pra o pessoal, remédio, utensílio pra escola, bola pros menino brincar.*

Disseram que não era pra deixar fazendeiro invadir, tinha ordem pra avisar pra eles. Mas não era pra mim resolver, era só pra comunicar pra eles. Ou que fosse, fazendeiro, ou que fosse explorador de madeira, sem orde deles, ou que fosse pesquisador de garimpo. O Canhão já tinha me explicado a divisa todinha.

(Major disse) *Seu Justino, pode o senhor ficar tranqüilo, e qualquer coisa que precisar aqui o senhor teje garantido com o pessoal da autoridade, pode dar o saber pra o Canhão o Canhão vai com nós, nós tamo com vocês* (Justino, 87).

Ampliavam-se os laços com os Gorotire, os romeiros tornaram-se fiscais da divisa da Área Indígena e, além disso, contavam agora com o apoio das *pessoas da lei.* A partir deste momento os Gorotire passaram a ter um papel determinante na organização interna da

Romaria e no seu destino. A maneira como este processo ocorreu será tema do último capítulo.

•*Estrada e viagem* – a realização do projeto

Volto agora à questão inicial deste capítulo: como os movimentos realizaram seu projeto nesta primeira fase: como o mantiveram e o reformularam.

Neste período, a construção do lugar social e espiritual preconizada no projeto dos dois grupos efetivou-se pela construção material do caminho. O deslocamento espacial, entendido como peregrinação, constituiu-se em uma estratégia básica de realização e renovação do movimento. É preciso ressaltar a importância das lideranças neste processo como elementos catalisadores do movimento: a força pessoal de Maria da Praia e a espiritual de Meu Padrinho, a força simbólica do carisma e da autoridade da mãe e da figura mítica.

O quadro a seguir sintetiza a história dos grupos nesta primeira fase:

Ano	*Missão*	*Romaria*
1966		
1968	*Tempo da mamãe*	*Santa Madalena/Sta Terezinha*
	(Vida na mata)	*(A distância está perto)*
1973		
1974	**Morte de Maria da Praia**	*Livramento/S Sebastião*
		(Tempo de viajar)
	O Tempo dela não volta	
1978		
1979	Retorno para Buriti	*S Antonio*
		(O remanso)
1981		***Os meninos da mata***

Na *Missão,* no período da *vida na mata*, Maria da Praia manteve a continuidade e os propósitos do movimento por meio da construção da estrada. Sua morte foi o grande evento que abalou profundamente a estruturação do grupo, que dependia exclusivamente de sua condução e tinha nela sua grande fonte de sentido. A perspectiva inicial dos filhos, de dar continuidade à sua viagem, não obteve êxito, o que obrigou o grupo a uma reformulação do projeto. No entanto, o projeto dos filhos manteve como base a alma e o corpo da mãe. Seu *espírito* (através da filha) continuou a dirigir o grupo, que se fixou onde no espaço onde ela estava enterrada.

Na *Romaria,* o projeto inicial de chegar imediatamente ao *Ponto Final* foi reformulado em função das circunstâncias, sendo projetado para uma próxima etapa, que se concretizou como deslocamento espacial. As grandes dificuldades encontradas nos novos lugares levaram novamente ao deslocamento. O encontro de condições mais favoráveis na *estação S. Antonio* fez com que o grupo interpretasse este momento como *remanso,* um descanso na caminhada. No entanto, novo impulso foi dado ao movimento pelo aparecimento dos *índios.* Este acontecimento ganhou um sentido específico pelo fato dos índios já fazerem parte do imaginário do grupo nas previsões de *Meu Padrinho.* Por sua vez, a continuidade das relações como os Gorotire interferiu concretamente no caminho do grupo.

A trajetória da *Missão* e da *Romaria* nesta primeira fase reforça o que foi dito sobre o caráter predominantemente prescritivo da primeira - referenciada principalmente no passado - e o performativo da segunda - na qual evidencia-se uma grande plasticidade, capaz de absorver os acontecimentos externos e internos e modificar-se com eles.

Apesar da *Missão* e da *Romaria* redefinirem-se no correr do tempo, face às mudanças e acontecimentos que vão tendo lugar durante a *viagem,* algo permanece: o entendimento da vida e do destino como determinado e dirigido pelo outro mundo, o que permite dar a este um sentido próprio. Um sentido que situa os grupos de maneira compreensível neste mundo, conferindo-lhes um lugar.

Durante a *viagem* os movimentos produziram uma vida social e religiosa própria que procuro aprofundar nos dois próximos capítulos, buscando compreender como elas se construíram e os princípios que as estruturaram.

Pousos da Viagem da Missão*

*Os romeiros separam os lugares pelos rios: águas do Araguaia e águas do Xingu. Os *pousos* estão separados em quatro grupos pelos *lugares: Boa Esperança, São Miguel, Buriti Alegre e São Sebastião.* Adiante dos *pousos,* entre parênteses, está colocada uma explicação sucinta dos participantes sobre o porquê dos nomes.

Águas do Araguaia

Santa Terezinha

Lagoa Santa (tinha uma lagoa)
Morro Escondido (não conseguiam localizar o morro)
Corgo de Pedra (lugar muito empedrado)
Espuleta (perderam caixa de espuleta)
Lagoinha (tinha uma lagoa)
Caracol (o corgo aparecia várias vezes no meio da estrada)
Jabuti (comeram um jabuti)
Corgo Fundo (ribanceira muito alta)
Jacobim (mataram um jacu)
Lagoinha (lagoa)
Pouso do Mutum (assaram um mutum)
Estrondo (escutaram um estrondo ninguém ficou sabendo o significado que era)
Corgo D'Anta (mataram uma anta)
Sanharó
Almesca (árvore do mato)
S. João (dia de S João)
Serra do S. Pedro (dia de S. Pedro)
Jacamim (pássaro que tinha no lugar)
Serra da Barreira de Pedra
Corgo do Reio
Palmital
Três Cacimba (foi furado três cacimbas para achar água)
Corgo do Jacu (mataram um jacu)
Corgo D'Anta (mataram uma anta)
Pelada (lugar sapecado na mata)
Corgo da Onça (mataram uma onça)
Corgo do Rosário (foi perdido um rosário)
Jenipapo (pés de jenipapo)
Corgo do Veado (mataram um veado)
Corgo da Fartura (mataram muita caça)
Pouso N.S. da Abadia (dia de N.S. da Abadia)
Corgo do Antonho
Corgo do Deusdete (saiu na frente e achou o corgo)
S. Bartolomeu (dia do santo)

* ***Boa Esperança*** *- Maria da Praia que pôs o nome*

Barreiro (tinha um barreiro)
Pouso do Mutum (mataram e assaram um mutum)
Buriti sozinho (só um pé de buriti entre um olho d 'água e a serra)
Bela Vista (corgo bonito)
Todo Santinho (dia de Todos os Santos)
Todos os Santos da Cruz (Maria da Praia perdeu a cruz do rosário)
Impuca (corgo muito sujo)
Guariroba (muita guariroba no lugar)

Corgo da Piaba (pegaram muita piaba)
Barreirinha (outro barreiro)
As Flor (enxergavam muitas flôres na serra)
Arara Preta (mataram duas araras pretas)
Serra do Chuveiro (cachoeira muito grande)
Olho d'água da Serra do Chuveiro (Maria da Praia descansou)
Lagoinha (lagoinha no meio da mata)
Buzanjiga (árvore do mato)
Azulona (mataram uma azulona)
Lontra (mataram uma lontra)
Berarubu (assaram um jabuti)
S.Antonio de Cima (dia de S. Antonio)
S. Antonio de Baixo (mesmo corgo)
Xiriri (nome que Maria da Praia pôs)
Espadaço (cachorro de Maria da Praia que sumiu)
S. Pedro (dia)
Jacu Verdadeiro (mataram um jacu)
Jaramundá (nome que Maria da Praia pôs)
Barreiro (lugar bom de caça)
Arataca da onça (a armadilha de onça pegou um gato)
Corgo do Canastra (foi mata do um tatu)
Impuca de Lobaço (cachorro do Domingos que a onça pegou)
Pedra de Amolar (muita pedra de amolar)
Jabuti (comeram um jabuti)
S Domingos do Estreito (dia do santo e duas serras juntas estreitas onde só havia o lugar de passar)
S Domingos do Vão de Serra (entre duas pontas de serra)

* ***São .Miguel*** *da Água Boa - Maria da Praia que pôs o nome, era dia de São Miguel e lugar de água cristalina*

Águas do Xingu

Arataca (fizeram uma armadilha)
Corgo das Muié (lugar que as mulheres pousaram sozinhas)
Jenipapo (pés de jenipapo)
Lacre (árvore da mata)
Pouso do Serrado (lugar campestre)
Três cacimbas (furaram três cacimbas para encontrar água)
Potim (Maria da Praia e Almerinda fizeram pote de barro)
Pouso da Sussuarana (foi matada uma onça)
Trairão (rio com muito trairão)
Trairinha (lugar com muita trairinha comum)
Capão cheio (foi comido um frango cheio que trouxeram)
Corgo de Pedra (lugar cheio de pedra)
Grota do Domingos (lugar onde a burra do Domingos caiu)
Vileira (foi plantado um pé de vileira)
Lageado (há uma lage onde passa dentro do corgo)
Pouso da Chuva (choveu e não tinham barraca dormiram no chão)
Pouso Velho

****Buriti Alegre*** *- havia muito buriti , Felicino que pôs o nome*

Cabeça de Paca (tinha uma caveira de paca no lugar)
Três cabiceiras (havia três grotas no lugar)
Arapiraca (lugar onde Maria da Praia perdeu o fumo)
Pouso do Rio (beira do Rio 18)

Colher de Pau (fizeram muita colher de pau)
Cabeça da Onça (mataram uma onça, a cabeça ficou enganchada num pau)
Piauí (próximo de local onde vivia anteriormente pessoa do grupo)
Cabeça da Anta (encontraram uma cabeça de anta)
Corgo dos Porcos (mataram um porcão)
Garrafa de Mel (toparam com um enxame de abelha e deixaram uma garrafa de mel enterrada)
Altar de Pedra (pedra muito bonita parecida com um altar)
Azedinha (muita azedinha na mata)
Toco (puseram fogo num toco)
Praia (beira do Rio 18 onde havia uma praia muito beleza)
Jenipapo (lugar com muito jenipapo)
Barreirinha (havia um barreiro)
Cocão (havia muitos coqueiros no lugar)
Lagoinha (lagoa no meio da mata)
Caititu Branco (caititu branquinho que mataram)
Corgo da Fartura (estavam com precisão e Alda chegou com comestível)
Paiol do Gato (mataram o gato secaram as peles e jogaram em cima)
Trinta e Um (conta do dia do mês)
Penitência (rezaram ajoelhados com pedra na cabeça)
Formiga Preta (havia muita formiga que não os deixou dormir)
Abeinha (muita abelhinha que não os deixou parar)
S. Lourenço (dia do santo)
Pouso Escondido (era longe da estrada, fizeram longe)
Lagoinha (uma lagoa)

**S. Sebastião - Maria da Praia que deu o nome*

Capítulo 8

DIVINDADE – A CONSTRUÇÃO DO SAGRADO

No mundo rural brasileiro a religião e, mais especificamente o Catolicismo Popular, desempenha papel fundamental como sistema de valores, constituinte da visão de mundo e elemento articulador da sociabilidade dos grupos camponeses através de rituais como festejos, procissões, rezas e penitências. Estes rituais refazem a ligação com o mundo espiritual, nos termos de Pompa (1995), "refundam o mundo".

No entanto, nos movimentos, passa-se a viver, como diz Monteiro (1974) "num tempo-espaço míticos", no mundo da religião, que se torna o elemento principal de articulação, onde tudo está saturado de sentido pela força do sagrado. Partindo-se do sentido etimológico de religião como re-ligação, pode-se dizer que nos movimentos sócio-religiosos este laço ganha intensidade, ampliando a intimidade com o mundo do sagrado, que invade a esfera do mundo ordinário. Em um processo de radicalização, o movimento pode ser tomado por esta força de maneira absolutizadora, quando a mediação entre o mundo ordinário e o sagrado é perdida. É o caso de movimentos como Pau de Colher, Contestado e Catulé onde em determinado momento a dimensão histórica é diluída e vive-se o momento do fim.

Os grupos estudados ficam na fronteira entre a história e o sagrado, a meio caminho entre o cotidiano camponês e a radicalização de certos movimentos. Seu cotidiano está saturado por um sentido do sagrado que se manifesta permanentemente, o que faz com que a vida religiosa e a vida social estejam profundamente imbricadas. Neste capítulo dou ênfase às relações estabelecidas com o mundo sobrenatural, enquanto que no próximo enfoco especificamente a proposta de vida social.

Este capítulo está divido em três partes. Na primeira apresento como o sagrado se faz presente na vida dos movimentos considerando dois aspectos. No primeiro apresento como o sagrado organiza tempos e lugares da vida cotidiana dos grupos. No segundo procuro mostrar como os devotos identificam as manifestações do sagrado e as formas específicas que utilizam para comunicar-se com esta dimensão - especialmente o transe. Com relação a

este último ponto, procuro refletir sobre as implicações do cruzamento de uma tradição escatológica com uma tradição mediúnica, em que a comunicação com o mundo espiritual faz-se de forma direta e imediata.

Na segunda parte busco compreender a combinação e a reinterpretação que os movimentos fazem das tradições religiosas, procurando entender a *religião* que se cria. Mais do que dizer que nestas crenças combinam-se tradições diferentes, o que pretendo é procurar compreender o que "dizem" estas combinações: como as diferentes concepções fazem-se presentes, qual o "lugar" dado a elas na construção dos movimentos e quais os novos significados que assumem. Nos termos de Brandão (1993 b: 303), "compreender como organizam sua própria transformação as combinações de lógica simbólica de cada sistema religioso".

Na terceira parte procuro fazer uma leitura dos rituais religiosos dos grupos, procurando compreender o que eles dizem sobre o mundo religioso e sobre os próprios movimentos. Considero que os rituais realizam dramaticamente seus projetos, constituindo-se em um espaço privilegiado de expressão de seus valores e propostas.

I - PRESENÇA DO SAGRADO

A seguir apresento de que maneira o sagrado se faz presente na vida dos grupos. Primeiramente abordo seu caráter estruturador do cotidiano, tratando da forma como organiza tempos e lugares. Posteriormente considero sua qualidade de poder extraordinário, enfocando a maneira como os devotos relacionam-se com esta dimensão.

Espaço Sagrado e Tempo Religioso

Como foi visto na primeira parte do trabalho os movimentos se constituem tendo como referência um tempo e espaço sagrados: um tempo escatológico e um espaço peregrinatório. Neste momento procuro mostrar que o tempo e o espaço vivido no cotidiano também se estruturam tendo como referência o sagrado, que se inscreve na construção dos *lugares* e *estações* e estabelece um calendário para os grupos.

• **O espaço *nos lugares* e *estações* - roças, casas, igrejas e altares.**

Os *lugares* e as *estações* constituem, de certa forma, o *mundo* dos movimentos. É principalmente ali que os devotos buscam realizar o que está proposto no seu projeto. Do ponto de vista físico, este *mundo* está delimitado pela área de atividade dos grupos, que inclui o local onde estão construídas as casas e a igreja e também as áreas de roças e pastagens que ficam no seu entorno. Tanto um grupo como outro costuma referir-se a este espaço como *aqui dentro* em oposição ao *lá fora*, fora de seu *mundo*[1].

Do ponto de vista espacial, os *lugares* e *estações* se estruturam tendo como eixo a igreja. Sua importância pode ser captada em vários níveis: material, social e espiritual. Nos dois grupos ela ocupa uma posição de destaque, diferenciando-se das outras edificações do lugar, inclusive pelo material utilizado na sua construção[2] (1ª e 2ª fotos de Espaço Sagrado)[3] e pelos cuidados especiais dispensados na sua conservação e ornamentação[4]. Nos dois grupos a igreja é a única edificação construída especificamente para desenvolver atividades coletivas, sugerindo que estas devem estar vinculadas diretamente às religiosas [5]. Estes destaques ligam-se ao fato do espaço sagrado da igreja constituir-se em um centro, que se estabelece pela confluência de dois eixos: vertical e horizontal. De um lado a igreja

---

[1] Para referirem-se ao *mundo* dos movimentos os dois grupos utilizam também a expressão a vida *na mata* (*aqui dentro*) em contraste com o mundo externo: a vida *nos campo* (*lá fora*), no *mundo da devassidão*. Neste caso, o *mundo* dos movimentos abrange uma área maior, que inclui o percurso (a *estrada*) que se dirige ao *Ponto Final*, como foi visto no cap7.

[2] Na *Missão* ela é feita de *material* - tijolos e cimento e coberta com telhas - enquanto as casas são de taipa. Na *Romaria* ela é feita de pau-a-pique como as casas, mas deve ser coberta de *taubinha* - uma espécie de telha de madeira flexível, confeccionada de forma artesanal. Cabe dizer que o cumprimento da recomendação depende das possibilidades de execução do trabalho pelo grupo em cada *estação*. Quando há dificuldades ela é coberta simplesmente com palha de palmeira.

[3] No decorrer da exposição refiro-me a fotos específicas das páginas do Caderno de fotos que está no final do trabalho (anexo3). A nomeação das fotos como 1ª, 2ª, etc, utiliza como referência o critério descrito na "Observação", que está no início do Caderno de fotos.

[4] Os cuidados se referem à troca de toalhas e velas, à limpeza do altar e do recinto, à decoração com flores e a organização do altar. Na *Romaria* há uma pessoa designada especialmente para esta função - a *zeladeira* - na *Missão* a responsável é Alda, a líder, que se serve de ajudantes, especialmente das jovens.

[5] Nos dois grupos, apenas recentemente foi construído um espaço específico para a escola. Cabe notar que há restrição à ocupação do espaço dos *lugares* e *estações* para finalidades consideradas profanas e condenáveis. É o caso, por exemplo, do forró. Quando estive nos grupos em 94 ele era permitido apenas na periferia do espaço da povoação. No caso da *Missão*, na casa de uma das netas de Maria da Praia que ficava a cinco quilômetros do *lugar* e na *Romaria*, na casa de um dos romeiros que ficava fora do *quadro*. Nos dois casos, fora da área considerada sagrada, que continuava sujeita às regras dos movimentos.

estabelece a ligação entre o mundo terreno e o sagrado, de outro se constitui no eixo em torno do qual o espaço dos *lugares* e *estações* se organiza[6].

Nos dois grupos a igreja é o centro que estrutura a distribuição dos lugares de trabalho, de moradia e de oração. Ela dá a medida do que é mais distante ou mais próximo do sagrado, do que é mais periférico/externo ou central/interno na vida dos movimentos.

Nos dois casos o espaço construído está dividido em três áreas definidas em relação à posição da igreja, que configuram um espaço periférico, um intermediário e um central, nos quais são desenvolvidos tipos de atividades diferentes. (ver croqui da *estrada* e *estações* cap.7).

Na área periférica - mais externa e distante da igreja - desenvolvem-se as atividades cotidianas voltadas para a sobrevivência dos grupos. Esta área inclui os espaços destinados às 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)[7].

A área intermediária configura no espaço a comunidade sagrada. Compõe-se pelo conjunto de casas que se constroem tendo como referência a igreja[8], sendo fundamentalmente um espaço de moradia e convivência. Nos dois grupos há uma determinação de que os devotos morem no *quadro* (na *Romaria*) ou *tudo junto* (na *Missão*). Para deixar este espaço - residir em outro local ou mesmo fazer uma viagem - é preciso permissão dos chefes espirituais[9]. Na *Romaria* a passagem desta área para a periférica é marcada pelos *portões*. O lugar dos mortos - o *campo santo* - fica em zonas liminares. Na *Missão* ele fica na divisa entre a área intermediária e a externa. Na *Romaria* fica próximo ao *cruzeiro*, entre as casas e a igreja.

Finalmente existe uma área interna, central e sagrada onde se situa a igreja - marcada pelo *cruzeiro* erguido na sua frente - que vincula os grupos à dimensão sobrenatural[10]. Para

---

[6] Ao analisar o movimento religioso da Barquinha, Araújo (1999:100) mostra que o templo é um ponto de intersecção entre o mundo sagrado e o profano. O autor recorre a Eliade que ao referi-se à "cabana sagrada" diz que sua "instalação num território equivale à fundação de um mundo". Segundo Sullivan (apud Araújo, 1999:101), o significado do centro presente em alguns símbolos permite "a construção de um sistema de mundo".

[7] Em alguns momentos rituais o espaço da mata torna-se sagrado, como no caso da *Pescada* que será abordada mais a frente, ou nas mudanças de *estação da Romaria* (cap7).

[8] Sobre construção dos lugares tendo como referência a igreja ver cap 7.

[9] Nos dois grupos estas regras deixaram, pouco a pouco, de serem cumpridas.

[10] No imaginário da *Romaria* a igreja aparece também em outros planos. São as *igrejas* do *Ponto Final* e as de dentro da mata indicadas por *Meu Padrinho* como a *Igreja da Valência* (cap5).Há ainda a *Igreja de Pedra*,

penetrar neste espaço existem regras. Na *Missão* entra-se sempre descalço deixando os sapatos do lado de fora da porta. Na *Romaria* faz-se o mesmo, quando se está calçando *lambretas* (sandália havaiana). Nos dois grupos, as igrejas possuem duas portas, uma de entrada e outra de saída, devendo-se entrar sempre pela direita[11]. A *direita* é identificada com o caminho correto, do Bem, de Deus, que tem como contrapartida seu oposto – o caminho incorreto, do Mal, do *Sujo*[12].

No interior da igreja, no seu âmago, está o altar - a *mesa* - que sintetiza o que existe de mais sagrado no movimento. Nas palavras de Chevalier "o recinto onde o sagrado se condensa com o máximo de intensidade" (apud Araújo, 1999:131). Considero que os altares da *Romaria* e da *Missão* realizam uma síntese que expressa as crenças mais profundas dos grupos, situando os devotos dentro delas. Os altares falam do que são os movimentos.

Neste momento apresento apenas a forma dos altares e seus componentes principais[13]. Na *Missão* ele assume uma forma triangular é feito de madeira com três prateleiras. Na mais alta estão colocadas as imagens de Nossa Senhora, São José e do Menino Jesus, portanto da família sagrada. Na segunda prateleira está representada a família de Maria da Praia. Na ponta esquerda (direita, do ponto de vista do altar) existe uma fotografia sua retocada e, em seguida, destacam-se as imagens dos santos correspondentes aos *festejos* de cada um dos filhos, em ordem decrescente de idade: S. João (Raimunda), Divino Espírito Santo (Zuza), N Senhora Aparecida (Domingos), N. Senhora da Abadia (Tereza) e N Senhora do Livramento (Alda). Na prateleira de baixo distribuem-se outros santos, terços e velas. (3ª foto do Espaço Sagrado). Pode-se dizer que o altar da *Missão* expressa a vinculação do movimento ao sagrado através da família. Este vínculo se estabelece por meio de uma relação hierárquica expressa na disposição mais alta da primeira – família sagrada no topo do altar, seguida da representação da família de Maria

---

associada à *Casa de Pedra* dos Gorotire (cap 6). Todas elas referências espaciais do sagrado, indicadoras de caminho para o movimento.

[11] No caso da *Missão*, entra-se pela esquerda, mas o sentido é o mesmo, uma vez que os participantes dizem ter o altar, como referência de orientação.

[12] A direção à direita é recorrente nos outros rituais. A fila para a *bênção* (na *Missão*) e para *beijar a bandeira* (na *Romaria*) forma-se da direita para a esquerda, e, até mesmo o *giro da divindade* deve seguir esta direção. Na *Romaria*, Justino coloca-se do lado direito do altar e é aí que recebe o espírito de *Meu Padrinho*.

[13] Voltarei ao altar em outros momentos do trabalho, explorando outros aspectos.

da Praia que ocupa a segunda posição[14]. O fato do quadro de Maria da Praia (7ª foto do Espaço Sagrado) aparecer no altar, diferentemente de seus filhos - que aparecem por meio dos seus santos - a torna uma figura sagrada[15]. É nesta condição, assumindo a posição *à direita,* que ela dirige o movimento.

Na *Romaria* existe no altar uma profusão de imagens de santos de gesso e papelão que dividem o espaço com cruzes de *espíritos.* Nos cantos à direita e à esquerda sobressaem imagens de aproximadamente 50 centímetros do Padre Cícero. No centro, acima do altar, um quadro com sua imagem estampada destaca a principal figura sagrada do movimento. O altar é constituído por duas *mesas*[16], dois blocos horizontais de madeira, situados no mesmo plano, com uma separação no meio[17] (4ª foto do Espaço Sagrado). Trata-se das *mesas* de *São Valentim* à esquerda e a do *Padre Cícero* que representam as *romarias* que compuseram o movimento: a da *Pedra Encruzada* (dirigida por Zé Ribeira) e a do *Padre Cícero* (dirigida por Justino)[18]. Cabe dizer que o espaço vazio entre as duas *mesas* era ocupado nos rituais por Antonio Mineiro (posteriormente seu filho ou sua viúva). Ao lado da *mesa* de *São Valentim* ficava Zé Ribeira (hoje sua viúva) e à direita, ao lado da *mesa* do *Padre Cícero,* Justino. A representação dos dois grupos e sua vinculação ao sagrado aparece também nas bandeiras das *divindades* que ficam penduradas acima, no lado direito do altar (4ª foto do Espaço Sagrado). São as bandeiras de *São Valentim* e *Divino Espírito Santo* – ligadas à *Romaria da Pedra Encruzada* - e a do *Divino Pai Eterno* – ligada à *Romaria do Padre Cícero*[19].

No altar a *Romaria* registra sua gênese, seus componentes e a forma de relação entre eles: uma relação igualitária e complementar entre os dois grupos - horizontal - que se unem pela mediação de uma figura que administra a *Romaria.* As duas *romarias* estão

---

[14] A existência de uma terceira prateleira ocupada por santos diversos poderia, por hipótese, estar representando as outras famílias do grupo que, hierarquicamente, ocupariam uma posição inferior à da família de Maria da Praia. No entanto, esta hipótese não se baseia em formulações explícitas do grupo. De qualquer forma, o posicionamento da família de Maria da Praia na segunda prateleira, logo abaixo da família sagrada, a destaca explicitamente.

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

[16] *Mesa* é o termo equivalente a altar nas religiões mediúnicas.

[17] A forma de altar divido é adotada quando é construída a igreja definitiva da *estação.* Quando a capela é provisória é feito apenas um altar, como pude verificar na *estação Santa Cruz.*

[18] Ver cap5.

[19] É interessante observar que o *Divino Pai Eterno,* cuja *Divindade* é de responsabilidade de Justino, é a devoção máxima da *Romaria de Ana* – a *Organização do Divino Pai Eterno* – origem da formação de Justino e de seu grupo.

subordinadas à figura sagrada do *Padre Cícero,* que ocupa posição hierarquicamente superior: o quadro acima do altar. A imagem de *Meu Padrinho* presente no altar à *direita* (8ª foto do Espaço Sagrado), parece indicar a direção correta (*a direita*) do movimento, identificando Justino - que ocupa esta posição nos rituais - como o condutor do processo e seu representante.

O que foi apresentado compõe a distribuição do espaço nas *estações* e nos *lugares* que delimitam o *mundo* dos movimentos. Dentro deles caminha-se do externo para o interno, do periférico para o centro, do profano para o sagrado. No lugar interno, central e sagrado está a igreja que dá as diretrizes da organização deste *mundo.* Mais internamente ainda está o altar onde está inscrito o que resultou da aliança dos homens com o sagrado, que constituiu os movimentos.

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.

• O tempo dos *lugares* e *estações – festejos, rezas e penitência*

Nos *lugares* e *estações* não só o espaço, mas também o tempo está organizado pelo sagrado. O cotidiano dos devotos é preenchido significativamente por atividades religiosas - rezas, festas e penitências - e o tempo gasto na sua realização é considerado um tempo de *trabalho pra Deus* que se diferencia e tem preeminência sobre o tempo de trabalho[20] O tempo dedicado ao sagrado é considerado qualitativamente superior. Apesar das atividades religiosas serem vistas como uma *obrigação* elas são fonte de realização. Como diz Nazaré comentando a realização da *Divindade: é uma obrigação que a gente mexe porque sente prazer.* (Nazaré, Ro, 88)

O tempo dos *lugares* e *estações* é regulado prioritariamente pelo calendário litúrgico católico que estabelece um tempo cíclico anual. São os dias santos e festas religiosas que marcam os tempos dos grupos durante o ano[21], delimitando o tempo de Deus e o tempo do trabalho. Nos *dias santos* é terminantemente proibido trabalhar. Como diz Zé Domingos.

---

[20] Voltarei a este tema no cap 9

[21] Muitas vezes, os *festejos* servem de marco na memória para situar acontecimentos, como por exemplo, *foi depois da divindade de Senhora da Abadia.*

todo dia é santo, mas tem os ***dia de reverência da santidade****. Se trabalha em dia santo é perigo acontecer um acidente.*

O calendário religioso anual comporta várias modalidades de trabalho religioso que estão presentes nos dois grupos. Há *dia santo que só guarda* - nos quais não se trabalha - e *dia santo de festa.* Nesta categoria há dois tipos de comemoração. Um em que se faz a *reza* do santo - como *São João, Nossa Senhora do Livramento, Nossa Senhora dos Anjos* - que dura um dia e pode ser acompanhada de oferecimento de comida. O outro tipo de comemoração são as *Divindades, festejos* maiores, com duração de vários dias[22], pontos altos do ano nos dois grupos. Há ainda o período da quaresma, que se caracteriza por atividades ligadas à penitência.

É grande a semelhança dos dias santos guardados e dos festejos realizados nos dois grupos (ver quadro adiante). Eles estão ligados, principalmente, às devoções populares e incluem, inclusive, santos não reconhecidos pela Igreja oficial, como São Raimundo Nonato e São Felix (protetor contra ataque de índios). As datas de comemoração também não coincidem necessariamente com o calendário oficial.

Pelo quadro, observa-se que os dias santos e festejos concentram-se nos meses de maio a agosto. Do ponto de vista do ano agrícola, um período situado no fim das colheitas e antes do plantio das próximas roças, sendo, a princípio, um tempo de pouco trabalho e abundância de alimentos. Agosto é considerado um mês perigoso, impróprio para mudanças e construção de casas. Do ponto de vista do trabalho agrícola é um período de derrubadas e queimadas, com probabilidades maiores de acidentes. Na *Romaria*, a primeira segunda feira de agosto é considerada *muito perigosa prá começar serviço.*

O mês de abril não possui nenhum *festejo.* Cabe lembrar que este é um período de colheitas e coincide com o tempo da quaresma. Nos dois grupos este é um tempo de penitência, especialmente na Semana Santa.Na *Romaria* jejua-se na *Semana das Dores,* como é chamada a Semana Santa. Na *Missão*, jejua-se uma vez por semana durante toda a quaresma e na quarta, quinta e sexta feira na Semana Santa[23] No entanto, o caráter penitencial dos movimentos se apresenta suavizado em relação ao esquema nordestino mais

[22] Votarei às *Divindades* mais adiante.

[23] Atualmente os mais velhos têm lamentando e reprovado o relaxamento dos mais novos na observância da *Reza* e jejum na Semana Santa.

tradicional. Em nenhum momento o cumprimento da penitência na quaresma aproxima-se das atividades rituais dos grupos de penitentes e flagelantes nordestinos.

Calendário religioso anual

Mês	*MISSÃO*	*ROMARIA*
	Dia santo/tipo de celebração	Dia santo/tipo de celebração
Janeiro	6 – Santo Reis/**Divindade** 20 – S Sebastião	6 – Santo Reis/ **Divindade** 20 – S Sebastião/*Reza*
Fevereiro	11 – S Lázaro/ *Reza*	2 – N S da Candeias/Procissão 11 – S Lázaro/ *Reza*
Março	19 – S José/ *Reza*	2 – S Bento 19 – S José/*Reza*
Abril	Quaresma	Quaresma
Maio	Divino Espírito Santo/ **Divindade**	03 – Santa Cruz Divino Espírito Santo/**Divindade**
Junho	24 – S João/*Reza* 29 – S Pedro/*Reza*	13 – S Antônio/ *Reza* 24 – S João/*Reza* 29 – S Pedro
Julho	13 – NS do Livramento/*Reza*	1 Dom – Divino Pai Eterno/**Divindade** NS da Penha/*Reza* 26 – NS Santana
Agosto	04 – S Domingos 06 – Bom Jesus 10 – S Lourenço 15 – NS da Abadia/**Divindade** 16 – S Roque 24 – S Bartolomeu 25 – S Luís 31 – S Raimundo	Primeira Segunda feira 02 – NS dos Anjos/Procissão 04 – S Domingos 06 – S Bom Jesus 10 – S Lourenço 15 – Senhor do Bonfim 16 – NS da Abadia 24 – S Bertolameu (Bartolomeu) 25 – S Luis 31 S Raimundo
Setembro	12 – P Cícero/*Reza* 29 – S Miguel	08 – NS de Nazaré 20 – S Valentim/**Divindade** 29 – S Miguel
Outubro	12 – NS Aparecida/ *Reza*	03 – S Terezinha 04 – S Francisco 12 – NS do Perpétuo Socorro/*Reza*
Novembro	01 – Todos os Santos/*Reza* 02 – Finados 20 – S Felix/*Reza*	01 – Todos os Santos 02 - Finados 20 – S Felix/*Reza*
Dezembro	13 – S Luzia/ *Reza* 25 – Natal	08 – N S da Conceição/*Reza* 13 – S Luzia/*Reza* 25 – Natal

- Em todos os casos -- nas *Divindades e Rezas* - os responsáveis pelo festejo são designados pelas entidades espirituais. *Meu Padrinho* na *Romaria* e os *guias* de Maria da Praia na *Missão* [24].

[24] Os não-parentes de Maria da Praia só receberam incumbência de festejos após a morte de Maria da Praia. Os encargos foram dados pelos *guias* de Alda.

Além das atividades religiosas organizarem a distribuição do tempo anual dos devotos por meio do calendário litúrgico, elas organizam o seu cotidiano por meio das rezas. Neste aspecto os grupos diferenciam-se significativamente. Na *Romaria* o tempo destinado ao sagrado - rezas *três vezes ao dia* - e o envolvimento dos devotos em funções religiosas específicas são muito maiores do que na *Missão,* onde a *Reza* é semanal e há pouca diferenciação nas funções religiosas.

Na *Romaria* parte significativa do dia dos devotos é dedicada ao sagrado. A vida cotidiana assemelha-se ao regime monacal. Reza-se três vezes por dia: às seis da manhã, ao meio dia e às seis da tarde [25]. Além das atividades religiosas permanentes, há interdições determinando que algumas atividades - referentes à higiene pessoal e doméstica e à alimentação e trabalho - só possam ser realizadas em alguns dias da semana.

> *Meu Padrinho disse que não era prá banhar segunda, terça e quinta. Nos dias grandes* (quaresma) *não banha de jeito nenhum. Carne, não pode comer quinta e sexta. Lavar roupa, só na terça e quarta. Não varrer casa na quinta e sexta. Não trabalhar no sábado e segunda, só se* (Meu Padrinho) *der permissão. Só se for uma colheita e estiver muito avexado.* (Firmina, Ro,88)[26].

Para realizar as atividades religiosas há um conjunto de funções - *encargos* - para as quais *Meu Padrinho* designa os *empregados,* engajando, desta forma, os participantes na construção do projeto espiritual.

> *Cada pessoa tem uma dage* (talento) *para um serviço. Meu Padrinho está vendo, aí vai entregando o serviço. O encargo é para século sem fim, para toda vida. Hoje pessoal tá pouco, empregado também. Os pouco que tem, não é todos que interessa. De primeiro não tinha dificuldade de atender uma ordem.* (Justino, Ro, 90)[27]

Cabe notar que as denominações *encargo* e *emprego* são utilizadas para designar funções desempenhadas em festejos religiosos da região, como mostra Brandão (1978:78-

---

[25] Segundo os romeiros, esta foi uma ordem de *Meu Padrinho,* quando esteve *em pessoa* e deu a *Missão* para Justino. *Menino! Três vez por dia*! Na *Organização do Divino Pai Eterno,* onde Justino iniciou sua formação também se rezava três vezes por dia. Esta prática monacal esteve presente em vários movimentos religiosos. Nos redutos do Contestado, rezava-se o terço todos os dias às 6 da manhã, ao meio dia, às 6 da tarde e às 10 da noite. (Gallo, 1999:150). Em Pau de Colher havia três horários de reza (Pereira de Queiroz, 1965:270). Na *Romaria* atualmente a freqüência à *Reza* é reduzida, principalmente nos horários da manhã e do meio-dia. Voltarei à *Reza* no final do capítulo.

[26] Tive dificuldade de compreender o sentido das interdições. É possível que as *ordens* tenham se originado efetivamente de comentários do *velhinho* considerado o Padre Cícero pelo grupo. Uma pista neste sentido é a observação de Divina, da ODPE, sobre uma afirmação do *velhinho* quando esteve no local. Ele dizia que *a roupa dele só lavava na segunda e terça.*

[27] Apesar dos *encargos* serem vitalícios, pude observar mudanças ao longo dos anos. É o caso, por exemplo, dos que deixaram a *Romaria* ou afastaram-se por um tempo e foram substituídos.

79) em seu estudo sobre Pirenópolis, Goiás. *Encargo* é utilizado para as funções desempenhadas na festa tradicional do Divino e o *emprego* para as funções nas festas do Reinado[28].

Na *Romaria* os *encargos* dizem respeito principalmente às funções do culto, ainda que algumas estejam ligadas também a outros aspectos da vida do grupo, como mostra o quadro.

Função	***Encargo***
Encarregado[29]	*Transmitir* as ordens e comunicações de Meu Padrinho *e dirigir o movimento*
Presidente da Mesa[30]	Espiritual - presidir os cultos material - administrar a construção da igreja e suprir os cultos com os materiais necessários (bancos velas, coroas, toalhas) - administrar os serviços de roça e da construção da *estrada*
Percorrente	Auxiliar o *Presidente* fazendo cumprir as *ordens* de *Meu Padrinho* nos serviços Estabelecidos
Diretora	Auxiliar o *Presidente* organizando os participantes nas rezas e festejos, fazendo Cumprir as ordens na igreja
Assistente[31]	Auxiliar a *Diretora* na organização dos cultos e os médiuns nos trabalhos de cura.
Rainha dos Anjos	Organizar as crianças nos cultos e cuidar das *coroas* utilizadas pelos *empregados*
Zeladeira	Bater o sino anunciando a *Reza,* manter a *Reza* nos horários previstos, cuidar da arrumação diária da igreja

Os *empregados* de *Meu Padrinho* são *coroados*. Na coroa de pano, que é utilizada nos rituais, está escrita a função e o nome de quem a desempenha, o que parece selar o compromisso sagrado estabelecido com a divindade.

A presença permanente das atividades religiosas no cotidiano e a distribuições de funções entre os devotos não é encontrada na *Missão.* A *Reza* deve acontecer aos sábados[32]ainda que Maria da Praia recomendasse que, individualmente, todos deveriam passar diariamente na igreja para rezar. Os encargos religiosos dos devotos restringem-se

---

[28] No entanto, as funções encontradas nas festas diferem das encontradas na *Romaria.* Sobre funções nas festas ver Brandão (1978: 50).

[29] Andrade (apud Castro, 2000:256-257) encontra entre camponeses no Maranhão a função do *encarregado* entendida por eles como um líder que "incentiva o povo", em situações de interesse comum.

[30] Esta denominação é utilizada para designar os que dirigem trabalhos em *centros* mediúnicos na região. Na *Romaria,* no entanto, a atuação do *presidente* extrapola o âmbito do culto. Esta função foi desempenhada por Antonio Mineiro enquanto era vivo.

[31] O *assistente da mesa* também é encontrado em centros espíritas.

[32] Apesar da crítica dos mais velhos, atualmente a *Reza* não ocorre mais todo sábado, restringindo-se praticamente aos dias de guarda, uma situação muito próxima do que ocorre em comunidades camponesas.

aos *festejos* e *rezas* dos santos. Maria da Praia sempre centralizou as funções do culto, tendo apenas Epifânio, seu genro, como auxiliar. Ele ajudava-a celebrando batizados, crismas e casamentos e acompanhando-a quando os *Índios* manifestavam-se[33].

O quadro sintetiza as obrigações religiosas existentes nos dois grupos

Obrigações religiosas

	Missão	***Romaria***
Atividades do Ciclo Anual	Guarda dos dias santos *Festejos*: *Rezas* e *Divindades* Penitência: Quaresma	Guarda dos dias santos *Festejos*: *Rezas e Divindades* Penitência: Semana Santa
Atividades Permanentes	*Reza* semanal na igreja aos sábados Visita diária individual à igreja	*Reza* diária coletiva na igreja três vezes ao dia
Interdições	Não trabalhar nos dias santos	Não trabalhar nos dias santos, sábados e 2 feiras Não tomar banho na 2, 3 e 5 Não comer carne e não varrer casa na 5 e 6 Lavar roupa apenas na 3 e 4
Funções	Responsáveis pelos *Festejos* e *Rezas* Dirigente dos cultos * Auxiliar nos cultos *	Responsáveis pelos *Festejos* e *Rezas* *Encarregado, Presidente da Mesa, Percorrente, Diretora, Assistente, Rainha dos Anjos, Zeladeira*

*Não há denominação específica da função no grupo.

Considerando a presença das atividades religiosas na vida dos grupos pode-se dizer que a *Missão* aproxima-se mais do esquema tradicional do catolicismo popular existente nas comunidades camponesas, enquanto que a *Romaria* dos movimentos religiosos que tenderam a tornar absoluta a dimensão sagrada da vida ordinária.

Independentemente das diferenças entre a *Missão* e *Romaria*, o que é possível depreender do exposto é que o religioso é a esfera privilegiada da vida nos movimentos, organizando seu tempo e espaço e canalizando as expressões estéticas, afetivas e sociais dos devotos. Os acontecimentos coletivos e de lazer são religiosos. A religião, além se ser "obrigação", preceito, é expressão de beleza e criatividade, diversão. Festas, músicas, objetos artísticos, enfeites, são voltados para os cultos. A arrumação da igreja, a composição do caminho da procissão, os gestos da reza, as roupas, músicas, são cuidados com esmero e expressam os padrões estéticos dos grupos. Devem representar o mundo espiritual que é considero belo: *é lindo, uma beleza, cheio de igrejas iluminadas.*

[33] Atualmente ele auxilia Alda. Cabe dizer, que na *Romaria* os batizados e casamentos são celebrados por Justino, ou melhor, por *Meu Padrinho* ou outros *padres – Frei Creuso, Donizetti, etc* – que se incorporam no líder.

Estruturados pela religião os movimentos vivem uma unidade que não separa rigidamente o que é mundano do que é sagrado[34].

Se o sagrado está presente na organização dos tempos e lugares dos movimentos, cabe mostrar agora, de que maneira os devotos identificam as manifestações concretas do sobrenatural e como se comunicam com ele.

Formas de comunicação com o sobrenatural

Tanto a *Romaria* como a *Missão* acreditam que a força e o sentido de seus movimentos emanam de uma dimensão sobrenatural, que está fora do espaço e do tempo vivido. A seguir apresento de que maneira as forças e entidades que fazem parte desta dimensão comunicam-se com os devotos.

É possível identificar três formas pelas quais se dá a comunicação das forças sobrenaturais: por meio dos *milagres,* pela *visão das encantorias* e pela *comunicação* através do transe. Na *Romaria* aparecem as três formas de comunicação enquanto que na *Missão* estão presentes apenas a primeira e a última. Cada uma das três está identificada a uma tradição religiosa. A primeira ao catolicismo popular, a segunda à pajelança, que incorpora a tradição indígena, e a terceira às religiões afro-brasileiras e ao espiritismo kardecista. No entanto, nos movimentos elas ganham formas próprias que as tornam diferentes das tradições de onde saíram.

• *Milagres*

Os *milagres* são identificados pelos dois grupos como sinais do sagrado. Trata-se de feitos extraordinários, geralmente atribuídos a santos, fruto de promessa dos devotos ou ainda de uma interferência deles na vida cotidiana, independentemente de pedidos (Maués, 1995, 355) [35]. No entanto, apesar das devoções tradicionais aos santos existirem na *Missão* e na *Romaria*, maior atenção e destaque é dado aos *milagres* de *Meu Padrinho,* na *Romaria,* e de Maria da Praia, na *Missão.*

---

[34] Apenas recentemente, e não sem críticas e conflitos, começa-se estabelecer na *Missão* e na *Romaria*, campos e espaços específicos, separados do religioso, como o espaço da escola, que já foi mencionado. Cabe lembrar que a não-separação das áreas do sagrado e do profano, é característica da mentalidade medieval (Le Goff, 1995 e Franco, 1990) na qual se apóia o catolicismo popular de tradição ibérica (Cehila,1992).

[35] Sobre isso ver o excelente estudo do autor sobre catolicismo popular no interior da Amazônia.

Os *milagres da mamãe* geralmente estão associados a curas de doenças ou então a acontecimentos considerados extraordinários durante a *viagem da mata* quando, por exemplo, Maria da Praia surpreendia a todos indicando o lugar preciso onde deveriam cavar para encontrar água. Maria da Praia tornava-se equivalente do santo. Sua sacralização em vida está expressa na observação de seus filhos, quando ela morreu: *nosso Deus era ela.* Sua morte foi interpretada como um sinal de Deus para reestabelecer a hierarquia. Como diz Raimunda: *Deus tirou a mamãe prá mostrar que ele tinha poder*[36].

Na *Romaria* o contexto é outro. Não é Justino o milagreiro, mas o *santo, Meu Padrinho.* No entanto, mesmo neste caso, não se trata do procedimento comum do pedido para o santo, da promessa. Primeiramente, o *santo - o velhinho* - esteve fazendo seus *milagres em pessoa,* e, posteriormente passou a comunicar-se diretamente com seus devotos, por meio de Justino, recompensando-os e castigando-os dependendo do caso. A *Meu Padrinho,* além das curas, atribui-se o poder de alterar o rumo dos acontecimentos como, por exemplo, afastar um temporal destruidor que não caiu apenas na região onde estava o grupo. Desta forma, ainda que nos grupos, a identificação dos sinais do sobrenatural tenha como referencial o catolicismo popular com seus santos e milagres, a maioria dos feitos extraordinários ocorre diretamente pela mediação dos líderes, vivendo-se num clima de *milagres* cotidianos, que dão sustentação à fé dos devotos, dentro de uma visão providencialista, que vê nos acontecimentos sinais da ação divina, que protege ou castiga[37]. Como diz Urbano: *eu fico* (na *Romaria*) *porque vi muitos milagres.*

A *Providência* situa os participantes dentro de um contexto simbólico protegido, em que os acontecimentos, sejam quais forem, ganham significado, permitindo que os devotos reafirmem suas crenças e sintam-se amparados diante das vicissitudes, interpretando-as como fatos já previstos nos desígnios divinos.

---

[36] Na tradição cristã os feitos sobrenaturais costumam ser entendidos como *milagres.* Ao discorrer sobre o maravilhoso medieval, Le Goff (1983:22) mostra que uma de suas características é o de ser produzido por forças ou seres sobrenaturais que são inumeráveis. Segundo o autor, o cristianismo procurou restringi-lo enquadrando-o como milagre, atribuído a um só autor, Deus. Os santos seriam mediadores neste contexto.

[37] Sobre a visão providencialista presente no catolicismo popular ver Hoonaert (1974:113).

• *Encantorias*

As *encantorias* a que se referem os participantes da *Romaria* parecem estar ligadas à pajelança cabocla e ao culto dos encantados. No estudo sobre pajelança cabocla no Pará, Maués (1995:92) identifica a presença dos *encantados,* seres, geralmente invisíveis, que se manifestam sob a forma de animais ou com forma humana e que podem também se incorporar nos pajés. O "encante" é uma região abaixo da superfície terrestre, subterrânea ou subaquática onde habitam os encantados. (Maués, 2001:17) [38]. No tambor-de-mina[39] os encantados são considerados como pessoas que se "encantaram" (não morreram) e que se manifestam nos terreiros pelo transe (Prandi, 2001:218) O mesmo ocorre no tambor-da-mata ou Terecô, religião que se desenvolve no interior maranhense e paraense[40].

A categoria *encantoria*[41] existente na *Romaria* parece agregar várias influências: a dos encantados da pajelança cabocla, a do culto dos encantados ligado às religiões afro-brasileiras e também a noção de encantado e encantamento, veiculada pela literatura de cordel, que por sua vez, tem origem no maravilhoso medieval[42].

Em um primeiro significado o *mundo das encantorias*[43] configura-se como dimensão paralela à qual alguns podem ter acesso.

> *Mundo das encantorias é aqui mesmo, só que a gente não vê* (Firmina, Ro,88)
> *Às vez tem muito trem mas não vê nadinha. Deus querendo apresenta tudinho. Às vez na mata sai num sítio coisa linda, fruta prá todo lado, quando volta não vê nem o lugar que cortou.* (Urbano, 90)

---

[38] Segundo Maués (2001:216), a pajelança cabocla é uma forma de xamanismo que incorpora elementos da pajelança indígena, do catolicismo e posteriormente dos cultos mediúnicos de origem africana.

[39] O tambor-de-mina é uma religião afro-brasileira que se formou no século passado no Maranhão da qual fazem parte voduns, orixás e encantados. (Prandi, 2001:216).

[40] Bastide (1971:397) refere-se ao culto dos *encantados* no interior do Maranhão, chamados *boduns,* como um culto do "candomblé rural" que substitui o culto dos orixás. "Foram os *encantados* que os substituíram, porque seu culto é infinitamente mais simples, não exige sacrifícios pecuniários importantes, ao mesmo tempo em que dão aos fiéis a mesma alegria da possessão, o mesmo transe místico".

[41] Não encontrei na bibliografia o termo *encantoria* utilizado na *Romaria,* mas sim *encantaria* que parece ser o mesmo. Segundo Mundicarmo Ferretti (2001:63) o Terecô do Maranhão é também conhecido por tambor-da-mata ou "**encantaria** de Barba Soêra", entidade sincretizada com Santa. Bárbara. Segundo Prandi (2001: 216-280), as *encantarias* reúnem famílias de *encantados* no tambor-de-mina. Mantive a forma ***encantoria***, por ser esta a denominação utilizada pelos romeiros.

[42] Galvão (1976:66), em seu estudo sobre uma comunidade do Baixo Amazonas, também identifica a noção de *encantado,* definindo-a como "uma força mágica atribuída aos sobrenaturais" que podem *encantar* seres humanos, animais e objetos.Segundo o autor (idem:115), as crenças religiosas que tem origem indígena modificam-se sob influência do cristianismo e do folclore europeu.

[43] Cabe dizer que o *mundo das encantorias* não é delimitado de forma rígida, sendo utilizado, às vezes, como sinônimo de mundo sobrenatural.

O mundo das *encantorias* é povoado por seres não humanos ou espíritos[44]. O acesso a este mundo pode ocorrer por meio de uma espécie de viagem xamânica, em que se caminha por outros mundos[45], ou pelo transe[46], em que se recebe entidades das *encantorias* .

> *Encantoria vai de dois modos. Em passagem é assim: às vez a senhora adoece, o pessoal diz que vai morrer, quando acorda do sono que tava, vai explicar tudinho onde foi, e recebe também no pé da mesa* (em transe) (Urbano, 90)

Pode acontecer ainda de uma pessoa em seu estado normal passar para esta dimensão: *entrar na encantoria*

> *Tem encantoria do seco e da água. O sujeito sai, vai caçar. Quando dá fé, sai numa casa, numa cidade. Vê gente, conversa. Quando vai amanhã, não acerta mais.* (Leonardo, Ro, 90).

O segundo sentido da *encantoria* está referido ao encantamento e parece aproximar-se da tradição do folclore europeu. Está associado ao mistério, ao inexplicável, que pode ser desfeito com o desencantamento.

> *Tem gente que vê satélite, acha que é encantoria, mas não é. Se a pessoa vê e dá significância o que é, não é encanto.* ***Encantoria é quando não dá conta de identificar o que que é aquilo.*** *Quando desencanta é a mesma coisa que um objeto que a gente usa ele sempre, qualquer pessoa pode segurar.* (Urbano, Ro, 88).

Desencantar parece corresponder ao desvendamento do mistério, à decodificação de uma linguagem desconhecida. Justino compara a leitura ao encanto.

> *Leitura é um encanto* (com a escola) *aí vai começar a desencantar* (90)

Este sentido do encanto associa-se mais a lugares do que a seres. Há igrejas *encantadas na mata* e o próprio *Ponto Final* está *encantado.*

> *Meu Padrinho tem os poder de desencantar prá nós, por exemplo, um armazém prá nós tirar trem, mas depende de nós fazer por onde, merecer...O Ponto Final tá encantado. O desencanto é feito pelos merecimento da gente. É um desencanto muito fino.* (Urbano,Ro, 90)

Como mostra o depoimento, há um trânsito entre Deus, os *milagres* de *Meu Padrinho* e as *encantorias* na criação do grupo, em que se junta a perspectiva cristã do *merecimento,* das boas obras, à possibilidade de acesso ao *encantado* [47].

---

[44] Voltarei a eles mais adiante.

[45] Baseando-se em Eliade, Araujo (1999: 191) define o xamã como o indivíduo que "tem a capacidade de alçar vôo a outros planos viajando em um estado de consciência, podendo conversar com espíritos, mediando o mundo ordinário e sobrenatural".

[46] Na pajelança cabocla o xamanismo ocorre por meio do transe ritual dos pajés que incorporam os encantados. ((Maués, 2001:11)

[47] Este processo não ocorre na pajelança cabocla em que, apesar dos participantes considerarem-se católicos, santos e encantados atuam em áreas separadas. (Maués, 1995:208) Ver também Galvão (1976:66).

No entanto, os *milagres* e as *encantorias* supõem formas diversas de contato com o sobrenatural. No *milagre* privilegia-se a ação, que está referida a uma intervenção divina no mundo terreno, que provoca alterações no cotidiano. As curas, os acontecimentos extraordinários são *sinais* desta atuação. No caso das *encantorias* é o espírito que *viaja* para uma outra dimensão (ainda que os seres das *encantorias* possam também se incorporar nos humanos). Neste caso privilegia-se a visão. O acesso a este mundo é para os tem *vista,* para os que conseguem entrar em contato com este mundo fluido que convive com o mundo material. É interessante observar que na *Romaria* existem os que *tem vista* e os que não tem. Alguns dizem que nunca *viram* nada e nem por isso deixam de ter fé.

> *Prá ver um espírito carece ter uma boa vidência, às vez eu tô enxergando a senhora não tá. A vidência é uma parte limpa da vista que Deus deu prá nós. O velho* (Meu Padrinho) *dizia: tem vista prá todo mundo, depende de fazer por onde.* (Urbano, Ro 88)

Ainda que na *Missão* não exista a categoria *encantoria,* existe o reconhecimento de uma outra dimensão em que estão os *espíritos,* que se comunicam com os humanos pelo transe.

• *Comunicações e mensagens*

Tanto na *Romaria* como na *Missão* o transe é uma forma privilegiada de comunicação com o mundo sobrenatural ainda que com diferenças. Na *Romaria* ele é experimentado por várias pessoas, os médiuns, enquanto que na *Missão* ele se restringe à líder: Maria da Praia que recebia as *comunicações* e à Alda que a substituiu.

O transe possibilita uma forma de comunicação com o mundo sobrenatural em que os seres de outras dimensões servem-se dos humanos, de seus corpos, para realizá-la. O nome mais utilizado nos grupos para referir-se aos que recebem - *aparelho* - (de orientação kardecista) parece bastante apropriado para falar deste tipo de comunicação, em que a pessoa incorpora entidades do mundo sobrenatural, servindo de canal para sua manifestação. Por meio do *aparelho* são *recebidas* as *comunicações* dos *protetores* e *guias* (na *Missão*) e *comunicações* e *mensagens* dos *guias* e *espíritos* (na *Romaria*).

Como já disse em outros momentos do trabalho, nos grandes movimentos religiosos inspirados no catolicismo popular como Canudos e Contestado, não existia o transe, ainda que se pudesse falar de visões, revelações e premonições. Vários autores que estudaram

movimento milenaristas praticamente opõem as religiões de transe a estes movimentos[48]. Segundo Desroche enquanto o fenômeno messiânico "dura no tempo", constrói-se na espera, os cultos de possessão "saciam-se no instantâneo do transe" (Desroche,2000:19).

No entanto, nos movimentos religiosos brasileiros mais recentes, como Vale do Amanhecer ou Fraternidade Universal, que possuem inspiração espírita, o transe é recorrente. Cabe indagar sobre a importância deste tipo de comunicação para estes movimentos e suas implicações.

Considero que, a princípio, a perspectiva escatológica presente nos movimentos religiosos tende a decretar a vinda do fim iminente. A não realização da previsão pode ter várias conseqüências: o descrédito do movimento, em função da ausência de resposta do sobrenatural ou a tentativa de realização do *fim* a qualquer custo, que pode significar uma radicalização do movimento. A manutenção de um canal concreto e palpável de comunicação com o outro mundo amplia, a meu ver, a possibilidade de reformulação das situações de crise, postergando a realização do previsto e, conseqüentemente, mantendo acessa a chama do movimento. Utilizo alguns exemplos dos grupos estudados.

O primeiro, a morte de Maria da Praia, um fato extremamente traumático para o grupo, numa situação de liderança muito centralizada, que deixou o grupo totalmente desestruturado. A *vinda* do *espírito* de Maria da Praia, um mês depois, permitiu a elaboração da situação, garantindo de certa forma a continuidade da presença da mãe e de sua *Missão*. O fato de Alda continuar recebendo os *Índios*, permitiu que, mesmo na ausência da liderança, fosse dada continuidade a um dos elementos simbólicos fundamentais que compunham o movimento.

Na *Romaria* os exemplos da importância da comunicação dos espíritos são inúmeros, mas dois deles destacam-se. O primeiro diz respeito à própria constituição da *Romaria*, quando o *velhinho* (Padre Cícero) desaparecido é recuperado no transe de Justino, possibilitando a continuidade do movimento. O segundo diz respeito à chegada no *Ponto Final*. A não realização do previsto no início da *Romaria*, que anunciava para logo a chegada no ponto de destino, foi contemporizada pela fala de *Meu Padrinho*. Ele não só

[48] Pereira de Queiroz (1965:300) associa a inexistência de movimentos messiânicos entre negros no Brasil, no período da escravidão, ao tipo de religião professada por eles. As religiões de transe, com intermediários (entre os humanos e o sobrenatural), seriam pouco propícias ao desenvolvimento deste tipo de movimentos, que possuem um messias como líder. A autora considera que o terreiro do candomblé constituía um local terrestre e sagrado que oferecia aos negros as compensações que a sociedade branca negava

dava explicações para a demora, como acenava com imagens do *Ponto Final*, reafirmando a promessa, consolando e animando os romeiros, e, com isso, repondo a busca a partir de situações específicas vividas pelo grupo. As *ordens de Meu Padrinho*, transmitidas por Justino, dão concretude à presença espiritual, determinando o que deve ser feito e transmitindo segurança para os que seguem o movimento.

A importância atribuída a esta forma de comunicação, não implica em negar que os movimentos religiosos possam reelaborar situações vividas de outra forma [49]. No entanto, a comunicação pelo transe parece ser facilitadora deste processo, uma vez que por meio dele ocorre uma espécie de imanência do sagrado, que torna palpável presença do sobrenatural, por meio da voz e gestos do *aparelho*. O transe torna dinâmica a relação com o outro mundo, na medida que permite o diálogo entre a divindade e os devotos que perguntam e respondem, podendo, desta forma, elaborar as situações vividas e reformular o caminho do movimento, sob a proteção e com a presença sensível do sagrado.

Como foi possível observar, ainda que apresentando elementos comuns, a *Missão* e a *Romaria* apresentam algumas diferenças na maneira de conceber a manifestação do sobrenatural e a comunicação com esta dimensão.

Manifestações do sobrenatural

Formas de manifestação do sobrenatural	*MISSÃO*	*ROMARIA*
Milagres	Realizados por Santos Realizados por Maria da Praia	Realizados por Santos Realizados por *Meu Padrinho*
Encantorias	–	Acessíveis por meio de viagem xamânica e pelo transe
Comunicações recebidas em transe	Recebidas por Maria da Praia e Alda pela incorporação de *protetores* e *guias*	Recebidas por Justino e vários médiuns por meio da incorporação de *guias* e *espíritos*

Os *milagres*, as *encantorias* e as *comunicações* são, na verdade, indicadores de uma forma de conceber a realidade, compreendida como não limitada ao mundo material, mas compondo-se com outras dimensões. Em última análise, é esta concepção que permite constituir o movimento religioso. Se estas crenças estão presentes nos grupos sociais de onde saíram os participantes dos movimentos, neles, elas ganham relevo. Utilizando-se

[49] Veja-se, por exemplo, a previsão de volta do monge João Maria no Contestado (Monteiro, 1974)

destes referenciais, os devotos vivem de forma intensa e íntima a relação como o mundo sobrenatural, que passa a ser o organizador básico da vida. No contato com este mundo a realidade alarga-se, vai além do aparente. O maravilhoso povoa o mundo ordinário, vive-se num mundo de milagres, providência, encantos e espíritos. Nos dois grupos, os indivíduos estão disponíveis para acolher o feitos extraordinários como aspectos que fazem parte da realidade, estando, poderíamos dizer, cognitivamente e emocionalmente predispostos ao milagre. É desta ótica, que podem enxergar o caminho construído na mata como o caminho da salvação.

II - CONSTRUÇÃO DA RELIGIÃO - CATOLICISMO POPULAR E RELIGIÕES MEDIÚNICAS

Tendo fornecido os parâmetros religiosos que organizam a vida dos grupos, cabe agora trabalhar sobre a sua construção religiosa: o que eles criaram, de que maneira o fizeram e quais os símbolos e valores contidos na sua elaboração.

Na produção simbólica dos grupos combinam-se tradições religiosas diferentes. Numa relação sincrética, dialogam o catolicismo popular e as religiões mediúnicas - aspectos do kardecismo, umbanda, pajelança, terecô - que, reinterpretados, passam a compor um universo próprio[50]. À perspectiva escatológica e moral fornecida pelo catolicismo, que embasa a visão de mundo dos movimentos, incorpora-se um outro referencial de contato com o mundo sobrenatural, a comunicação com os espíritos pelo transe, presente nas religiões mediúnicas[51].

Não estou tomando sincretismo no sentido descritivo de "mistura" religiosa ou de "derivações" de uma determinada tradição, mas como uma composição em que ocorre uma

[50] Como já foi visto no cap.2 em outros movimentos, especialmente nos mais recentes, o sincretismo religioso está presente. No movimento da Barquinha, iniciado em fins da década de 50, no Acre, Araújo (1999) encontra características do xamanismo indígena, da umbanda, do círculo esotérico da comunhão do pensamento e do catolicismo popular. Para a análise do movimento, Araújo (idem:74) utiliza a noção de cosmologia em construção: "conjunto de práticas religiosas que tendem a formar uma doutrina específica, em que existe uma grande velocidade na incorporação e retirada de elementos simbólicos que, combinadas, compõem sua cosmologia" Esta noção poderia ser aplicada também aos grupos estudados, especialmente à *Romaria*.

[51] Quando me refiro às religiões mediúnicas no conjunto estou entendendo, como Gilberto Velho (1994:56-61), que a crença em espíritos, no transe, na mediunidade e na possessão cria "uma linguagem básica", "um espaço social com valores culturais de conotação específica", o que não esvazia a importância das diferenças substantivas entre as religiões com suas identidades e valores particulares.

reinterpretação. Estou utilizando a acepção dada por Sanchis (1994:7), que o entende como um processo inerente aos grupos humanos que, em contato com outros, possuem "uma tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro para ressemantizar o seu próprio universo", processo que se constitui numa forma de constante redefinição da identidade social[52].

A noção sincretismo tem sido utilizada de diferentes maneiras e com vários significados para pensar a formação religiosa brasileira, principalmente as religiões afro-brasileiras [53]. Em um de seus usos a noção incorpora uma visão preconceituosa que vê na "mistura" um sinal de inautenticidade e impureza. No entanto ela tem sido resgatada por alguns autores, entre eles Sanchis. Nesta linha vão os trabalhos de Stewart e Shaw (1994) que, ao invés de tomar o sincretismo como categoria, têm destacado seu caráter histórico preferindo entendê-lo como processos de sínteses religiosas[54], perspectiva que procuro incorporar neste trabalho.

Pode-se dizer que os movimentos estudados constituem situações privilegiadas para o estudo do processo sincrético. Um elemento que caracteriza a "religião" dos movimentos é o rompimento, ainda que não explícito, com a religião institucional. Se no catolicismo popular já existe uma relativa autonomia em relação ao poder eclesiástico, nos movimentos se vai mais longe. Rompem-se os limites de uma determinada tradição religiosa, criando e recriando crenças e rituais, que são legitimados por serem entendidos como inspirados e conduzidos diretamente pelo sobrenatural. Este processo foi facilitado nos movimentos, pela falta de um controle maior da Igreja Católica na região, que só recentemente entrou em contato com os grupos [55].

---

[52] O autor destaca que o processo não é próprio apenas do campo religioso, mas estende-se ao campo da cultura, que se dá, geralmente, no interior de uma relação desigual que envolve poder e que é histórico. Pensando em catolicismo no Brasil, desenvolve a interessante hipótese de uma "identidade religiosa 'naturalmente' (um 'natural' evidentemente histórico) propensa à incandescência do processo sincrético" que se funda no "desenraizamento de três grupos sociais (africanos, portugueses e indígenas) arrancados de seus topoi e condenados num espaço in-definido a se redefinir constantemente uns pelos outros"(Sanchis, 1994: 10).

[53] Não pretendo no momento fazer uma avaliação crítica da bibliografia, mas remeto o leitor ao excelente trabalho de Ferrettti (1995) que realiza uma revisão dos estudos sobre sincretismo no Brasil.

[54] Stewart e Shaw (1994) resgatam a noção de sincretismo, entendendo-o como síntese religiosa, destacando seu aspecto político.

[55] Antes do padre Aristides entrar em contato com os grupos, nenhum padre havia visitado a *Romaria*. Na *Missão*, os participantes lembram de um *frei peregrino* que teria passado no grupo na década de 70. De qualquer forma, a ausência da Igreja Católica na região facilitou o processo de criação religiosa dos grupos que, certamente, teria sido reprimido ou, pelo menos criticado, por elementos do clero tradicional. A

Parte do que compreende a "religião" dos movimentos, seus valores e símbolos, já foi apresentado na segunda parte do trabalho, quando discuti os referenciais simbólicos da constituição dos movimentos. Seus projetos estruturaram-se fundamentalmente a partir dos valores e práticas do catolicismo popular. Neste momento procuro compreender o que foi produzido pelos grupos, em termos religiosos, durante a *viagem da mata*, considerando as tradições religiosas que os informaram e a forma como elas foram combinadas e reinterpretadas.

Constituição da religião

Inicio por uma reconstrução, em linhas gerais, do contexto religioso da região [56]em que os movimentos ocorreram e pela apresentação da formação religiosa dos participantes, a fim de identificar os elementos a partir dos quais a produção religiosa dos grupos foi elaborada.

• Identidade *católico-espírita*

Pode-se dizer que, ao longo do século XX, a Igreja Católica manteve sua hegemonia religiosa na região. Até recentemente, as populações do sertão eram atendidas por padres que costumavam passar anualmente nas comunidades, fazendo o que se chamava *desobriga* [57]. Monsenhor Augusto, que entrevistei em 1988 em Conceição do Araguaia, fala de suas *desobrigas,* feitas a cavalo, na década de 30/40[58]

> *Desobriga é uma espécie de Santas Missões. Fazia 80 léguas (480 quilômetros) de desobriga no Goiás, margeando a cordilheira do Lontra, de 1933 até 1943. Ia até Imperatriz*

---

valorização da *Missão* e da *Romaria* pelos padres que os visitaram recentemente, certamente reforçou a legitimidade do movimento para os grupos. Ao pedido de batismo de algumas crianças na *Romaria*, Aristides limitou-se a perguntar se elas já tinham sido *batizadas* no grupo. Com a resposta afirmativa ele disse que, então, não era necessário batizá-las.

[56] Refiro-me à região sul do Pará e oeste de Tocantins e Goiás, pela qual passaram a maioria dos participantes dos movimentos.

[57] Atualmente, a visita de padres a estes lugares segue, obviamente, uma orientação diferente da descrita aqui. A atuação da Igreja Católica na região, especialmente na década de 70/80 seguia a orientação da Teologia da Libertação e encontrava-se fortemente envolvida e comprometida com a luta dos lavradores pela terra. No entanto, para este trabalho, interessa a atuação da Igreja com a qual os romeiros tiveram contato na sua formação religiosa e que se aproxima da descrita por Monsenhor Augusto.

[58] Segundo Hoornaert (1991:80) o termo desobriga esteve referido historicamente aos padres do século XVIII que desobrigavam os católicos, ou seja, os faziam cumprir suas obrigações religiosas especialmente a confissão anual e a comunhão pascal.

(Maranhão). *saía em agosto chegava em janeiro, sempre a cavalo. Chegava no ponto marcado fazia pregação à tarde, rezava o terço, fazia confissões até a meia noite. No outro dia missa, batizado, casamento, tudo rápido. O povo era muito apegado com os padres. Eles aproveitavam* (a ocasião) *para festas, encontrar os amigos. Para os padres era todo dia. Era um sacrifício enorme. Alguns queriam casar e não podiam* (já eram casados) *ameaçavam com revólver ou ofereciam dinheiro.*

Segundo Monsenhor Augusto foi depois da Segunda Guerra que começaram a chegar na região outros cultos religiosos, procurados especialmente para tratamentos de saúde, considerados por ele, *desvio da civilização.*

O terecô[59] *começou depois da grande guerra. Veio da Bahia, do Sul e do Nordeste, principalmente prá tratamento. Antigamente não tinha isso. Eles vieram de fora, desvio da civilização.*

Nas suas práticas o Terecô realiza trabalhos de cura que parecem incorporar a experiência da pajelança cabocla.[60]. Além do Terecô, a Umbanda e o Espiritismo têm se desenvolvido sensivelmente na região nas últimas décadas[61].

Trabalho espiritual de Centro adiantado tem muito. Trabalho espírita tem todo tipo. Tem deles que trabalha liberto, outros trabalha oculto. No Pará, de Santana para cá tem muito. Aonde tem médium, tem um espírita. (Os espíritos) *tem sido a nossa salvaguarda, que os médico material hoje em dia não é todos que dá conta do incômodo que tá aparecendo, então nós tem que apelar para os espíritos. Médico de Goiânia, Porto Nacional, é tudo espírita...Uns é de mesa* ***outros*** *de terreiro, sempre os que eu tenho freqüentado é de mesa. Tem os* (espíritos) *de caboclo, de cristão, de médico.* (Nativo, Ro, 87)

Alguns participantes dos grupos parecem entender *o trabalho com espíritos* como algo recente, identificando *espírita e espíritos* como característica dos tempos atuais, associada à *Era do Espírito* (Santo) prevista nas profecias joaquimitas.

Antes via uma aparência dizia: é alma. Hoje diz: é espírito. Nos meu nascimento não via falar de espírito. Vi começar falar de 48 prá cá. Dizem que tá chegando o fim das eras. (Leonardo, Ro, 90)

Desta forma, o *fim dos tempos* seria também o *tempo dos espíritos,* de suas manifestações e *trabalhos,* aproximando a perspectiva escatológica e os cultos mediúnicos.

---

[59] O Terecô, religião afro-brasileira é difundida no interior do Maranhão. O termo é encontrado também no Piauí e interior do Nordeste em terreiros de umbanda e jurema (Ferretti, 2001:63)

[60] Ferretti (2001) sugere que se encontra no Terecô um acentudado sicretismo afro-católico-amerindio. É possível que o Terecô incorpore na sua prática elementos da pajelança cabocla, na qual os pajés e curadores incorporam os encantados para realizar seus trabalhos (Maués, 1995:18)

[61] Segundo Brandão (1988:16) tanto o Espiritismo como a Umbanda cresceram sensivelmente na região Centro-Oeste nas últimas décadas, especialmente nas áreas urbanas, combinado-se no interior com cultos de origem mediúnica, como, por exemplo, o saravá em Goiás.

Entre os cultos mediúnicos são feitas algumas diferenças entre *o trabalho de centro* ou de *mesa* e o de *terreiro*, para referir-se ao Espiritismo ou à Umbanda, havendo, muitas vezes, por parte dos adeptos do primeiro, um preconceito em relação aos últimos.

É o que está expresso na afirmação de uma espírita, moradora de Santana do Araguaia

> *Espiritismo não aceita caboclo, índio é atrasado, tipo animalesco. Umbanda vem cachimbo, caboclo, bebida, encruzilhada.* (Maria, 90)

São feitas também distinções entre a *linha branca* e a *linha preta*. A primeira *trabalha para o bem, não cobra*, utiliza *vela branca*. A segunda invoca espíritos do mal, *usa vela preta e vermelha, cobra* e engana as pessoas [62]. Observa-se, especialmente na *Romaria*, um temor de ser identificado com a *linha do mal*, que pode acarretar, entre outras coisas, acusações de curandeirismo e charlatanice e perseguições por parte da polícia [63]. Além disto, receia-se o poder efetivo destes *trabalhos*.

> *Senhor de Zé Piaui era médium velho, muito bom, que trabalhava. As vela era feia. Trabalhava com vela preta, vela vermelha, curava. Rezava de toda coisa. Virge Maria!* (Firmina, Ro, 88)

É interessante observar que tanto na *Romaria* como na *Missão* há uma identificação da *linha branca* com o catolicismo

> *Aqui é linha* ***espírita, mas é católica****, é linha branca, trabalha só para o Bem.*(Urbano,88)
> *Dona Ana* (da ODPE) *era só de mensagem, vela branca. Trabalho de mensagem é do católico.* (Firmina, Ro, 88)

Segundo os filhos de Maria da Praia, ela era ***católica espírita***. Na *Romaria* de Santina também era feita esta identificação:

> (Santina) *dizia que era Alan Kardet. Era católico também.* (Helena, Mi, 88)

---

[62] Uma forma de classificação existente na Umbanda distingue a *Umbanda* da *Quimbanda*, chamada por vezes de *Macumba*, pretendendo separar os *trabalham para o mal* e os que *trabalham para o bem*, dependendo das forças sobrenaturais que acionam. Sobre isso ver interessante análise de Birman (1985:64-66). Ver também Bastide (1971:459) e Ferretti,M (2001:67)

[63] Não sem razão, em 1988, Justino procurou saber se eu poderia arranjar para eles uma *carta branca* que lhes permitisse realizar, sem preocupações, seus *trabalhos* (espirituais) (ver cap1). No início da *Romaria* havia boatos de que a polícia iria invadir e reprimir o grupo pelas supostas atividades de charlatanice. Segundo Maués (1995:237), até recentemente os pajés precisavam obter licença na Polícia para realizar seus "trabalhos". Este fenômeno não ocorre apenas na região e é histórico. Na primeira metade do século, a regulamentação do funcionamento de um *terreiro*, dependia de uma licença especial fornecida pela polícia. (Ortiz,1978:196).

A identidade católica é extremamente forte nesta população, atribuindo-se apenas a esta religião o status de verdadeira e legítima, o que expressa, entre outras coisas, a hegemonia secular da Igreja Católica (Maués, 1995:493).

> *A religião católica é a religião do começo do mundo. Só creio nessa religião porque foi a que Deus deixou. As outras são inventadas pelos homens, pelo estudo. Vai estudando, vai inventando.* (Epifânio, Mi, 88)

Entre as *inventadas* está a religião dos *crentes* que é criticada pelos dois grupos[64]

> *É uma lei boa, mas a derrota do crente é porque se considera salvo. Não pode fazer julgamento antes do tempo!* (Urbano, Ro, 90)

A incorporação de *espíritos* não é entendida pelos devotos como uma outra religião, mas um adjetivo do catolicismo: *católico espírita* ou *espírita católico*[65]. Quando assim se definem expressam, a meu ver, com muita clareza, esta composição católico-mediúnica, que configura sua identidade. Não se trata apenas de um "disfarce" dos adeptos das religiões mediúnicas, utilizando o rótulo católico para legitimar-se. Efetivamente, os devotos identificam-se como católicos, ainda que ignorando as barreiras colocadas pela instituição que excluiria e renegaria suas práticas mediúnicas [66].

Apresento a seguir a formação religiosa dos participantes de cada um dos grupos que fornece elementos importantes para compreender as diferenças na produção de sua religião.

• Formação da *Missão - desobrigas* e *curadores*

Na *Missão*, a formação religiosa dos participantes é mais homogênea, já que grande parte do grupo pertence à família de Maria da Praia. Sua formação ocorreu basicamente dentro do catolicismo popular com seus festejos e devoções aos santos. Quando viviam em Goiás, o contato com a igreja institucional fazia-se ocasionalmente por meio das *desobrigas*

---

[64] A expansão das religiões evangélicas na região, especialmente as pentecostais, tem sido bastante grande, mas é um fenômeno recente, ocorrido nas duas últimas décadas, não sendo, portanto, significativo no processo de formação religiosa da maioria dos participantes dos grupos.

[65] Pesquisando o movimento de Pedro Batista, no interior da Bahia, surgido na década de 40, Pereira de Queiroz (1965:278) encontra entre os participantes afirmações bastante semelhantes: "No mundo só há duas religiões certas, a espiritual e a católica".

[66] Na *Romaria*, há no altar uma faixa de tecido com a seguinte inscrição: *Aqui é a Lei da Bôa Vontadi da Religião du Catolisismo du Vossu Padri Sísero Romão Batista* (4ª e 8ª fotos de Espaço Sagrado). O fato de na *Romaria* existir no altar ou na *mesa*, uma declaração por escrito da catolicidade, num grupo praticamente analfabeto, pode indicar que o aviso está dirigido aos *de fora*. Acredito que os dizeres possam ter efetivamente o sentido de evitar a perseguição em função dos *trabalhos espirituais*. No entanto, entendo que, com isso, os romeiros não estejam apenas mascarando sua identidade religiosa, mas apenas enfatizando o *catolicismo* para protegerem-se.

na região realizadas pelos padres que *faziam sermão* havendo para com eles uma grande *reverência*. No entanto, o que caracterizava a vida religiosa local era a reza do terço.

> (No local) *Padre era de ano em ano, naquelas desobriga. No lugar era o terço. Mamãe tinha voz linda, sempre foi boa de reza, tirava terço.* (Raimunda, Mi,88)

O contato de Maria da Praia com práticas mediúnicas foi bastante superficial. Ela não teve um aprendizado tradicional desenvolvido em *centros* espíritas, umbandistas ou de terecô. Sua experiência resumiu-se aos tratamentos de saúde com Zé Pereira, que era *curador*, e o contato com uma vizinha que havia freqüentado trabalhos espíritas em Goiânia.[67]. No entanto, os rudimentos do que conheceu forneceram-lhe os referenciais para explicar sua situação e seu sofrimento pessoal. A compreensão do que ocorria consigo como uma questão de *espírito*, permitiu-lhe elaborar sua situação interna, entendendo-a como uma questão religiosa, que implicava na realização de uma *missão*. A perspectiva mediúnica tornava plausível tanto para ela quanto para a família, as *comunicações* que recebia, que eram entendidas como manifestações do mundo sobrenatural: *era espírito*

> *Quando ela* (Maria da Praia) *pegou essas coisa de espírito a gente não sabia o que era. Aí que nós veio a saber que era espírito.* (Raimunda, Mi, 88)

Até o fim de sua vida, Maria da Praia continuou recebendo as *comunicações*. A ausência de outros médiuns no grupo evidencia a falta de uma formação religiosa de caráter mediúnico. A morte da líder poderia ter colocado um ponto final nas *comunicações*. No entanto, o drama vivido pelo grupo parece ter pressionado alguém a substituí-la. E foi justamente a filha mais nova, Alda, que foi sensibilizada para assumir este papel.

Alda considera-se esquisita, teimosa e anti-social, com uma *natureza diferente* e dá a entender que estas características estão ligadas ao fato dos espíritos manifestarem-se nela.

> *Mamãe falava que enquanto eu não dobrasse a minha natureza eu não deixava de ser castigada. Parece que minha natureza não é assim de cristão, é assim diferente.* (Alda, 90)

A substituição da mãe parece ter imposto a Alda uma carga maior do que ela poderia supor. O restante do grupo exigiu dela um desempenho a altura da mãe. A crença na comunicação dos espíritos fez com que qualquer desvio fosse atribuído à intervenção do *aparelho*: displicência ou manipulação de Alda[68].

---

[67] A formação religiosa dos participantes que vieram da *Romaria* de Santina era também basicamente católica. Apenas Santina e depois sua filha, recebiam *espíritos*

[68] Voltarei a esta questão no cap 9

Do ponto de vista religioso, a atuação de Alda é bem mais restrita do que a da mãe. Ela não recebe os espíritos que transmitiam ensinamentos religiosos à Maria da Praia, mas apenas os *Índios*. Cessou também o processo criativo intenso de orações, cânticos e explicações característico de Maria da Praia. Em algumas situações, raras, Alda *recebe* a mãe, que dá *conselhos* e exorta à união. Ainda que ela não tenha introduzido modificações significativas na *religião* de Maria da Praia, houve algumas alterações no período recente do movimento, que serão tratadas no último capítulo.

• Formação da *Romaria - desobrigas, terecô, espiritismo, umbanda*

Diferentemente da *Missão*, a formação religiosa dos participantes da *Romaria* é bastante variada, congregando experiências diversas.

A formação religiosa da família de Justino assemelha-se à de Maria da Praia, tendo como grande referencial o catolicismo popular. O contato com a Igreja institucional foi restrito, limitando-se aos momentos de *desobrigas* do sertão. Segundo os relatos, o contato efetivo da família com práticas mediúnicas deu-se por meio de Ana, da *Organização do Divino Pai Eterno,* onde Justino começou a desenvolver a mediunidade[69]. A experiência de Ana, que fazia *trabalhos* especialmente de curas, desenvolveu-se em Goiânia e parece estar ligado à Umbanda. No entanto, ela não parecia ter vínculos institucionais, desenvolvendo seu trabalho de forma bastante pessoal[70]. Com sua *missão,* Ana trouxe para o Pará a experiência urbana das práticas mediúnicas, obtendo grande sucesso como curadora[71].

Há ainda as experiências dos outros romeiros. Antonio Mineiro freqüentava *centros* quando vivia em Goiás, ainda que não desempenhasse funções religiosas neles[72]. Zé Piauí da *Romaria* da *Pedra Encruzada* era *curador*, provavelmente do Terecô. Além dele havia outros, como Berto e Urbano, que haviam trabalhado em *centros* em Goiás, provavelmente de inspiração umbandista. No entanto, foi na *Romaria* que muitos participantes, principalmente as mulheres, entraram em contato com práticas mediúnicas. Algumas, como Vitalina, confessavam ter, no começo, *medo dessas coisas de espírito.*

---

[69] Ver cap 5.

[70] A *Missão* de Ana assemelha-se à de Tia Neiva, que fundou o Vale do Amanhecer em Brasília e que em 1958 começou a ter visões. (Dreyfus e Rodrigues, 1986).

[71] Os rituais da *Organização do Divino Pai Eterno* foram, sem dúvida, o grande referencial para construção dos existentes na *Romaria*: reza três vezes por dia, ladainhas, divindades e manifestação de espíritos através dos médiuns.

[72] Ver cap 5.

Não encontrei nenhum romeiro que se identificasse explicitamente como de outra religião que não fosse a católica, ou que tivesse uma experiência religiosa familiar inteiramente dentro de outra crença. A experiência religiosa com práticas mediúnicas, para os que as tiveram antes da *Romaria,* ocorreu, para a grande maioria, quando já eram adultos. Em vários casos, o mesmo indivíduo passou por vários tipos de experiência religiosa.

> *Eu era uma pessoa descrente de tudo, era semelhante um ateus. Só acreditava no que via... Depois comecei trabalhar com umbanda e com quimbanda. Umbanda branca tem bons. Passei a crente. Primeiro pentecoste. Não achei muito fundamento. Passei para adventista, sai. Aí peguei ver noticiário da Romaria.* (Luis, Ro, 88)

Não foi possível identificar com precisão a que religiões afro-brasileiras estiveram ligados os romeiros. A maioria refere-se ao trabalho de *centros* e *mesas.* Poucos são explícitos como Nativo, que declarou freqüentar a Umbanda em Anápolis, ou Juvenal que participava da Umbanda em Redenção. No entanto, é possível identificar um grupo que trouxe para a *Romaria* uma experiência urbana de Goiás e Anápolis baseada na Umbanda e no Espiritismo, e, um outro grupo, com uma experiência mais local, no interior de Goiás e do Pará, que parecem provir de uma experiência também apoiada no espiritismo e umbanda, mas com diferenciações e, provavelmente, mesclada com elementos da pajelança e do Terecô.

Os participantes sempre reafirmam que a *Romaria* e eles próprios são da *linha do bem.* No entanto, em algumas situações, insinuam que alguns romeiros fariam parte da outra *linha*

> *Luís quando tava fazendo tratamento* (de doentes) *não tava dando certo punha um remédio da linha preta, já levou muita bronca de Meu Padrinho por conta disso.* (Urbano. Ro, 88)

As diferenciações religiosas existentes dentro do grupo, parecem ter convivido democraticamente, produzindo uma síntese composta pelas diferentes experiências. No entanto, em Santa Terezinha, parece ter havido uma disputa pela hegemonia religiosa, na qual Zé Piauí, considerado como o *que trabalhava com vela preta e vermelha,* foi o perdedor, sendo expulso do grupo[73].

[73] Não tenho elementos suficientes para fazer uma análise do ocorrido.

Nas *estações* de *São Sebastião* e *Santo Antonio* parece ter havido um reforço religioso mediúnico com a entrada de Júlia e Nativo[74] de Goiânia e médiuns, como Luis Viana, que possuíam experiência com a Umbanda em Redenção.

Em Santo Antonio, cresceu o trabalho espiritual de curas, chegando a haver no local um *hospital* em que as pessoas eram operadas espiritualmente. Nesta época houve também um processo de formação de médiuns que chegaram a ser sessenta no grupo. Quando a *Romaria* mudou-se para a Área Indígena, muitos romeiros deixaram o grupo e o trabalho religioso declinou. Houve uma diminuição no número de médiuns e no trabalho de curas espirituais. Muitos médiuns morreram e não foram formados novos. O recebimento de espíritos ficou restrito a Justino e algumas poucas pessoas.

A exposição acima aponta os componentes religiosos com os quais cada um dos grupos operou. O quadro a seguir resume as diferenças.

Tradições religiosas presentes nos grupos

Tradição Religiosa	*MISSÃO*	*ROMARIA*
Catolicismo Popular	*Desobrigas* *Reza do terço* *Festejos de santos*	*Desobrigas* *Festejos de Santos*
Religiões Mediúnicas	*Curador* (Terecô?) Espiritismo (vizinha)	Espiritismo e Umbanda de Goiânia e Anápolis *Centros e Mesas* do interior de Goiás e Pará (Umbanda, Quimbanda, Terecô, talvez Pajelança)

[74] Nativo recebeu a função de *assistente* nos cultos e parece ter trazido para o grupo conhecimentos baseados no espiritismo. Quando falava da religião espírita, ele enfatizava a participação de pessoas pertencentes a extratos sociais superiores como médicos e militares, baseando-se na sua experiência de Anápolis e Goiânia: *médico de Goiânia, Porto Nacional é tudo espírita... pessoal que trabalha na federal, quase tudo...*.Ele também me incluía neste grupo: *a senhora conhece mais do que eu, lá em São Paulo tem muito* (espírita). *Não é todo médium que é de incorporação, a senhora é uma delas.* (Nativo, Ro, 87). Ele refere-se também, explicitamente, ao Vale do Amanhecer, considerando que junto com o *Vale*, diferentes *Romarias* fazem parte do *mesmo movimento*. Nativo morreu em 1988.

Religião dos Movimentos

No seu processo de desenvolvimento os movimentos adquirem uma identidade religiosa própria por meio da construção de uma "religião": a de Maria da Praia e a de *Meu Padrinho*. A seguir, procuro apresentar o que constitui cada uma delas, considerando três pontos: o que selecionam de cada uma das tradições para compor a sua religião, como estes elementos são reinterpretados e que valores encarnam.

Nos dois movimentos as práticas religiosas apresentam elementos bastante comuns, que podem ser resumidos no seguinte: de um lado, os *festejos de santo* e a *reza* provindas da tradição católica e, de outro, a incorporação de entidades espirituais para trabalhos de cura e aconselhamento provindos das religiões mediúnicas. No entanto, estes elementos estão combinados de maneira bastante diferente e com sentidos diversos em cada um dos movimentos, em função do ponto de vista que adotam para fazer a composição: na *Missão* o catolicismo e na *Romaria* as religiões mediúnicas.

Apresento a seguir o que é específico de cada movimento. Antes disto faço algumas considerações sobre as *Divindades* que apresentam características bastante semelhantes nos dois grupos.

• *Divindades*

As *Divindades* da *Missão* e da *Romaria* apresentam características bastante próximas das Folias de Santo Reis, Divino Espírito Santo, Divino Pai Eterno encontradas na região[75]. No entanto, algumas modificações introduzidas fazem com que elas assumam uma marca própria, que contribui para compor a identidade dos movimentos, o que leva os devotos a se referirem a elas como: *a nossa Divindade*[76]. O nome *Divindade* substitui o de *Folia*

> *O giro da Divindade falava folia* (em Goiás). *Depois da Missão é que fala Divindade. Folia é de uma cachaçada, bebedeira, cachorro, esse que é folia. Divindade é do santo. Divindade não serve prá nossa matéria serve para o espírito.* (Zuza, Mi, 88)

[75] Brandão realizou muitos estudos sobre *folias* de Santo Reis e festas do Divino, dentro do catolicismo popular, tanto na região de Goiás como em outros estados brasileiros. Ver especialmente Brandão (1978), (1981a) e (1985). No Maranhão, Ferretti (1995:167) encontrou a festa do Divino sendo realizada por grupos religiosos afro-brasileiros do Tambor de Mina.

[76] Ainda que não seja muito freqüente, encontra-se também na região o uso do termo *Divindade* para designar festas de *Divino*.

Com a transformação da *Folia* em *Divindade* reforça-se o caráter sagrado destes festejos, que a Igreja institucional procurou eliminar, expulsando dos rituais oficiais as festas populares das *folias de Reis e do Divino*[77].

Nos movimentos a *Divindade* é concebida como fruto de inspiração direta do sobrenatural: inspirada pelos *protetores* de Maria da Praia na *Missão* e pelos *foliões das encantorias* na *Romaria*. Diferentemente das *Folias de Divino* e *Santo Reis*, que são apenas *entregues* na igreja, nos grupos a *Divindade* entra no recinto, compondo-se com os outros rituais religiosos.Cabe dizer que, nos dois grupos a *Divindade* conserva o sentido da festa presente nos rituais do catolicismo popular: o caráter de viagem ritual[78].

Religião da *Missão* - complementação: obediência e liberdade

A *religião* de Maria da Praia pode ser compreendida como composta por duas partes. A primeira se refere à reelaboração que ela faz do catolicismo popular que se expressa nos *conselhos* e na *reza do terço*. A segunda diz respeito à incorporação de comunicações de entidades espirituais ligadas aos *Índios*. Nesta composição a relação entre as duas partes é de complementariedade sendo que a primeira assume um papel central.

Cabe lembrar que a produção religiosa do grupo é centralizada em Maria da Praia que assumia, de forma exclusiva, o papel de ministro religioso: dava as *explicações* e fazia a reformulação das orações e rituais.

• Leitura herética do catolicismo popular

A reelaboração do catolicismo na *Missão* se expressa de duas formas. Nas modificações introduzidas por Maria da Praia na *Reza* - nas orações, *benditos* (cânticos), vestimentas e coreografia do ritual - e nos sermões - *explicações* ou *conselhos* - que ela fazia para seus adeptos. Maria da Praia dizia ser inspirada diretamente por seus *protetores*

[77] Segundo Brandão (1985:138-148), a denominação *folia* tem origem nas festas medievais européias de cristãos, rituais de sátira e diversão em que participavam, inclusive, pessoas do baixo clero. O costume de danças e cantos festivos dentro dos templos teve origem mais remota, iniciou-se no cristianismo primitivo tendo perdurado por todo o primeiro milênio. Posteriormente, estas atividades foram sendo consideradas profanadoras da pureza dos cultos e passaram a ser expulsas das cerimônias. No Brasil, no período colonial, as danças e comemorações festivas foram comuns nas atividades religiosas, tendo sido utilizadas, inicialmente, como recurso pedagógico e catequético pelos jesuítas em suas Missões. A partir do século XVII, as autoridades eclesiásticas passaram a exercer um controle mais rígido sobre os rituais religiosos, fazendo com que os rituais populares fossem deslocados para fora dos templos.

[78] Voltarei a este ponto na análise dos rituais.

espirituais, que se apresentavam como figuras do clero - *missionários* ou, algumas vezes, o *papa de Roma* - o que indica que ela buscava legitimação em ministros religiosos para as modificações que fazia, mesmo que eles fossem *espíritos*.

> *Protetor dela que vinha era padre antiquíssimo, vinha papa. Os papas é que ensinava as transferência das Reza.* (Raimunda, Mi, 90)

Com a mediação dos *protetores* Maria da Praia tornou-se *missionária*, um lugar assumido exclusivamente por padres. Ela fazia críticas ao clero oficial, atribuindo a si o acesso ao conhecimento original transmitido pelos *ministros do tempo de Jesus*, que foi deturpado pelos que vieram posteriormente. Considerava que nas orações católicas as palavras foram trocadas pelos *ministros de Satanás*.

> *Teve os primeiros ministro de Jesus Cristo, foram os apóstolos, os que andava com Jesus Cristo e que escrevia o que ele dizia. Depois se apresentou os outros que desmancharam. Tinha política, muito ministro. Queriam tomar de conta, queriam fazer a parte de Satanás. Queriam abreviatura. Satanás era ministro nesse tempo. Os segundo, que não queria que Jesus tivesse poder na terra, então* ***trocava as palavras. Maria da Praia explicava as palavras trocadas.*** *Os padres não sabe* (o que Maria da Praia sabia), *a senhora pode sair pelas igrejas, pelos padres, que talvez a senhora não encontre o que ela recebeu.* (Epifanio, Mi, 88)

O registrado nos *Conselhos* mostra o que dizia Maria da Praia

> *...prá nós todos ver todas as boas palavras que aqueles homens e mulheres disseram quando andaram com Jesus por ser todos obedientes e honestos* ***as palavras se transformou em oração agora vou a dar a significância da palavra*** *vos nos alentai com sumo da vida...(Livro de Conselho)*

É surpreendente sua preocupação com o texto escrito, principalmente por tratar-se de uma analfabeta. Sua referência parece ser a cultura letrada dos padres, com seus livros religiosos. No texto acima ela procura explicar a passagem da linguagem oral e dos acontecimentos para o texto sagrado: as *palavras de Jesus ..se transformou em oração, que os apóstolos escrevia,* um processo que ela procurava reproduzir com seus filhos

> *O livro de conselho ela mandava* (Alda e Epifânio) *escrever. Dizia: isso mais tarde vai servir prá vocês.* (Epifânio, Mi, 90)[79]

Maria da Praia era uma exegeta, permanentemente preocupada com a *significância*, explicando *o que ia se passar no mundo*, dando *conselhos* e interpretando as *Rezas*[80]. É

[79] Segundo Gallo (1999:24), os devotos do Contestado faziam anotações do que ocorria em cadernos, chamados por eles "arquivos".

possível que, do ponto de vista pessoal, a interpretação dos significados permitisse a ela ordenar e dar sentido ao que parecia desarticulado no seu mundo interno. No entanto, era também por meio das *comunicações* e da *Reza* modificada, que ela exercia seu papel de missionária junto ao grupo, considerando que seus filhos e acompanhantes estavam numa *escola espiritual*[81]

Os *conselhos* – a *escola* das *Santas Missões*

As preleções de Maria da Praia aparecem como o *locus* privilegiado da definição de sua *Missão* como *escola*[82]. As *comunicações* ou *conselhos,* que ocorriam durante a *Reza,* pareciam reproduzir os sermões dos missionários das Santas Missões, um discurso escatológico, com as ameaças de pestes e guerras, bem como com a promessa de proteção para o grupo, garantida pelo cumprimento dos preceitos [83]. Nestes *sermões* os valores do catolicismo tradicional eram reafirmados. Enfatizava-se de um lado o pecado e a culpa, de outro, a penitência e o sofrimento, como forma de redenção, A *obediência* e a *paciência* são reforçadas como qualidades essenciais para se chegar ao *bom lugar.*

> *...Deus quando deixou o pilão para limpar o arroz bem assim Jesus quer os coração todos limpo e obediente...está recomendado meus filhos* ***para nos poder chegar em nosso bom lugar so falta a obediencia....****a dezobediencia esta na porta do buraco da vida eterna meus filhos* ***obediença e amor e paciença****...aqueles filhos e filhas que tiver praticado o mal e a falta de respeito deveram fazer muita* ***penitência e oração*** *pra ver se o filho de Deus tem compaixão...* (Livro de Conselhos)

Maria da Praia acenava sempre nos seus *conselhos* com a possibilidade da *vida espírita* exortando o grupo à união, o que implicava em abandonar o *sistema velho*

> *...Chegou o tempo velho que Deus e N Sra quer fazer os filhos pecador transferir da vida matéria para a vida espírita*[84]*... Jesus está trabalhando para fazer uma união sagrada fomos*

---

[80] Maria da Praia lembra Menocchio, o moleiro medieval analisado por Ginzburg (1987), que, tendo por base sua cultura camponesa e articulando os elementos históricos disponíveis, elaborou de forma pessoal uma rica cosmogonia, que lhe valeu a condenação como herege pela Inquisição.

[81] A determinação de Maria da Praia de registrar as orações da *Reza* (ver em anexo1) e alguns *conselhos* demonstra a intenção de imortalizar, pela escrita, seus ensinamentos. Depois de minha pesquisa, o registro foi entendido pelo grupo como uma confirmação da previsão de Maria da Praia, quando dizia que *um dia eles iam precisar* das anotações.

[82] Esta era uma das formas pela qual ela caracterizava sua *Missão.* Ver cap 6

[83] Ver cap. 5.

[84] *Vida Espírita* refere-se à vida espiritual após a morte, que parece juntar a noção de purgatório católico à noção kardecista da existência de uma vida dos espíritos após a morte, em que eles continuam a desenvolver-se. Segundo Maria da Praia *ganhar a vida espirita* significava conseguir *um bom lugar* no mundo espiritual

largar o sistema velho *para nos servir para seguir para* ***sermos da união sagrada****, estamos todos cientes que estamos trabalhando para pagar uma dívida...* (Livro de Conselhos).

Aos que *não seguiam os conselhos* ela costumava dizer que *quem não aprende pelo amor aprende pela dor.* Num dos trechos dos *Conselhos* é possível observar sua tentativa de despertar a culpa nos filhos pelo mau procedimento. O *espírito* responsabiliza-os pelas doenças de Maria da Praia ameaçando-os com a possibilidade de que Deus poderia levá-la. Isso torna compreensível o sentimento de culpa de seus filhos por ocasião de sua morte.

...vocês (filhos) *fica aborrecido com a matéria* (refere-se a ela)[85]*, não estão pensando que ela vive doente para olhar os filhos combatendo contra os erros. Olha meus filhos, se a matéria* (Maria da Praia) *chegar a faltar no meio de vocês,* ***vocês vão ver a falta que ela vai fazer*** *aí* ***vocês nunca mais vai ver reza nem transferência*** *das rezas e* ***nem conselho*** *mais* ***ela vai se embora*** *com os ministros com as rainhas e com os apóstolos e os filhos que tiver boa vontade.* (Livro de Conselhos)

Além das preleções, foi à *Reza* que Maria da Praia mais dedicou sua atenção.

Transferências da *Reza:* uma releitura das orações do ponto de vista do valor família

Como já foi dito, Maria da Praia *puxava o terço* em Goiás. Foi sobre esta experiência que incidiu sua reelaboração. Ela ampliou a *Reza,* aumentando sua duração, modificando o conteúdo das orações (ver em anexo1) e a música dos benditos As mudanças feitas nas orações são chamadas *transferências* e foram inspiradas por seus *protetores.*

Protetor dela era fino. Ensinava as oração dela, explicava todas as reza que não tava certo. Por exemplo: Misericórdia, estava errado. Jesus mandou escrever piedade. Ladainha escrita é tudo errado. Misericórdia tá errado porque fala em miséria. Muitas palavra ela mandou trocar. (Epifânio, Mi, 90)

Maria da Praia deu uma interpretação própria para os *mistérios* do rosário[86], reformulando-os e reduzi-os a um conjunto de 5: *encarnação; concebeção e consagração; formação e nascimento; criação e batizado; e santificação.* Epifanio procura explicar cada um deles

Encarnação – quando veio o anjo onde ela (Maria) *estava no pé do altar orando*

---

até o julgamento. Não se tratava do céu, como afirmava ela, uma vez que no céu estão apenas o *Pai, o Filho, o Amor também e Nossa Senhora.*

[85] Quem fala é o espírito incorporado, referindo-se à Maria da Praia (a *matéria*).

[86] Os *mistérios* constituem a parte reflexiva do rosário. Sua enunciação é intercalada com as orações repetidas: dez ave-marias, um glória ao pai e um pai nosso. No total são cinco os mistérios do terço e quinze os do rosário (composto por três terços).

Concebeção e conçagração – A pomba (que representa o Espírito Santo) *soltou água na cabeça dela* (Maria). *A bolinha do pé do pombo* [87] *soltou na cabeça dela se transformou em água e entrou no corpo dela e gerou* [88].
Formação e nascimento – quando foi formado no ventre de Maria e nasceu
Criação e batizado (de Jesus) – *quando foi criado pelo pai e pela mãe e batizado por São João Batista*
Santificação – quando foi cravado na cruz, depois foi sepultado e levantou do sepulto e subiu aos céus. (Epifânio, Mi, 88)

Com as mudanças introduzidas, Maria da Praia sintetiza a trajetória de Jesus. Sua leitura concentra a atenção na sua criação divina, ressaltando a importância da família humana neste processo, seja na fecundação de Maria - *concebeção e consagração* de Jesus - seja na sua *criação,* em que enfatiza que Ele foi *criado pelo pai e pela mãe,* elementos que não constam dos textos tradicionais [89].

As orações repetidas do terço - ave-maria, pai nosso, credo e salve rainha - também sofreram alterações. (ver *Orações* p3-6 em anexo 1) Mesmo quando não há mudanças significativas no conteúdo, há modificações na forma de expressão, o que parece indicar a intenção de reinterpretar, atribuindo uma marca própria e viva às orações, para que se diferenciem das tradicionais. Por exemplo

Eu creio em Deus pai toudo poderouso creador no céo e na terra eu creio em Jesus Cristo que ele é um so filho de Deus ao invés de: Creio em Deus Pai, todo poderoso, criador do céu e da terra e um só seu filho, Jesus Cristo.

As *transferências* são explicadas e revelam, por vezes, uma compreensão das orações própria da cultura oral. Por exemplo, na oração tradicional do Credo diz-se: ... sob o poder de Poncio Pilatos. Na tradução de Maria da Praia diz-se *Jesus foi para o ponto dos piratas.* Vida Eterna é substituído por *Vida Materna. Eterna* é entendida como debaixo da terra, enterrada.

Vida eterna a terra abre e interna os outros. Vida eterna é esta debaixo da terra. A outra é materna, é para sempre, para todos os séculos sem fim. (Epifânio, Mi, 90)

---

[87] Nos ícones, geralmente a Pomba está apoiada numa esfera, a *bolinha.* O elemento fecundante da Imaculada Conceição pela pomba do Espírito Santo é comentado por Ferrettti (1995:181).
[88] Em outra versão: (Deus?) *ele tirou um pingo d'agua das barba e botou numa fruta entrega para o Divino Espirito Santo, entrega a fruta para o pombo, ele soltou na cabeça de Maria Virgem.* (Maria dizendo) *José aconteceu uma coisa que eu estou encabulada, uma pomba por riba de mim e soltou um pingo d'agua sobre minha cabeça e me esfriou toda.*
[89] No terço tradicional os mistérios gozosos são: anunciação (pelo anjo a Maria), visitação (a prima Isabel) nascimento, apresentação de Jesus no templo, encontro de Jesus com os doutores da lei.

No entanto, há *transferências* que propõem explicitamente uma mudança de sentido. Por exemplo, a Salve Rainha tradicional diz:

> ...a vós bradamos, degredados filhos de Eva, gemendo e chorando neste vale de lágrimas... substituído por: *Nós não somos degredados e somos filhos de Eva, que nos vosso peis estamos suspirando, sorrindo de alegria por tar na vossa compahia.*

A mudança é explicada por Epifânio.

> *Nós não somos degredados, não somos coisa que Deus não olha, somos filhos de Eva, quer dizer que somos filhos de Deus. Não tem porque dizer chorando nesse vale de lágrimas, mas* (sim) *estar sorrindo de alegria por estar na companhia dele* (de Jesus). (Epifânio, Mi, 90)

As orações de Maria da Praia merecem por si só um estudo específico, que não será feito neste trabalho. No entanto, acredito ser possível apontar o sentido das mudanças realizadas pela autora, a ótica de sua leitura e reinterpretação, que já parecem se definir no início da *Reza* com a mudança do sinal da cruz, em que se diz *Em nome do Pai, da* ***Mãe,*** *do Filho e do Espírito Santo.* A introdução da *Mãe* é explicada da seguinte forma:

> *Não existe nada no mundo que não tenha mãe. O Pai poderoso teve a mãe, o princípio não foi só feito por ele. O princípio é a mãe. Todas as coisas tem um princípio.* (Epifânio, Mi, 90)[90]

Com a introdução do princípio feminino na Trindade, Maria da Praia toca no dogma fundamental do Cristianismo, estabelecendo a quaternidade [91]. O quatro é também o número de *Missões*, dirigidas por dois homens e duas mulheres que, segundo Maria da Praia, devem chegar ao *lugar*[92]. Segundo Jung, no cristianismo, a quaternidade desempenhou papel importante na especulação mística e na filosofia gnóstica (Jung, 1987:78) que tendia a interpretar o Espírito Santo como mãe, introduzindo com isso o elemento feminino na Trindade (Jung, 1983:49) Segundo o autor, a Assunção de Maria ao Céu – mesmo que não seja considerado dogma – pode ser vista como uma preparação para a Divindade de Maria e para a quaternidade.(idem:59), que altera a relação triádica do Pai,

---

[90] A ênfase na figura materna manifesta-se também na substituição de eternidade por *Maternidade*. A divindade feminina faz-se presente em muitas culturas, simbolizando quase sempre a fertilidade e a possibilidade de criação. Ver Eliade, (1998:193-212).

[91] Na acepção junguiana a quaternidade é um arquétipo que simboliza a totalidade e encontra-se em diferentes tempos e lugares: os quatro elementos, as quatro cores, os quatro pontos cardeais, os quatro caminhos, etc. Ainda que eu não esteja fazendo uma análise do pensamento de Maria da Praia sob esta ótica, parece-me sugestivo assinalar a proximidade das afirmações.

[92] Ver cap.6.

Filho e Espírito Santo. Cabe lembrar que, para Maria da Praia, a *Mãe* compartilha o Céu com *o Pai o Filho e o Amor também* [93].

Maria da Praia substitui Eternidade por *maternidade.*

A nosso Pae da maternidadi, e quem nos da luz da Santas misção...(Orações, p24))

O mundo espiritual é visto como uma família. Em diferentes momentos da *Reza* esta idéia é retomada. Há muitas referências à Mãe e Pai sagrados, sendo que este último é identificado, em alguns casos, com São José, o pai terreno de Jesus.

Para sempre seja lovado nosso Pae S. José nossa mãe Maria Santíssima e nosso Pae Jesus Cristo.(Orações, p28)

No final da *Reza*, invoca-se a *bênção* de *nossos paes e nossas mães que estão na glória do reino do alto do céo.* (*Orações* p28)

Considero que uma das referências fundamentais da leitura de Maria da Praia das orações é o valor família. É com este olhar que interpreta a vida de Jesus, bem como as figuras sagradas e o seu relacionamento no mundo sobrenatural, o que expresso no ponto mais alto do altar composto pelas imagens da família sagrada: São José, Nossa Senhora e o Menino Jesus[94].

Ainda que Maria da Praia faça questão de enfatizar as diferenças da sua *Reza*, ela mantém-se, do ponto de vista dos valores e da doutrina, dentro dos parâmetros do catolicismo tradicional, enfatizando a obediência aos preceitos. O mesmo não ocorre quando os *Índios* manifestam-se.

Os *Índios* - senhores da mata e da liberdade

Os *Índios, espíritos* que se incorporavam em Maria da Praia, assemelham-se às entidades presentes nas religiões mediúnicas - os *caboclos* - encontrados na Umbanda, na pajelança, no Terecô. No entanto, pode-se dizer que a *Missão* apropria-se apenas do simbólico destas figuras e da sua característica de manifestar-se pelo transe, quando as retira do contexto da tradição que as origina. Ainda que os *Índios* da *Missão* possam ter sido inspirados em *trabalhos* de curadores, presenciados por Maria da Praia, eles possuem

[93] É interessante observar que, apesar da importância conferida à figura feminina, especialmente à mãe, os espíritos que se manifestam são exclusivamente masculinos, reforçando uma hierarquia tradicional.
[94] Sobre o culto da Sagrada Família no catolicismo popular ver Brandão (1993b:270)

um perfil próprio, tanto no que se refere às suas características quanto aos rituais necessários para sua manifestação.

Diferentemente dos *protetores* que são *ministros* e ensinam orações, os *Índios* são *guias* portadores de outra sabedoria. Fazem curas físicas e espirituais, dão conselhos sobre assuntos concretos como viagens e notícia de pessoas distantes.

> *Qualquer coisa que quisesse perguntava a ele* (Índios). *Não dava erro de jeito nenhum. Falasse que ia acontecer uma coisa, acontecia. Viagem, não tinha erro. Um remédio, doença que tivesse. Antes não saía ninguém aqui prá tratar com farmacêutico Depois que eles pegava o aparelho aí era perguntar o que quisesse.* (Raimunda, Mi, 87)

> *Índio ensinava estrada, caçada, remédio.* (Epifânio, Mi, 90)

Questões relacionadas à floresta (*estrada),* animais (*caçada)* e curas com plantas (*remédio)*[95] são de domínio dos *Índios,* que parecem estar identificados simbolicamente às forças da natureza: ao mundo desconhecido da mata e às forças não controladas e instintivas. Características semelhantes às que possuem os *caboclos* da Umbanda que são representados como "personagens altivos, orgulhosos, indomáveis...não comprometidos com os valores da civilização"(Birman, 1985:39)[96].

Há *Índios bravos* e *mansos.* Podem ser agressivos ou engraçados e possuem um chefe, *Repenacho* [97], que comanda os demais, controlando os que se manifestam de forma agressiva e irracional. Este parece fazer a mediação das forças naturais e instintivas com a racionalidade e o bom senso. É ele o guia da *Missão* de Maria da Praia que ensinava os caminhos da mata e que agora *vem no aparelho* de Alda.

> *Os Índios é da tribo do Repenacho. Vem uns bravo e outros manso.* (Alguns) *conversa o português. Os bravo que encosta ninguém entende. A velha* (Maria da Praia) *pegava o mesmo tipo de espírito* (que Alda). *Pegava muito tipo de índio. Contava que vinha aí do Pará, de baixo. São espírito de índio que já desencarnou. Repenacho ele que comanda muitas tribo, que domina os outros. É por isso que quando* (os outros *Índios) pega o aparelho não fazem bramura, porque respeitam o Repenhacho. Repenacho vinha porque tinha uma Missão de vim.* ***Era o guia*** *daquela Missão dela, mas* ***não era o protetor*** *dela* (Epifânio, Mi, 90)

---

[95] Os *Índios* receitam remédios, geralmente, *garrafadas,* feitas com ervas, ainda que possam, eventualmente, receitar *remédio de farmácia.* Não existe, que seja do meu conhecimento, rituais de cura, semelhantes à pajelança, em que eles façam defumações ou outro tipo de prática para a cura de doenças.

[96] Algumas vezes, participantes do grupo referem-se aos *Índios* utilizando a denominação *caboclos.* Brandão (1993a:316) considera o *caboclo* como um ser em trânsito, incorporado por diferentes sistemas religiosos - a Umbanda, o Candomblé e a Pajelança - de formas específicas.

[97] Os demais geralmente não recebem nomes específicos ainda que, por vezes, quando venham digam seus nomes como *Caraguatim,* que, segundo Raimunda, é *muito valente e castigador*

Alda explica porque alguns *Índios* são *bravos*, expressando a forma como os indígenas são representados no imaginário do grupo

> *Todos* (os espíritos) *são Índios, mas cada tribo tem um sotaque, um tipo de viver, uma comida, a gente tem que entender. Tem aquelas tribos de antigamente, que* ***não sabia o que era cristão.*** *Os que conheceram as coisas de hoje é mais fácil. Daqueles que* ***comia gente****, daquele tempo bravo,* ***não sabia nem o que era roupa.*** (Alda, Mi, 94)

Para *vir*, os *Índios* pedem bebida, geralmente pinga, e, enquanto estão *no aparelho*, comem peixe sem sal, recusando outras comidas.

> *Come peixe sem sal. Senão come, vomita tudinho. Diz que nosso comer fede demais.*
> *Quando eles vem no aparelho da Alda, tem uns que é brabo, arranca a roupa. Os manso ensina remédio, dá recado.*(Raimunda, Mi, 87)

Segundo Raimunda Maria da Praia, Epifânio e Alda já *viram* o *Repenacho*

> *Alda, mamãe e Epifanio já viram o Repenhacho. Coroa do Repenhacho é cheia de pena azul, amarela, com três pena vermelha em cima.* (Raimunda, Mi, 87)

No entanto, quando eles se manifestam, não usam nenhum tipo de adereço. O ritual restringe-se à ingestão de bebida alcoólica, ainda que Alda receba anteriormente *avisos* de que deverão vir, por meio de vozes e sensações. O local de sua manifestação é preferencialmente a mata, sendo pouco freqüente e recente a entrada dos *Índios* na igreja.

> *Quando pega dentro da igreja a gente fica só escutando. Quando é fora da igreja a gente pega perguntar muito. Antes não entrava na igreja. Faz dois anos que entraram.* (Raimunda, Mi, 87).

Por meio dos *Índios* - associados ao mundo selvagem - torna-se possível lidar ritualmente com o desconhecido, com as forças não controladas e instintivas que o catolicismo procura reprimir.

Sintetizo em seguida o que foi apresentado sobre a Religião de Maria da Praia.

Em primeiro lugar: a ênfase dada às modificações doutrinárias e rituais tem o sentido de diferenciar a *religião*, conferindo-lhe uma identidade própria, que se legitima pelo caráter profético das revelações, efetivadas pela mediação dos *protetores*.

Em segundo: na exegese de Maria da Praia dos textos sagrados, ela faz uma releitura do catolicismo tradicional[98] desde uma ótica camponesa, permeada pelo valor família, interpretando as relações divinas com base na estrutura familiar. Ainda que as mudanças

[98] Especialmente o catolicismo das *Santas Missões*.

possam ser consideradas "heréticas", Maria da Praia move-se dentro do universo cristão, mantendo e reforçando seus valores.

De forma complementar e paralela, ela introduz na sua *religião* entidades e identidades espirituais, que estão fora do universo cristão, mas que, por outro lado, diferenciam-se também das manifestações rituais das religiões mediúnicas, adquirindo uma feição própria. Os *Índios* parecem encarnar valores existentes no grupo - autonomia, liberdade, expressão de sentimentos – que escapam do esquema repressivo contido na *Reza.*

Desta forma, os dois lados – *índio* e *cristão* – não se misturam, mas combinam-se aproximando uma realidade cindida. A religião de Maria da Praia constituída em um espaço de fronteira parece fazer a ligação da tradição do passado, do catolicismo normativo e repressivo com a religião dos *Índios,* portadores da sabedoria das forças não-controladas e intuitivas. Desta forma, por meio da religião valores contraditórios existentes no grupo - a aceitação da vontade divina e a rebeldia, a submissão às ordens e a liberdade - podem ser vividos de forma ritualizada.

Do ponto de vista da construção do movimento estas duas forças combinam-se, aparecendo como aliadas, mas desempenhando papéis distintos. De um lado, a força dos *Índios* abre caminho no mundo desconhecido - na mata - orientando sobre seus mistérios, conduzindo a *Missão* por meio de seus *guias.* De outro, a autoridade dos *protetores,* com sua *escola espiritual,* vem, por meio de Maria da Praia, instruindo e doutrinando o grupo, estabelecendo as regras do viver.

Cabe ressaltar a importância do transe tanto nas reformulações católicas quanto na manifestação dos *Índios.* É o canal mediúnico, pelo qual manifestam-se *guias e protetores,* que viabiliza todo este processo.

Religião de Meu Padrinho - recomposição: autoridade e multiplicidade

Se na *Missão* reformula-se o catolicismo acrescentando-se a ele elementos das religiões mediúnicas, na elaboração da *Romaria* a ótica parece ser inversa: incorpora-se o catolicismo ao mundo das religiões mediúnicas, fazendo-se uma leitura própria das diferentes tradições. A questão que parece se colocar para a *Romaria* é como lidar com as diferentes experiências religiosas de seus participantes.

No nível das práticas da *Romaria* o catolicismo se faz presente por meio da *reza do terço* e as religiões mediúnicas por meio da manifestação de espíritos que realizam trabalhos de cura, aconselhamento e sermões.

• Catolicismo da *Boa Vontade*

Os valores do catolicismo tradicional - *obediência, a paciência, a penitência* - estão presentes na *Romaria*, sendo veiculados nas *comunicações* dos médiuns e nas *ordens* de *Meu Padrinho*. No entanto, diferentemente da *Missão* que enfatiza o pecado pessoal e a culpa, na *Romaria* o destaque é para a participação social. Os valores ressaltados são a gratuidade, a caridade. O maior pecado é *não cumprir com as ordens de Meu Padrinho,* a maior virtude o *se dar bem uns com os outros,* o *não ter diferença.*

Não existe na *Romaria* a intenção de realizar um questionamento doutrinário do catolicismo. Pelo contrário, com a inscrição do altar [99], os romeiros pretendem ressaltar a identidade católica, ainda que eles qualifiquem explicitamente o tipo de catolicismo adotado.(8ª foto do Espaço Sagrado). Diferentemente da *Missão*, este é o único texto escrito produzido pela *Romaria* que, no entanto, define sinteticamente o entendimento do catolicismo: trata-se não da religião institucional, mas daquela baseada na tradição popular, com seus santos e líderes, *da Religião du Catolisismo du Vossu Padri Sísero RomãoBatista*[100]. A isto se acresce seu sentido não coercitivo e a ênfase na solidariedade: *Aqui é a Lei da Bôa Vontadi.* Na explicação de Justino, a *lei da Bôa Vontadi* aponta para um duplo sentido: o caráter voluntário da adesão à *Romaria* e a necessidade da cooperação com os membros do grupo Cabe dizer que a *Romaria* mantém na sua prática religiosa os rituais católicos tradicionais, o que não significa ausência de alterações na religião. Elas apenas ocorrem por outros caminhos, que é preciso desvendar para entender o que é a *Religião de Meu Padrinho.*

[99] Ver nota 66 neste capítulo.
[100] Segundo Justino, serviu-lhe de inspiração inicial para a *lei da Boa Vontade*, um programa que ele escutou no rádio, de Zarzur, que falava da Legião da Boa Vontade.

• Os *espíritos* e *Meu Padrinho* - desmontagem e recomposição

Diferentemente da *Missão*, a produção religiosa da *Romaria* não está centralizada no líder e as manifestações do sobrenatural não se fazem exclusivamente através dele. Os espíritos podem incorporar-se nele, nos outros médiuns e, em algumas situações, em qualquer pessoa. Num processo de produção coletiva e sob o amparo da perspectiva mediúnica, manifestam-se inúmeras *entidades*, que contemplam as experiências religiosas dos participantes ligadas a práticas diversas: espiritismo, umbanda, culto dos encantados, trabalhos com curadores. O mundo da religião da *Romaria* compõe-se por figuras trazidas destas múltiplas experiências. Estas figuras, ao desprenderem-se de seus contextos originais - em que estavam atadas a uma estrutura de significados e subordinadas a determinações rituais - ampliam sua mobilidade, ganhando mais espaço para reformularem-se em função das circunstâncias. O grupo demonstra também grande agilidade para incorporar novas situações vividas em seu universo religioso, podendo fazer surgir sempre novas entidades e espíritos, o que torna a religião uma permanente construção[101]. Este processo é facilitado pela perspectiva mediúnica, que estabelece um trânsito fluente entre o mundo dos espíritos e dos humanos, possibilitando um diálogo permanente entre as duas dimensões.

Passo, a seguir, a caracterizar o *mundo dos espíritos* da *Romaria*, procurando identificar os diferentes tipos e buscando compreender o que eles expressam.

Cabe dizer que, na representação do grupo, os *espíritos* não compõem um conjunto estruturado de maneira rígida e orgânica. Na "democracia religiosa" existente na *Romaria*, cada tipo de entidade se manifesta autonomamente. A relação entre elas é fluida ainda que estejam todas subordinadas à figura principal: *Meu Padrinho*. Considerando as entidades que se manifestam, pode-se falar em quatro grupos: os *gênios das encantorias*, os *caboclos* os *espíritos sofredores* e os *espíritos de luz*[102].

---

[101] Ver noção de cosmologia em construção - nota 50 neste capítulo.

[102] Esta categorização em quatro grupos não foi feita pelos participantes, mas foi construída com as informações fornecidas por eles e com a observação dos rituais. Cabe dizer que quando eu realizei a pesquisa o grupo de médiuns já se encontrava muito desfalcado o que se refletia nos rituais, que eram pobres de incorporação de *espíritos*. Por esta razão tive que me apoiar fundamentalmente nos relatos dos informantes para minha construção do mundo dos *espíritos*, o que sem dúvida a torna menos completa e aprofundada.

Gênios das encantorias[103] - benéficos e maleficios

Os seres das *encantorias* estão relacionados aos existentes na Pajelança e no culto dos encantados e podem ser figuras não-humanas: como botos, sereias, ou espíritos que possuem forma humana. Sua ação junto às pessoas pode ser benéfica - salvando de afogamentos e naufrágios, ensinando cantigas das *Divindades* - ou maléficas - fazendo com que as pessoas percam-se na mata, atraindo-as o mundo encantado do *fundo*[104]. Estes seres podem ser *vistos* ou serem incorporados pelos médiuns e são divididos em três grupos: *encantoria* da *água, da terra* e do *astro* (ou *espaço*).

As encantorias da água e da terra são as que mais se aproximam dos *encantados do fundo*[105] ainda que estes seres não sejam classificados da mesma maneira que na Pajelança[106]. Na *Romaria* eles estão divididos entre os que podem proteger, como o *boto*[107] ou fazer malefício como o *nego d'água.*

> *Tem o boto, tem dois tipos: branco e azul. O corpo é o tipo de uma mulher. A cabeça e o rabo é que muda. Tem femea e macho. Se tiver alguém morrendo afogado as bota tira. Se for mulher, os boto macho tira.Tem a Mãe D'água, cintura prá cima é uma mulher, prá baixo é peixe. Prá cima é um cabelão comprido. Fica penteando o cabelo.Tem o Nego D'água, home pequenininho, velho, entra na água, mas mora no seco. Se põe prá carregar menino, leva prô salão da morada deles* (fica embaixo d'água) (Urbano, Ro, 88)
> *Na Brincadeira*[108] *se apresenta sereias do mar, encantoria dos boto, é coisa de admirar. Companheiro não sabe bater água* (nadar), *quando baixa o genio da encantoria, pode ser qualquer hora da noite, vai pro rio e volta.* (Urbano, Ro, 88)[109]

A denominação *encantorias* do *astro* parece ser resultado da incorporação dos *encantados* ao espaço mítico espírita kardecista: o *astro* ou o *espaço.* Neste caso eles são

---

[103] Não pude identificar a origem da denominação *gênio* para referir-se a entidades que se incorporam. No grupo usa-se indistintamente *gênio* ou *espírito,* sendo, no entanto, o primeiro mais freqüente quando referido aos seres procedentes das *encantorias.*

[104] Segundo Maués (1995), na pajelança cabocla estes seres auxiliam o pajé nos trabalhos de cura, o que não ocorre na *Romaria.*

[105] Na Pajelança há encantados do fundo, que vivem no fundo dos rios e igarapés e outros que vivem nas matas (Maués, 1995:192 e 196).

[106] Segundo Maués (1995:189-190), na Pajelança os *encantados* e suas formas de manifestação são classificados da seguinte forma: bicho de fundo (animais aquáticos), oiara (forma humana) e caruana (que se incorporam nos pajés).

[107] Em outros contextos o boto, além de poder ser protetor, possui um caráter maléfico quando é provocado pelos humanos, podendo virar canoas e produzir doenças. Pode também seduzir as mulheres, chegando a gerar filhos com elas. A continuação da relação com o boto pode ser fatal para a vítima, que vai "emagrecendo e ficando amarela" até falecer. (Galvão, 1976:68).

[108] A *Brincadeira* é um ritual em que baixam espíritos e será apresentada na análise dos rituais.

[109] Segundo Maués (1995:296), para a Pajelança, comportamentos como cair na água, fugir para o mato são "fatos interpretados como atração provocadas pelos encantados, que levam o candidato ao xamanismo a se aproximar dos locais de morada dessas entidades".

espíritos[110] que podem ser *vistos* ou incorporados. Urbano conta o que já *viu* das *encantorias do astro.*

> (Os espíritos) *tudo em procissão. É apreparo finísimo, a roupa não tem um cisquinho. Não pisa no chão. Tudo de linho. É gente prefeitinho. Vestuária é diferente. Os traje a maioria é alvinha, roupa comprida.* (Urbano, Ro, 90)

Há também os *foliões das encantorias* que se incorporam nos médiuns, que cantam as *divindades.*

> *Aqui recebe mensagem do pessoal das encantorias. Folião das encantorias vem e canta, eles que ensinaram a Divindade de São Valentim.*(Urbano, Ro, 88)

Caboclos - diversão e cura

O segundo grupo de entidades que se manifestam são os *caboclos, espíritos de Índios*[111]. Na *Romaria* eles não costumam exibir o caráter altivo e por vezes agressivo encontrado na Umbanda. Eventualmente fazem trabalhos de cura, ainda que ocupem posição secundária nesta área, uma vez que esta função é desempenhada prioritariamente por outros *espíritos* - os de *médicos*. Na *Romaria* a principal característica dos *caboclos* é a comicidade. Eles brincam e divertem os participantes.

> *Tem uns* (caboclos) *engraçados. Quando tá tomando café* (quando vem *Meu Padrinho*) *eles vai embora. Diz que topou com Meu Padrinho é cambaleando com o veneno que deram prá eles.* (*Meu Padrinho* diz) *não compadre, é café! Eles brincam que vale a pena.*(Urbano, 88)

Espíritos sofredores - espíritos das trevas

Este grupo de espíritos e o último têm como referencia o kardecismo[112]. Eles estão subdivididos em dois grupos: os *espíritos das trevas* e os *espíritos de luz,* associados ao *espaço da escuridão* e ao *espaço iluminado,* como explica Nativo

> *Tem o espaço dos vivos e espaço dos mortos. Nos mortos tem o* (espaço) *iluminado e as trevas de escuridão. No* ***espaço do astro*** *os espíritos andam de um lado para outro. Trevas vão aqueles que não tem compreensão. Doutrinando ele, põe luz até ele compreender. Maior problema é ele compreender, porque não tem consciência que é desencarnado, então, vem fazendo bramura. Quando reconhece, pede perdão do que vem praticando e procura os*

[110] Como ocorre no tambor-de-mina e no tambor-da-mata. Ver nota 60 neste capítulo.
[111] Do que pude captar, não há denominações específicas para os caboclos que baixam nos médiuns. No entanto, no final da reza, quando se faz o *louvor* são saudados entre os santos o *caboclo da bandeira* e o *caboclo da mata* que fazem parte da *encantaria* do tambor-de-mina (Prandi, 2001:245 e 274).
[112] Como mostra Galinkin (1977:28-32), os *espíritos de Luz,* os *Sofredores* e os *caboclos* também fazem parte do mundo religioso do Movimento do Vale do Amanhecer.

espaços de luz. (O espírito) *não tem matéria, só tem sofrimento, precisa receber caridade, recebeu ele afasta. Lá* (no astro) *anda com pedra na cabeça, faz penitência no meio do espinho. Conforme os feitos na terra não tem esperança de ver a luz divina. Alguns tem esperança de evoluir, mesmo que seja em 100 anos. (Nativo, Ro, 88)*

Os espíritos que estão nas trevas *são espíritos que* desencarnaram (pessoas que já morreram) e que passam por um processo de purificação. Alguns deles, os *sofredores,* incorporam-se nas pessoas provocando geralmente fortes reações emocionais.

Tinha muitos (pessoas) *atacado de sofredor. Manuel enchia os bolsos de pimenta, comia dizendo que era banana e ainda jogava terra por cima dizendo que era farinha. Nós tava tudo na igreja Manuel desaparecia. Vinha grosso, só de urtiga, o bolso cheio de pimenta. Quando o genio saia, aquele moço ficava em tempo de ficar doido. Espírito judeia! Tem gente que eles mata!* (Urbano, Ro, 90)

O trabalho dos médiuns é o de abordar os *sofredores* com orações, *luz* (velas) e diálogo. A pessoa que foi atingida pode tornar-se inclusive um médium

Às vez a pessoa com um pau, desafiando (porque atacado de sofredor), *corria prás matas. Aí* (os médiuns) *trazia, fazia ajoelhar no cruzeiro.Com compreensão, levava na igreja prá tirar. Rezava, pai nosso, punha luz* (acendia vela). *Justino passava mês sem dormir, só tirando* (espírito). *Ás vez* (a pessoa) *é atacado de sofredor pra entrar em dirigimento, pra ser um médium.* (Urbano, Ro, 88)

Espíritos de luz - médicos, padres e santos – curas, conselhos e sacramentos

O quarto grupo de entidades é composto pelos *espíritos de luz,* espíritos evoluídos que vem *fazer caridade,* dar *conselhos* e fazer *curas* e são incorporados pelos médiuns. Enquanto o *sofredor toma conta* de quem recebe, o *espírito de luz fica acima* e é recebido pelos *médiuns dirigidos*[113].

Quando a pessoa tá começando (a aprendizagem mediúnica) *vem uma porção de gênio, bom e mal, até que vem o gênio coroado, é o que toma conta da pessoa, é o gênio chefe dele. Médium dirigido tem um gênio chefe. Às vez o médium tá entrando em uma dificuldade ele dá uma explicação de por onde pode seguir.* (Nazaré, Ro, 88)

A cura de doenças físicas e espirituais é o grande trabalho desenvolvido pelos médiuns, que fazem curativos, operações, preparam remédios e distribuem benzimentos, sendo que alguns deles trabalham com *espíritos de médicos.*

[113] No período da pesquisa os médiuns eram todos homens e recebiam entidades masculinas ainda que em outros momentos do grupo tenha havido médiuns mulheres, que geralmente recebiam entidades femininas. É o caso da primeira mulher de Justino que recebia *Maria Araújo,* a beata do Juazeiro ligada ao Padre Cícero.

(Antigamente) *enchia de médiums no pé da mesa, atendendo fila de gente prá receber tratamento. O pessoal ia passando pela fila dos médiums. Se era remédio do mato ou de farmácia, ou garrafada.Todo tratamento era aqui mesmo Há poucos anos que o pessoal começou procurar farmácia, hospital. Muitos encabulava que nós vivia sem procurar conforto* (tratamento) *fora. Em Santo Antonio tinha hospital. As veis fazia dez operação* (espiritual) *por dia* (Urbano, Ro, 88)

Entre os participantes há muitas lembranças de *milagres de curas* que ocorreram na *Romaria*. Alguns se lembram de ver comprimidos que *apareciam* nas garrafas de água, depositados pelos *doutor espiritual*.

Os *espíritos de luz* não constituem uma categoria que possui características determinadas, mas incluem uma gama variada de *espíritos evoluídos*. Com isto abre-se a possibilidade que novos espíritos sejam incorporados em função da dinâmica do grupo e características dos participantes[114]. O *espírito* de João da Cruz, por exemplo, era recebido por Antonio Mineiro (atualmente por Justino). Ágil e energético ele não realiza trabalhos de cura, mas apresenta-se como um anunciador do futuro que *fala uma coisa que vai acontecer daqui a três anos*.

Entre os *espíritos de luz* há uma categoria especial: os *padres e santos*. Segundo Nativo eles não *baixam*. O que chega até o médium é o *resplendor dele*.

Santos está no céu e no ar. Um santo não baixa num pecador. Eles mesmo não baixa, só o farol. Mesma coisa de falar no telefone. Pode ter mil metros, é o resplendor dele. Meu Padrinho é só o resplendor, pode estar onde for ele vem (fica a seis metros de altura) (Nativo, Ro, 88)

Estes espíritos realizam as funções dos ministros da igreja católica: fazem sermões e oficiam cerimônias. Os padres como *Frei Donizetti e Frei Creuso*, costumam vir para celebrar casamentos e batizados. Vem também *Frei Damião, São Valentim*. Cada um deles possui um temperamento

Meu Padrinho, São Valentim e Frei Damião antes de vir tem aviso. Frei Damião tem uma severidade maior. Meu Padrinho muita coisa ele releva. São Valentim é mais calmo (Maria, Ro, 90)

Frei Damião assume uma feição autoritária e geralmente *vem* quando o grupo recebe represálias. Ele parece ser um desdobramento de *Meu Padrinho*, que assume o lado

[114] Quando estive na *Romaria* em 90 contaram-me que o espírito de Curicó, pajé dos Gorotire que havia morrido há pouco tempo, baixou em um médium dizendo: *tô bem mais ocês aqui*.

repressivo da condução do grupo, o que permite preservar a imagem de compreensão e bondade da figura principal.

> *Meu Padrinho tem paciência demais. Frei Damião não tem essa paciência. Prá ele vim mormaça* (a temperatura ambiente aumenta). *Aí* (o pessoal) *fica tudo macio. Ele diz: com vocês, só quem pode mesmo é o Cícero! Se dependesse dele* (Damião) *entrava no castigo, mas ele não pode extraviar os mandado de Meu Padrinho.* (Urbano, Ro, 88)

Finalmente chegamos na entidade mais importante, que comanda todo este mundo de espíritos: *Meu Padrinho.*

• *Meu Padrinho* - a síntese da religião

Sobreposto a todos os espíritos está *Meu Padrinho,* esta figura sintética cuja força reside na capacidade de agregar múltiplos significados e dar um centro às crenças e ao próprio movimento. Pode-se destacar três características de *Meu Padrinho* em que o sentido de síntese está presente: ele pode ser visto como um mito no qual estão expressos os valores básicos do catolicismo popular, ele agrega as diferentes tradições religiosas presentes na *Romaria* dando-lhes um centro, e finalmente ele congrega os romeiros personificando a autoridade do movimento. A seguir explicito estas idéias.

Como foi visto no capítulo 5 a construção de *Meu Padrinho* implicou em um processo complexo de elaboração, no qual o Padre Cícero foi sofrendo múltiplas transformações. Pode-se dizer que são três os padres - o de Juazeiro, o do Pará e o da *Romaria* - que vão sendo reinterpretados no caminho, que vai do nordeste para a Amazônia e daí para a mata. Na *andança* o padre vai sendo modificado pela construção de seus devotos, que vão se apropriando cada vez mais desta figura.

O primeiro Padre Cícero, o do Juazeiro, protetor e milagreiro, aparece como o referencial da devoção popular, do catolicismo das romarias, que fornece à sensibilidade dos devotos os elementos com os quais irão trabalhar. Em uma perspectiva sebastianista, ele retorna ao Pará, na figura do *velhinho,* confirmando as convicções existentes no sertão de que *ele não morreu, mudou-se.* A força do milagre realizado por seus devotos, de tornar o *velhinho* a encarnação viva do santo, propicia o desencadeamento da *Romaria.* O processo de apropriação completa-se no terceiro Padre Cícero, já que ele fala, literalmente, pela voz dos romeiros, viabilizado pelo transe, e dialoga com eles. Incorporando características dos outros dois, ele possui uma feição própria. E quem é este *Meu Padrinho*

que foi sendo construído na *viagem*, cujo *resplendor* alcança seus romeiros. O que ele expressa. Que valores carrega?

No mundo dos espíritos *Meu Padrinho* é considerado como a figura máxima que faz a mediação entre Deus e os humanos, *ele é quase os efeito de Deus.*

> *O Padre Cícero é quase os efeito de Deus. Nós não tem o merecimento de ver Deus, então Deus dá a permissão pra ele agir - que ele é o ministro - pra ele se comunicar com nóis.* (Urbano, Ro 88)

Na medida em que *Meu Padrinho* se manifesta pelo transe ele é deslocado do universo católico passando a fazer parte do universo dos espíritos. Neste contexto ele assume a posição central, fazendo com que as diferentes forças e tendências religiosas sejam integradas dentro de um conjunto único sob sua direção.

Além de agregar as forças espirituais *Meu Padrinho* congrega os romeiros por meio de sua autoridade. Ele a personifica de várias formas que podem ser sintetizadas em três p: ele é padre, patrão e pai.

Em primeiro lugar, *Meu Padrinho* apresenta-se como autoridade religiosa institucional. Para legitimar-se procura utilizar sinais que o caracterizem como padre. Não por acaso, *Meu Padrinho* quando *vem*, encontra Justino paramentado. Além disto, seus sermões parecem ter como modelo a pregação dos missionários do sertão, de acentuado caráter penitencial.

> *...Sobre os avisos poucas pessoas é que dá atenção, mais envolvidos pelas ilusão, pelas devassidão, pela perdição, então, por isso que existe muito sofrimento, Devemos imaginar, recordar, refletir...Vamos trabalhar para servir a Deus, senão nós castigado vai ser. Deus deixou o catolicismo para ser seguido. Todos devem cuidar e rezar para Deus ter compaixão...*(Sermão de *Meu Padrinho*, Ro, 90)

Os devotos consideram o discurso altamente elaborado e erudito. Alguns vêem nisto uma prova da presença real de *Meu Padrinho*, já que consideram que Justino não teria a capacidade demonstrada pelo padre.

> *Compadre Justino não sabe assinar um ó com canudo. É um bestaião criado no oco de pau. Este home quando baixa no pé da mesa* (quando recebe M Padrinho), *dá uma citação que parece que é um tabelião. Será que o pessoal não tem cabeça prá enxergar que não é ele?* (Urbano, Ro, 88)

Em segundo lugar, *Meu Padrinho* é representado como patrão. Ele é o *dono* da *Romaria* - Justino é apenas o *encarregado* - e os romeiros são os *empregados*. Ele dá *ordens* e os empregados devem obedecer. No entanto, não se trata de submeter-se a um

patrão qualquer, de uma *carne matéria igual a nós*. A justeza de sua autoridade é legitimada pelo seu caráter sobrenatural, que leva os romeiros a submeterem-se à *obrigação*.

> *Uma obrigação num seguimento deste, eu considero que ele seja fino. Se nós tamo aqui prá cumprir ordem, então nós temos que cumprir. Se nós somo empregado, nós não quer cumprir, então nós não emprega. Se amanhã, depois - uma comparação - o dono não receber* (o trabalho, é porque) *nós não trabalhou direito. Tem hora que nós tem que deixar de fazer o nosso prá atender aquela obrigação. E nós emprega não é com uma carne matéria como outra. Se fosse uma obrigação dada por uma carne matéria igual a mim eu não tava.* (Justino, Ro, 87)

Mas além de patrão *Meu Padrinho* é pai, é padrinho. Se a *religião* da *Missão* pode ser considerada como *da mãe*, a religião da *Romaria* é a *do pai*. Da autoridade que acolhe, compreende, abençoa e protege seus filhos[115].

> *A ordi, é como Meu Padrinho fala: se quiser o véio, o véio não deixa não* (não abandona). *Tudo é fio do véio, os que é do véio, o veio é ciente, o véio sabe. Com o tempo o véio leva tudo* (para o *Ponto Final*) (Joana, Ro, 87)
>
> *Aqui nós estamo tranqüilo, nós não tem medo, por causa da garantia que vem do alto. Nós tamo guardado.É sempre ele dizendo: cumpre com as ordem do velho que ele esconde vocês* (protege) *debaixo da palha da banana.* (Justino, Ro, 87)[116].

Incorporando as qualidades de padre, patrão e pai, *Meu Padrinho* legitima-se como autoridade para dar direção à vida dos devotos. Cabe observar que apenas Justino incorpora o Padre Cícero o que lhe atribui a condição de representante exclusivo.

Procuro a seguir sintetizar o que foi apresentado sobre a religião da *Romaria* considerando dois aspectos: seu processo de construção e sua importância no processo de constituição da identidade do movimento.

Como foi visto, o grupo apresenta uma grande plasticidade para absorver experiências religiosas diversas e transformá-las. Sua religião se constrói pela incorporação e recomposição de elementos. Tendo como pano de fundo a perspectiva mediúnica, a *Romaria* realiza um grande diálogo entre diferentes tradições religiosas. Em um mesmo

---

[115] É interessante observar que a expressão *meu* padrinho e não, por exemplo, *nosso* padrinho, aponta para uma relação pessoal e individualizada com cada um dos romeiros. O mesmo é observado por Levine (1995:216) em relação ao Padre Cícero e Antonio Conselheiro de Canudos.

[116] A autodenominação *velho*, e o tratamento dos romeiros como *menino do velho* parecem aproximar *Meu Padrinho* da figura paternal do Preto Velho encontrada na Umbanda.Também como o *Preto Velho, Meu Padrinho quando vem* toma café e fuma. Cabe dizer que *Meu Padrinho* além dos sermões também faz aconselhamento individual e realiza curas.

espaço passam a conviver as forças da natureza das *encantorias*, espíritos de mortos do Kardecismo e da Umbanda, assim como espíritos de padres da Igreja Católica. *Meu Padrinho* é quem viabiliza este diálogo. Desta forma ele inverte a postura condenatória e mesmo repressiva que o padre tradicional (que provavelmente seria também a do Padre Cícero) costuma ter diante das religiões mediúnicas.

Na *Missão*, Maria da Praia se apóia em uma releitura dos textos sagrados para constituir a identidade religiosa do movimento. A *Romaria* serve-se de uma figura religiosa, o Padre Cícero, para fazer o mesmo. Com a criação de *Meu Padrinho* da *Romaria* o grupo toma para si a autoridade e legitimidade representadas por esta figura poderosa que congrega a autoridade eclesiástica, a do patrão e a paternal. A *Romaria* é de *Meu Padrinho*, assim como *Meu Padrinho* é da *Romaria*. Neste sentido, ainda que não haja, como na *Missão*, uma crítica à religião institucional, subverte-se o oficial por dentro. Ainda que se afirme explicitamente a confissão católica, ela é transformada em um processo antropofágico. Uma afirmação de si - da *religião de Meu Padrinho* - a partir da afirmação do outro - dos signos do catolicismo oficial - em um processo em que os poderes deste último são apropriados pelo primeiro. Desta maneira torna-se possível fazer a ligação entre as tradições religiosas diversas dos desenraizados que se encontram na fronteira dando-lhes direção e sentido.

O quadro que segue retoma, em termos gerais, as principais diferenças na composição da *Religião da Missão* e a *Religião de Meu Padrinho*.

	Religião da Missão	*Religião de Meu Padrinho*
Presença do Catolicismo	Crítica ao catolicismo oficial e transformação dos textos sagrados	Incorporação da autoridade do catolicismo oficial e transformação das figuras sagradas – *Meu Padrinho*
Presença das Religiões Mediúnicas	Incorporação e transformação de entidades espirituais – *protetores e guias (Índios)*	Incorporação e transformação de entidades espirituais vindos de diferentes práticas – *encantados, caboclos, sofredores, espíritos de luz, padres e santos.*
Forma de Composição Catolicismo/Rel Mediúnicas	COMPLEMENTAÇÃO Constituição de uma dualidade composta pelo Catolicismo modificado complementado por incorporação de elementos das religiões mediúnicas	RECOMPOSIÇÃO Constituição de uma unidade que incorpora e recompõe figuras do catolicismo e das religiões mediúnicas tendo como referência a perspectiva mediúnica.

Com o exposto, pretendi mostrar que, mais importante do que detectar a existência do sincretismo na produção religiosa é procurar compreender esta produção como um processo ativo, em que os sujeitos fazem uma leitura própria dos elementos religiosos de que dispõem, interpretando-os e transformando-os. Como foi possível observar, o processo de construção religiosa envolve um conjunto de mediações que vão das características do campo religioso da região e formação religiosa dos participantes, ao processo de elaboração interna dos grupos que resulta em composições próprias. Ainda que os movimentos tomem o catolicismo popular e as religiões mediúnicas como elementos para sua construção, há diferenças no resultado a que chegam, em função dos pontos de vista diversos que assumem na sua leitura. De qualquer forma, nos dois casos, a construção religiosa afirma a identidade própria do movimento: seja pela postura profética de Maria da Praia, que faz a crítica do catolicismo oficial, afirmando a verdade de seus ensinamentos, inspirados diretamente pelo sobrenatural, seja pela apropriação que a *Romaria* faz de elementos considerados oficiais do catolicismo, utilizando seus poderes para construir e afirmar sua identidade.

Por meio de sua *religião* os romeiros atam suas vidas ao mundo sobrenatural de uma forma própria, o que os situa no mundo fornecendo-lhes os parâmetros de como viver no decorrer de sua longa *viagem*. Na *Missão* eles sentem-se ligados ao conhecimento original dado pelos *protetores* acrescido da sabedoria dos *Índios*. Na *Romaria* eles sentem-se contidos pela figura sobrenatural que os protege e ensina e pelo conjunto de forças sobrenaturais que os auxiliam em diferentes aspectos da vida. É dentro deste quadro que os grupos constroem concretamente seus movimentos. Neste processo os rituais desempenham papel fundamental.

III - CONSTRUÇÃO RITUAL DOS MOVIMENTOS

Na primeira parte do trabalho ficou evidenciada a importância dos rituais religiosos na constituição dos movimentos. Vivida ritualmente como peregrinação, a *andança* camponesa foi transformada pelos grupos em projeto histórico, realizado sob a proteção e com a determinação das forças sobrenaturais.

No entanto, no desenvolvimento dos movimentos são criados outros rituais que instituem a "nova ordem" [117], que são fundamentais para seu processo de consolidação. O que são os grupos sem suas celebrações religiosas? A *Missão* sem a *Reza e a Pescada*, a *Romaria* sem a *Reza e as Vindas de Meu Padrinho* e ambos sem suas *Divindades?* Elas são momentos de síntese em que, de forma dinâmica e estética, os grupos se "dizem" numa linguagem religiosa, expressando seu ethos e sua visão de mundo (Geertz, 1987). Neste sentido, são eventos privilegiados para "ler" os movimentos. (idem,1978:20). Mas os rituais não apenas "dizem", eles também "fazem". Numa performance dramática eles constroem os movimentos. A ação ritual tem o poder de criar e realizar na prática as suas propostas. Nos termos de Valeri (apud Kelly e Kaplan, 1990:140), os rituais são "atos de poder, atos que fazem deuses".

Cabe dizer que os participantes vivem nos rituais uma intensa experiência, que possui múltiplos sentidos e que não pode ser reduzida a seus aspectos cognitivos. São momentos especiais de expressão emocional e experiência estética, momentos em que a fé é mobilizada, fazendo reviver crenças e disposições interiores, que não podem ser captadas por uma compreensão meramente racional[118]. Na interpretação dos rituais religiosos dos grupos que faço a seguir, tento captar o que eles "dizem" e "fazem" sem, no entanto, esquecer que a experiência não pode ser reduzida ao texto.

Considero que nos rituais religiosos que serão apresentados muito do que já foi tratado no trabalho ganha consistência de uma forma viva, dinâmica e estética. Como diz Da Matta (1995:25): "é como se o domínio do ritual fosse uma região privilegiada para se penetrar no coração cultural de uma sociedade, na sua ideologia dominante e no seu sistema

---

[117] Sobre a importância dos rituais como forma de dar unidade à experiência vivida nos movimentos ver Monteiro (1974:129).

[118] Com isso quero relativizar o poder compreensão do conhecimento intelectual da experiência religiosa, lembrando os limites da sua captação por meios puramente mentais, que não têm condições de apreender sua riqueza e seus múltiplos sentidos. Sobre este tema ver excelente artigo de Segato (1992:114 -135)

de valores". Na abordagem que desenvolvo, trato os rituais como dramatizações, na perspectiva do autor, que as entende como " a condensação de algum aspecto, elemento ou relação, colocando-o em foco, em destaque"(idem: 31) que, por sua vez, permite que "tomemos consciência das coisas e passemos a vê-las como tendo um sentido..."(idem:30).

Dentro desta perspectiva estou considerando os rituais como processos que se constituem pela realização de uma performance, que se compõe de momentos/ações. Para analisar os rituais religiosos dos movimentos procurei considerar: os espaços rituais em que eles ocorrem (igreja, casas, mata) e a movimentação dos participantes nestes espaços. Além disto procurei levar em conta o tipo de relação estabelecida com o sobrenatural (prece, incorporação de espíritos), o tipo de ação desenvolvida (sermões, orações, curas) e as ainda as atitudes e emoções dos participantes (reverência, penitência, diversão).

Meu objetivo na análise que segue é mostrar que, por meio da ação ritual, os participantes articulam de forma dinâmica o que está proposto na sua religião e nos projetos de seus movimentos[119]. Na *Missão* trato da *Reza* e da *Pescada.* Na *Romaria* da *Reza,* destacando o momento especial da *Vinda de Meu Padrinho.* Há ainda as *Divindades,* os festejos mais importantes nos dois grupos, que serão tratadas em conjunto, por onde inicio a exposição.

Divindades - Bandeiras e andanças: o ritual da *estrada* [120]

Não pretendo deter-me na interpretação das *Divindades*, que possuem múltiplas facetas que poderiam ser exploradas mais a fundo, mas abordar alguns aspectos do imaginário da festa, que considero especialmente relevantes para os movimentos. O primeiro deles diz respeito ao caráter de "viagem ritual" - nos termos de Brandão - da *Divindade,* e a presença marcante do símbolo da bandeira[121]. O segundo ao caráter festivo da comemoração expresso na comida oferecida.

---

[119] Por outro lado é possível captar neste processo a maneira como estão estruturadas as relações internas e como se dá o exercício do poder nos grupos, que são legitimados pela ação ritual. Este aspecto será tratado mais detidamente no próximo capítulo na discussão do projeto social.

[120] No último item do capítulo - Etnografia dos Rituais - apresento a descrição das *Divindades* na *Missão* e na *Romaria.* Sugiro sua leitura para o acompanhamento da análise.

[121] Sobre festa do *Divino* ver Brandão (1978). Ver também Brandão (1981a) em que o autor trabalha com rituais religiosos do catolicismo popular.

• *Giro* da *Divindade - viagem das bandeiras*

Quando participei das *Divindades*, tanto na *Romaria* como na *Missão*, pareceu-me que vivia dramaticamente a representação dos movimentos, já que a festa acontecia na *andança*, na estrada[122]. O percurso partia do espaço sagrado, a igreja, com a *saída da Divindade*. Desenvolvia-se com o *giro*, visitando as casas dos devotos em procissão e retornava à igreja onde era feita a *entrega*, o momento mais solene da festa.

Neste processo existe um movimento circular - igreja-casas-igreja - em que o sagrado deixa seu espaço para visitar e abençoar os devotos e retorna. Pode-se dizer que na proposta dos movimentos a circularidade ritual torna-se linear, ou seja, os devotos passam a cumprir a *obrigação* no tempo histórico, indo ao encontro do sagrado no *fim dos tempos*, no *Ponto Final*, no *Lugar*. No entanto, enquanto não chegam lá, realizam o "encontro" nas festas religiosas, por meio da "viagem ritual".

Nesta jornada a bandeira é o objeto que transporta o sagrado, marcando tempos e espaços do ritual. Carregada pelo *alferes* ela sai na frente abrindo o caminho. No percurso estabelece o contato com os participantes. É reverenciada quando chega nas moradias e é entregue ao dono da casa, ficando em seu poder até que a folia parta. A dona da casa costuma percorrer com ela os aposentos para que a moradia seja abençoada. Diante da bandeira cumprem-se também as promessas. Finalmente é com ela que se termina a *Divindade* com a *entrega da bandeira* na igreja. Num ritual que se compõe de permanente movimentação, este objeto sagrado constitui-se numa referência permanente[123].

Como já foi visto[124] as *bandeiras* ocupam lugar de destaque no imaginário dos grupos. Além das *Bandeiras Verdes* indicarem o rumo dos movimentos, as *bandeiras das Divindades* são símbolos do sagrado que parecem anunciar um movimento de ocupação das terras virgens sob o signo de uma cultura: a dos santos, das festas religiosas. Na *Missão* este encontro aparece de maneira explícita quando Maria da Praia diz:

Era prá entrar as bandeiras brancas nas bandeiras verdes. (Epifânio, Mi,88)

As *Bandeiras* estão presentes também nas orações

Abença nossos Pais e nossas mães que estão santificado sobre a terra guardado nos altar dentro das egrejas ***e entouadas as bandeiras estão na nossa frente para nos levar e nos***

[122] Na *Romaria* o movimento é associado explicitamente, por alguns, à *Divindade* (ver cap 7)
[123] Sobre a "Bandeira do Divino" ver Brandão (1985:175).
[124] Ver cap 4

amparar lá em nosso bom lugar *na companha de nosso Pae Jesus Christo e do Devino Espirito.* (*Orações*)

• *Mesada* e *janta* – realização da *Irmandade*

Um segundo aspecto das *Divindades* diz respeito ao seu caráter de comemoração festiva que se organiza em torno da comida servida para todos, a *mesada,* na *Romaria*, a *janta* ou o *café,* na *Missão*. Trata-se de um momento de confraternização, em que todos devem comer e que geralmente costuma ocorrer, especialmente na *Missão*, no espaço sagrado da igreja. Estes momentos especiais, em alguma medida, realizam os ideais de *união* propostos pelos dois grupos.

Cabe dizer que nas festas tradicionais do Divino costuma haver momentos especiais de comida servida para todos. Segundo alguns autores, esta característica estaria presente nas origens da festa ibérica e seria uma manifestação ritual concebida como anuncio e preparação para a Idade do Espírito Santo [125]. O ritual da coroação do Imperador, presente nas festas do Divino, não aparece na *Missão,* mas está presente na *Romaria*, quando não apenas o imperador, mas todos, inclusive as crianças são coroadas.

As *Divindades* são festejos característicos das populações camponesas brasileiras especialmente do centro-oeste. Considero que os movimentos põem em evidência significados culturais ligados à *andança,* à bandeira, ao sentido da festa, que fazem parte da cultura do campesinato e do catolicismo popular, mas que muitas vezes passam despercebidos quando se analisa as festas nos outros contextos. (Ver fotos Divindades Missão 1 e 2 e Romaria 1, 2 e 3)

A seguir apresento os rituais específicos de cada grupo que foram compostos pelos próprios movimentos.

[125] Ver cap 4

Reza* e *Pescada* - a *escola* e a *viagem na mata

Na *Missão*, além das *Divindades*, os dois pontos altos da vida do grupo são a *Reza* e a *Pescada*, que juntas podem ser consideradas como a realização ritual da *Missão*. Elas ocorrem em espaços rituais diferentes - a igreja e a mata - e possuem um caráter complementar.

• *Reza* - penitência e obediência[126]

A *Reza* se apresenta na *Missão* como definidora da identidade dos participantes que se referem a ela como a *nossa Reza*, orgulhando-se de sua beleza e solenidade, com seus benditos e ladainhas. O grupo valoriza a repetição o mais precisa possível do ritual, e a devoção dos sujeitos é medida pela sua contrição e participação dentro do estabelecido Cabe dizer que a *Reza é* sentida como um trabalho extenuante, possuindo um caráter forte de obrigatoriedade, mais do que o de uma adesão livre e prazerosa. Os participantes costumam brincar, dizendo: *nosso terço é muito comprido, quando acaba até o santo já correu do altar*[127]. O caráter compulsório é explicado como necessidade de *penitência*: parte significativa da *Reza* é feita de joelhos, o que permite o *desconte de pecado*. Alguns consideram que atualmente há uma diminuição do empenho e devoção dos participantes na *Reza*, quando comparado ao *tempo* de Maria da Praia.

> *No tempo da mamãe tinha reza todo sábado e dia santo. Muitas vez tinha quatro, cinco comunicação de meia hora cada uma. Era tudinho ajoelhado. Ninguém sentia canseira. Hoje os novato não sabe o que é uma vena* (genuflexão) *dentro da igreja.* (Raimunda, 90)

No entanto, a atitude de penitência e contrição permanecem. A postura dos devotos e o ritmo da *Reza* parecem expressar este sentimento. A cerimônia desenvolve-se lenta e pesadamente. As músicas cantadas com emoção apresentam um ritmo lento e choroso. Os semblantes contraídos numa expressão compungida e silenciosa contrastam com a vitalidade e movimentação do grupo no cotidiano. A veste branca cobre integralmente o corpo, homogeneizando os participantes. Esta postura grave sugere atitudes contidas em detrimento das espontâneas e parece ser a forma pela qual o grupo manifesta a sua reverência em relação ao sagrado.

---

[126]Ver descrição na Etnografia dos Rituais.

[127] Quando eu participava da *Reza*, os participantes acompanhavam atentamente meu comportamento, para verificar se eu não havia dormido, o que ocorre com alguns adultos e invariavelmente com as crianças, que vão se acomodando sobre cobertas que são colocadas nos cantos da igreja para este fim.

As relações estabelecidas pelos devotos com o sobrenatural permanecem dentro dos limites do catolicismo, ou seja, fazem-se pela prece, na qual as vozes dos fiéis evocam, louvam e pedem, diante do silêncio da divindade que se manifesta apenas indiretamente. No entanto, a *transferência das Rezas* de Maria da Praia objetivava, a meu ver, tornar as orações uma conversa viva com o sobrenatural e não uma mera repetição de formas. Esta postura transparece na recitação das orações com uma entonação diferente das rezas tradicionais, em que o terço é dito de forma automática e monocórdia. A acentuação de algumas palavras das orações, que reforça o sentido das *transferências* parece expressar a postura mística de Maria da Praia, que tentava tornar significativas as orações de caráter penitencial.

Esta relação viva com o sobrenatural ocorria no tempo de Maria da Praia, também por meio das *comunicações*, em que ela falava como um *missionário* dando *conselhos* e *explicando as coisas do mundo, o que ia se passar do começo ao fim*[128]. Com sua morte e sem alguém que a substituísse nas comunicações, o ritual passou de prioritariamente constitutivo do movimento para uma rememoração do *tempo da mamãe*. No entanto, permanece o entendimento da *Reza* como elemento fundamental de instrução religiosa. Os valores fundamentais que se procura transmitir com ela são a aceitação do sofrimento e a obediência.

A *Reza* consiste na recitação do *rosário*, acompanhada pelo canto de benditos, ladainhas e o ofício de *Nossa Senhora*. Os temas básicos das orações são a confissão dos pecados e a invocação de proteção, a exaltação do sofrimento de Jesus e de Maria e sua louvação. O *rosário* é acompanhado da recitação dos *mistérios* reformulados por Maria da Praia [129] que tematizam a vida de Jesus: seu nascimento, vida e paixão.Esta trajetória se constitui em objeto de reflexão e modelo de vida para os devotos.

A *Reza* culmina com a *bênção*, que parece concluir com uma ação o que foi anunciado no início da *Reza* com o sinal da cruz: *Em nome do Pai, da Mãe, do Filho e do Espírito Santo.*

---

[128] Cabe observar que a *Reza* em que Maria da Praia assumia o lugar do ministro religioso, desenvolvia-se em torno do terço - ritual marcante do catolicismo popular - e não da missa, o ritual da igreja oficial. Maria da Praia restringiu-se a celebrar, junto com Epifânio, casamentos e batizados, inclusive com textos modificados, não ousando oficiar outros sacramentos, como a eucaristia, considerados exclusividade dos padres.

[129] Ver acima Religião da *Missão*.

O momento em que os participantes *tomam a bênção* dos *pais do céo* e dos pais da terra é o único em que saem de seus lugares e relacionam-se entre si por meio de gestos. Este momento reitera de forma dramática o que para o grupo é um valor essencial. O gesto do contato das mãos entre gerações expressa, ao mesmo tempo, a obediência à família terrena e a reverência ao sagrado, que são vividas de forma indissolúvel. O mais jovem curva-se diante do mais velho que, por sua vez, investido do poder sagrado, transmite a ele o que vem do alto. Neste sentido a *bênção* constitui a autoridade na forma como ela é vivida na *Missão*: a autoridade familiar. Neste gesto legitima-se a hierarquia presente na concepção das relações sociais fundadas na família, estabelecendo-se, aos pés do altar, a ponte da família humana com a família espiritual[130]. (ver fotos Reza na Missão 1 e 2)

• *Pescada* - diversão e inversão[131]

Tão importante para o grupo quanto a *Reza* é a *Pescada*, ainda que ela ocupe um lugar totalmente diferente no universo simbólico e relacional do grupo.

A *Pescada* constitui-se numa obrigação que deve ser cumprida por todo o grupo [132]. Esta parece ser uma forma ritual de realizar a *viagem na mata*, que o grupo deixou de fazer depois da morte da líder, o que é reconhecido explicitamente por Alda, que considera a *Pescada* uma *desobriga*.

> *Desobriga do tempo dela* (Maria da Praia) *era a estrada. Depois que morreu ficou prá gente fazer 8, 10 dias no mato, vai caçar, pescar, fazer a devoção.* (Alda, 88)

Na *Pescada* não há nenhuma reza, o que não significa que o acontecimento não seja religioso. Este é o espaço *dos Índios* (espíritos) que, no universo simbólico do grupo, parecem ser os regentes da *mata*. São eles que, manifestando-se por meio de Alda, determinam o momento, o lugar e a duração da *Pescada*. Não é possível *ir a uma Pescada* sem a ordem deles.

> *Chega naquela época eles dão aquela força prá ela* (Alda) *aí vai. Os índio só quer caçar, divertir pelo mato. Aí chega aquela ocasião ela vai. Dá aquela vontade de ir.* (Epifânio, 90)

---

[130] Voltarei a esta questão no cap 9

[131] Ver descrição na Etnografia dos Rituais

[132] No período da *Pescada* ficam na comunidade apenas duas ou três pessoas para tomar conta das criações e do lugar. Os demais vão todos para a beira do rio.

Diferentemente da *Reza*, em que o tema é a culpa, a penitência, a paixão, a *Pescada é* espaço do lúdico, da descontração, da diversão, do prazer do corpo, quando são liberadas as emoções e os sentimentos reprimidos no cotidiano e no ritmo lento e compassado da *Reza*.

Nada-se, pesca-se e caça-se, come-se peixe, bebe-se. Estes aspectos da vida do grupo são viabilizados por outros "deuses". *Os Índio só quer caçar, divertir pelo mato.* Na representação do grupo os *Índios* são espontâneos e irreverentes. Expressam sentimentos e desejos, o que é possível na mata, lugar da natureza, dos espíritos não domesticados, debochados e brincalhões, que não se submetem às regras sociais. Estes aspectos são vistos positivamente e parecem estar associados a um valor fortemente presente no grupo, a autonomia.

A realização da *Pescada* e da *Reza* em espaços rituais diferentes parece ser a forma possível que o grupo encontra para expressar valores diversos, mas igualmente fortes: a autonomia e a submissão à autoridade e à hierarquia.

No processo de realização da *Pescada* vive-se, em alguma medida, o inverso da *Reza*. Ao espaço fechado da igreja contrapõe-se o espaço aberto do caminho, da estrada, do interior da mata, onde tem lugar uma experiência liminar vivida pelo grupo.

A *Pescada* assume a forma de um ritual de passagem em que os devotos deslocam-se para fora do espaço cotidiano (para o interior da mata) onde vivem uma transformação (no *pouso*[133]) e depois retornam.

A instalação do grupo no *pouso*, determinada ritualmente pelos *Índios*, estabelece um espaço sagrado na mata onde tem lugar a experiência. A disposição espacial dos participantes no *pouso* estabelece entre eles uma relação horizontal, sem hierarquia, uma espécie de *communitas*, nos termos de Turner. Todos dormem lado a lado no chão[134]. Não há teto, não há casa. Ao longo dos dias da *Pescada* vive-se uma experiência de contato imediato com a natureza, em que não há separação entre o trabalho e o lúdico [135]. Por outro lado, rememora-se os *tempos da mata*, da construção da *estrada*.

---

[133] Cabe lembrar que o *pouso* era a denominação dos pontos da estrada no tempo de Maria da Praia.

[134] Mantém-se apenas a distribuição por grupos familiares que se instalam uns ao lado dos outros, mas sem determinação rígida.

[135] No caso das mulheres a situação é diferente, já que elas não se desobrigam das tarefas domésticas. Apenas Alda, que *recebe os Índios*, libera-se delas, ficando um pouco afastada do grupo, o que confirma sua qualidade de portadora do sagrado.

É neste ambiente que a força e a sabedoria dos *Índios* surge de maneira mais plena, quando eles vêm brincar, curar e batizar os participantes. Este é o ponto alto da *Pescada.* Os participantes ingerem o *remédio* dos *Índios* que pode alterar o estado de consciência ordinária de alguns deles[136]. Por meio da comunicação com os *Índios* experimenta-se uma outra relação com o sobrenatural, em que são dissolvidos os limites entre o mundo temporal e o espiritual. Neste momento os *Índios* fazem o batismo das crianças. Trata-se de uma iniciação que subverte a realizada pelo catolicismo. A passagem tradicional de *bruto a cristão,* possível pelo batismo dos padres, é feita de forma invertida: os *Índios batizam,* atribuindo nomes indígenas às crianças[137]: Umaicrã, Nausafrã. Neste processo de inversão realiza-se outro tipo de *passagem,* em que se resgata o outro lado da identidade da Missão, aquela da qual os *Índios* são os portadores.

Mas a *Pescada* ocorre num tempo limitado. Realizada a passagem ritual, o grupo retorna do interior da mata alimentado por suas forças, para a vida cotidiana estruturada pela obediência e hierarquia. (ver fotos Pescada 1, 2 e 3)

Na verdade a *Missão* é a *Pescada* e a *Reza.* Estes dois rituais parecem corresponder às duas partes complementares que compõem o movimento: *viagem na mata* e a *escola espiritual.* Na composição opera a lógica dualista do catolicismo que separa o corpo do espírito, a diversão da devoção, a liberdade da obediência, fazendo com que estes aspectos não possam conviver no mesmo espaço. Do ponto de vista ritual, a passagem de um para o outro é feita pela inversão. Esta parece ter sido a síntese possível que Maria da Praia e seus adeptos construíram na tentativa de compreender a situação de fronteira em que viviam, buscando neste contexto o seu lugar. É nos seus rituais, que eles dizem e fazem isso da maneira mais bonita, criativa e sintética.

---

[136] O grupo não atribui o estado alterado de algumas pessoas à ingestão de álcool, mas sim à incorporação de espíritos de índios.

[137] Cabe lembrar que nas Santidades indígenas era comum a prática do rebatismo, que procurava anular o sacramento cristão. Na Santidade de Jaguaripe rebatizava-se na igreja e também, na mata e à beira do rio (Vainfas, 1995:121-123). No *batismo* da *Missão* os *Índios* limitam-se a dar nomes às crianças.

Reza e *Vinda de Meu Padrinho* - a *viagem* da *Romaria* e o *Ponto Final*[138]

A comparação dos rituais dos dois grupos torna visíveis maneiras próprias de operar, ainda que os elementos que os compõem sejam muito semelhantes. Neste sentido, o estabelecimento de um diálogo entre os dois movimentos permite compreender mais profundamente a especificidade de cada um. A leitura de um ilumina a compreensão que se pode ter do outro, dando realce ao que, numa interpretação exclusiva, poderia não ser nem percebido.

Na exposição que segue enfoco o processo ritual da *Reza* e a *Vinda de Meu Padrinho*, procurando compreender a maneira de operar do grupo e os valores que estão implícitos nela usando como contraponto o processo da *Missão*.

É preciso lembrar que a força e intensidade da *Reza* na *Romaria* diminuíram significativamente em relação aos primeiros tempos do movimento, em que o grupo vivia um clima de euforia na expectativa de uma chegada próxima ao *Ponto Final*. Com o passar do tempo, a vida de oração tendeu a reassumir seu caráter ritual. Atualmente o preceito da *reza três vezes por dia* não se constitui em prática para todos, que passam a freqüentar a igreja apenas em dias de festejos e dias santos.

Apesar das mudanças, a *Reza* continua sendo o ponto alto da vida social e religiosa do grupo. É preciso dizer que ela não ocorre sempre da mesma forma. No dia-a-dia (à noite) está composta pela *reza do terço* e pelo *canto da Divindade* e pode eventualmente incluir a manifestação *de espíritos*. Nos dias especiais, com a *Vinda de Meu Padrinho*, a *Reza* se reveste de outro significado e a maioria das pessoas assiste a celebração. Há ainda a *Brincadeira* que pode ocorrer ou não no final da reza diária ou na *Vinda de Meu Padrinho*. Para fins de análise considerarei o ritual completo que inclui todos os momentos.

A forma como as cerimônias religiosas estão organizadas na *Romaria* é bastante diferente da encontrada na *Missão*. Esta última compõe seus rituais **separando** espaços, tradições religiosas, formas de relação com o sobrenatural, enquanto que a primeira opera **reunindo** as diferenças em um mesmo ritual e sob um mesmo espaço sagrado, o da igreja. Na *Romaria* expressa-se de maneira exuberante o que Sanchis (1994:10) denomina "a natureza religiosa 'naturalmente' propensa à incandescência do processo sincrético", que opera com uma lógica que não é dualista e excludente, mas que inclui o intermediário, que

[138] Ver descrição na Etnografia dos Rituais.

possibilita conter a diferença[139]. A vocação do grupo de síntese, de conciliação de diferenças, parece estar representada já na composição eclética do altar que inclui as imagens de santos diversos - com destaque para o Padre Cícero - as cruzes, velas e água benta dos espíritos e as Bandeiras das *Divindades*[140].

Para fins de análise estou dividindo a *Reza* em quatro momentos: a *reza do terço,* o *canto da Divindade,* a *manifestação dos espíritos* com a *Vinda de Meu Padrinho* e a *Brincadeira.* Na exposição que segue, procuro interpretar a *Reza* desenvolvendo duas idéias. Primeira: seus diferentes momentos podem ser vistos como um processo de transformação no qual o catolicismo popular e as religiões mediúnicas (e os valores a eles associados) dialogam, se combinam e se reformulam. Segunda: por meio desta celebração os romeiros realizam ritualmente a caminhada da *Romaria* (*Canto da Divindade*) em direção ao *Ponto Final* (*Vinda de Meu Padrinho*)[141].

• Do *Terço* à *Brincadeira* – composição e transformação

Na *Reza* da *Romaria* estão presentes tanto os valores, atitudes, formas de relação com o sobrenatural ligados ao catolicismo, como os identificados às religiões mediúnicas. Ao primeiro estão associados os valores da obediência e da penitência, a prece e a contrição e a repressão do corpo. Às últimas estão associados o lúdico, a expressão de sentimentos, a movimentação corporal espontânea, a incorporação de espíritos que dilui a separação entre o mundo temporal e sobrenatural. É sugestivo que o primeiro e o segundo conjunto de características estejam integralmente representados respectivamente no primeiro e no último momento da celebração: a *reza do terço* e a *brincadeira.* Significativamente o ritual inicia-se por uma celebração exclusivamente católica e encerrava-se com um culto mediúnico na sua totalidade. Tomados separadamente seria difícil imaginar que eles pudessem compor a mesma cerimônia. Procuro a seguir caracterizar estes dois momentos.

---

[139] Na análise que faz do processo de constituição do catolicismo no Brasil, Maués (1995: 495) aponta para a existência de uma "lógica do terceiro lugar", do ponto intermediário, que torna o catolicismo um grande sincretismo, capaz de conter uma variedade de práticas, ideologias e posturas.

[140] Observo que na *Missão* os *Índios* não estão representados no altar e as bandeiras das *Divindades* ficam expostas na igreja apenas nos momentos das festas.

[141] Ver descrição na Etnografia dos Rituais.

Reza do terço

Não existe na *reza do terço* na *Romaria* nenhuma pretensão de reinterpretar as orações, como no caso de Maria da Praia. Segue-se estritamente o ritual tradicional. Eu diria, não o atual, mas o existente em comunidades camponesas do sertão no começo do século com seus benditos tradicionais nordestinos e ladainhas em latim[142]. Neste sentido os romeiros parecem querer marcar que o catolicismo faz parte de sua identidade religiosa.

Pode-se dizer que este momento da celebração é totalmente estruturado e caracteriza-se pela repetição das orações que são ditas em voz grave e de forma pouco articulada. O ritmo da reza é lento e não se utiliza instrumentos musicais. Os fiéis, separados em grupos de homens e mulheres, permanecem em seus lugares, nos bancos enfileirados, com uma expressão contrita de quem cumpre uma obrigação dirigida a uma divindade que não lhes responde diretamente. Os devotos ajoelham-se em vários momentos expressando reverência.

Brincadeira

A *reza do terço* contrasta profundamente com o momento final da cerimônia em que os participantes não parecem ser os mesmos. O espaço se transforma. Os bancos são retirados e homens, mulheres e crianças se misturam permanecendo em pé para a *Brincadeira*[143]. O próprio nome dá indicações de seu caráter lúdico. Na acepção dos romeiros, a *Brincadeira* une a diversão com a devoção, uma vez que ela tem tanto a finalidade de formar os médiuns, *dirigi-los,* como de *divertir*[144].

> *Brincadeira é de dirigimento e advertindo* (divertindo). *É prá diverti e prá dirigir. Abrindo a mesa os espíritos vem. Todo mundo brinca. Antes passava a noite inteira na igreja. Era bom demais. Hoje não tá prestando mais não.* (Laurentina, Ro, 88)

O som da caixa estabelece um ritmo rápido e vivo que é acompanhado de cantos. Todos os que querem *brincar* - que consiste em rodopiar, girando em torno do próprio

---

[142] *Rezas* com ladainhas em latim foram encontradas também por Castro (2000:143) em comunidades camponesas atuais do Mato Grosso.

[143] Atualmente quase não há *Brincadeira* na igreja. No entanto, segundo informantes, em outros tempos passava-se a noite inteira na igreja *brincando.*

[144] Não consegui identificar a origem da *Brincadeira* nas religiões mediúnicas. Segundo os romeiros ela acontecia também na *Organização do Divino Pai Eterno*. Ela faz parte também dos rituais do movimento da Barquinha onde apresenta características semelhantes às encontradas na *Romaria*: tem o sentido de lazer e constitui-se em uma prática de incorporação de espíritos. No entanto na Barquinha o ritual ocorre no parque, fora do templo. (Araújo, 1999:222-236)

corpo - se põem em movimento. Neste processo alguns *pegam espírito* e outros não. Neste momento o transe é "democratizado", todos podem experimentar a convivência direta com os espíritos, vivendo coletivamente em outra dimensão. Através de movimentos espontâneos, alcança-se determinados estados liberadores de sensações e sentimentos. Diferentemente da *Missão*, onde a liberação deve ocorrer na mata, na *Romaria* este processo ocorre dentro da igreja integrando, no mesmo espaço a reverência e a descontração. Corpo e alma participam da louvação da divindade. É como se a divindade distante, que os devotos buscaram no início da cerimônia com a prece, fosse se aproximando cada vez mais deles até tomar inteiramente os seus corpos.

Momentos intermediários

Os dois momentos intermediários da celebração - o *canto das Divindades* e a manifestação dos espíritos e especificamente de *Meu Padrinho* - parecem fazer gradativamente a passagem do catolicismo tradicional para as atividades mediúnicas. No canto das *Divindades* há uma diminuição da contrição encontrada no *terço*, os devotos circulam no espaço interno da igreja e relacionam-se mais entre si. Altera-se o ritmo da cerimônia: as músicas das *Divindades*, inspiradas pelos *foliões das encantorias*, são vivas e alegres, marcadas pelo ritmo da caixa, assemelhando-se ao encontrado na Umbanda[145].

No terceiro momento elementos do catolicismo tendem a desaparecer. A dimensão espiritual passa a manifestar-se de maneira sensível, por meio da incorporação dos espíritos. Este momento é menos estruturado que os anteriores. Tendo como pano de fundo o transe, entidades variadas – *caboclos, encantados, espíritos de médicos* - se manifestam. O fato da *Romaria* não estar ligada de forma estrita a uma ou outra religião mediúnica confere uma maior liberdade de criação aos participantes. *Meu Padrinho* surge neste contexto fazendo uma síntese entre as duas tradições. Personagem do universo católico ele é também um espírito que se incorpora e, quando o faz, veicula mensagens católicas, resgatando no universo mediúnico valores e doutrinas trazidas daquela tradição. Desta maneira ele constrói para seus devotos a ponte entre as identidades católica e mediúnica.

[145] Cabe lembrar que as *Divindades* ou *Folias* são consideradas festas populares e ocorrem fora da igreja, ocupando um lugar periférico na hierarquia das atividades sagradas do catolicismo tradicional. Na *Romaria* elas são trazidas para dentro do espaço sagrado e ocorrem diariamente.

• *Canto da Divindade* e *Vinda de Meu Padrinho* - realização do projeto

Apresento a seguir os dois momentos da *Reza* que podem ser destacados como os que realizam a caminhada da *Romaria* em direção ao *Ponto Final*.

Canto da Divindade

Uma das questões que me intrigavam na *Reza* da *Romaria* era por que se cantava as Divindades diariamente na igreja[146]. Eram três e ocupavam mais do que uma hora da celebração. Qual era o significado profundo disto para o grupo, que costumava dizer que o fazia porque era *ordi de Meu Padrinho*.

Assistindo sempre as rezas fui percebendo que os romeiros realizavam cotidianamente, mais com gestos do que com palavras, uma performance ritual da *Viagem de Meu Padrinho*. Dramatizava-se diariamente no espaço sagrado da igreja o caminho que levava ao *Ponto Final*. No fim do *canto da Divindade* todos os participantes - homens e mulheres, crianças, adultos e velhos saem de seus lugares para *beijar*. Neste momento os romeiros parecem dramatizar no espaço da igreja o caminho da *Romaria*. Ele é delimitado por duas referências sagradas: o altar e a *bandeira*, que se encontra posicionada a dois metros do primeiro. Assisti inúmeras vezes os romeiros percorrem de joelhos este caminho que se iniciava pelo beijo da *bandeira* e da *salve*[147] (carregadas pelo *alferes* e pela *rainha*) e terminava pelo beijo do altar. Neste percurso os romeiros pareciam representar a caminhada de sua *viagem*. Realizando-a no espaço sagrado da igreja de forma sacrificial, os devotos pareciam resgatar as agruras e sofrimentos do caminho, atribuindo-lhes um sentido transcendente[148].

Um outro aspecto importante é o fato de serem cantadas as três *Divindades:* a de *São Valentim* e *Divino Espírito Santo* - que correspondem à *Romaria da Pedra Encruzada* - e a do *Divino Pai Eterno* – correspondente à do *Padre Cícero*. Nesta representação rememora-se cotidianamente a história do movimento e seu processo de formação, renovando

[146] Cabe lembrar que o mesmo não ocorre na *Missão*

[147] A *salve* carrega a *pombinha* do Espírito Santo ou algum santo.

[148] Um sentido bastante diferente do encontrado na *Missão*, onde a *viagem da mata* é associada aos *Índios*, à diversão e descontração, que é vivida concretamente na caminhada da *Pescada*.

cotidianamente os laços que tornaram os dois grupos participantes da mesma *viagem*[149]. (ver foto Reza na Romaria)

Na *Reza* diária, o canto da *Divindade* é considerado a parte mais importante do culto, superada apenas pelo encontro com *Meu Padrinho.*

Vinda de Meu Padrinho

Após o canto da *Divindade* que rememora a *viagem* da *Romaria* vive-se ritualmente a antecipação do futuro, a chegada no *Ponto Final,* que no projeto do grupo aparece como um encontro pessoal com *Meu Padrinho.* Enquanto não chegam lá os romeiros realizam o encontro ritual com o "dono" da *Romaria,* que vem visitar o *seu rebanho.*

Meu Padrinho não é apenas a manifestação de um espírito, ele é a encarnação da *Romaria,* que vem confirmar o caráter sobrenatural do movimento, relacionando-se com seus devotos em "carne e osso". Que força maior pode haver, para os que crêem, do que se comunicar diretamente com a divindade, expondo-lhe os seus dramas e seus pontos de vista? Neste ritual interativo se estabelece não apenas um vínculo direto com o sobrenatural, mas também se refaz a esperança em um tempo futuro anunciado pelas promessas do movimento. Pode-se dizer que nesta situação liminar, em que o mundo temporal e o espiritual se aproximam, a representação é vivida como história.

O encontro com *Meu Padrinho* pode ser dividido em dois momentos. O primeiro é quando ele exerce suas funções de padre, pai e patrão e o segundo quando é servido o *café.* O encontro é iniciado e finalizado com a *bênção.*

Na *Romaria,* a *bênção* assume um caráter um pouco diferente do encontrado na *Reza* da *Missão.* Nesta última, a família terrena é o canal de mediação da benesse espiritual, enquanto que na *Romaria* toma-se a bênção diretamente de *Meu Padrinho*, o pai sagrado, que, com este gesto, torna os romeiros irmãos, unificados numa família espiritual[150]. A máxima expressão disto é ver os pais de Justino, com mais de 80 anos, ajoelhando-se aos

[149] Cabe dizer que na *Missão* não há nenhum referencial simbólico da *Romaria de Santina,* o que absolutiza na representação da *Missão* a família de Maria da Praia como referência da história do grupo.
[150] Voltarei a esta questão no cap 9

pés do filho para, reverentemente e com muita emoção, tomar a bênção de *Meu Padrinho*[151].

Em seguida, ungido pela autoridade do pai sagrado, Justino passa a exercer a autoridade diante do grupo. Miúdo, esquivo, tímido e negro, Justino transforma-se no ritual, passando a desempenhar suas funções: instruir seus devotos, cuidar de seus filhos e administrar a *Romaria*. Sua postura é, ao mesmo tempo, severa e compreensiva, coloca-se ao mesmo tempo como superior e como conselheiro paternal. Refere-se sempre aos participantes como *meninos do velho*.

Como padre, faz *sermões* e ao mesmo tempo reaviva as propostas do movimento falando do *Ponto Final* e dos "acontecimentos do mundo", sempre interpretados em perspectiva escatológica. Como pai atende individualmente os romeiros ouvindo suas queixas, dando conselhos, fazendo curas e receitando remédios. Como patrão trata de questões relativas à vida do grupo - como mudança de lugar, organização de uma festa, reforma da igreja - onde são estabelecidas regras, tomadas providências designados os executores [152]. O tratamento das questões temporais diante do poder espiritual, diante da presença física de *Meu Padrinho*, mobiliza nos participantes valores e princípios que poderiam ficar esquecidos numa discussão meramente temporal. Por outro lado, as decisões são referendadas diretamente pelo plano espiritual. Decisões que o *encarregado* fará lembrar depois, no cotidiano, como *ordens* de *Meu Padrinho*.

A *Vinda de Meu Padrinho* culmina com o café que é servido a todos os participantes, sem exceção[153]. Este é um momento solene em que todos permanecem em silêncio. Na partilha coletiva do alimento, os romeiros parecem vivenciar um sentimento de comunhão veiculada pelo *café de Meu Padrinho* que assume o caráter de alimento sagrado.

Do meu ponto de vista, o ocorre na *Reza* e na *Vinda de Meu Padrinho* é a melhor forma de responder ao que é a *Romaria*. É no que vivem dentro da igreja, que os romeiros parecem nos dizer o que é o seu movimento: uma viagem sagrada que se faz sob a proteção e direção do *santo*. Um caminho que se constrói pela penitência e obediência, mas que é

---

[151] Monteiro (1974:131) descreve uma situação semelhante no Contestado em que o pai beija os pés do filho que se transformara em porta-voz do sobrenatural.

[152] Nos primeiros tempos da *Romaria*, as tarefas coletivas eram designadas permanentemente na *Reza*.

[153] Maués (1995: 284) citando Moraes Rego Jr, menciona a ingestão de café ou chá pelos pajés durante os rituais de cura. Neste caso o uso é exclusivo do pajé e não dos demais que participam do ritual.

também festa e descontração, elementos que se combinam no interior do mesmo espaço sagrado. (ver fotos Vinda de Meu Padrinho 1 e 2)

Comparando os dois grupos pode-se dizer que na *Missão* a manutenção de uma ordem rígida na igreja implica na vivência de sua inversão em um outro espaço, na mata. Na *Romaria* o processo é outro. A ordem é subvertida por dentro fazendo com que os diferentes aspectos dialoguem, convivam e se transformem, em um processo que tem lugar no mesmo espaço. O esquema que segue evidencia as diferenças.

Missão

	Reza	*Pescada*
Espaço ritual	Igreja	Mata
Realização ritual do movimento	***Escola Espiritual***	***Viagem da mata***
Relação com o sobrenatural	Prece	Incorporação de *espíritos*
Atitudes	Contrição – Penitência	Descontração – diversão

Romaria

	Reza/Vinda de Meu Padrinho
Espaço ritual	Igreja
Momentos do ritual	*Terço* *Canto da Divindade* *Espíritos* e *Vinda de Meu Padrinho* *Brincadeira*
Realização ritual do movimento	***Viagem da Romaria*** ***Chegada no Ponto Final***
Relação com o sobrenatural	Prece ---------- Incorporação
Atitudes	Contrição - penitência ---------- Descontração - diversão

Em função do que foi trabalhado neste longo capítulo gostaria de fazer duas considerações sobre a relação entre religião e movimentos. A primeira sobre a importância dos movimentos para o estudo da religião e a segunda sobre a importância da religião para compreender os movimentos.

Considero que os movimentos sócio-religiosos constituem situações privilegiadas para o estudo da religião. Neles, ela aparece em ato. A relação com o mundo sobrenatural se apresenta como algo vivo, palpável, em que os devotos se encontram em constante diálogo e elaboração.

Acredito que os movimentos estudados são situações privilegiadas para compreender o modo como se constrói a religião popular no Brasil, principalmente quando se considera o mundo rural e região norte e nordeste. O que foi criado pela *Missão* e pela *Romaria* pode ser entendido como duas sínteses da "religião de fronteira". Maria da Praia procura juntar na proposta da sua *religião* a "igreja das Santas Missões" característica do sertão, com o que é simbolizado pelos *Índios,* que personificam os mistérios e o poder sagrado do mundo desconhecido da mata. A *Romaria,* composta por participantes com múltiplas experiências religiosas encontradas na situação de fronteira, procura compor as diferentes crenças de seus devotos, reunindo-as sob a autoridade da figura máxima do catolicismo popular: *Meu Padrinho*

Por meio da *religião* dos movimentos é possível perceber também como opera a produção religiosa sincrética, tão característica das religiões populares brasileiras, em que dialogam diferentes tradições: a afro-brasileira, a indígena e a cristã católica. Considero que, no caso dos grupos estudados, o encontro das diferentes tradições resulta numa relativização da rigidez do catolicismo popular de caráter penitencial, decorrente da incorporação de determinadas características das religiões mediúnicas. Nestas o corpo não aparece simplesmente como pecado e negação da alma, mas se constitui num veículo de expressão do sagrado, dado pelo transe que, por sua vez, permite estabelecer um contato direto e imediato com o sagrado. A existência dos dois grupos permitiu, inclusive, observar as leituras possíveis que podem ocorrer neste diálogo quando se privilegia o ponto de vista do catolicismo popular (*Missão*) ou o ponto de vista das religiões mediúnicas (*Romaria*). A *Missão* realiza a junção das diferentes tradições pela complementação, mantendo a dualidade enquanto que na *Romaria* elas são combinadas numa recomposição.

O segundo ponto que gostaria de salientar diz respeito à maneira como a religião constrói os movimentos. Acredito ter sido possível mostrar que, por meio de suas crenças, figuras religiosas, valores e rituais, os movimentos constituem um sistema de sentido e de

ação que constrói seus projetos. Em outros termos, formulam e implementam uma proposta de vida, que torna o extraordinário e transcendente, história.

Pode-se dizer que os grupos vivem impregnados do sagrado. Com seus rituais - *Divindades, Rezas, Pescada* e *Vinda de Meu Padrinho* - os movimentos realizam ritualmente seus projetos, expressando seu valores e concepções. Além disto, o sagrado organiza seu cotidiano, dando as coordenadas de como se viver: organiza o espaço e o tempo dos grupos, estabelece formas de relacionamento social entre os devotos e institui formas de exercício de poder, que permitem aos movimentos constituir uma identidade social própria. Na *Missão,* a religião da família, expressa na devoção à família sagrada, confirma a autoridade da mãe dando um modelo de como viver. Na *Romaria,* a presença de *Meu Padrinho* reúne seus devotos na mesma família constituindo a autoridade do grupo.

A maneira específica como os movimentos concebem e vivem as relações entre os devotos e a forma como estruturam e exercem o poder será o tema do próximo capítulo.

ETNOGRAFIA DOS RITUAIS

A seguir apresento o registro dos rituais religiosos que acompanhei em cada um dos movimentos. Meu objetivo não foi fazer uma descrição exaustiva de cada um deles, mas sim apresentar o que vivenciei naqueles em que participei. Nestas ocasiões busquei principalmente captar os significados que assumiam as celebrações religiosas para os romeiros, que se expressavam em emoções, gestos e atitudes.

A exposição divide-se em três blocos correspondendo à análise contida no item III Construção Ritual dos Movimentos, neste capítulo. O primeiro bloco está composto pelas *Divindades* da *Missão* e da *Romaria.* Os outros dois correspondem aos rituais específicos de cada grupo: o segundo à *Reza* e a *Pescada* na *Missão* e o terceiro à *Reza* e a *Vinda de Meu Padrinho* na *Romaria.*

Divindades

As *Divindades* são os festejos mais importantes que ocorrem em cada um dos grupos prolongando-se por alguns dias. Diferentemente dos festejos que ocorrem na região que congregam participantes de vários locais e de extrações sociais diferentes, nos movimentos os participantes são basicamente os integrantes do grupo, havendo apenas alguns amigos *de fora.* Nos dois grupos as festas apresentam características próprias - a roupa utilizada, as músicas das *Divindades,* a *entrega* na igreja - que são enfatizadas como marcas distintivas da festa, consideradas, nos dois grupos, como modificações inspiradas diretamente pelo sobrenatural (foto Divindades Romaria e Missão).

• *Divindades* na *Missão*

As *divindades* na *Missão* são três: *Santo Reis, Divino Espírito Santo e Nossa Senhora da Abadia* e duram três noites, no primeiro caso e três dias nos últimos.

A festa é preparada com antecedência. Porcos e bezerros são engordados, frangos criados, para que nada falte. A igreja é ornamentada, os santos lavados, as casas preparadas para receber a *Divindade.* Todo o grupo envolve-se na festa, sentida como *diferente* das tradicionais pelos participantes: a roupa, as refeições, os cantos, tudo é próprio do grupo. Tudo é reinventado, como dizem: é a *nossa Divindade.*

Assisti à *Divindade de Nossa Senhora da Abadia* em 1988, em 15 de agosto. O *giro* saiu no dia 13 da igreja percorreu a casa de todos os moradores e voltou no dia 15 para a *entrega* na igreja.

O grupo do *giro* compunha-se de seis *esmoleiros*, que tocavam os instrumentos e cantavam, uma *penitente*, que cumpria uma promessa, e alguns acompanhantes, entre os quais eu estava incluída. Todos trajavam a *veste* (a roupa branca) (foto Divindade na Missão 1). Segundo Feliciano o grupo completo de *esmoleiros* deveria ser de 12 pessoas: o *alferes*, que leva a bandeira e vai acompanhado de um menino que carrega a *luz*, (vela acessa) e a *imagem do Senhor* (a cruz), três violeiros, e mais três instrumentistas, o do cavaquinho, o do pandeiro e o da caixa. Além destes há o *puxador* que inicia o canto. O *alferes* coordena o grupo. Além de carregar a bandeira, recebe as possíveis esmolas, serve a comida para os *esmoleiros* e guarda as *toalhas*, que eles levam penduradas no pescoço . É o responsável pelo comportamento do grupo: *se vê errado dá um conselho*. Os *esmoleiros* não devem dispersar-se e devem dormir todos na mesma casa. As regras devem ser seguidas estritamente. No ano em que participei, Domingos, um dos esmoleiros, tinha o rosto extremamente inchado em função de uma infecção de dentes, que praticamente o impedia de cantar. No entanto, ele permaneceu no grupo por todo o tempo do *giro*.

Há uma grande reverência em relação à bandeira que é branca, pintada com a imagem da santa - *Nossa Senhora da Abadia* - e enfeitada com fitas coloridas. (1ª e 3ª fotos de Divindade na Missão 1)

A *penitente* que nos acompanhava, Maria da Graças, cumpria uma promessa já há dez anos, que deveria durar ainda mais dois. Quando os *esmoleiros* cantavam ela permanecia ajoelhada e relembrava os anos passados, em que o *couro do joelho* ficou *sem condição*.

Há regras para saída do *giro: só sai ao meio dia* e *às direita*. Quando saímos da igreja, o primeiro *ponto* foi o cruzeiro, onde se cantou para *os defuntos*. Foi aí que Alda *recebeu* o espírito de Maria da Praia (2ª foto de Divindade na Missão 1) que provocou grande emoção nos participantes, quando dizia.

> *Olha meus filhos de Deus, que grande alegria receberão os padroeiros quando chega com vossos coração humilde, meus filhos, quando chega essas ovelha mansa debaixo dessas bandeiras branca poderosa para cobrir os vossos filhos com amor, a paciência e a caridade. É grandes coisa, é coisas que ficou para as Missão espirituali, não é coisa feita por quem vive debaixo de grandes pecados. Quem não amansarás com amor amansarás com a dore, escuta bem essas palavras, meus filhos! Existe quem vive vigiando esse rebanho, pelejando*

para livrar das peste, da seca e das guerras. ...Quantos anos, meus filhos de Deus, que era falado que tinha que receber essas palavras, meus filhos, para mais tarde servir de umas grande história.

A *presença* do espírito de Maria da Praia parecia tornar mais vívida a *Divindade,* reforçando a devoção e o empenho dos participantes. O percurso do *giro* era intercalado pelos *pousos* nas casas, quando os donos recebiam emocionados a *visita* da *Divindade,* com um altar preparado com imagens de santos, enfeitado com flores. Após receber a *Divindade,* o *alferes* percorria com a dona da casa e a bandeira o interior da casa, abençoando os diferentes aposentos. Invariavelmente alguma comida era servida - *um café ou uma janta* - para os *esmoleiros* e os demais acompanhantes.

Além das casas, a *Divindade* pára em outros *pontos* para cantar: o curral, o *campo santo* e a mata, este último, *ponto dos Índios* (espíritos).

Na *Divindade* em que participei, o primeiro *ponto* em que paramos foi o curral (1ª foto de Divindade na Missão 1) onde se cantou e foram acesas velas, estendendo-se, desta forma, a proteção também para os animais. Seguimos então com a bandeira pela mata, *sempre às direita* e percorremos 5 quilômetros pela estrada até a primeira casa, de Maria da Abadia, que nos aguardava com a casa muito arrumada, com um altar enfeitado de flores, montado sobre a máquina de costura, com imagens de santos (1ª foto de Divindade na Missão 2). Depois que os esmoleiros cantaram e o alferes percorreu a casa com a bandeira (2ª foto de Divindade na Missão 2), foi servido bolo, café e leite para todos

Continuamos a caminhada até a casa de Custódia, onde a *Divindade* iria dormir. A dona da casa e outras mulheres movimentavam-se todo o tempo no preparo da *janta,* que constou de arroz, feijão, macarrão, carne de porco frita e cozida, sarapatel e café. No chão, foi estendida uma toalha onde estavam distribuídos pratos, talheres e as vasilhas com a comida, costume tradicional do grupo, existente desde o *tempo* de Maria da Praia, traço distintivo da festa, segundo os participantes. Depois de cantar e dar uma volta em torno da mesa os *esmoleiros* beijam o santo e deixam as toalhas no altar. Eles são os primeiros a serem servidos. Depois, comem todos os demais que estão na casa. (3ª foto de Divindade na Missão 2)

Os cantos da *Divindade* são específicos para cada situação. Há o canto da chegada, que anuncia a *Divindade,* o da porta da casa, para *livrar de inimigos e perseguidores,* o da chegada no altar da casa, quando os *esmoleiros* beijam o altar dão a volta na sala, o da

família, que se ajoelha e com a vela acessa e depois anda pela casa com a bandeira. Nos *pousos* em que a *Divindade* janta e dorme, há ainda o canto do agradecimento da comida e, finalmente o da despedida.

Ainda que o clima da *Divindade* seja festivo há sempre uma exortação à reverência, que é percebida pela postura séria e contrita dos *esmoleiros*, que estão *cumprindo uma obrigação*, e que solicitam, especialmente das crianças, uma postura de respeito e silêncio durante os cantos.

Segundo os participantes, a festa atual está *muito diferente de antigamente*, quando as regras eram muito mais respeitadas como, por exemplo, a utilização por todos da roupa branca. Além disto, a *união*, colaboração e participação na festa, era muito maior.

No segundo dia da *Divindade* continuamos percorrendo as casas, mantendo sempre o *giro às direita*. No *campo santo* cantou-se especialmente na *cova* de Maria da Praia. Os *Índios* (espíritos) são incorporados na *Divindade* e também são visitados, canta-se para eles. Seu *lugar* é na *mata*, não havendo um local determinado.

No final do dia chegamos na igreja. No último dia do *giro*, o grupo todo deve dormir aí, ainda que atualmente o preceito não seja seguido mais à risca. No outro dia foi feita a *entrega da Divindade* pelos *esmoleiros*, que cantaram diante do altar.

Depois que a *Divindade* retorna à casa sagrada há a *janta* e a *Reza*. O chão da igreja é forrado com uma toalha que vai da porta até o altar. São colocados pratos e talheres e as comidas postas em vasilhas. Sobre a toalha, são distribuídos pequenos montes de farinha que são servidos junto com a refeição[154]. Este é o momento de maior fartura: arroz, feijão, batata doce, mandioca, macarrão, guariroba, carne de porco e de porcão (caititu) carne de frango. Em algumas festas, não é servida a *janta*, mas o *café*, quando são oferecidos, bolos e biscoitos[155]. (4ª foto de Divindade na Missão 2)

Cabe dizer que, para entrar na igreja e participar da refeição, todos devem estar com a *veste* e descalços. Entra-se pela porta da direita (tendo como referência o altar) e sai-se pela esquerda. Para os que não estão com a *veste*, pessoas vindas de fora para a festa é posta uma mesa fora da igreja.

---

[154] A explicação dada para a arrumação da mesa no chão é de que quando estavam na *estrada* não tinham como transportar mesa. No *tempo da mata*, quando não tinha toalha, forravam o chão com palha de banana.

[155] A utilização dos templos como local de danças e comida, na península ibérica, é apontada por vários autores - Sanchis (1983), Azzi (1978) e Brandão (1985) - assim como a posterior proibição destas atividades por parte do clero (ver nota 77 neste capítulo)

Quando a *janta* termina, são retiradas as comidas e a toalha, e inicia-se a *Reza.* Só depois é que têm lugar as brincadeiras: danças de roda como o *lindô* e o *engenho,* que acontecem no terreiro. A música é produzida pelos mesmos *esmoleiros,* que agora, mudam o ritmo e o tom da cantoria. Os instrumentos utilizados são basicamente a caixa e o violão. Da dança participam mulheres, homens, adultos e crianças. Formam-se dois círculos concêntricos, dispostos em ordem inversa, em que cada um gira para um lado, medida que os participantes se deslocam, tocando as mãos dos que vêm em sentido inverso. De tempos em tempos, joga-se água no chão para diminuir a poeira provocada pelo movimento. A dança de casais, o *dançar agarrado,* é proibida desde o tempo de Maria da Praia. A dança vai até altas horas da noite. Alguns grupos, especialmente de rapazes, ficam bebendo e fritando peixe até praticamente o amanhecer.

• *Divindades* na *Romaria*

As *Divindades* da *Romaria* são três: *Santo Reis, Divino Espírito Santo e Divino Pai Eterno.* Segundo os romeiros, *pelo comum,* o *giro* deve ser de seis dias, no entanto, o tempo de duração não é rígido, dependendo dos recursos do grupo - da *condiça* - para realizar a festa naquele momento. De qualquer forma, há sempre uma preocupação, principalmente do responsável pela *Divindade,* de reservar, especialmente, porcos e galinhas, para serem preparados para o festejo. No momento da *Divindade* os que estão fora do grupo retornam. Ninguém fica ausente no tempo do *festejo.*

Assisti a duas *Divindades* na *Romaria*: em 1987 e 88. A festa ocorreu, nos dois casos, por dois dias, no primeiro domingo de julho, que corresponde ao dia da festa do *Divino Pai Eterno.* No entanto, *giraram* duas *Divindades*: a do *Divino Pai Eterno* e também a do *Divino Espírito Santo,* que não tinha sido realizada no tempo próprio. Desta forma, os moradores recebiam em casa, em momentos diferentes, cada um dos grupos de *foliões.*

O responsável pela *Divindade* é o *imperador,* que, no caso, é determinado por promessa, por *voto.* Nazaré, filho de Justino, é imperador da *Divindade de Divino Pai Eterno.* Seu pai fez o *voto* para ele, quando era criança e estava doente. Cumpriu até ele poder assumir. O *voto* do imperador é permanente, é *prá século.* Se o imperador não puder cumprir num determinado ano, pede que alguém assuma seu lugar. Além do imperador, há também os *penitentes,* que acompanham a *Divindade* por *voto.* Era o caso de Ana Maria e

Gerusa. A primeira estava muito doente e o marido fez *voto* para ela *por toda a vida*. Gerusa fez *voto* para o filho *que ia morrendo*. Como ele ainda é criança, ela cumpre por ele.

Segundo os participantes, o grupo de *foliões* deveria ser composto por 12 pessoas. Seis do lado do *puxador*, que inicia a cantoria, e seis do lado da *resposta*. No entanto, na *Romaria* o grupo restringia-se a seis pessoas Além dos *foliões* há o *alferes*, que leva a bandeira, e a *rainha*, que conduz a *salve*, com a imagem do santo. Os instrumentos musicais na *Romaria* são a caixa, o violão e o pandeiro. Os sinais distintivos dos *foliões* são a *divisa* - uma fita afixada no ombro - e a toalha pendurada no pescoço. Durante o *giro*, os *foliões* devem obedecer a uma série de regras. Devem dormir todos na mesma casa (também os *penitentes*) junto com a bandeira. Podem *banhar* apenas quando se completam três dias de *Divindade*. Neste momento, as roupas vão para a casa do imperador para serem lavadas, para serem usadas apenas no último dia da festa. Devem também manter um bom relacionamento entre si e com os demais.

Nas *Divindades* em que estive presente, a festa durou dois dias. O *giro* iniciou-se na igreja, percorreu todas as casas do *quadro* e retornou à igreja.

Durante o dia, existem três *pousos*: o primeiro, em que é servido o *quebra jejum*, o do meio dia, em que há uma *mesada*, e o da noite, no qual os *foliões* e *penitentes* dormem.

O que anuncia a *Divindade* é o toque do sino, de manhã. Em seguida, o caixeiro dá volta em torno da igreja, anunciando a saída. Faz-se na porta da igreja o canto da despedida, em que participam o *imperador*, o *puxador da divindade*, o *alferes da bandeira*, a *rainha* que leva a *salve* com a *pombinha*, os *foliões* e os *penitentes*. Depois disto, o grupo sai para fazer o *giro*, percorrendo todas as casa do *quadro* (1ª foto de Divindade na Romaria e na Missão).

Quando a *Divindade* chega, os donos da casa recebem a bandeira ajoelhados e descalços (1ª e 2ª fotos de Divindade na Romaria 2). Em seguida, percorrem com ela o interior das casas. Pode ocorrer, como presenciei em 87, que, durante o *giro*, *baixe*, em algum *folião*, um *gênio* das *encantorias*, que, inclusive modifica, por um tempo, o canto da *Divindade*.

No *pouso do meio dia* é servida a *mesada* para os *foliões* e acompanhantes. Os pratos de comida são feitos pela *despachadeira* e colocados na mesa. Canta-se, faz-se a

continência (sinal da cruz). Todos devem começar a comer juntos. Depois do almoço os *penitentes* acendem as velas e canta-se novamente. (1ª foto de Divindade na Romaria 3)

No *pouso da noite* é onde se faz o *arrancho*. Depois de cantar e entrar na casa, os *foliões* penduram a bandeira no altar, que já está armado com os santos.(3ª foto de Divindade na Romaria 1) Os *foliões* ajoelham-se de dois em dois diante dele, beijam, penduram as toalhas e guardam os instrumentos. As velas dos penitentes e da rainha permanecem acessas no altar. Reza-se então o terço e canta-se benditos. Geralmente há uma *janta* no *pouso*. Depois dela os *foliões* vão dormir. O alferes e o violeiro devem dormir no *pé do santo*, não podendo sair de perto dele. *Se um sai o outro fica*. Quando o galo canta primeira vez, *bate três vez na caixa*. Quando o dia amanhece é *hora de beijar*. A primeira coisa que os *foliões* devem fazer é pedir a bênção do santo que está no altar.

Em 1987, quando assisti pela primeira vez a *Divindade*, o clima de festa atingia todo o grupo. Adultos, crianças e velhos locomoviam-se o tempo todo, de casa em casa, acompanhando o *giro da Divindade*. Era também um tempo especial de fartura. Uma investida na caça trouxe para a festa carne de *porcão* (caititu), paca e capivara. Além disto, alguns frangos, dos poucos existentes, foram sacrificados para a ocasião. Havia até ki-suco comprado especialmente para o *festejo*. Berto, que não vivia no local porque trabalhava com os índios, ofereceu um almoço, que foi servido dentro da igreja.

Em 1988, o grupo enfrentava dificuldades com a mudança de *estação*. Não havia ainda muitos produtos da roça - arroz, batata, abóbora, banana - para serem colhidos no novo lugar. Faltava também café, açúcar, óleo, querosene. A escassez fez com que fosse servida apenas uma *janta*, durante a festa. Este momento expressava muito do que parecia ser o "espírito" da *Romaria*. Se nas festas camponesas o excesso - a *fartura* de comida - é um elemento essencial da comemoração, onde *cada um come até fartar*, ali a escassez - a falta de comida - era contornada pela distribuição eqüitativa do que havia, onde *ninguém ficava sem comer*. Assistimos, num ambiente de silêncio, em que todos esperavam pacientemente, Maria Ribeira, a *despachadeira*, realizar o "milagre dos peixes", distribuindo nos pratos de alumínio, o frango - mais caldo do que carne - de forma que todos fossem servidos, velhos, crianças, adultos, homens e mulheres. (1ª foto de Divindade na Romaria 2)

No dia da *entrega*, a *Divindade* chega à tarde na igreja (3ª foto de Divindade na Romaria 2), sendo recebida por Justino e a *diretora*(2ª foto de Divindade na Romaria 2), com a presença dos romeiros, que estão todos *coroados* (2ª foto de Divindade na Romaria 3). Reza-se no cruzeiro, dando-se três voltas, em procissão, em torno dele. Entra-se na igreja, canta-se e se reza o terço.

Se neste momento a *Divindade* é recebida pelos representantes da igreja, mais tarde, na *Reza*, ela vai ser entregue pelo grupo diretamente a *Meu Padrinho*, que fará seus comentários sobre o desempenho dos romeiros. Não se trata apenas de uma entrega simbólica da *Divindade* na igreja - como nos festejos tradicionais - já que, efetivamente, o sagrado toma forma e vem diretamente receber a oferta de seus devotos.

Como na *Missão*, depois das celebrações na igreja, há danças de roda, a *curraleira*, em que participam adultos e jovens. Na *Romaria* também as danças de casais são proibidas. Na *curraleira* os instrumentos musicais utilizados são a caixa, o pandeiro e o violão, que acompanham os cantores. As danças são feitas no terreiro, que fica iluminado com velas, e se prolonga até a madrugada.

Rituais da *Missão*

• *Reza*

A *Reza* na *Missão*, enquanto ato coletivo, nunca foi diária, ainda que exista um preceito de que a primeira coisa que o devoto deve fazer pela manhã é dirigir-se à igreja para *beijar* o altar. A *Reza*, que acontecia aos sábados quando Maria da Praia era viva, ocorre atualmente apenas em situações especiais de festejos ou dias santo. Para participar exige-se que homens, mulheres e crianças estejam com a *veste* – a roupa branca comprida - e entrem descalços na igreja. (1ª e 2ª fotos de Reza na Missão 1) Deve-se entrar pela direita (do ponto de vista do altar) e sair também pela direita. Assisti a várias *Rezas* quando estive na *Missão*. Há no grupo um suprimento da *veste* para os visitantes.

Quando há *Reza*, a igreja fica iluminada com a luz de um lampião e as velas do altar. Mesmo assim, o ambiente fica quase na penumbra. Nas vezes em que participei, as pessoas iam chegando aos poucos, geralmente em grupos familiares. As mães levavam os bebês no

colo, amamentando-os durante o culto. É difícil para as crianças manterem-se quietas dentro da igreja todo o tempo, mesmo sob o controle cerrado dos pais e parentes. As menores costumam dormir sobre panos colocados no chão nos cantos da igreja para esta finalidade. (2ª foto de Reza na Missão 2)

O *terço*

A estrutura da *Reza* segue o esquema tradicional do *terço*, ainda que se prolongue por mais de duas horas. Inicia-se com o canto de benditos e ladainhas e posteriormente se reza o rosário. Termina-se com o Gloria *das Virgens* e novamente *benditos* (texto em anexo 1). As orações apresentam pequenas diferenças em relação as tradicionais católicas. Todas as melodias dos benditos como as orações são de autoria de Maria da Praia.

O ritmo lento e choroso dos cânticos lembra os benditos nordestinos. A postura dos participantes, ligeiramente curvados, a cabeça pendida para um lado, o olhar baixo, as mãos postas, compõem a expressão necessária de penitência. Alguns cumprem *voto* e passam a *Reza* toda ajoelhados. No entanto, observei na recitação das orações, uma entonação diferente das rezas tradicionais, em que o terço é dito de forma automática sem que se possa identificar as palavras. Na *Reza,* os participantes pronunciam as ave-marias, pai-nossos salve rainhas com clareza, dando ênfase em algumas partes, como por exemplo, quando dizem: *nós não somos degredados, e somos filhos de Eva.* Além disso, as orações são acompanhadas de gestos de elevar os braços, colocar as mãos na cabeça, no peito, além dos tradicionais de ajoelhar, ficar sentado e em pé. Com estes gestos o grupo parece querer enfatizar o sentido das orações re-significadas por Maria da Praia[156].

A quase totalidade dos adultos e parte significativa das crianças recita todas as orações.

Quem dirige o culto é Alda e seu cunhado Epifânio. Este último *puxa* o terço que é respondido pelos demais. (3ª foto da Reza na Missão 2)

[156] Conta-se que, no tempo de Maria da Praia, às vezes o grupo pulava um pedaço da reza. Caso ninguém se manifestasse sobre a falha, ela se calava. Interferia só no final, e, como punição pela falta de atenção, fazia o grupo repetir a reza inteira.

A *bênção*

A *Reza* conclui com a *bênção* que exige a participação ativa de todos. As pessoas levantam-se e começam a acordar as crianças, os mais sonolentos de forma incisiva com tapas nas costas. Primeiramente pede-se a *bênção dos pais do céu.* Forma-se uma fila, que circula pelo altar, quando todos beijam-no (3ª foto da Reza da Missão 1). Em seguida os adultos mais velhos colocam-se em frente ao altar dispostos em semicírculo. Os demais formam uma fila e percorrem-no pedindo a *bênção* a todos. (4ª foto da Reza na Missão 1 e 1ª foto da Reza da Missão 2).

• *Pescada*

A *Pescada* ocorre geralmente uma vez por ano, no mês de agosto ou setembro, dependendo das ordens espirituais recebidas. Ela é considerada o grande acontecimento do grupo e envolve todo o grupo: de *mamandos a caducandos.*

Estive em duas *Pescadas*: em 1988 e 1990. Os preparativos são intensos, leva-se tudo para este "acampamento sertanejo".

No ano de 1988 saímos para a *Pescada* às duas da tarde depois de muitos preparativos, que começaram no dia anterior: farofa de anta, farinha de beijuzinho, torração de café, pilação de café. O pessoal transportava tudo nos *jumentos e animais* (cavalos): bacia, caldeirão, panelas, óleo, lamparina, coberta, plástico, rede, roupa, banana, pimenta, quinado, pinga, licor de caju, pratos, armas, anzol.

A *Pescada* só ocorria com a ordem dos *guias* de Alda, *os Índios.* Eu aguardava ansiosamente que *eles* permitissem. Alda mantinha-se reticente sobre o que aconteceria. Felizmente, foi dada a autorização.

Antes de sair para a *Pescada,* fotografamos o grupo. Por iniciativa deles, Tereza, a mais parecida fisicamente com a mãe, vestiu roupas de Maria da Praia e colocou-se na frente do grupo (1ª foto da Pescada 1). Saímos num grupo de mais de 20 pessoas. As crianças corriam na frente. A mais nova tinha 2 meses e ia no colo da mãe. Os maiorzinhos, 2, 3 anos montados nos jumentos, alguns nos *caçoás* (cestos adaptados aos animais para carregar carga) junto com as cargas. Durante a viagem ia-se *agasaiando* as crianças, no fim, todas estavam montadas. Os maiores levavam uma panela na cabeça, uma bacia, os maiores ainda um saco, uma *boroca* (sacola). Outros seguravam irmãos no colo ou então

puxavam os animais(2ª foto da Pescada 1). Alda ia montada. Um filho no peito outro na garupa.

Uma alegria ir para a *Pescada*, a contrapartida da reza. Fomos pela estrada, a poeira era intensa. Em um ponto dobramos à direita e entramos na mata. Havia uma descida forte e era preciso conduzir os animais com os meninos em cima. Atravessamos o rio Dezoito e aí fomos contornando-o.

Finalmente, chegamos no *pouso*. Tínhamos andado uns dez quilômetros. Domingos já estava lá. O lugar foi limpo do mato rasteiro, numa extensão de mais ou menos 200 metros quadrados, permanecendo as árvores que são usadas para pendurar redes, servir de encosto, etc. Foram construídas algumas barraquinhas de palha de banana (3ª e 4ª foto de Pescada 1). Em torno do pouso a mata era fechada e as proximidades seriam utilizadas como banheiro.

O pessoal ia chegando e desarreando os *animais*. Já havia alguns peixes pescados. A criançada espalhava-se, alguns caiam n'água, que ficava há 20 metros do *pouso*.

Aos poucos, as famílias iam se *localizando* uma ao lado da outra. Cada uma tinha uma "cozinha", um *fogo*. Começavam a cozinhar arroz e preparar o peixe, frito para o jantar.

Com o cair da noite, o grupo ia se aquietando. Éramos ao todo 59 pessoas. A *Pescada* aproximava todos, numa democracia expressa na *dormida*. Todo mundo junto, todo mundo vizinho. Deitava-se *no tempo*, no chão coberto apenas com um grande plástico preto. Apenas alguns, entre os quais eu estava incluída, dormiam em redes.

Durante a noite o frio era intenso. O sereno caia. Ele é considerado um *remédio* que Maria da Praia dizia fortalecer a saúde de adultos e crianças. Várias pessoas utilizam exemplos próprios para confirmar a tese.

De manhã, o *pouso* ia tomando outra feição, a mata ganhando cara de casa. Estavam armados quatro *girais*, montados com galhos com forquilhas e amarrados com cipó cobertos com folha de banana, onde se guardavam os utensílios de cozinha e a comida. A folha de banana brava era usada para tudo: colocar os peixes, forrar cama, forrar *girau* (6ª.foto de Pescada 1)

O cotidiano da *Pescada* era diferenciado para homens, mulheres e crianças.

Logo cedo, as mulheres começavam a trabalhar, fazendo serviços domésticos. Elas ficavam no *pouso* e preparavam a primeira refeição, o *quebra jejum: grolado* (manteiga de porco e farinha de puba) ou *beiju* e café (7ª e 8ª fotos de Pescada 1). Algumas tinham trazido de casa *bolos de sal e de doce* e outras fritavam peixe. Logo depois, algumas mulheres começavam a lavar roupa. Nesta época do ano, o ribeirão Buriti Alegre, próximo das casas, diminui muito o volume d'água. Por esta razão as mulheres tinham trazido a roupa branca da *Divindade,* ocorrida dias antes, para lavar no rio, que tem pedras para estender a roupa e água abundante (1ª foto de Pescada 2).

Durante o dia, os homens saíam para pescar e caçar (4ª foto de Pescada 2). Os meninos os acompanhavam. Iam em grupos. Pescavam com anzol ou tarrafa. Ao todo, nos dias de *Pescada*, foram pegos mais de 500 peixes de vários tamanhos: surubim, tucunaré, piau, papa terra, pacu, trairão, fidalgo, mandubé (5ª foto de Pescada 2). O resultado da pesca era distribuído pelas famílias, mas a maior parte ficava com a família de cada um que pescou. Comia-se até fartar. Parte dos peixes eram salgados e pendurados em varais estendidos, cobertos com palha de banana. Seriam levados para casa depois da *Pescada.* Foi "pescada" também uma arraia e extraído seu veneno e gordura, que seriam utilizados como remédio: *bom para picada e para a vista* (3ª foto de Pescada 2)

As crianças brincavam, ainda que as maiores assumissem a responsabilidade do cuidado das menores ou auxiliassem as mães nas tarefas. Sua maior diversão na *Pescada* era brincar no rio. Ficavam na água até que as mães as retirassem de lá (2ª foto de Pescada 2).

Quando a noite caía os meninos eram acomodados para dormir. Depois disso, juntavam-se grupos para assar peixes e conversar, à luz de lamparina. Os assuntos predominantes eram histórias de caçadas e pescadas e outros *pousos* anteriores. Aos poucos o pessoal ia silenciando. Durante a madrugada alguns se levantavam e iam para a beira do fogo para se aquecer.

Em nenhum momento havia reza. No entanto, o comportamento de Alda era diferente dos demais. Ela não participava da dinâmica das mulheres, sendo os serviços domésticos desempenhados por suas filhas. Conservava-se separada com a filha menor no colo. Sua postura era interpretada por Raimunda como *sintoma dos Índios.*

Na *Pescada* de 88, Alda teve que ir embora. Foi chamada às pressas porque sua filha, que tinha ficado em casa, deu a luz, num parto complicado. Por esta razão, deixei de assistir, neste ano, a vinda dos *Índios*. No entanto, alguns, como Pedro, descreviam-me como era quando eles vinham.

> *É muito bom quando eles vem. Brinca muito com a gente, dança. Vem os bravos, a gente não entende o que eles falam. É índio bravo mesmo. Aí vem os outros, grume, tira eles. Aí conversa com a gente, brinca. Abraça, dá tapa nas costas, cada tapão! Eles marca o dia da Pescada. Se tem criança doente aí vem e dá remédio. Batiza as crianças com nome de índio.... Fala que é bom trazer as crianças e pegar o sereno da noite, que faz bem prá saúde.*

Os *Índios* pedem bebida e gostam mais de uisque [157]do que de pinga. Comem beiju e peixe sem sal. Chamam o *de comer* de *bacuncrê* e *arroz* de *bergogo*.

Em uma das conversas noturnas entrei na berlinda, quando o pessoal decidiu fazer sua pesquisa sobre minha vida, sobre São Paulo e sobre as *coisas do mundo*. Como era minha casa, minha vida, meu trabalho. Como era a cidade e como se vivia nela.

Depois de cinco dias iniciamos o caminho de volta. Neste dias, tive a sensação de ter experimentado um pouquinho do que seria sido a *vida na mata*. Podia, pelo menos, observar a enorme destreza e familiaridade do grupo, adultos e crianças, no convívio com a floresta. O único senão da *Pescada* de 88 é que não pude ver os *Índios*. No entanto, em 90, pude assisti-los em grande estilo.

Eles surgiram já antes que saíssemos da *romaria*, tomando o *aparelho* de Alda. Primeiramente vieram falando numa linguagem incompreensível, depois brincando, bebendo pinga e distribuindo-a para todos, inclusive para mim, fazendo-nos beber na garrafa. Percorremos aproximadamente uns 10 quilômetros chegando num local, também às margens do rio 18, não muito longe do pouso do ano anterior. O entusiasmo de todos era grande e eu já me sentia um pouco mais familiarizada com a vida da mata.

Em uma das noites, os *Índios pegaram o aparelho* de Alda. Falavam e cruzavam os dedos. O que diziam era quase incompreensível. As pessoas esforçam-se para entender. Brincavam com um e outro e dançavam, numa aparente imitação de dança indígena. Abraçavam as pessoas, chamando-as de *compadre* e perguntando como iam passando. Tomavam a bebida na garrafa e com ela na mão, davam bebida para todos, dizendo na brincadeira: *bebe senão te agogo*! As pessoas divertiam-se, fazendo comentários e rindo.

---

[157] O que se chama de uísque é um destilado forte que imita a bebida.

Olhavam atentamente para os *Índios*, conversando com eles, esquecendo-se de Alda. A bebida - *remédio* - era levada por ajudantes numa caneca para as pessoas, inclusive as crianças. Nos bebês derramava-se um pouquinho na cabeça. Aproximando-se de mim, me abraçaram dizendo: *ela é nossa!* Em alguns momentos mostravam-se bravos e agressivos, expressando-se com gestos aparentes de luta. Domingos permanecia ao lado de Alda, atuando como uma espécie de interlocutor e assistente, mantendo a conversa com os *Índios*. Quando estes se mostravam mais agressivos, Domingos ponderava, procurando acalmá-los, chamando-os de compadres.

Depois de um tempo as pessoas começaram a se aproximar para consultas. Os temas mais freqüentes eram os problemas de saúde. Os *Índios* receitavam *remédios da mata*. Havia também procura de notícias sobre parentes que estavam distantes, e sobre a oportunidade de viagens que pretendiam fazer. Os *Índios* informavam sobre os parentes, acalmando o consulente, geralmente, com observações vagas. Não era esta a opinião dos que procuravam informações. Posteriormente, pude ver pessoas comentando, impressionados, a capacidade dos *Índios* de descreverem a situação distante com tamanha exatidão. Sobre os problemas de saúde, uma das explicações para os problemas de Leidmar, uma menina de 8 anos, era seu nome, que havia sido dado por seus pais e não pelos *Índios*. Eles costumam batizar as crianças - ainda que nesta ocasião não tenha havido nenhum caso - com nomes considerados indígenas: Umaicrã, Renafrã, Uinarã, Nausafrã, Guiomatom, Andiocrã. Mas os *Índios* referiram-se à Umaicrã, filho de Alda, como dono de tribo (foto de Pescada 3).

Ao lado da cerimônia que acontecia, onde tinha havido o jantar, Eliseu, filho de Maria da Paz, de 10 anos, começou a rolar no chão e gritar. Ele não conseguia ficar de pé. Ficou aproximadamente uma hora nesta situação. Eu tinha dificuldade de disfarçar minha apreensão. Sua mãe segredou-me que ele era afilhado de *capitão índio*. Ela e Raimunda explicaram-me que o que ocorria com Eliseu. Não se tratava de bebedeira, ele tinha pegado *espírito de curuminzinho* - crianças indígenas - e por isso ficava assim[158]

[158] Disseram-me que numa outra *Pescada* todas as crianças e adultos tinham pegado *espírito*, depois de beber o *remédio dos índios*, e que poucos adultos tinham ficado de pé. Estavam muito próximos do rio e o medo era alguma criança se afogar, mas que não houve absolutamente nada. Com Eliseu também não. No outro dia ele estava perfeitamente refeito, dizendo não se lembrar de nada.

Mais tarde os *Índios* despediram-se e foram embora. Eles haviam vindo exatamente um dia antes da chegada de Aristides e seu pessoal[159]. No outro dia, quando chegaram, não havia sinal do que havia passado no dia anterior. À noite, o ar mudava e alguns cogitavam na hipótese de chuva, inusual nesta época do ano. Quando todos dormiam, lá pela meia noite, despencou o temporal. Domingos tinha um grande plástico preto que trouxera para sua família. Fomos, umas 30 pessoas para baixo dele, procurando amparar com as mãos a cobertura que ameaçava ceder com o peso da água. Cochilamos como foi possível, depois que a chuva parou, dividindo um espaço apertado que praticamente não permitia nenhum movimento.

A vivência desta situação dava concretude às histórias da mata que eu tinha ouvido e registrado. Esta parece ter sido também a percepção de Tereza que, ao amanhecer, quando já respirávamos aliviados porque o pior já havia passado, dizia-me:

> *É Tunieta, nós somo tudo um sangue humano, filhos do mesmo pai. Você precisava passar por isso prá conhecer a vida dos romeiros.*

Rituais da Romaria

Apresento a seguir como se desenvolve a *Reza* na *Romaria,* considerando seus quatro momentos: o *Terço,* o *Canto da Divindade*, a manifestação dos *espíritos* e a *Brincadeira,* dando destaque, no terceiro momento, à *Vinda de Meu Padrinho.*

• *Reza*

Mesmo com uma audiência reduzida comparada aos tempos iniciais, a *Reza* continua ocorrendo *três vezes por dia* na *Romaria*, mantida pela *zeladeira* da igreja, acompanhada de algumas mulheres. Apenas na *Reza* da noite a freqüência atinge 20 a 30 pessoas.Durante o período em que eu estive na *Romaria* assistia invariavelmente à *Reza* da noite, que dura aproximadamente duas horas. Este tempo é variável. Pode-se esperar uma hora para começar o culto, que pode estender-se indefinidamente pela noite.

Ao primeiro toque do sino, acende-se *luz no pé do cruzeiro* para os *espíritos*. Aos poucos as pessoas começam a chegar. Em primeiro lugar os mais velhos, principalmente as

[159] Aristides veio acompanhado de três pessoas: seu tio e seu irmão franceses e Ricardo, padre da Diocese de Conceição do Araguaia.

mulheres. Sentam-se e ficam esperando, sem nenhuma pressa. Mais tarde chegam as crianças com as mães e, por último, os homens e os jovens. Pequenas lamparinas deixam o ambiente na penumbra, com tons amarelados. Ao terceiro toque do sino a reza começa.

O *terço*

O primeiro momento da *Reza* é o *terço*, que é precedido do *Cren'Deus Padre*, cantado. Muitas vezes Justino e outras figuras de destaque do grupo não estão presentes nesta hora.

O terço geralmente é *puxado* pela *zeladeira*, que é respondido de forma inaudível pelos romeiros. Depois disto cantam-se benditos nordestinos, geralmente de louvor ao Padre Cícero. Em seguida homenageia-se a *Virgem*: canta-se uma ladainha (em latim) e o *Pranto de Nossa Senhora*. Depois disto, de joelhos, canta-se o *Senhor Deus*. Neste momento o *caixeiro* percorre a igreja por dentro e por fora, batendo na *caixa*, chamando os *gênios (espíritos)*.

Começa então o segundo momento da *Reza*, que consiste em *Cantar a Divindade*.

Canto da Divindade

Para o canto das *Divindades* os *foliões* compõem na frente do altar em duas filas laterais, com os instrumentos: violão, pandeiro e caixa. Na frente fica o *alferes* com a *bandeira* e a *rainha*, segurando a vela e a *salva* (2ª e 3ª fotos de Reza na Romaria) - uma caixinha de papelão - onde se carrega a *pombinha*, representação do Espírito Santo. Os foliões da *Divindade de São Valentim e do Divino Espírito Santo* posicionam-se no lado esquerdo diante da *mesa de São Valentim*, de costas para o altar. Do lado direito, diante da *mesa do Padre Cícero*, em posição equivalente ficam os *foliões* do *Divino Pai Eterno*.

Diariamente são cantadas as três *Divindades*, o que dura aproximadamente uma hora. A melodia ritmada e viva das *Divindades* contrasta com benditos lentos e arrastados cantados anteriormente.

Os participantes que assistem sentados nos bancos. No final do canto aproximam-se, em fila, da bandeira carregada pelo *alferes*, que está posicionado na frente do altar, tendo a seu lado a *rainha* que segura a *salva*. Cada participante ajoelha-se, beija a *salva* e a bandeira (1ª foto de Reza na Romaria), passa por baixo dela e caminha (de joelhos) até o

altar. Beija-o, pedindo a bênção dos santos que ali estão (3ª foto de Reza na Romaria)[160]. Este procedimento é repetido no final de cada uma das três *Divindades* por todos os devotos. O momento de beijar a bandeira é considerado o mais importante. Todos passam por ela, crianças que estão dormindo são acordadas para cumprir o preceito, velhos com dificuldade de locomoção caminham lentamente até ela.

A manifestação dos *espíritos*

No momento em que realizei o trabalho de campo havia poucos médiuns na *Romaria.* Segundo os romeiros, por esta razão o *trabalho espiritual* havia diminuído muito. Em função disto assisti apenas a algumas manifestações de incorporação.

Uma delas foi imperceptível para mim e ocorreu ainda no momento em que se cantava a *Divindade.* Só soube dela por ter sido informada pelos participantes, que me indicaram que um dos *foliões* estava recebendo um *folião das encantorias,* que lhe inspirou uma nova melodia para os cânticos.

Pude assistir também à incorporação de *caboclos.* Sua característica principal é a comicidade. Sua movimentação corporal é logo reconhecida pelos participantes: caminha rapidamente de um lado para outro, brinca com os participantes como se estivesse atirando flechas, utiliza uma linguagem truncada e pouco audível. Os participantes divertem-se com suas brincadeiras e dirigem-se a ele chamando-o de *compadre.*

Um outro tipo de incorporação que assisti foi a dos *doutores espirituais,* que se manifestavam especialmente em Justino e em mais um médium. Eles ficavam próximos do altar, sem grande movimentação corporal, atendendo individualmente os devotos que se aproximavam, apresentando suas queixas de saúde e aflições emocionais. Os *doutores* aconselhavam paciência, prometiam proteção e receitavam remédios a ser confeccionados com ervas do mato, ou então, *aplicavam injeções* fazendo no ar a movimentação como se segurassem uma seringa.

Havia ainda os *padres* ou *espíritos evoluídos* que davam *conselhos* e que se incorporavam em Justino. Ele colocava-se diante do altar e falava longamente. Referia-se aos *pecados do mundo,* à proximidade do *fim dos tempos* e estimulava os *irmãos* a se

[160] O beijo das imagens faz parte do catolicismo popular e é encontrado nos rituais de outros movimentos sócio-religiosos. Em Canudos existia o "beija", em que as imagens dos santos eram passadas de mão em mão para que fossem beijadas. (Levine, 1995:164)

manterem na *boa estrada*. Os fiéis ocasionalmente emitiam exclamações dizendo: *é isto mesmo!*

> *Todos temos que fazer por donde, meus irmãos. Temos que romper é com a verdade, com confiança em Deus e Maria Santíssima e Nossa. Senhora da Guia. Não podemos esmorecer. Trabalham que meus irmãos consigue.* (espírito de João da Cruz, 90)

Não assisti á manifestação dos *espíritos sofredores* que, por vezes, tomam algum participante que não tem mediunidade desenvolvida. Neste caso a pessoa é conduzida ao *pé da mesa* para que o *espírito* seja *instruído.*

Vinda de Meu Padrinho

A *Reza* ganha outro significado com a *Vinda de Meu Padrinho* o que, atualmente, costuma acontecer apenas nos festejos ou em alguns dias santos. Em períodos mais dinâmicos do grupo, a freqüência da vinda era de uma vez por mês.

No dia em que *Meu Padrinho vem*, a reza impregna-se de outro clima. A *zeladeira* encarrega-se de enfeitar e iluminar a igreja, que aumenta significativamente o número de assistentes.

Geralmente nestas ocasiões, Justino atrasa sua chegada na igreja. Por vezes, quando ele chega, espalha-se um cheiro de perfume no ar. Terminado o canto das *Divindades*, ele dirige-se para o lado direito do altar, onde inicia a preparação. Persigna-se várias vezes, faz gestos com os braços, esfrega vigorosamente as mãos e começa a paramentar-se com as vestimentas de padre (1ª foto da Vinda de Meu Padrinho 1).

No transe Justino mantém perfeito controle dos movimentos e das palavras, apenas conserva os olhos fixos, vidrados. Quando se volta para os romeiros já não é mais ele que está lá. *Meu Padrinho,* com as mãos postas, saúda os devotos e inicia a conversa perguntando *como têm passado* (2ª foto da Vinda de Meu Padrinho 1). A postura dos participantes é de profunda reverência e respeito. Forma-se em frente a ele, do lado direito do altar, uma fila para tomar a *bênção.* Velhos, moços e crianças ajoelham-se na sua frente e pedem a bênção inclusive sua mãe (3ª e 4ª fotos da Vinda de Meu Padrinho 1) Ele responde a cada um: *Deus te abençoe!*

Terminada a bênção, Meu Padrinho fala por muito tempo. Na voz utiliza um sotaque, como se fosse estrangeiro (como o *velhinho* que lhe deu origem?). Sua fala é longa e repetitiva e seus temas variam. Vão desde informações sobre *acontecimentos do mundo*,

sempre interpretados numa perspectiva escatológica, até exortações e conselhos sobre a necessidade de união do grupo, como no sermão que segue.

> *...o mundo de hoje está se acabando. Hoje mesmo foi explodido uma bomba que acabou pra mais de mil pessoas. Assim, menino, é pra todo lado. Muitos lugares tem passado muitas incramindades, anunciação de guerras pra todo lado. Doenças perigosas que nem os médicos estão dando conta.*
> *...É um prazer que todos seja fiel, seja calmo, seja honesto, seja obediente. Não podemos deixar pela vontade da matéria! É tristeza para o dia d'amanhã! Deus tem compaixão, tem piedade, mas se não tem merecimento como pode ser valido? O velho sempre explica e avisa para todos os romeiros para não viverem errado, para terem uma alegria e prazer no dia d'amanhã.* (Meu Padrinho, 90)

Além dos *conselhos* os devotos fazem consultas individuais a *Meu Padrinho* perguntando sobre acontecimentos futuros, sobre a conveniência de viagens e pedindo remédios para males físicos ou emocionais (1ª foto da Vinda de Meu Padrinho 2). Em 94 assisti um romeiro perguntar a *Meu Padrinho* se deveria trocar seu lote de terra na *Romaria* por outro mais distante pertencente a um posseiro da região. Ele respondeu que a terra não poderia ser trocada. Depois disto o consulente desistiu da idéia. Um outro perguntou sobre o que deveria fazer depois que a mulher o tinha abandonado. Foi aconselhado que ele deixasse de lado o caso e lhe foi dito que sua situação iria melhorar brevemente.

São colocadas também diante de *Meu Padrinho* situações de conflito e desentendimento entre membros do grupo. Assisti dois devotos apresentarem diante dele posições diferentes sobre como deveria ser construída a igreja, para que ele desse a palavra final.

Além disso, em determinadas situações, são apresentadas situações relativas à organização da *Romaria*. Em 1990 Justino determinou que os romeiros fizessem uma *viagem* até a aldeia levando farinha para os Gorotire e não foi atendido a contento. *Meu Padrinho quando veio* comentou o fato.

> *O encarregado* (Justino) *autorizou o presidente ontem a noite pra que arrumasse pessoal pra poder ir esta viagem. Tudo isto é obrigação! Porque o velho localiza o empregado é pra ajudar ele* (presidente)! *O velho tem que explicar que é pra todo mundo ficar ciente, enxergando e sabendo o que é um dever, uma responsabilidade!* (Meu Padrinho, 90)

No final da cerimônia, forma-se uma fila diante do altar, junto do qual está preparada uma mesa com copos e bules de chá e café. A *diretora* e alguns ajudantes distribuem a

bebida (2ª foto da Vinda de Meu Padrinho 2). Primeiramente *Meu Padrinho* é servido (3ª foto) e, em seguida, todos os participantes.

Terminado *o café*, *Meu Padrinho* dá a *bênção* e despede-se de seus devotos. Volta-se para o altar e repete os gestos do início. Tira a vestimenta encerrando esta parte da cerimônia.

Cabe ainda fazer algumas observações sobre a *Brincadeira*, a última parte do ritual, que pode ocorrer ou não, e que consiste no *giro* dos participantes[161].

Em 1994 pude assistir duas médiuns, vestidas de branco, rodopiando pela igreja, no que eram acompanhadas por algumas pessoas. No entanto, o grupo já estava nesta época muito desfalcado e desestruturado e a *Brincadeira* parecia ser bem diferente dos tempos antigos da *Romaria*, quando se passava a *noite inteira na igreja*. Segundo me contaram, nestas situações, crianças, jovens e adultos *giravam*. Os médiuns *pegavam espírito*, o que podia ocorrer ocasionalmente com os demais. Alguns, no entanto, não *pegavam espírito*, considerando o *giro* apenas diversão.

Quando não há *Brincadeira* o culto termina com o *louvor* e o *viva*[162],em que se nomeia os santos e espíritos e se saúda os participantes.

> *Salve Meu Senhor Santo Antônio, São Sebastião, Virgem da Conceição, São José, São Francisco das Chagas, Nossa Senhora da Guia, Nossa Senhora da Piedade, Nossa Senhora das Candeias*
> *Viva o a alferes da Bandeira, os nobres folião, todos os romeiros, todos os empregados, todos os presentes e ausentes, os que estão viajando e os que há de vir, todos os filhos de Adão e Eva, Cabocla da Mata, Cabocla da Bandeira.*

Finalmente canta-se para o *Anjo da Guarda*. Os *foliões* vão até o altar, beijam e entregam os instrumentos. O *caixeiro* circula pela última vez a igreja, vai até o cruzeiro, dá uma volta, e retorna. Está terminada a *Reza*.

---

[161] Assisti a esta cerimônia apenas uma única vez, em 1994, quando procurei demonstrar, de todas as formas, que gostaria muito de ter tido oportunidade de ver uma *Brincadeira*. Eu ficava intrigada com o fato dela não ocorrer quando eu estava lá e procurava entender o sentido disto. Seria alguma coisa que o grupo não queria eu visse? Era uma expressão da desconfiança? O que acontecia neste ritual?

[162] Segundo Gallo, no final das "formas", o ritual cotidiano do movimento do Contestado, havia uma explosão de "vivas", ouvidos nas cidades próximas: viva S João Maria, Viva a Liberdade, Viva a Coroa do Céu. (1999:159).

Capítulo 9

IRMANDADE – O PROJETO SOCIAL DOS MOVIMENTOS

Neste capítulo busco compreender a proposta e o estilo de organização social dos movimentos, isto é, de que maneira, a partir de suas crenças, os seus integrantes concebem e organizam sua vida social, sua subsistência e sua vida política.

Não pretendo, como fazem muitos estudos sobre movimentos sócio-religiosos, classificá-los enquadrando-os em tipologias: reformadores/revolucionários (Pereira de Queiroz, 1965) pré-políticos/políticos (Hobsbawm, 1979). Considero que a análise classificatória aborda os movimentos de forma estática, o que impede a captação de sua riqueza e seus sentidos múltiplos. Entendo os movimentos como experiências sociais que vão se reformulando em função da dinâmica do seu processo[1]. Ao discutir o projeto social dos movimentos estudados busco identificar os valores que articulam suas propostas, bem como procuro acompanhar a maneira pela qual elas vão se transformando ao longo da trajetória dos grupos.

O projeto social dos movimentos consiste na formulação de um possível, de um mundo baseado em uma nova ordem, que extrai sua força do fato de ser construído com valores e determinações divinas. Isto significa que a condição de sujeito, dos que empreendem a construção de uma nova forma de vida, é dada pela religião. Trata-se de um viver social considerado de outra qualidade pelos participantes - "*o segmento é fino*" - superior ao viver social usual. Mas, se de um lado, a força do projeto social é dada pelo sagrado, de outro, o projeto de salvação espiritual passa pela realização do projeto social, que é vivido como processo, como caminho de aperfeiçoamento, do qual depende a realização efetiva da *Irmandade* em um tempo e espaço futuros. A *Missão* e a *Romaria* chegarão a seu termo se o grupo "*fizer por onde*".

É possível dizer que, diante de uma situação de transformação social e da história de um campesinato que se constitui na *andança*, o projeto social dos grupos consiste na elaboração, em termos práticos e simbólicos, de um lugar social dentro deste mundo em

[1] Ver cap.2 – Concepção sobre os movimentos sócio-religiosos – Processualidade e trajetória.

movimento, a partir de uma interpretação do contexto vivido e baseada nos referenciais religiosos.

Tanto na *Romaria* como na *Missão* o projeto se constrói buscando diferenciar-se do *mundo da devassidão*, entendido como o mundo do *uso*, da *ganância*, da dissolução moral, da desobediência, desagregador das relações familiares. Nesta situação, vivida como liminaridade, em que a *devassidão* é sentida como tendendo cada vez mais a implantar-se, afirma-se seu projeto social: o viver como no *tempo dos antigos*. A constituição de um lugar social que se diferencie do conjunto, do mundo da *devassidão*, não se faz pelo confronto, mas pelo afastamento deste mundo, buscando sua realização em outro espaço físico, *além da fronteira*. O afastamento possui significados diferentes nos dois grupos. Como já foi visto, na *Missão* a *entrada na mata* parece assumir um caráter predominantemente defensivo, de proteger-se do mundo da *devassidão* afastando-se dele, enquanto na *Romaria* a motivação mais forte do afastamento parece ser a aproximação de um outro mundo, anunciada pelo *Ponto Final* de *Meu Padrinho*. No entanto, ambos têm como estratégia a *entrada na mata* – um mecanismo utilizado pelo campesinato de fronteira em outras situações, como forma de desvencilhar-se de problemas de várias ordens – para realizar seu projeto de vida social que tem a autonomia como valor maior.

Considero que o essencial deste projeto está sintetizado em expressões recorrentes, utilizadas nos dois grupos, para designar o que se quer e como se deve viver na *Romaria* e na *Missão*: *viver sossegado, viver como no tempo dos antigos* e *como uma irmandade*.

Encontrei na literatura o uso destas expressões em outros movimentos sócio-religiosos brasileiros - Gallo (1999), Queiroz (1997), Monteiro (1974), Pompa (1995) - o que poderia indicar sua maior abrangência. No entanto, vou restringir-me neste momento a procurar compreender a especificidade da proposta dos romeiros do Pará, tentando explicitar os valores e princípios que a embasam.

O projeto de vida dos grupos constrói-se como uma crítica ao mundo vivido pelos romeiros, entendido como o *mundo da devassidão*, da ótica dos valores do mundo camponês, ou, nos termos de Woortmann (1990:4), da campesinidade. Esta noção, que será utilizada na interpretação, merece ser explicitada. Segundo o autor, a campesinidade não se refere a uma situação concreta de camponeses, mas a uma "qualidade", "um tipo", um modo de perceber o mundo, que valora eticamente o trabalho, a terra e a família,

constituindo-os no interior de uma ordem moral holística, apoiada nos princípios da reciprocidade, da honra e da hierarquia. Esta qualidade pode estar presente, de maneira mais ou menos forte, em grupos camponeses ou não, assim como em momentos históricos tão diversos como "o Nordeste brasileiro atual, a Europa medieval e a Antiguidade greco-romana" (idem: 9). Segundo o autor, não se trata de uma categoria a-histórica. A ética camponesa estaria dentro de uma tradição ligada aos princípios norteadores do pensamento ocidental - e para isso a autor retoma Aristóteles, Tomás de Aquino, Locke e outros - anterior às grandes transformações que constituíram a modernidade, consubstanciada na passagem de "uma ordem de primazia da lei dos homens para a primazia da lei das coisas, de um universo relacional para um universo atomizado, da sociedade para a economia" (idem:11).

Considero importante ressaltar que esta tradição do pensamento camponês, constituída historicamente no processo de formação do mundo ocidental, é reinterpretada nos diferentes contextos históricos. Desta forma, é possível falar da presença da campesinidade no campesinato de fronteira, ainda que as "categorias nucleantes" (idem: 21) que a constituam como terra, família, trabalho, assumam significados específicos, que foram construídos na sua experiência histórica particular. Nesta construção é preciso destacar a importância da experiência histórica da escravidão bem como a experiência das culturas indígenas que possibilitam a incorporação de valores e práticas que não fazem parte da tradição ocidental.

Segundo Woortmann, a campesinidade pode estar mais ou menos presente na subjetividade de grupos camponeses, podendo inclusive aflorar de maneira mais forte em situações "menos camponesas do ponto de vista objetivo" (idem:5), em situações de crise, nas quais pode-se verificar uma agudização consciente de valores tradicionais (idem:6) e nos milenarismos (idem:11)[2]. Acredito que este processo ocorre no caso dos grupos estudados, que levam ao limite a perspectiva da campesinidade, assumindo-a explícita e conscientemente como valor a ser preservado, transformando-a em normas de conduta a serem seguidas.

[2] Sobre o milenarismo camponês ver também Martins (1997:195). Nas palavras do autor, "a história das frentes de expansão no Brasil, neste século, inclusive no Sul, tem sido a história do milenarismo camponês".

Viver como *no tempo dos antigos, sossegado e como uma irmandade*, é a afirmação de uma ordem moral, sagrada, que é entendida como ordem natural, de como o mundo deve ser, na qual combinam-se os valores da ética camponesa e os da ética cristã[3], como pretendo mostrar neste capítulo.

Se no campesinato de fronteira estes valores aparecem de forma fluida e fragmentada, remetidos, muitas vezes, ao *tempo antigo* – um passado idealizado em que se vivia em harmonia, liberdade e igualdade (Mussumeci, 1988:216) – nos movimentos eles são radicalizados, constituindo-se nas ferramentas críticas com as quais os grupos se contrapõem ao mundo em que vivem e elaboram estrategicamente seu projeto de vida[4]. Viver desta forma corresponde à vontade do céu e é garantia de proteção contra as ameaças contidas no mundo em transformação. Este mundo é lido como caótico e próximo do fim e a saída estratégica encontrada vai ser buscada no passado que constitui o estoque simbólico disponível. Neste caso, como diz Woortmann (1990:11), "a tradição não é o passado que sobrevive no presente, mas o passado que, no presente, constrói as possibilidades do futuro"[5].

A afirmação de um projeto social com base nos valores tradicionais não significa que ele se efetive de forma linear, não contraditória, sem conflitos e ambigüidades. Os limites vão surgir no decorrer da história, fazendo com que os grupos operem com eles[6].

A seguir pretendo discutir sobre a radicalização dos valores do mundo camponês presente nos movimentos, procurando explicitar o que querem dizer com *viver sossegado* e como *no tempo dos antigos*. Desta forma estarei abordando a maneira pela qual os grupos tratam, nos seus projetos, de questões básicas para o campesinato como a terra, o trabalho e a família, na prática e enquanto valor. De que maneiras redefinem estas categorias, considerando a especificidade de cada um dos grupos.

Em seguida proponho-me a entender o que significa *viver como uma irmandade* que, a meu ver, diz respeito especificamente à dimensão comunitária dos movimentos, que vai além das famílias e das relações diádicas entre elas. Além disso, procuro discutir a forma de

---

[3] Cabe dizer que estas éticas já se encontram milenarmente entrelaçadas no campesinato europeu.

[4] Sobre o uso estratégico de mitos e rituais como processo de reorientação de relações econômicas e sociais ver Wright e Hill (1986:50). Ver também Barabas (1991:8) sobre a dinâmica da apropriação e reinterpretação seletiva por parte das culturas subalternas.

[5] Sobre retomada de elementos antigos para dar sentido ao novo nos movimentos messiânicos ver Mourão (1974:17).

[6] Estas questões serão contempladas especialmente no capítulo seguinte.

condução política dos grupos, as formas de autoridade e a maneira como se exerce o poder no seu interior.

I - *VIVER SOSSEGADO* – PROEMINÊNCIA DAS PESSOAS SOBRE AS COISAS

O *viver sossegado* aparece como elemento definidor de como se quer e se deve viver tanto na *Romaria* como a *Missão*. Esta expressão está associada ao desejo de uma vida auto-regulada e independente, especialmente na esfera do trabalho, da produção e das trocas com o mundo externo. *Viver sossegado* significa trabalhar para si, objetivando a fartura, que se contrapõe à vida de trabalho intenso ou forçado, para si ou para outro, que objetive o lucro e o dinheiro. Significa também não estar submetido aos apelos da *ambição* expresso no desejo incessante de aquisição dos produtos do *mundo do uso*. A seguir procuro explicitar estes pontos por meio das falas dos participantes, dando ênfase aos valores que as norteiam. Há diferenças de abordagem entre os dois grupos que serão apontadas.

Tempo, trabalho e terra – *liberdade* versus *cativeiro*

> *Aqui vive tranqüilo, trabalha o quanto quer, se esforça o quanto pode.* (Manuel, Ro, 88)
> *Eu gosto demais de ficar à-toa* (risada) *e empregado não tem esse gosto.* (Domingos, Mi, 88)

Um dos aspectos do *sossego* preconizado na vida da *Missão* e da *Romaria* refere-se à intensidade e ao ritmo do trabalho. O *sossego* seria, neste caso, ter liberdade para decidir trabalhar o quanto e quando quiser, abrindo espaço para o não trabalho, que pode ser empregado em atividades lúdicas e na convivência. O parâmetro desta *liberdade* é o trabalho de *empregado,* interpretado como *cativeiro*[7].

[7] Esta concepção na qual a autonomia do trabalho aparece como um valor tem sido identificada por vários pesquisadores do campesinato, especialmente o de fronteira, Velho (1972, 1987), Soares (1981), Martins (1983), Mussumeci (1988), Woortmann (1990), Vieira (1981) e outros, ainda que suas análises partam de pontos de vista diferentes.

Domingos faz uma reflexão em que compara e avalia a vida na *Missão* e a vida de *empregado*, explicitando os argumentos que estão na base da escolha: o trabalhar *pela livre vontade* ao invés de *viver mandado*.

> *Trabalhar de empregado pra mim não dá. O cara que vai pra trabalhar numa fazenda dessa ele vai pro* ***cativeiro****, porque trabalhar 2, 3 anos sem direito de passear na casa de um amigo, comendo regrado, o dinheiro que ele tira não dá pra pagar um aluguel de uma casa um mês, então isso não é interessante. E* ***veve mandado****! Se ele queira ir (trabalhar) ele vai, se não quiser ir, ele tem que ir. Agora,* ***eu que fui criado toda vida trabalhando, mas pela minha livre vontade, eu não me acostumo, a minha natureza não dá pra isso....****Como aqui no Pará, um cara que se emprega numa fazenda. Arriscado a morrer matado d'um pau, d'uma cobra, e ser mandado dos outros, só. E o ganho dele só vai dar pra cumer sempre, igual a mim aqui, ou pior....****Eu gosto demais de ficar à-toa (risada) e empregado não tem esse gosto. Gosto de uma pescada, gosto de uma caçada****. Eu vou empregar numa fazenda, o dia que quiser ir numa caçada eu não vou, uma pescada eu não vou. Espero um mês de férias e é se der certo, né. O que eu acho difícil é isso... Eu não tenho nada, só mulher e filho, mas se um amigo meu chegar lá em casa, vim aqui passear, vamo caçar? Nós passa lá dois dia, comendo abóbora, comendo batata, com uma carne de anta assada, um peixe assado. E não tem um que vai lá falar comigo: não, você não pode ir não, que tem que ir buscar um gado, tem que fazer isso, não tem! Antes eu andava muito pelo mundo, sei o que é dificuldade do mundo. Já hoje eu penso: nós tá na facilidade,* ***tá no sossego, com todo trabalho, nós tá sossegado****.* (Domingos, Mi, 88)

No outro grupo os argumentos utilizados para criticar o trabalho realizado *lá fora* são semelhantes e enfatiza-se a *Romaria* como um espaço possível para o *sossego* e a *tranqüilidade*, no qual o trabalho pode ser menos intenso e desgastante.

> *Sossego é não se preocupar com tanta coisa. Lá fora tem que trabalhar todo dia se quiser comer. Não pode descansar uns dias. Aqui pode passar uns dias descansando, tratando de um amigo. Não gosto de trabalhar não. Além disso tem a missão de estar acompanhando* (a *Romaria*). (Zé Domingos, Ro, 88)
>
> *Aqui vive tranqüilo, trabalha o quanto quer, se esforça o quanto pode. Em fazenda é o patrão mandando trabalhar, mesmo doente, não agüento não!* (Manuel, Ro, 88)
>
> (Aqui é) *trabalho de roça, todo mundo tranqüilo, então sabe que tá trabalhando numa roça que é liberto.* (Eduardo, Ro 87)
>
> *A vida aqui é tranqüila mesmo no serviço. Devido ser só pra mantência, não carece correr. Se fosse pra exportação* (comercialização) *tinha que espernear senão não dava, mas sendo só pra mantência, hum, hum! Pra fora trabalha muito devido maquinário, tem que fazer muito mode se manter e vender, é exportação pra tudo. Nós aqui é folgado assim mesmo.* (Urbano, Ro, 88)

Nos dois grupos está em jogo a relação entre tempo de trabalho e tempo livre. A situação de trabalho onde se está submetido à vontade e ao ritmo do outro é identificado

com o *cativeiro*, a *sujeição*, enquanto o *sossego* está vinculado ao poder de decisão do sujeito de regular o próprio tempo, de acordo com suas necessidades e conveniências. Esta concepção, que está presente em segmentos do campesinato de fronteira passa a ser assumida explicitamente nos movimentos como o modo como se deve viver.

> *O nosso segmento não é de conseguir riqueza, a riqueza nossa é essa, que nos vamo nela: é viver sossegado, tranqüilo. Nós não trabalhamos pra enricar. A riqueza nossa é a graça de Deus. Aqui nós não pode tratar desses assunto que a nossa viagem não compite.* (Urbano, Ro, 88)

Como mostram os relatos o *sossego* se apresenta como proposta nos dois grupos. No entanto, cada um deles parece apoiar-se em experiências diferentes para propô-lo. Na *Missão* a referência dos participantes parece ser a experiência passada de trabalho autônomo – *fui criado toda vida trabalhando, mas pela minha livre vontade*, enquanto que na *Romaria* a experiência passada predominante parece estar ligada ao *trabalho sujeito – em fazenda é o patrão mandando trabalhar, mesmo doente, não güento não*! Neste sentido os primeiros pretenderiam preservar sua condição anterior enquanto que os últimos estariam procurando escapar dela[8].

Cabe dizer que, nos movimentos, a expectativa de autonomia encontra limite nas forças divinas, que submetem o tempo de trabalho ao tempo de Deus, o verdadeiro senhor do tempo[9]. Como já foi visto em capítulos anteriores, parte significativa do tempo dos participantes é dedicada ao trabalho religioso, momentos de interdição do trabalho para si. Neste caso o indivíduo se submete espontaneamente, reconhecendo-se como parte de uma ordem maior. Não se trabalha nos fins de semana, nos dias santos, no período de *festejos* e, na *Romaria*, também nas segundas-feiras, a não ser em situações especiais.

> *Dia santo não trabalha a não ser quando está muito apertado de serviço, aí ele* (Meu Padrinho) *libera.* (Manuel, Ro, 88)

O trabalhar muito para si e para tudo que é profano - *morrer de trabalhar, ser escravo do trabalho* - pode ser interpretado como ambição, desejo de *enricar*, diferenciar-se dos outros, o que é condenado nos grupos, havendo mesmo restrições a este tipo de comportamento. Conheci pessoas que deixaram os movimentos, quando se sentiram

---

[8] Cabe lembrar que a experiência de trabalho dos participantes da *Romaria* anterior à entrada no movimento foi bastante variada, sendo mais freqüente o trabalho como empregado em atividades diversas, enquanto que a experiência da família de Maria da Praia foi basicamente de trabalho autônomo ainda que seus filhos homens tenham eventualmente tido experiências de trabalho como vaqueiros, em olaria, etc. (ver cap.3)

[9] Sobre isto ver Velho (1987:18)

tolhidas por quererem *fazer progresso.*

> *Povo lá* (na Missão) *não gosta de trabalhar. Fiquei lá porque me enganei, pensei que fosse um pessoal trabalhador, de progresso.* (Diziam:) ***aqui ninguém pode enricar.*** *Queria que a pessoa viva do jeito deles. No verão some tudo pra mariscar.* ***Não quer que a pessoa trabalhe pra fazer vantagem.*** (Na Romaria) *lá eles não gosta muito de trabalho. Não deixa trabalhar à vontade.* (Nos dois grupos) *Atrai a pessoa* (ela) *perde a vontade de trabalhar.* (Belizário, Barreira de Campo, 88)

Ainda que o autor do depoimento reivindique também a liberdade para trabalhar, seus objetivos - *fazer vantagem, enricar* - não são considerados legítimos pelos grupos. Nada mais distante da ética protestante que valoriza a dedicação individual ao trabalho laborioso, como uma forma de servir a Deus e o progresso obtido, como fruto da Graça. No caso dos grupos, as benesses de Deus não estão ligadas diretamente ao esforço individual no trabalho, mas à dedicação ao serviço religioso. Tanto na *Romaria* como na *Missão* contam-se casos exemplares de pessoas que trabalharam em dias santos e que perderam toda sua produção, diferentemente dos que tinham respeitado os preceitos e foram recompensados com uma boa colheita.

> *Meu Padrinho* (em transe) *dizia: o velho tirou a segunda-feira porque é dia feriado. Vocês não tem precisão de trabalhar até morrer. O pouco que vocês trabalha vocês passa melhor que o pessoal das fazenda. O pessoal das fazenda passa dia e noite, feriado, trabalhando. Aquele velhinho tem nos potregido demais da conta.* (Ele) *diz: o veio tem os poderes de dar dois dias de serviço pra vocês e vocês passarem do mesmo jeito, é porque vocês não fazem por onde.* (Urbano, Ro, 88)
>
> *Mamãe* (Maria da Praia) *falava que não precisava fazer mais que meio alqueire de roça. Não precisava trabalhar muito, quanto mais trabalhasse pra ficar adiante do outro pior ficava, o que dava pra nós era Deus.* (Raimunda, Mi, 88)
>
> *Mamãe falava, vocês trabalha um, dois dia na semana, que dá pra você comer mais seus filhos, ou trabalha todo dia meio dia. Tô conformado que não é eu que faço, é Deus que dá. Ela dizia: tem fé em Deus, é ele que dá.* (Zuza, Mi, 88)

O trabalho nos grupos deve ater-se a garantir a sobrevivência, reprovando-se os que passam a dedicar-se mais à produção material do que aos serviços de Deus. Esta regra atua, entre outras coisas, como um mecanismo de controle da diferenciação social.

No entanto, a *tranqüilidade* e o *sossego* na *Romaria* e na *Missão* não significam ausência de trabalho árduo e intenso em alguns períodos do ano, como na derrubada ou na colheita. Trata-se de uma situação contingente, decorrente das necessidades da produção e

não um processo recorrente no cotidiano, determinado por outros, como o trabalho *em fazenda.*

Nos dois grupos o trabalho é basicamente familiar, assumindo formas cooperativas que são determinadas por preceitos religiosos e dirigidas pelo poder espiritual, pela mediação de seus líderes.

Na *Missão* fazem-se roças familiares havendo, em alguns casos, associação de cunhados ou irmãos. São basicamente os homens e seus filhos que trabalham na roça, sendo que os casados geralmente continuam trabalhando junto com os pais, auxiliando-os e fazendo roças contíguas. As mulheres participam ocasionalmente dos trabalhos de colheita, da confecção de farinha, dos serviços de horta. Cuidam também das pequenas criações ajudadas pelos filhos menores. São freqüentes as práticas de ajuda mútua como *troca de dias,* quando *tá apertado de serviço*, principalmente nos trabalhos de queimada, derrubada e colheita. Até alguns anos atrás, o lugar das roças era determinado pela líder do grupo: Maria da Praia e, posteriormente, Alda, quando os *Índios* vinham *no aparelho* e *dividiam as roças.*

Nesse tempo tinha união, quando derribava era tudo unido. (Zé de Brito, Mi,88)

O *trabalho fora* era proibido até há pouco tempo, mas atualmente alguns jovens saem ocasionalmente para trabalhar em fazendas por *empreita*, instalando cercas ou trabalhando *na diária* em fazendas. Ainda que raramente, há casos de empregados, jovens solteiros que vêm de fora e ajudam nos serviços de roça. Geralmente moram na casa da família que os emprega, sendo considerados agregados. Um exemplo deste expediente é adotado por Epifânio, que tem idade avançada e nenhum filho que o ajude, mas apenas duas filhas casadas cujos maridos têm suas roças independentes.

Na *Romaria* o sistema de trabalho é um pouco diferente. Trabalham em gleba única, com roças contíguas, parentes e não parentes. Trabalham com *time,* ou seja, coletivamente, em vários momentos do processo produtivo - nos trabalhos de derrubada, plantio e mesmo colheita - ainda que exista demarcação de roças familiares e o produto final seja de cada família. Como na *Missão*, as mulheres participam apenas excepcionalmente dos trabalhos de roça cabendo-lhes os serviços domésticos e o cuidado das criações.

As tarefas na roça são organizadas e distribuídas conforme as ordens de *Meu Padrinho,* por meio de Justino ou de Antonio Mineiro, quando este era vivo.

Pra fazer a roça o mestre (Justino) *vai junto. Quando é longe* (do quadro) *os homens passam uma semana para derrubar. Quase não tem troca de dia, tem time, vai na roça de todos, combinam uns com os outros. Meu Padrinho quer que trabalhe todos juntos.* (Zé Domingos, Ro, 88)

Atualmente a participação no trabalho coletivo tem diminuído, contrariando as *ordens de Meu Padrinho.*

Isso aqui era uma coisa que não era pra ter nenhuma dividição, era pra fazer um quadro. A ordem manda assim. Teve tempo que era assim. (Justino, Ro, 88)
Antigamente Justino ou Antonio Mineiro dizia: amanhã, de mamandos a caducandos, vamo coivarar. Ia todo mundo. Menino acima de 7 anos, já foi-se. Hoje em dia, rapaz feito, não vai. (Urbano, Ro,88)

No início da *Romaria* a ordem era não trabalhar *fora*: *somos recomendado pra não trabalhar em fazenda,* diz Justino. No entanto, pouco a pouco, especialmente os jovens, foram saindo para trabalhar na *diária,* por alguns períodos.

Como é possível observar, a autonomia do trabalho - enquanto valor que se contrapõe ao *ser mandado* do mundo *de fora* - encontra limites nas regras internas dos grupos, que preconizam formas de cooperação e ajuda mútua, estabelecem limites para a produção individual e organizam o espaço da produção, por meio da delimitação dos lugares de roça[10].

Este último ponto remete para a questão das formas de apropriação da terra pelos grupos.

Como já foi visto no terceiro capítulo, no processo de ocupação de áreas inexploradas da fronteira pelo campesinato da Amazônia Oriental, pelas primeiras levas de migrantes, a terra era concebida como um bem ilimitado. Sua apropriação era feita pelo apossamento, que consistia no desbravamento da mata virgem, em um contexto em que a mobilidade espacial se constituía em estratégia privilegiada. A transitoriedade dos movimentos, que estabelecem como seu "lugar" um espaço virtual que se desloca sempre mais para frente, leva ao limite esta forma de ocupação do campesinato de fronteira. A meu ver, trata-se da metáfora de um campesinato que procura o *seu lugar* e o faz deslocando-se espacialmente.

Nós só aproveita o usufruto da terra. Nós não quer nada com terra, a ordem é essa. Se for fazer greve por terra está fora da missão. Nós tem que fazer um esforço de alcançar o ponto que ele (Meu Padrinho) *falou, o Ponto Final.* (Zé Domingos, Ro, 88)

[10] Voltarei mais adiante a esta questão.

No projeto inicial dos movimentos, a apropriação provisória da terra pelas famílias tinha por mediador o grupo. Por meio de seus líderes, investidos do poder religioso, estabelecia lugares e condições para a produção das roças, que posteriormente eram abandonadas, deixando-se as possíveis benfeitorias para *os que hão de vir*[11]. Em nenhum dos grupos houve apropriação individual permanente de áreas exploradas nem era permitida a venda de "direitos" sobre áreas ocupadas.

Cabe dizer que a perspectiva de avançar continuamente pela mata na procura do *lugar* fazia com que o projeto dos grupos só fosse viável "além da fronteira", ou seja, em uma área pouco ocupada, aparentemente ilimitada, sem interesses na sua disputa, na chamada *terra liberta*, em que a terra é concebida como sinônimo de natureza. Considera-se que a *terra é de Deus*, e deve ser apropriada para fornecer alimentos. Na trajetória dos movimentos, no entanto, este modelo encontrou problemas decorrentes, principalmente - mas não exclusivamente - do avanço da propriedade mercantil. À *terra de Deus* contrapuseram-se a *terra de índio*, a *terra de fazenda* e até a *terra de Reforma Agrária*. Além disto, a fixação da *Missão* em um determinado local e o crescimento do grupo colocou questões específicas em relação à apropriação da terra. A forma como cada um dos grupos enfrentou estas questões será discutida no próximo capítulo. Por hora, basta reter que o projeto dos grupos foi construído tendo como referência a idéia de *terra livre, a terra de Deus* que, além da fronteira, poderia garantir o *sossego* contraposto ao *cativeiro* e à *terra de dono*, que se estava deixando para trás.

Produção direta dos meios de vida - *fartura* e *precisão*

O *sossego* está também relacionado a um afastamento das relações mercantis e do consumo de produtos deste mundo. Nos dois grupos é recorrente a recomendação de afastar-se do mundo *do uso: roupa de uso, cabelo de uso*, signos de um mundo que, incessantemente provocado pela *ambição*, opõe-se ao *sossego*. O mundo do *uso* parece expressar o espaço do *imundus* da Europa medieval, nos termos de Woortmann (1990:94), identificado ao mundo da cidade e do comércio que ficava fora do *mundus* agrário, espaço protegido, regido por uma "ordem moral da reciprocidade e do valor de uso". O mundo do

[11] Ver cap.7.

uso é identificado pelos grupos também como um *tempo, o fim dos tempos*[12], do qual se pretende escapar. Para isto propõe-se a simplicidade e o despojamento, baseados nos valores morais e religiosos que privilegiam a vida espiritual em detrimento dos prazeres do corpo e da aquisição de bens materiais. A única riqueza exaltada é a da *fartura*, a riqueza do mundo camponês.

A afirmação da *fartura* como signo de um mundo camponês, que se opõe ao mundo do dinheiro, não é especificidade dos movimentos, mas é compartilhada pelo campesinato, que costuma deslocá-la para um passado idealizado, o *tempo antigo*, em que se vivia bem, com alimentação abundante, contraposta aos tempos atuais de privação, como mostram vários autores[13].

Os movimentos propõem a reprodução do *tempo dos antigos* na *vida da mata*, que possibilite a *fartura e o sossego*, em contraposição à vida de *precisão*, do mundo do *uso*.

No entanto, mesmo nos grupos, esta vida já aparece deslocada para o passado, para os tempos do início dos movimentos.

> *O sossego que nós vivia antigamente era muito diferente. Não tinha as vaidade que tem hoje: radiola, gravador. Só vivia aquele grupinho.* ***Nossa vida era uma vida descansada, mansa, muita fartura.*** *Tinha tudo dentro de casa. Roça pequena dava muito trem. Fazia compra de ano em ano. Hoje acha que dá para um ano, dá para um mês. Hoje em dia vive nas carreira e não tem nada. Precisa de um trem corre aqui, corre aculá.* (Feliciano, Mi, 88)
>
> *Se todo mundo tivesse sossegado, criando suas criação, suas lavoura, como era antigamente não estava essa necessidade.* (Justino, Ro, 87)

Mesmo assim, a *vida na mata* ainda é considerada vantajosa em relação à da cidade, pelo fato de possibilitar a produção direta dos meios de vida, sem passar pelo mercado. Esta é entendida como a melhor opção, pelo menos para eles, que *não têm dinheiro.*

> *Vida na cidade é duro, tudo é comprado. Aqui facilita. Se for criar porco tem a gordura, se for plantar a cana tem o açúcar, não carece comprar. Gosto da cidade mode passear e voltar.* (Nazaré, Ro, 88)
>
> *Na rua* (na cidade) *é bom pra quem tem dinheiro, mas pra quem não tem, só sente o cheiro das coisa nas casa dos outros e só bebe água.* (Manuel, Ro, 90)
>
> *Aqui nós tá sossegado. Se eu vender aqui, se der muito, eu compro um lote. Aí já começa a agonia, já começo a trabalhar pra um pra outro, aí o dinheiro já não dá nem pra comer mais os filho, fica doido igual os outros.* (Domingos, Mi. 88)

---

[12] Ver cap.4.

[13] Sobre isso ver, entre outros, Brandão (1981b), Martins (1981), Mussumeci (1988), Soares (1981) e Vieira (1981).

Nos dois grupos a produção está orientada primordialmente para o autoconsumo. A perspectiva que a orienta não é o mercado, mas o *fazer para comer*, a *mantência*, em uma relação que vincula de forma imediata o trabalho à obtenção direta dos meios de vida. Seus parâmetros são a *fartura* e a *precisão*. A *fartura* é o *ter de um tudo*. Este *tudo* se refere à variedade e abundância de produtos da roça e da mata que permite fartar-se e, ao mesmo tempo, propicia o repartir: ter para si, para a família e para *uma visita que chega*.

A *fartura* é muito diferente da abundância da sociedade de consumo, quando esta coloca no mercado, de maneira uniforme e permanente, enorme quantidade e variedade de produtos. A *fartura* não é linear, mas combina-se com a escassez em função do ciclo produtivo, segue o ritmo sazonal do amadurecimento das plantas e das colheitas. Há o tempo da manga, o tempo da melancia, tempo das frutas da mata, da colheita do arroz, de matar o porco que ficou engordando. O acesso aos produtos é intermitente, cíclico, dependente do ritmo da natureza. Em determinados momentos, a oferta é abundante, come-se *até enjoar*, em outros se vive a expectativa da espera ou mesmo a *precisão*. *Precisão* é não ter o que comer. O que se define como *precisão*, especialmente na *Romaria*, é uma situação extrema penúria. Uma pessoa da *Romaria* verbalizou que nunca faltou o que comer e usou como argumento para isso o fato de que, mesmo em momentos difíceis, não se lembra de ter ido dormir sem ter comido alguma coisa que fosse, durante o dia. Na *Romaria* há momentos em que a dieta se restringe ao arroz e à farinha. Mesmo a caça e a pesca ficam limitadas por falta de munição e anzóis.

A produção da vida material nos dois grupos apresenta diferenças significativas em relação ao volume e diversificação dos produtos que, por sua vez, estão ligadas às concepções que orientam o modo como cada um produz. A seguir, descrevo o que produz cada grupo, destacando: a produção de roça, de frutas e verduras, a criação de animais e a atividade extrativa.

• Agricultura, criação e atividades extrativas.

O tamanho das roças familiares existentes nos grupos costuma ser menor do que o encontrado entre camponeses da região: aproximadamente um alqueire na *Missão* e meio - ou menos - na *Romaria*[14]. As justificativas apresentadas para isto são os princípios religiosos – não se trabalha *pra enricar* – e o fato de produzir-se basicamente para o consumo. Tanto na *Romaria* como na *Missão* não se utilizam insumos e os instrumentos de trabalho são basicamente a enxada, o facão, o cutelo e a plantadeira. Fazem-se *roças de toco*, ou seja, após a *derrubada* e *queimada* não se costuma arrancar tocos e raízes de árvores para plantar a roça, o que seria extremamente trabalhoso, com os instrumentos de trabalho de que dispõem. Não é comum também a prática da capina durante o crescimento das plantações. Após a colheita, quando uma roça fica *encapoeirada*, com muito mato ou *juquira*, opta-se por uma nova derrubada, que garanta um terreno fértil, suficientemente produtivo, já que se trata de uma região de terra fraca e os fertilizantes são inacessíveis. Geralmente planta-se uma ou duas vezes no mesmo local quando, então, muda-se a roça de lugar.

> *Tempo de produção numa terra é dois anos. No terceiro nasce muito matinho, bota roça pra aculá.* (Luis, Ro, 88)[15]

Logo após a preparação da terra, que consiste na queimada e derrubada de uma área de mata, costuma-se plantar no terreno alguns *legumes* - melancia, abóbora, batata doce, inhame, gergelim, fava - aproveitando a fertilidade do solo recém desmatado e queimado. Estes produtos são muito valorizados para garantir a complementação da dieta alimentar. Em seguida planta-se, na mesma área, o que é considerado especificamente como os produtos de *roça:* o arroz e o milho, que são colhidos no mesmo ano e a mandioca, que geralmente tem um tempo de maturação de dois anos. A *mandioca brava* permite a confecção de farinha branca e de puba[16] que se constitui na base da dieta alimentar.

---

[14] Na região, as famílias costumam plantar de 1 a 2 alqueires de roça.

[15] Durante boa parte de sua história, os grupos deslocavam-se freqüentemente. Desta forma, a nova roça geralmente era feita, não em área contígua, mas numa área distante, inexplorada, próxima ao local para o qual os participantes iriam se mudar. Como foi descrito no cap.7, as roças eram plantadas antes da mudança para que o grupo, chegando lá, pudesse dispor de alimentos.

[16] A farinha *puba* é mais ácida e apresenta grãos maiores do que a *branca*, decorrente do seu processo de fabricação, que consiste em deixar a mandioca descascada imersa na água, geralmente no rio, por alguns dias, quando ela amolece e fermenta, *puba*, o que facilita que ela seja *desmanchada*. Esta massa é misturada a uma parte de mandioca ralada, que não passa por este processo.

A quantidade do que plantam na roça deve prever um *quantum* que é perdido na concorrência com os animais da floresta, pelo fato das roças não serem cercadas.

> *Mandioca com dois anos tá boa, com um ano já dá. As vez passa quatro anos tirando mandioca daquela roça. Passa dois anos, se tem mandioca nova já dando, larga essa de mão deixa o bicho comer o resto. As vez perde a produção, o bicho come: rato, cariri* (pássaro), *porcão, caitiuti, entra magote de porco revira tudo.* (Luis, Ro, 88)

Além da *roça*, os grupos produzem frutas e verduras, o que ocorre em uma escala muito maior na *Missão* do que na *Romaria*.

Na *Missão* quase todas as famílias possuem hortas que são cuidadas pelas mulheres e filhos pequenos, onde são plantados alho, cebola, alface, girassol, maxixe, coentro, pimenta, e ervas medicinais: hortelã, erva cidreira, etc. Há também muitas *fruteiras* - laranja, mexerica, limão, caju, maracujá, mamão, abacate, manga, banana, abacaxi, lima, goiaba, cana - que estão plantadas na área onde se concentram as casas. Além disto, cada família costuma plantá-las no seu *sítio* ou *chácara*, uma área mais distante, onde geralmente existe um abrigo, uma casa de farinha e um pomar. As frutas são extremamente valorizadas no grupo, destacando-se a *fartura* do tempo de cada uma delas, o que efetivamente acrescenta um diferencial significativo na dieta alimentar[17]. Além das frutas existe na *Missão* uma pequena produção de café, suficiente para o consumo. Em outros tempos, plantou-se também o algodão, que era fiado e tecido e com o qual as mulheres confeccionavam roupas.

Na *Romaria* praticamente não há frutas, a não ser a banana, o abacaxi e a cana. Os romeiros costumam plantar fruteiras nas *estações*: laranja, limão, caju, lima, maracujá, mas a mudança impede um maior aproveitamento delas. Não há praticamente hortas, a não ser alguns canteiros suspensos, onde plantam especialmente temperos: cebola, cebolinha, coentro. Costumam também plantar alguns pés de fumo, pimenta e açafrão próximo das casas, na porta da cozinha[18].

Um outro aspecto da produção diz respeito à criação de animais. Novamente há uma grande diferença entre os dois grupos. Na *Missão* a maioria das famílias possui alguns

---

[17] Há que considerar que o grupo está fixado no local desde o início dos anos 80 o que lhes permite usufruir a produção das *fruteiras*. Atualmente, uma doença comum na região tem atingido especialmente as laranjeiras, que murcham e morrem. Este fenômeno tem sido considerado, por alguns, como sinal *do fim dos tempos* e *castigo*.

[18] É bom lembrar que cada uma das mudas e sementes que foram plantadas em cada um dos grupos precisaram ser transportadas em animais ou pelos próprios participantes a pé, por muitos quilômetros.

animais, cavalos e jumentos para transporte de carga e pessoas, e algumas cabeças de gado. Além disto fazem criação de porcos e aves, que ficam soltos em volta das casas. Na *Romaria* a criação de animais é muito reduzida. Não há gado e há apenas um jumento no grupo, que é utilizado por todos para transporte de carga. As famílias criam apenas galinhas, patos e porcos[19], em pequeno número. Os animais vivem em torno da casa, sendo alimentados com as sobras.

A caça e a pesca têm importância fundamental nos dois grupos como atividade lúdica, mas também como alternativa para consumo de carne, tendo papel crucial na *Romaria*, onde a criação de animais é muito pequena. Na *Missão* pesca-se ou caça-se, geralmente, uma vez por semana, sendo mais freqüente a caça *com cachorro*. Na *Romaria* costuma-se também caçar uma vez por semana, sendo freqüente a *porangação*[20] e caça *de espera*, principalmente no *verão*[21]. A pesca, que é também feita pelas mulheres, costuma ser diária em algumas famílias. O depoimento apresentado a seguir, mostra a presença recorrente da caça e pesca na *Romaria*.

> *Caçada é um divertimento, tendo um companheiro legal.* ***Caça de espera*** *é quando fica no mato esperando a caça em cima de árvore.* (A *porangação*): *ás vez, no meio da semana, deixa um serviço vai* ***porangar****. Vai na canoa. Vai o piloto que vai iluminado com a mão esquerda, aí atira. Na porangação de junho a setembro é difícil sair e não voltar com caça. Se não tem caça vai todo dia para o rio. Sempre nesta viagem, Meu Padrinho nunca deixou ficar longe de um ribeirão pra pescar, pegar peixe.* (Luís, Mi, 88)

Considerando-se ainda as diferenças entre os dois grupos, cabe destacar que os participantes da *Missão* dispõem de um engenho de madeira, confeccionado por eles próprios, utilizando tração animal para moer a cana para fazer rapadura. Em alguns casos fazem também tijolos de barro para construção das casas. Na *Romaria* as casas são construídas de madeira - pau-a-pique - e com cobertura de palha, que são retiradas da floresta. Além disto os romeiros constroem canoas para o transporte no rio.

---

[19] A criação de porcos é o grande destaque da criação de animais no grupo. Quando estive com eles, relembravam muitas vezes o tempo de fartura na *estação* de Santo Antonio, quando tinham uma *porcada*.

[20] Na *porongação* navega-se pelo rio em canoa, próximo à mata, e utiliza-se uma lanterna para iluminar a caça e aí se atira. Para os seringueiros, a poronga é uma lamparina alimentada por querosene que o extrator carrega presa a sua cabeça (Teixeira, 1999:126).

[21] Segundo Mussumeci (1988:391), os camponeses que estuda no Maranhão, de origem nordestina, caçam com o auxílio de cães e não dominam a técnica da *caça de espera*, que parece ser uma técnica de caça do "caboclo" amazônico tradicional.

• A riqueza do trabalho e a riqueza da natureza.

Os dados apresentados mostram que os dois grupos possuem uma agricultura voltada para o autoconsumo, baseada em recursos semelhantes. No entanto, a forma como ela se desenvolve em cada um deles resulta em condições de vida bastante diferenciadas[22], o que levanta questões sobre o que estaria na base das diferenças.

Em primeiro lugar é preciso considerar as condições de produção, tanto no que se refere aos trabalhadores como aos recursos. A organização familiar mais homogênea presente na *Missão*, com trabalhadores disponíveis de várias idades, contrasta com as famílias quebradas da *Romaria* e a proporção significativa de pessoas sem família e sem condições de trabalho em função da idade e problemas de saúde. Além disto, a fixação do grupo de Maria da Praia há mais de 15 anos no local, permite-lhes, por exemplo, ter frutas em abundância - essenciais na alimentação e passíveis de comercialização - pastos para os animais e construções de infra-estrutura, como engenho de madeira e cercados para os animais, recursos inexistentes para a *Romaria* em razão de sua itinerância.

No entanto, acredito que as diferenças não se esgotam nestes fatores, mas estão também ligadas a orientações culturais diversas presentes em cada grupo. A *Missão* estaria ligada a uma tradição presente no campesinato nordestino, de origem ibérica, ainda que sofrendo as reformulações ocorridas na trajetória amazônica, enquanto que a *Romaria* se aproximaria do campesinato caboclo da Amazônia de forte influência indígena [23].

No primeiro caso, a produção da vida material organiza-se com base na policultura e criação de animais, complementada por algumas formas de produção artesanal[24]. Na *Missão* não se trabalha para *enricar,* mas trabalha-se para *ter de tudo*. E *ter de tudo* significa *fazer de tudo.* Possuir bens supõe obtê-los pelo trabalho direto de transformação da natureza: construir um engenho para fazer rapadura, fazer tijolos de barro para construir

---

[22] Para os *de fora,* a *Missão* costuma ser considerada um lugar *de fartura e progresso* enquanto que a *Romaria*, lugar *de pobreza e necessidade.*

[23] Vários autores registram a existência de diferenciações no campesinato amazônico identificando um segmento de origem nordestina e um campesinato local, caboclo. Ver Velho (1972), Soares (1981), Mussumeci (1988). Ver também O Brasil Caboclo e o Brasil Sertanejo em Ribeiro (1992).

[24] Características que se aproximam das apresentadas pelas economias camponesas tradicionais, conforme Wanderley (1993: 182).

uma casa, fazer sabão de cinza para lavar roupa, plantar e fiar o algodão para ter o tecido, plantas medicinais para fazer remédio[25]

Os mais velhos criticam os jovens por quererem *comprar feito* o que anteriormente era produzido no próprio local.

> *Hoje em dia está muito diferente, quer comprar roupa feita, nem compra o pano! Agora a gente não faz tudo, mas sempre tem aquela idéia* (de fazer como antes). *(Epifanio, Mi, 88)*

Está presente um ideal em que o grupo produza autonomamente, por meio do trabalho direto, tudo o que se necessita para a sobrevivência. Na *Missão* existe uma intensa movimentação neste sentido. O *fazer para ter* constitui-se num valor e as crianças são socializadas nesta perspectiva, sendo incentivadas a auxiliar nos serviços domésticos e de roça e, inclusive, cultivar seus próprios canteiros na horta.

Se na *Missão* enfatiza-se a riqueza do trabalho, na *Romaria* o destaque é para a riqueza da natureza. Ainda que a produção de roça e a criação de pequenos animais sejam essenciais para garantir a sobrevivência, a extração de produtos da floresta ocupa lugar fundamental na economia do grupo[26]. Neste contexto o trabalho enquanto valor, presente na ética camponesa como produtor da "riqueza verdadeira"[27], é relativizado. Na *Romaria* o trabalho é importante, mas é valorizado mais pela sua qualidade de garantir a sobrevivência por meio da extração dos produtos da natureza do que pela sua qualidade de produzir bens. A principal queixa dos romeiros com relação ao lugar em que foram colocados pelo Incra em 1991 é a ausência do *conforto da mata,* da *mata fria,* que significa ausência de caça, rios piscosos, madeira e palhas para cobertura de casas. Esta ausência desequilibrou totalmente a economia do grupo, tornando a privação uma situação constante[28].

No momento atual, os participantes da *Romaria* tendem a deslocar para o passado o tempo de *fartura.* Efetivamente, a situação atual é mais grave, mas observei nas minhas

---

[25] Trata-se da noção aristotélica de riqueza verdadeira, que provém do modo de aquisição natural e faz parte da economia doméstica: é produzida pelo trabalho e consiste na abundância de instrumentos domésticos e sociais (Aristóteles, 1985).

[26] Cabe observar que, apesar de ser esta a tônica do grupo, existem diferenças internas. Os participantes costumam fazer, por exemplo, referência aos *mineiros,* que, nos primeiros tempos de *Romaria,* destacavam-se por produzir muito: *botavam muita roça, e* tinham *de um tudo* em casa. É preciso lembrar que a *Romaria* congrega participantes que tiveram experiências de trabalho anteriores bastante variadas. Foram lavradores, garimpeiros, mariscadores, vaqueiros, peões, etc.

[27] Ver nota 25 deste capítulo.

[28] Esta questão será retomada no próximo capítulo.

viagens anteriores que a situação de escassez era constante[29]. A dependência do acesso aos produtos da floresta somada às mudanças freqüentes torna o grupo muito vulnerável e sujeito a oscilações no seu provimento.

Cabe dizer que as situações de *precisão* dentro da *Romaria* são interpretadas, do ponto de vista religioso, como *provação*. Nestas circunstâncias, como observei na minha estadia com eles, é forte o sentimento de que são amparados por *Meu Padrinho*. Em uma situação de *precisão*, a caça de um veado, por exemplo, é interpretada como sinal desta proteção[30]. Mais do que a atitude ativa do trabalho valoriza-se a atitude receptiva da espera paciente. A providência divina é mais valorizada que a ação humana, quando se trata de garantir a sobrevivência material. Não se trata do *fazer para ter de um tudo*, mas do *não fazer* cultivando a atitude do *não ter*, o desapego dos bens materiais, que, por outro lado, resulta em *sossego*, em *não morrer de trabalhar*[31].

A descrição do *Ponto Final* dos movimentos expressa, a meu ver, as diferenças de concepção aqui apresentadas. O *Ponto Final* da *Romaria* apresenta-se como um local de abundância natural onde não é preciso trabalhar, enquanto que o *Lugar* da *Missão* é apenas um lugar de *sossego*, que permite reproduzir a vida camponesa, com roças e criações e, inclusive, com trabalho[32].

---

[29] No entanto, parece que na *estação de Santo Antonio* havia efetivamente *fartura*. O lugar combinava terras férteis, pesca e caça abundante crescimento do grupo e possibilidade de comercialização de um pequeno excedente.

[30] Este fato ocorreu em 90. O grupo vivia uma situação de falta total de gêneros. Inesperadamente Joel conseguiu caçar um veado, o que era considerado raro naquele lugar. O fato foi interpretado como *milagre de Meu Padrinho* e a caça foi distribuída entre todos.

[31] Uma possível interpretação da valorização do não trabalho em detrimento do trabalho laborioso encontrada na *Romaria* – além dos valores religiosos e do entendimento do trabalho como extração dos produtos da natureza – poderia ser a de que a experiência histórica do trabalho escravo tenha deixado registrada no imaginário de segmentos deste campesinato, uma identificação indelével do trabalho com a condição de forçado e subjugado. Uma concepção que não estaria presente entre camponeses livres, de origem ibérica, que atribuiriam um sentido positivo ao trabalho, concebendo-o como atividade laboriosa produtora de bens.

[32] Ver cap.6.

Relações de troca: reciprocidade *versus* dinheiro - *união* versus *ambição*

O fato do projeto dos grupos priorizar a *fartura* e a produção direta dos meios de vida, não significa a negação do dinheiro e das relações mercantis[33]. Apesar da produção ser basicamente para autoconsumo os grupos comercializam um pequeno excedente e se utilizam de outras estratégias - como o trabalho *fora* - a fim de obter dinheiro que possibilite comprar alguns produtos necessários à sobrevivência: sal, querosene, munição, algumas roupas, adornos para a igreja, etc.

Seria possível falar que os grupos possuem, nos termos de Sahlins (1970:118), uma produção de aprovisionamento", ou seja, não são auto-suficientes embora produzam a maior parte do que consomem" e produzem também para a troca, "conseguindo indiretamente o que precisam, mas, 'o que eles precisam' é que governa a produção...o interesse na troca permanece como um interesse de consumo. Além disto trata-se de uma "economia que não está organizada para uma produção contínua" (idem:121)[34].

O volume de produtos que são vendidos nos dois grupos é pequeno, seja porque há dificuldades para a comercialização, por causa do transporte, seja porque o quantum obtido na produção é insuficiente. Raramente comercializa-se os *produtos da roça* como arroz ou milho.

Nós planta, se sobrar pra nós vender nós vende, mas a condição não dá. (Zuza, Mi, 88)

É preciso dizer que houve mudanças nas condições do mercado ao longo da história dos grupos. No início dos movimentos, havia um controle maior da relação com o mundo externo e com o mercado, seja da aquisição de bens, seja do trabalho *fora.* Atualmente, as relações vêm estreitando-se, sob a reprovação dos mais antigos, que as consideram fonte de desagregação e perda dos valores originais[35].

---

[33] Com é o caso de alguns movimentos sócio-religiosos, como o Contestado em que, em alguns períodos, o comércio e o uso do dinheiro foram proibidos (Gallo, 1999).

[34] Talvez fosse possível utilizar a noção proposta por Martins (1975:46) de "economia de excedentes" que define o excedente como "o artigo que adquire valor de troca porque há condições econômicas para sua comercialização e não porque tenha entrado nas relações de troca como resultado da divisão do trabalho". No entanto, não parece haver uma produção em que o "excedente seja produto dos fatores excedentes dos que foram utilizados na subsistência" (idem:12), o volume de produtos comercializados é muito pequeno, ocorrendo de forma pouco regular.

[35] Voltarei a este tema no próximo capítulo.

• Formas de obtenção de dinheiro e de bens

O grupo da *Missão* passou muito tempo isolado no interior da mata. Como foi visto[36], as trocas eram realizadas duas vezes por ano, quando os homens viajavam com tropa, por dois meses, até Santa Terezinha em Mato Grosso, levando principalmente peles de animais, aves e farinha, trazendo sal, querosene e munição. Quando as fazendas os alcançaram, abriu-se um novo mercado, principalmente no Brilhante. Eles costumam referir-se à situação atual como de *grande facilidade* para compra e venda de produtos.

A região, composta basicamente por grandes fazendas de gado, não possui uma produção agrícola camponesa voltada para o mercado[37], importando de outras regiões os produtos para o abastecimento. Como nas fazendas não se planta praticamente nada de frutas e legumes e não se cria pequenos animais, os peões que freqüentam o Brilhante nos finais de semana procuram avidamente por estes produtos. Os participantes da *Missão* viajam 45 quilômetros até lá, transportando nos animais frutas da estação - laranja, manga, caju, abacate, banana - *legumes* - abóbora, batata, inhame - e também frangos e porcos. Vendem tudo o que levam para o povoado. A comercialização é feita separadamente pelas famílias. Geralmente quem vende os produtos são as mulheres, o que parece estar ligado ao lugar ocupado por elas no grupo que, a exemplo da mãe, não se restringem aos papéis femininos tradicionais. Algumas pessoas do grupo alegam que os homens *têm vergonha de vender*. Não é o caso das mulheres que, desenvoltas e ativas, vendem seus produtos diretamente ou nos *comércios*. Costuma-se dizer, no Brilhante, que os participantes da *Missão vendem caro e não abaixam o preço,* mas que são *muito honestos nos negócios*.

Os preços das mercadorias no Brilhante são exorbitantes, chegando a triplicar em relação aos preços dos centros maiores. O dinheiro obtido com a venda de produtos pelos participantes da *Missão* transforma-se quase imediatamente em novos produtos. Quando podem, vão até Redenção fazer compras, geralmente utilizando carona dos caminhões que transportam madeira.

Além da venda de produtos há outras formas de *fazer dinheiro*. Uma delas é o garimpo. Os participantes da *Missão* exploraram, por um tempo, um pequeno garimpo, o *Querosene,* próximo de sua área, que *dá bom, mas é pouco.*

---

[36] Ver cap.6.

[37] Como outras regiões da Amazônia, por exemplo, a região estudada por Mussumeci (1981) no Maranhão.

Há ainda o *trabalho fora*, lança-se mão de alguns dias de trabalho na *diária* nas fazendas próximas, quando há necessidade imediata de dinheiro. Como é possível observar, o grupo não privilegia a produção agrícola como canal para obtenção de dinheiro. Vende-se o que está disponível e que possui mercado, mas não se produz especificamente para vender. É muito pequeno o volume de dinheiro que circula no grupo. Segundo Alda, às vezes, passa-se meses sem *ver dinheiro*. Porém isto não os impede de elaborarem estratégias para sua obtenção, quando necessitam dele para um objetivo especifico: uma doença, o casamento de um filho, uma viagem. Raimunda, que mora só, para conseguir dinheiro, numa certa época, fornecia comida para garimpeiros recebendo ouro em troca.

Na *Romaria*, o grupo percorreu um caminho um pouco diferente para obtenção de bens, uma vez que se manteve sempre mais próximo de pequenos povoados e fazendas. Durante boa parte de sua história, eles abasteceram-se nestes locais, levando seus produtos para vender, basicamente frutas - banana e abacaxi - e farinha. Segundo alguns participantes, os romeiros chegavam a abastecer as fazendas da região com farinha. A comercialização era feita individualmente pelas famílias. No entanto, a venda geralmente esteve ligada à necessidade de dinheiro para compra imediata de produtos. Como diz Zé Domingos, *a venda é conforme o aperto do cliente*. A *estação* de Santo Antônio, a 20 quilômetros do Brilhante, foi, segundo os romeiros, a mais favorável para comercialização, uma vez que os interessados iam até lá para comprar, especialmente frutas.

De forma geral, o volume dos produtos comercializados bem como o nível de consumo é bem mais restrito do que na *Missão*. Em alguns momentos, chega-se a comprar os produtos de subsistência, o arroz, por exemplo, quando há problemas com a produção. A estratégia privilegiada para obter dinheiro é o trabalho na *diária* nas fazendas, por períodos curtos, o suficiente para obter o necessário para a aquisição dos produtos.

> *Tamanho da roça depende da mantência. Às vez não dá conta de tratar da roça. Se falta alimento é obrigado sair pra trabalhar.* (Luís, Ro, 90).

O garimpo foi também utilizado como uma estratégia ocasional para conseguir dinheiro. Alguns romeiros trabalharam por um tempo numa pequena exploração existente dentro da Área Indígena controlada pelos índios, mas que produzia muito pouco e foi abandonada.

A grande saída estratégica do grupo para obtenção de produtos foram as trocas com a aldeia Gorotire, em que os romeiros trabalhavam para os índios ou trocavam produtos com eles [38].

Esta relação com os índios propiciou ao grupo, por um período, a aquisição de produtos e a manutenção de um nível de vida, que não seria viável de outra forma, tendo em vista as condições de produção existentes na *Romaria* e as condições de comercialização do Brilhante.

Como é possível observar, os dois grupos não se inserem no mercado como produtores mercantis, ainda que combinem estratégias variadas para ter acesso a determinados bens: trocas diretas de produtos[39], venda do produzido por eles, trabalho extrativo (garimpo) venda de produtos da floresta (peles de animais) e trabalho na *diária* ou *empleita* e trabalho assalariado para os índios. Uma combinação pouco ortodoxa, quando se parte de concepções rígidas sobre a relação do campesinato com o mercado.

• *Riqueza, ambição* e *união*

Ainda que participem de relações mercantis, os grupos consideram o *dinheiro* e a *riqueza* como elementos desestruturadores de relações e fator de *perdição.* Sua avaliação faz-se de um ponto de vista moral, entendendo o mundo do dinheiro como uma ordem regida pela *ambição,* onde não há limites para os interesses individuais.

Na interpretação de Woortmann (1990:90), esta ética camponesa "replica os postulados da ética aristotélica", que tem como princípio uma ordem em que as pessoas têm prevalência sobre as coisas e que irá confrontar-se com os princípios que se constituirão na base da sociedade produtora de mercadorias em que, ao invés "do homem ser o objetivo da produção a produção torna-se o objetivo do homem e a riqueza o objetivo da produção" (Taussig, 1983:32).

A reflexão de Domingos, filho de Maria da Praia, sobre a riqueza, revela os fundamentos da avaliação do mundo do dinheiro, do ponto de vista tradicional. Segundo Domingos, sua mãe dizia que *a riqueza não é excomungada, mas é usurenta*, ou seja, a

[38] Estas relações serão discutidas no próximo capítulo.
[39] Martins (1997:192) observa a predominância das trocas diretas de produtos, em determinadas situações de fronteira.

posse de bens não é uma mal em si, condenável é seu caráter ilimitado, a *ganância*. Diz Domingos, *a medida do ter não enche* . Seu argumento é aristotélico[40].

> *A riqueza não é espraguejada, mas é usurenta.* (Por que?) *A medida do ter não enche. Pissoi uma vaca, vai compra uma, não se conforma com o que tem. Tem muitos que se possuir riqueza quer passar por cima dos outros. Nós que somo pobre guarda dia santo, na quaresma passa quase todo tempo sem trabalhar. O rico não tem dia santo, mesmo que ele não vá* (trabalhar), *mas ele põe outros, não tem reverencia com nada, reverencia dele é ganhar dinheiro.* (Domingos, Mi,88)

A riqueza é redimida quando é distribuída. O rico, por ter mais, deve distribuir mais, o fato de guardar para si é o que o condena.

> *Tem rico avarento que não tem dó de ninguém, mas tem rico que tem dó. Se tem 20 vacas, não pode dar uma daquela? Repartir com todo mundo? Se o rico trata com amor, com carinho, paga direitinho, tem cabeça pra tocar aquela riqueza, aí não é avarento. Mas se não tem dó de ninguém, não dá de comer, não quer pagar, aí é avarento.* (Zuza,Mi,88)
> *Tem muito barão rico que é de Deus, que não tem orgulho, caridoso. Tem rico que só deseja pra ele. Tem rico que deseja pobre perto dele mode poder ajudar.* (Urbano, Ro,90)

No entanto, nos dois grupos é comum a afirmação de que dificilmente o rico faria parte dos movimentos e a explicação para isso é que geralmente ele é muito apegado a seus bens. Costuma-se usar o exemplo bíblico para descrever esta situação.

> *Havia um rico que queria se salvar e perguntou para Jesus o que faltava. É muito fácil e muito difícil. Pegar tudo que tem e repartir com os pobre. O rapaz entristeceu. Aí Jesus disse que é mais fácil um camelo passar no fundo de uma agulha do que um rico entrar no reino do céu.* (Domingos, Mi,88)
> *Meu Padrinho fala: nunca há de entrar um rico no meio de nós. Os rico* (para vir) *tem que ficar fraco, que a riqueza não vem pra cá* (Diz que) *tem* (pessoas que são) *dele* (de Meu Padrinho) *que era barão, mas ia ficar mais ou menos, que era pra poder vir, que a riqueza ficava nas mão Dele* (MP). (Urbano, Ro, 90)

A adesão aos movimentos supõe o abandono do apego ao *mundo do dinheiro* pela submissão *às coisas de Deus*. Neste sentido, a proibição do *uso* é extremamente significativa. *Roupa de uso, cabelo de uso* são sinais do mundo do dinheiro, dinâmico e

---

[40] Aristóteles (1985) contrapõe a arte da aquisição à arte de enriquecer. A primeira provém do modo de aquisição natural, que faz parte da economia doméstica. Trata-se da riqueza verdadeira que é produzida pelo trabalho, consistindo na abundância de instrumentos domésticos e sociais. Neste contexto, a troca de coisas indispensáveis, que tem como objetivo prover a satisfação das necessidades é perfeitamente natural. Na arte de enriquecer o objetivo é o dinheiro e tem-se como fim principal descobrir os meios de multiplicar os bens, criar a riqueza e a opulência. A arte da riqueza não tem limites. Trata-se de um modo de aquisição de bens nascido do dinheiro mesmo, ao qual não se dá o destino para o que foi criado, não sendo, portanto, natural. Este é o motivo para se execrar a usura, onde dinheiro produz dinheiro. O dinheiro deveria apenas servir para a troca.

sedutor, que incentiva a *ambição* e a *vaidade*, podendo colocar em risco as relações tradicionais. Segundo Domingos é o que vem acontecendo na *Missão* depois que entrou *o movimento, a civilização.*

> *Antigamente não tinha casa bonita, rádio, fogão a gás, só trabalhava pra cumer e vestir. Tudo dava. A senhora tinha um frango. Não ia pensar que ia vender pra comprar um bojão de gás deste. Hoje não pode fazer isso, ele tem o fogão a gás, a bicicleta, um lampião, o rádio precisa peça. Pensa: vou vender este saco de arroz naquela cadeira dele. Então se tem R$100,00, o outro vem pedir pra comprar um remédio, pensa: tem a minha precata! Se quer emprestado eu empresto, paga com juros. Não tem mais condição de ajudar os outros. Naquele tempo, ninguém andava atrás disso, podia emprestar, podia dar. Hoje em dia ninguém se une mais, porque* ***entrou esse movimento, a civilização****, todo mundo quer andar bonito, cada um quer arrancar um do outro. Hoje é poucas pessoa que interessa ajudar uns aos outro. Hoje em dia se eu vou ajudar fulano, eu não faço pra mim.* (Domingos, Mi, 88)

A relação com o mercado para a aquisição de bens necessários à sobrevivência é considerada legítima, mas se torna condenável quando passa a significar dependência e submissão ao mundo do dinheiro e das mercadorias, que inverte uma ordem de valores. Não é legítima quando as pessoas, seduzidas pelos bens de consumo, sobrepõem o interesse individual de aquisição de bens materiais, ao interesse do grupo e da relação com as pessoas, o que tem um efeito desagregador sobre os laços de solidariedade e ajuda mútua - *ninguém se une mais, porque entrou esse movimento, a civilização.*

Submissão e dependência ao mundo do dinheiro e do mercado são vistas também como criadoras da escassez, da precisão: *se pega da boca pra vender, pra comprar um trem bonito.* Como diz Justino:

> *Dinheiro é um trem medonho. Por que está esta carestia? Se todo mundo estivesse sossegado, criando suas criação, suas lavoura como antigamente, não estava essa necessidade*[41].

Ao *entrar na mata* os grupos não se propuseram a romper definitivamente como o dinheiro e o mercado, mas procuraram manter uma distância deste mundo, criando um espaço protetor, onde fosse possível uma maior autonomia. Tanto na *Romaria* como na *Missão,* sempre foi vedada a instalação de qualquer tipo de *comércio* no seu espaço[42].

> *Meu Padrinho não aceita porque o que põe* (comércio), *põe pra fazer o dele. Devido o companheiro ter aquela forçazinha, quer assoberbar mais que os outros.* (Abílio, Ro, 90)

---

[41] Sobre a concepção de camponeses de fronteira sobre o dinheiro ver Martins (1983:131).

[42] Segundo Gallo (1999:157), no Contestado o comércio entre *irmãos* era proibido sendo permitida apenas a troca de alguns gêneros.

A proibição do comércio pretende controlar a diferenciação.

> *Nós já tem tudo explicado. Se põe uma quitanda aqui, um tem condição de comprar, aos poucos um tá cobrando do outro. Tem muitos que tem o recurso se orgulha,* ***a nossa natureza aqui é viver iguais.*** (Antonio, Ro, 90)

Procura-se separar o espaço do negócio, do dinheiro, da *ambição,* do espaço dos grupos, constituindo-os como espaços de reciprocidade e solidariedade. Nos termos de Woortmann (1990:94), protege-se o *mundus agrário,* ou seja, a ordem moral da reciprocidade e do valor de uso contra a invasão do espírito de lucro, o espaço do *imundus*[43].

Participantes dos dois grupos observam um enfraquecimento da reciprocidade e solidariedade nos tempos atuais, tendendo a projetar no passado o tempo de *união.*

> *Vizinho repartia tudo o que tinha, podia ser qualquer um. O que caçava repartia tudinho. As vez não dava pra repartir com tudo fazia almoço no lugar. Cada um comia um pedacinho. Um litro de mel toda criança comia. Até os cachorro era unido. Hoje nem eles vão juntos caçar.* (Tereza, Mi, 88)
>
> *Se matasse uma caça* (o caçador) *só ficava com um cozinhado.* ***Vizinhava***[44] *com todo mundo. Hoje, se não tiver, não come não. Muitos deles arruma, outros não arruma de jeito nenhum. As vez estava pelejando com um serviço falava: fulano vai me ajudar, ele ia de bom gosto. Hoje em dia tá difícil arrumar um pra le ajudar.* (Juvenal, Ro,88)

No entanto, a reciprocidade mantém-se como princípio estruturador das relações cotidianas, como pode ser observado pelo comentário de Tereza, da *Missão,* quando cuidava de sua horta.

> *Gosto demais de arrumar semente pros outros. Outro dia a gente não tem, o outro arruma pra gente.* (Tereza, Mi, 88)

Ou de Domingos quando comentava a ação de Joãozinho, de distribuir carne de caça pelas casas: *ele está emprestando, porque quando outro caçar leva para ele.*

Este mecanismo funciona mesmo com os *de fora.* Um gerente de fazenda veio comprar laranja e Epifânio não cobrou dando-lhe *um cento.* Antes, o gerente que havia dado carona para ele até Redenção, não havia aceitado o pagamento que ele tinha oferecido. Como diz Tereza:

---

[43] Woortmann (1990) mostra que em algumas regiões do Nordeste, o comércio deve ficar longe do espaço camponês, na cidade, tal como na Europa até o advento dos tempos modernos. Citando Polany, mostra que na Europa medieval o mercado não organizava a sociedade agrária, sendo que a praça do mercado devia ficar afastada do mundo camponês.

[44] O verbo *vizinhar* expressando relações de cooperação e reciprocidade é encontrado por Almeida (1986:79) entre os seringueiros acreanos.

Quem nos trata mal não devemos adular, mas se a pessoa chega e trata bem a obrigação é receber bem. (Tereza, Mi, 88)

A doação obriga moralmente à retribuição. Ela está presente também na *Romaria*. No entanto, neste caso a reciprocidade assume um caráter mais amplo. A ela acresce-se o princípio cristão da gratuidade[45]. Existe uma regra proibindo o termo *emprestar*. Os membros do grupo devem assistir os outros na sua necessidade, sem expectativa de retribuição.

Meu Padrinho fala: nós trabalha pra nós e pra quem nos procurar. Não pode ter usura. ***Não pode falar em tomar um trem emprestado.*** *É dizer: eu vou buscar isso lá! Não é pra sonegar o objeto que nós tem. Pode ser o derradeirinho, nós parte* (divide). *Hoje eu tenho o outro não tem, amanhã pode ser eu não tenho o outro tem.* (Urbano, Ro, 90)

Presenciei uma cena na casa de Firmina, quando Ângelo veio devolver a farinha que tinha sido emprestada para sua família e que ela recusou explicando:

É ordem de Meu Padrinho, os irmão não emprestar nada uns prôs outros. O dia que não tem corre na casa de outro. Acho feio tá tudo aqui dentro e vender as coisa uns aos outros. (Firmina, Ro, 90)

Recebem especial atenção os velhos que moram sozinhos, como Antonia.

Quando estou doente todo mundo ajuda. Trás prato de comida, roupa. Meu Padrinho fala que é pra todo mundo olhar pra mim. (Antonia, Ro, 90)

Uma outra regra existente no grupo é a de prover o chegante na *Romaria* no primeiro ano de moradia no grupo.

A ordi que tem: família veio pra morar, nós agasalhar um ano, nós tem que fazer aquela despesa. Com um ano você não progredi. Um ano nós tem que agasalhar. (Berto, Ro, 87)

No início da *Romaria* a *ordem* era fazer roças maiores, na expectativa de receber novos romeiros e poder alimentá-los.

As comunicação que a gente tem (de Meu Padrinho) *é que tem que trabalhar mas não pra comer só. Tem muita gente que vem participar.* (Justino, 87)

Apesar das diferenças, nos dois grupos é possível falar, nos termos de Woortmann (1990:79), de um "espírito de reciprocidade" que se afirma pela negação do negócio e que se define como o espírito que deve nortear as relações no interior da *Irmandade*.

---

[45] Seria possível identificar o tipo de reciprocidade existente na *Romaria* com a noção proposta por Service (apud Salhins, 1970:129-130) de *reciprocidade generalizada* em que "não que não exista nenhuma obrigação de retribuir, mas a expectativa de reciprocidade fica indefinida, não especificada quanto ao momento, quantidade e qualidade" e a que predomina na *Missão* de *reciprocidade equilibrada* em que a retribuição deve acontecer "num período de tempo costumeiro finito" e onde "tem que haver um cômputo mais ou menos preciso para se obter o equilíbrio".

Como foi possível observar, nos dois grupos o *viver sossegado* tem como valor a autonomia, que está relacionada ao trabalho autônomo e à produção independente dos meios de vida. No entanto, há diferenças de enfoque entre eles. Com o trabalho autônomo a *Missão* parece querer preservar a condição camponesa do grupo, enquanto que a *Romaria* parece querer desvencilhar-se do *cativeiro.* Com relação à produção pode-se dizer que na *Missão* a garantia da autonomia está associada ao trabalho - para *ter de um tudo* - enquanto que na *Romaria* a independência está associada à possibilidade de se ter acesso aos recursos naturais.

Cabe lembrar que, nos dois casos, a autonomia está subordinada às ordens espirituais. O tempo de trabalho ordinário subordina-se ao tempo sagrado, a produção e a aquisição de bens deve regular-se por princípios morais: pela reciprocidade, gratuidade e despojamento e não pela *ganância, vaidade* e *ambição.*

II - O *TEMPO DOS ANTIGOS* - ORGANIZAÇÃO FAMILIAR E FAMÍLIA COMO VALOR

Como foi visto, o *viver sossegado,* dá os parâmetros da forma como é concebida e produzida a vida material na *Romaria* e na *Missão.* Para entender a *Irmandade* é necessário compreender ainda o significado atribuído à família na proposta dos grupos, assim como a importância do parentesco como elemento estruturador das relações internas.

Hierarquia e autonomia – a *obediência* e o *dono de si*

Nos grupos estudados a família, enquanto valor, constitui-se no eixo básico em torno do qual se estrutura o projeto social. O *viver como no tempo dos antigos,* preconizado no projeto, tem como modelo a hierarquia familiar, baseada nas relações de subordinação dos filhos aos pais, em contraposição ao mundo dissoluto que inverte esta ordem, na qual *os filhos não respeitam mais os pais.* Nos dois grupos este *tempo antigo* é evocado como referência de uma ordem *natural* que vem sendo violada.

> (Antes) *os filho não mandava em si. Ia fazer um negócio ia com a autorização do pai. Se o velho falasse que não, não fazia. Filho casado ainda entrava na peia. A obediência não era a de hoje.* (Tereza, Mi, 88)

(Antigamente) *não tinha o desembesto de hoje: hoje não tem família que os pais considere os filhos e os nem os filhos os pais. Os filho ia de tardezinha lavar os péis na fonte, ajoelhava nos pés dos pais: bença meu pai, bença minha mãe, louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo. Ia e quando chegava fazia as mesma continência e hoje, nem quando deita nem quando levanta, num dá bênção aos pais.* (Francisco, Ro, 87)

Ao tratar da campesinidade Woortmann (1990:70), refere-se à hierarquia familiar como um dos componentes centrais da ordem moral camponesa destacando a figura do pai de família como a encarnação da honra e da autoridade, ao qual todos devem obediência. O autor serve-se dos exemplos do Sítio nordestino e da Casa Tronco teuto-brasileira do sul como situações de máxima campesinidade. O tipo de família encontrado nestas situações é o da família extensa, que agrupa famílias conjugais ligadas pelo parentesco, que ocupam um território comum considerado patrimônio familiar[46]. Nestes casos, as famílias conjugais são limitadas na sua autonomia e movimento, uma vez que se encontram submetidas ao patriarca, que personifica os interesses do patrimônio familiar.

No entanto, estas características não estão presentes em muitas outras situações do campesinato brasileiro, em que predomina a autarquia da família conjugal. Em um estudo sobre o campesinato posseiro do Vale do Ribeira, Paoliello (1999:88-89) mostra que, ainda que a sociabilidade e a mobilidade deste campesinato estejam sustentadas por uma rede de parentesco, as famílias conjugais não estão submetidas a um todo hierárquico. Segundo a autora, a não submissão de um chefe de família a outro é condição mesma de reprodução de ciclo longo deste campesinato móvel. A autoridade paterna, presente na organização da família conjugal, só atinge os filhos solteiros e não mais os emancipados. Quando constitui família, o filho estabelece-se autonomamente, construindo sua própria casa e roça em uma nova área[47].

Comparando o campesinato nordestino e o de fronteira, Mussumeci (1988:261) mostra que neste último as relações intra-familiares são mais individualizadas, o que se expressa em uma menor submissão dos filhos à autoridade paterna, que pode ser exemplificada por filhos que, mesmo solteiros, deixam a casa dos pais.

Nos grupos estudados, observa-se que convivem a valorização da autoridade paterna e da obediência com a valorização da independência, do ser *dono de si*. A valorização da

[46] Sobre o Sítio nordestino e a Casa Tronco ver Woortmann (1995).
[47] A literatura sobre camponeses indica que a família conjugal de tipo neolocal é predominante no campo brasileiro (Almeida, 1986:69).

autonomia, que no plano do trabalho se opõe ao cativeiro, aparece, em alguma medida, no interior da família, para o filho que, uma vez adulto, torna-se independente[48]. Como diz Domingos:

> *Meu filho, enquanto tá novinho, eu obrigo ir na igreja, me dá bença, mas quando tiver 18 anos, ele é* ***dono de si****, faz o que a natureza pedir.* (Domingos, Mi, 88)

A valorização da autonomia não significa tomar o indivíduo como valor, tal como ele aparece na ideologia individualista da sociedade moderna (Dumont:1985) mas significa pensá-lo como pessoa que, uma vez emancipada, defronta-se com seus iguais, procurando afirmar sua condição de pessoa livre e autônoma.

A valorização da *obediência e* do *dono de si* aparece nos dois grupos, no entanto há nuances entre eles. Além disso, há diferenças na maneira como a família está organizada em cada um. Seria possível dizer que a *Missão* aproxima-se mais do Sítio nordestino enquanto que a *Romaria* congrega situações diferenciadas, apresentando-se como uma pequena amostra das variações existentes na fronteira, o que será apresentado a seguir. Cabe dizer que estas diferenças têm implicações na forma que assumem as relações internas em cada grupo e também na maneira como o movimento é conduzido, como será visto mais adiante.

Composição das famílias e alianças

Tanto a *Missão* como a *Romaria* são compostas por famílias, que constituem a base de sua organização interna. Apresento a seguir, de que maneira as famílias estão compostas em cada um dos movimentos e de que forma estabelecem vínculos entre si por meio do casamento de seus membros.

[48] Trata-se de uma situação diferente da apresentada por Woortmann (1990:66), na qual a liberdade é a "liberdade da hierarquia", que é encarnada na figura do pai. Neste caso a liberdade é realizar o "trabalho para nós", para a família, em contraposição ao trabalho para outro, e não a liberdade do filho.

• A família na *Missão*

Na *Missão*, os dois grupos familiares - de Maria da Praia e dos *mineiros*, remanescentes da *Romaria de Santina* - podem ser vistos como famílias extensas do tipo ramificadas, em que famílias conjugais agrupadas, ligadas por fraternidade ou filiação moram em residências distintas (Almeida, 1986:69). Além destas há outras duas situações: a de um casal, em que a mulher tem um filho (de casamento anterior) casado que mora na *Missão;* e a de uma viúva que vive com a família da filha, uma família conjugal.

A *família* de Maria da Praia é a mais expressiva e seus membros costumam associar a *Missão* à família, identificando as demais como *os que vem vindo conosco.* Os cinco filhos de Maria da Praia são casados e já desdobram outras duas gerações. Os netos estão, na maioria, casados e com filhos pequenos, sendo que apenas duas netas não vivem na *Missão*[49].

Dentro de cada família conjugal a autoridade concentra-se no pai, ainda que seja significativo o peso da mãe nas decisões familiares. Ao pai e à mãe deve-se obediência e respeito. Quando um casal constitui um novo núcleo, constrói sua casa e passa a ter sua própria roça, ainda que mantendo vínculos estreitos com a família de orientação.O número de filhos depende da fertilidade da mãe, sendo comum as famílias numerosas com 6 ou 7 filhos. Não se utiliza métodos de controle da natalidade. Algumas mães proibiram suas filhas recém-casadas de tomarem pílulas anticoncepcionais[50]. A idade média dos que se casam é de 15 a 16 anos para as mulheres e 17 a 18 anos para os homens.

As uniões conjugais costumam ser estáveis. A grande maioria (mais de 80%) estabeleceu vínculos matrimoniais – tanto homens como mulheres – apenas uma vez. A existência de uma segunda união ocorreu, na maior parte dos casos, após a morte do cônjuge[51].

---

[49] Uma terceira viveu fora muitos anos e recentemente retornou para morar no grupo.

[50] É alta a mortalidade materno-infantil. Conheci duas jovens do grupo, de menos de 20 anos, que morreram no parto.

[51] Foram considerados homens e mulheres que viviam na *Missão* no período da pesquisa e o número de uniões conjugais que estas pessoas estabeleceram durante a vida. Estes dados não foram coletados de forma planejada. Só percebi sua importância no decorrer do processo, tendo que utilizar, portanto, os dados disponíveis. Considerei como total os casos para os quais havia informação. Eram 6 os casos para os quais não havia informação sobre o número de uniões.

Tabela 1 – Número de uniões conjugais de homens e mulheres da *Missão*

Nº UNIÕES / SEXO	Uma		Duas ou mais		TOTAL	
	N.A.	%	N.A.	%	N.A.	%
Masculino	19	82,6	4	17,4	23	100,0
Feminino	20	83,3	4	16,7	24	100,0
TOTAL	39	83,0	8	17,0	47	100,0

A estabilidade das uniões não significa ausência de dificuldades e problemas de relacionamento, que são sentidos principalmente pelas mulheres. No entanto, raramente isto resulta em separação. As esposas são aconselhadas a terem *paciência* e suportar o *sofrimento,* sendo considerada sua obrigação e responsabilidade manter o casamento, conforme os princípios católicos.

Na constituição de novas famílias é vetado o casamento com parentes próximos, consangüíneos e espirituais, como por exemplo, entre padrinhos e afilhados. Em um grupo relativamente fechado, a inexistência de parceiros disponíveis para novos casamentos poderia ser problemática em médio prazo, o que não tem ocorrido até o momento. Os grupos têm absorvido rapazes solteiros, que são incorporados como agregados, ajudando nos trabalhos de roça e em outros serviços. Geralmente ficam morando na casa de uma das famílias, principalmente naquelas onde o chefe tem idade avançada e não dispõe de filhos homens que possam ajudá-lo. Ao mesmo tempo em que o agregado não é parente, não é totalmente *de fora*, ou seja, foi devidamente socializado na dinâmica do grupo, participando de seu cotidiano e seus rituais[52]. Há também os *filhos de criação* - órfãos ou crianças que foram *dadas* pelos pais, por não terem condição de criá-las - que são também parceiros potenciais para casamentos.

Das 16 uniões[53] que registrei, pude detectar que a maioria (11) ocorreu com parceiros *de fora*[54], que não possuíam nenhum parente no grupo. Dos 11, 9 são homens. Esta

[52] Isto não implica ausência de problemas. Alguns maridos fazem restrições às atividades religiosas do grupo e outros fizeram sua residência distante do local onde fica o conjunto das casas. O grupo procura contornar estes problemas assumindo uma atitude de tolerância, que parece pretender não acirrar o conflito.

[53] As famílias incluídas foram as que viviam na *Missão* no período da pesquisa (excluindo-se, portanto, as que deixaram a *Missão* até 1987). Foram consideradas apenas aquelas uniões matrimoniais de membros destas famílias que ocorreram após o início do movimento.

[54] Pessoas *de fora* estão sendo consideradas aqui como as que ingressaram na *Missão* isoladamente e aí se casaram ou ainda aquelas que entraram por ter se casado com algum membro do grupo. Nos dois casos trata-se de pessoas que não possuíam nenhum parente na *Missão*.

exogamia pode, por hipótese, ser atribuída a ausência de parceiros em idade de casar no grupo, uma vez que se trata do casamento das netas mais velhas de Maria da Praia.

Com relação às demais uniões é possível fazer algumas observações, ainda que o número pequeno de casos e o curto período de tempo considerado impeçam conclusões mais afirmativas. De 13 uniões realizadas pelos parentes da líder, apenas uma foi com família do grupo, a dos *mineiros*. Por outro lado, não há uma proporção significativa de casamentos dentro da própria família de Maria da Praia. Do total de 13 apenas 2 uniões foram com pessoas da própria família, ambas entre primos, ainda que nos dois casos um dos cônjuges era *filho de criação*. A tendência da família de Maria da Praia foi, até o momento, a exogamia: dos 13 casamentos considerados, 10 foram com pessoas *de fora* [55]. Com relação às demais famílias das quatro uniões apenas uma foi com pessoas *de fora* e duas foram com pessoas do grupo, não parentes de Maria da Praia (ver esquema adiante).

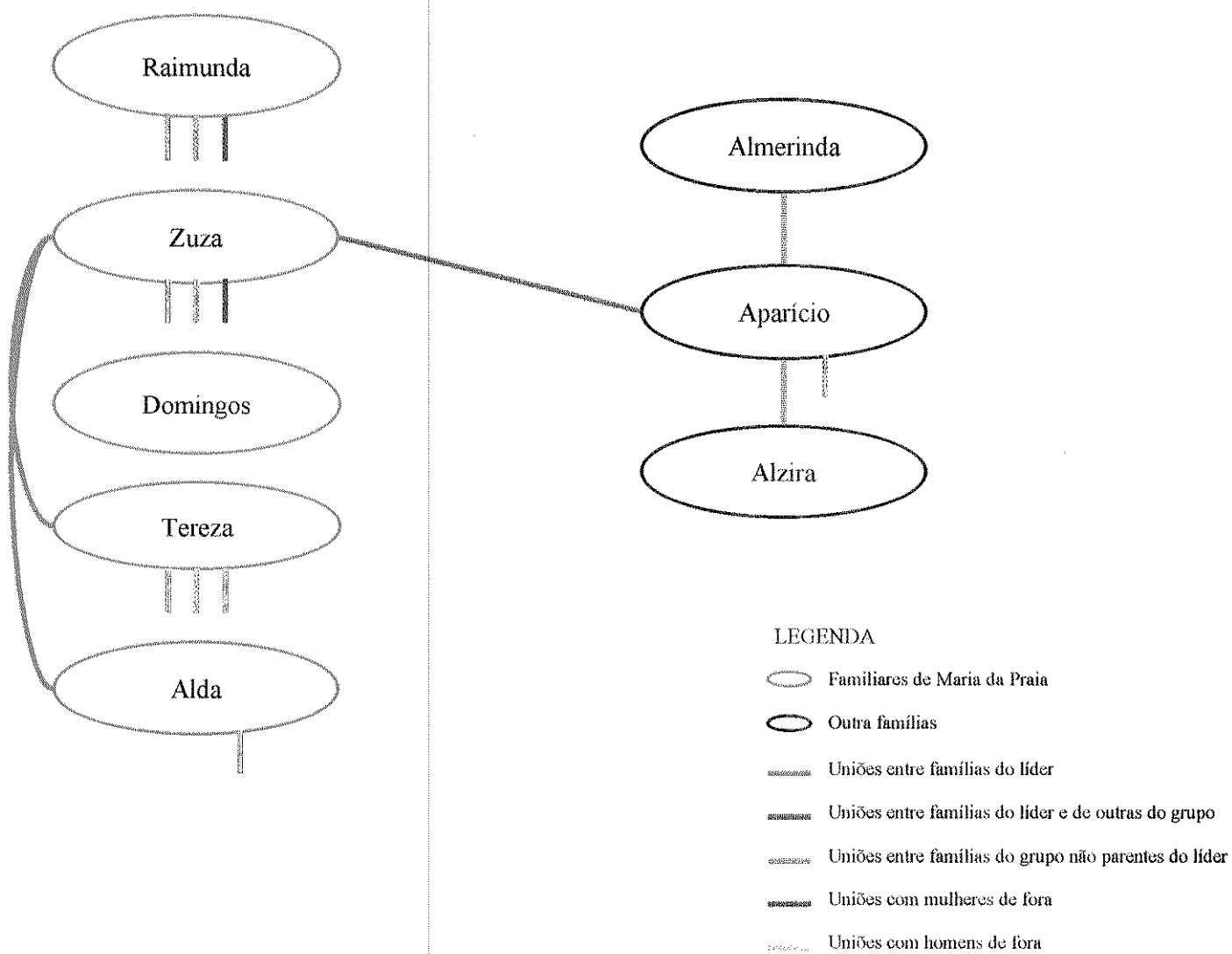
Tabela 2 – Uniões conjugais realizadas pelas famílias que viviam na *Missão* no período 1987/90

TIPOS DE FAMÍLIAS ENVOLVIDAS NAS UNIÕES	N.A.	%
Uniões entre familiares da líder	2	12,5
Uniões entre famílias da líder e outras famílias do grupo	1	6,3
Uniões entre famílias do grupo não parentes da líder	2	12,5
Uniões com pessoas *de fora*	11	68,7
TOTAL	16	100,0

[55] Não ocorre no grupo a "endogamia de Sítio" tal como encontrada por Woortmann (1995:257), em Sergipe, em que predominam os casamentos entre primos. No entanto, a autora observa que, num primeiro momento de formação de Lagoa da Mata, o casamento foi exogâmico (idem:260). Situação semelhante foi encontrada por Godoi (1999), nos primeiros tempos de Zabelê, um povoado do interior do Piauí. Seria importante acompanhar as uniões ocorridas na *Missão* na geração atual a fim de verificar as tendências. Tive informação de 3 casamentos na geração de bisnetos de Maria da Praia, todos eles intra-grupo, sendo um entre parentes: tio/sobrinha.

Famílias Unidas por Laços Conjugais e Uniões com Pessoas de Fora

Missão



• A família na *Romaria*

Na *Romaria*, a organização familiar apresenta-se de forma bem diferente da *Missão*. Ainda que predomine a família extensa ramificada, há casos de famílias quebradas, seja por viuvez, seja por separação do parceiro. Há também famílias conjugais que não possuem outros parentes na *Romaria*[56].

A maneira como são concebidos os laços familiares também é diferente da *Missão*. Em primeiro lugar, observo que os filhos casados que vivem na *Romaria* possuem uma vida mais independente dos pais e irmãos do que na *Missão*, como, por exemplo, no caso dos parentes do líder do grupo. Apesar do pai de Justino possuir um irmão que vive na *Romaria* e que tem filhos casados que moram no grupo, eles não se apresentam como um grupo corporado[57], nem mesmo como *parentes de* Justino. Suas casas não estão necessariamente próximas, como as dos filhos de Maria da Praia, e não fazem roças conjuntas. Os filhos são também mais autônomos para tomar decisões quanto a ficar ou sair da *Romaria*, casar-se com quem decidam, etc. Por outro lado, parte da família de Justino - irmãos de seus pais e inclusive uma irmã sua - vive fora, e não tem contato com eles há muito tempo.

Há também famílias aparentadas de Justino morando na *Romaria*. Das 19 famílias consideradas, 6 estão ligadas por laços consangüíneos ao líder: 3 são parentes do pai de Justino[58] e 3 são parentes da mãe[59].

Cabe dizer que estas famílias não costumam referir-se ao parentesco com o líder espontaneamente[60], o que indica, a meu ver, que o parentesco não é, neste caso, o atribuidor principal de identidade, como ocorre na *Missão*.

Nas 12 famílias restantes apenas duas são de primos. As demais, ou seja, metade das famílias do grupo, não possuem outros parentes no local, que não sejam seus filhos e/ou netos. A estes se somam 13 pessoas que vivem sozinhas ou compartem a moradia com um companheiro do mesmo sexo e não possuem nenhum parente no grupo. Eles correspondiam

---

[56] Foram consideradas 19 famílias que viviam na *Romaria* no período de 87 a 90. O critério para considerar as uniões foi o mesmo na Missão. (ver nota 51)

[57] A família vista como corporação entendida aqui no sentido utilizado por Almeida (1986:77) em que um grupo é associado a um patrimônio que pode ser terra, conhecimento ou pessoas.

[58] Um irmão e um primo e três filhos de uma prima que já morreu. Todos eles com filhos e netos.

[59] Uma prima com uma filha, uma prima que já morreu e deixou filhos e o filho de uma prima que foi abandonado pela mulher e casou-se novamente na *Romaria*. Nos 3 casos há filhos e netos destas pessoas.

[60] Só tive conhecimento do parentesco porque perguntei diretamente.

em 1987 a 10% dos participantes da *Romaria*[61]. Entre eles há pessoas de idade - viúvos ou solteiros - geralmente doentes, que dependem do sustento do grupo e jovens, ex-peões, que costumam associar-se à *Romaria* temporariamente. Alguns, sem família, chegaram aí, casaram-se e permaneceram no grupo. Com relação às famílias, observa-se também um movimento de saída da *Romaria* e retorno.

Nas trocas matrimoniais ocorridas no grupo há um trânsito variado[62]. Como na *Missão*, parte significativa das uniões - quase metade (21) das 44 consideradas - ocorreu com pessoas *de fora*[63], sem parentes no grupo. No entanto, quase metade destas são mulheres, diferentemente da *Missão*, onde apenas uma mulher *de fora* entrou no grupo. Este dado indica, a meu ver, que a *Romaria* aparece como um espaço possível de uniões conjugais para mulheres que se encontram sem família ou que possuem famílias quebradas, para as quais são menores as oportunidades de realizar novos casamentos. Há, por exemplo, pessoas no grupo que foram *mulher da vida* e que dificilmente conseguiriam estabelecer relações mais estáveis em outros lugares da região[64].

Com relação às uniões intragrupo, que correspondem a mais da metade do conjunto, observo que as famílias estabelecem vínculos variados e não exclusivos. Predomina a "mistura", ou seja, as uniões formadas por familiares do líder e outras famílias do grupo - 12 de um total de 23 - sendo que apenas 5 ocorreram exclusivamente entre familiares de Justino. Cabe observar, no entanto, que não há nenhum casamento entre familiares de Justino e outras famílias de liderança no grupo, como a de Zé Ribeira - líder da *Romaria* de *São Valentim* - e a de Antonio Mineiro, que por sua vez, encontram-se ligadas por casamento de seus filhos. No entanto, não há uma "endogamia" das famílias que vieram da *Romaria de São Valentim*. Várias delas (que não as da liderança) estabeleceram uniões com familiares de Justino. (ver esquema adiante).

---

[61]Destas 13 pessoas 10 são homens e 3 são mulheres (dados de 87/88). Há também uma pessoa que vive só que possui um primo que vive no grupo.

[62] Foram consideradas as uniões realizadas durante a vida pelos que viviam na *Romaria* entre 87 e 90 (para os quais havia informação). Ver critério nota 53 neste capítulo. Cabe dizer que a mudança de parceiros e a freqüência com que isto ocorre na *Romaria* dificultam uma apuração mais precisa. Tratarei deste tema mais adiante.

[63] Ver critério nota 54 neste capítulo.

[64] Levine (1995:322) observa que Canudos se constituía em um agrupamento heterogêneo de caboclos empobrecidos que incluía antigos criminosos e ex-prostitutas.

Famílias Unidas por Laços Conjugais e Uniões com Pessoas de Fora

Romaria

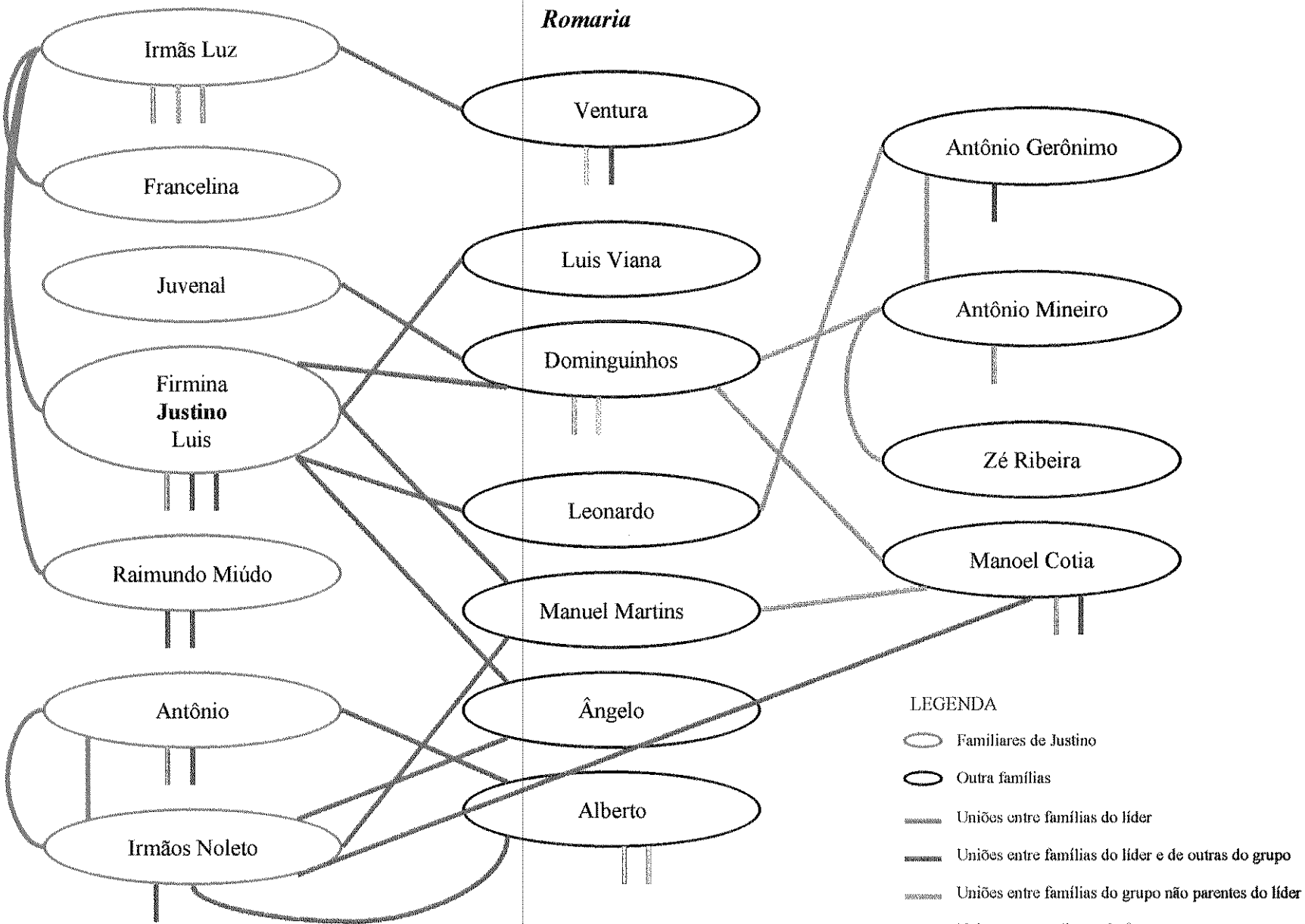


Tabela 3 – Uniões conjugais realizadas por famílias que viviam na *Romaria* no período 1987/90

TIPOS DE FAMÍLIA ENVOLVIDAS NAS UNIÕES	N.A.	%
Uniões entre familiares da líder	5	11,4
Uniões entre famílias da líder e outras famílias do grupo	12	27,3
Uniões entre famílias do grupo que não a da líder	6	13,6
Uniões com pessoas *de fora*	21	47,7
TOTAL	44	100,0

A situação encontrada na *Romaria* parece levar ao limite ocorrências que afetam a família camponesa na fronteira, especialmente aquelas que sofrem processos de deslocamento mais freqüentes. Ainda que a importância do parentesco seja mantida, a situação é bastante diferente da parentela nordestina, fixada por gerações no mesmo local.

Na situação de fronteira o processo migratório faz com que grupos familiares se quebrem para recomporem-se mais à frente. Muitas vezes as gerações anteriores ficam para trás. Trata-se, na nova situação, de reconstituir a vida familiar a partir das condições existentes: refazer casamentos, casar com estranhos, enfim, constituir novas famílias com critérios mais flexíveis do que os convencionais. É comum que homens que migraram sós, deixando, por vezes, mulher e filhos no local de origem, constituam outra família no novo lugar. É freqüente também que mulheres que ficaram sem marido arranjem novo companheiro, com quem possam dividir o ônus do sustento da família. Nestas situações são afrouxadas as regras morais de casamento. Contribui para isso a presença tênue, quando não a ausência, da Igreja Católica institucional, representante da moralidade do casamento indissolúvel.

Na *Romaria* esta situação aparece no seu limite. Observei no trabalho de campo a recorrência de casos em que as pessoas se casavam várias vezes. Decidi então realizar um levantamento do número de uniões de todas as pessoas que tiveram companheiros em algum momento da vida, considerando, inclusive, as uniões ocorridas no período anterior à entrada na *Romaria*. A variação surpreende: apenas 32,4% tiveram apenas uma união, ou seja, quase 70% dos que se casaram o fizeram mais do que uma vez e, destes, mais da

metade (35% do total) teve 3 ou mais uniões[65]. Trata-se de uma situação inversa à da *Missão*, onde 83% dos que se casaram o fizeram apenas uma vez e apenas 10% casou-se 3 três vezes ou mais[66].

Tabela 4 – Número de uniões conjugais de homens e mulheres da *Romaria*[67]

Nº UNIÕES / SEXO	Uma		Duas ou mais		TOTAL	
	N.A.	%	N.A.	%	N.A.	%
Masculino	13	31,7	28	68,3	41	100,0
Feminino	11	33,3	22	66,7	33	100,0
TOTAL	24	32,4	50	67,6	74	100,0

A *Romaria* procura controlar a troca de parceiros no grupo, estabelecendo um limite para o número de casamentos realizados pela mesma pessoa, recorrendo a argumentos morais sobre o *valor do casamento* como explica Urbano.

> *Há anos atrás acontecia casar duas vezes* (dentro da *Romaria*), *mas Meu Padrinho disse que não. Se um foi casado aqui, tando os dois vivo, não casa mais. Não tavam dando valor ao sacramento. O sacramento é fino! Casado só pra ter o nome de casado e não dar valor? Se não estavam dando valor, então que não casasse!*[68]. (Urbano, Ro, 88)

A valorização da estabilidade da relação e a ênfase no seu conteúdo moral aparecem como um valor que não se consubstancia na prática. A descrição em detalhes de Urbano, sobre a realização do casamento de sua filha - na verdade filha de união anterior de sua mulher - expressa, antes de qualquer coisa, seu caráter de exceção.

> *Olívia* (filha) *quando se falou em casamento com Pedro era pequena.* (Urbano disse): *o casamento vai ser daqui a 5 anos Com 5 anos fiz o ajuste para 95 dias.*
> *Avisei as casas para vim assistir. Encheram a casa. Beberam café. Digo: bom pessoal, fiz convite pra minha irmandade que hoje é chegado o dia do ajuste do casamento da minha*

[65] Cabe observar que as proporções são muito semelhantes quando se considera separadamente homens e mulheres. Infelizmente não disponho de informações sobre número de uniões em outros contextos camponeses que permitiriam uma comparação. Wortmann (1987: 81) realizando um estudo sobre família em favelas de Salvador constata que, entre as mulheres, aproximadamente 50% teve mais do que uma união, um percentual inferior ao encontrado na *Romaria*.

[66] Apenas no caso de uma neta de Maria da Praia, que viveu muito tempo fora da *Missão*, o número de uniões aproxima-se do encontrado na *Romaria*.

[67] Cabe observar que 28 casos foram excluídos por não haver informações seguras. Ver nota 51 neste capítulo.

[68] Refere-se ao casamento celebrado na *Romaria* por *espíritos de padres*. O fato de não casar mais não significa que os casais não pudessem se *juntar*.

filha. Aqui tem um moço que há 5 anos queira casar com minha filha mas ela precisava acabar de formar.
Ela (filha) *sentada ali, eu digo: então seu Pedro, o senhor estima a mão de casamento da minha filha?* (Ele) *Sim, senhor.*
(Urbano) *Vou contar: minha filha é fraca, não tem leitura, nem um diploma de molde* (de costura), *ela não tem nada, só tem a capela do olho pra fechar pra dormir. O senhor sabe disso? Até essa idade ela tá cheirosa, bonita, mas amanhã ela tá fedendo a bosta, a mijo, eu estou le avisando. Ela nunca vestiu uma roupa acima do joelho, nem uma precata de uso. Então ela le serve desse jeito?*
Olivia, você tem gosto de casar com este moço? Casamento não é casaco, é um trem fino. Vocês me garante que se vocês se casar vocês veve?
(Pedro)*: só se for por causa dela* (que não). (Olívia)*: só se for por causa dele.* (Mãe)*: minha filha de perto de mim não é pra sair.*
(Urbano) *Não quero que judei com a minha filha, enquanto eu for vivo! Então, seu Pedro, o casamento é pra sair em 95 dias. Dentro de 95 dias quero todo mundo dentro da minha casa de novo...*
Aí casaro, o padre (espiritual incorporado no transe) *deu muito conselho pra eles. Chegaro em casa, todo mundo tomou café, comeu bolo.* (Urbano): *então seu Pedro, hoje não recebe a moça.* ***Amanhã quero todo mundo aqui pra eu fazer a entrega da moça, o presente do rapaz.*** *No outro dia mataram galinha, pato, juntaro todo mundo. Comero, bebero. Falei: seu Pedro, o senhor lembra o que le falei no dia do ajuste do casamento? O senhor me garante honrar ela? Porque ela tá na casa do pai,* ***está em cima da mesma virgindade.*** *O senhor me garante? Peguei a mão dela e dele:* ***tá aí o seu presente.*** *Quero que o senhor prospere, trabalhe, que a senhora prospere, seja uma boa senhora. Foram pra casa do Valdo, depois construiram a casa deles.O Pedro é um filho que nós tem.* (Urbano,Ro, 88)[69]

O depoimento ressalta o compromisso de honra do noivo dado em troca da honra da moça, a virgindade, considerada como o dote - a *moça* é *o presente do rapaz.*

A ênfase dada por Urbano ao casamento da filha expressa a sua excepcionalidade, seu caráter de representação de um valor, que não se traduz na prática do grupo, onde os casamentos ocorrem geralmente pelo rapto[70]. Algo que é aceito como um mal necessário diante da possibilidade da perda da honra da mulher, quando se vê que *a filha está esperdiçada.*

Se o pai não quer (o rapaz), *mas moça se esperdiça com ele, é mais feio. Se vê que a filha está esperdiçada casa e entrega. As vez ele se torna um bom pai de família,* ***entra no trânsito dos homens.*** *As vez um que parece bom, dá muito desgosto.* (Urbano, Ro, 88)

A aceitação do rapto revela o caráter performativo do grupo (Sahlins,1990), uma plasticidade que adapta o valor às condições concretas existentes, entendendo que, mesmo nestas condições, pode-se ter *um bom pai de família,* que *entra no trânsito dos homens.*

---

[69] Anos depois, quando o pai havia morrido, a protagonista, já com quatro filhos, *fugiu* da *Romaria* com um participante do grupo, também casado, levando apenas o filho caçula.
[70] Almeida (1986:80) identifica o casamento por rapto da noiva entre os seringueiros acreanos. Esta não parece ser uma especificidade amazônica. Gnaccarini (1989) realiza um estudo sobre casamentos com rapto consensual da noiva entre trabalhadores agrícolas do estado de S. Paulo.

Urbano conta inúmeros casos de *roubo* de mulheres e de troca de parceiros[71].

Francisca *pegou gravidez de outro marido dentro de casa.*
No caso de Luzia *os dois* (marido e mulher) *abusaram* (enjoaram) *um do outro, o marido entregou* (a mulher) *para o pai. Ela fugiu mais o* João, (ele ficou) *com muita ruindade, o pai* (dela) *tomou. Casou de novo com* Pedro.
Tereza *casou sem querer, porque o moço era bom pra mãe dela. Fugiu. Voltou pra Romaria casou de novo.* Raimunda *casou com* Elias *e depois enredou com o cunhado.* Elias *entregou* Raimunda *pro pai.*
Joaquina *casou, largou o marido, casou e largou de novo. Aí apareceu o* Angelo. *Fugiu com ele. Quando voltaram Justino falou: agora é obrigado casar.*
José *roubou* Ana. Anésia *também foi roubada. O pai* (de Anésia) *foi pra sair no tiro, aí Justino interferiu. O pai chegou com a carabina procurou pelo* Gabriel (autor do rapto). *Foram tirando com jeito, tocaram pra casar. Tava com 2 anos que a mulher do* Gabriel *tinha largado ele.*
Graça (viúva) *ficou encutida com* Moisés. *Ele casou, ela incutiu com o* Luís. *O* Luís *fugiu com* Lúcia *aí ela* (Graça) *pegou o* Manuel *e foi embora.*
Cícero *chegou na Romaria casou com a filha do* Joaquim. *Aí morreu a mulher e criança. Passou fora uns tempo veio com uma mulher. Ele é ruim pra família. Batia na coitadinha demais à-toa, sem precisão. Um dia ela* (a mulher) *correu pra casa do* Domingos. *Ele* (Cícero) *disse que ia cortar ela no tiro.* Domingos *disse: então você vai me cortar primeiro. Justino entregou a mulher pra o* Valter *e o* Antonio *levar para o Tartaruga* (localidade próxima) *pra mandar ela pra casa dos pais. Aí o Adão Modesto mandou pra casa dos pais.* (Urbano, Ro, 88)

Observo duas coisas no depoimento acima, além da facilidade na troca de parceiros. Em primeiro lugar, as mulheres têm uma posição ativa neste processo: *casou de novo, fugiu, abusou do marido, enredou com o cunhado, encutiu com o* Luís. Seu limiar de resistência para suportar dificuldades no casamento é bem mais baixo do que o das mulheres da *Missão*. Parecem predominar aqui os valores da autonomia sobre os da hierarquia que submetem os interesses individuais aos do conjunto. Além disto os valores católicos associados ao casamento indissolúvel e a honra não têm a mesma presença do que a encontrada na *Missão*.

Em segundo lugar: apesar da iniciativa das separações e das novas uniões ser muitas vezes das mulheres, este é um espaço de troca dos homens - pais e parceiros potenciais ou efetivos - que, em situação de conflito, tomam as decisões: *o marido entregou para o pai, o pai tomou, mandou pra casa dos pais, o pai chegou com a carabina.* É preciso observar que a liderança do grupo assume uma função mediadora, encarnando os princípios morais

[71] Coloco nomes fictícios no depoimento abaixo para preservar a intimidade das pessoas.

do grupo e evitando o acirramento dos conflitos. Justino: *interferiu, falou: é obrigado casar, mandou ela pra casa dos pais.*

As pessoas disponíveis para casamento na *Romaria* apresentam situações concretas bastante variadas em relação à idade (há pessoas de várias idades) e situação familiar (solteiros, viúvos, mulheres com filhos sem marido, etc). São feitos vários arranjos para compor as famílias: velhos casam-se com mulheres jovens, homens casam-se com mulheres com filhos que foram deixadas por outro marido, avós criam netos sem pais.

Há no grupo algumas famílias com prole numerosa - com 6 a 7 filhos - alguns casais sem filhos e várias famílias com apenas um ou dois filhos. A razão que explica este último grupo não é o controle da natalidade, mas a alta mortalidade infantil, a baixa fertilidade e casos de esterilidade masculina e feminina. É o caso do filho de Justino, que é casado e nunca teve filhos. O próprio Justino teve três mulheres e apenas um filho.

A organização familiar encontrada no grupo parece evidenciar que a *Romaria* se constitui em um espaço possível de recomposição de laços familiares para os chamados *desgarrados do talo* que, na situação de fronteira, sofreram abalos em sua situação familiar.

O que foi apresentado evidencia a importância da família na organização dos grupos[72]. No entanto, ela é concebida e atua de formas diferentes em cada um deles. Nos dois casos a família é pensada no interior de uma ordem holista[73], no entanto, enquanto a *Missão* constitui-se basicamente como uma família extensa, identificada com **a família *de Maria da Praia*** e que é acompanhada por outras, a *Romaria* é constituída por um conjunto de famílias ramificadas, conjugais e quebradas e de pessoas, que se concebem como uma grande família, **a família de *Meu Padrinho.***

[72] A situação encontrada nos grupos aponta para a necessidade de aprofundamento de estudos sobre famílias na fronteira que certamente serão reveladores de especificidades da organização camponesa neste contexto.
[73] Utilizo a noção de Woortmann (1995:313), que se baseia na conceituação de Dumont de holismo como "uma ordem social e ideológica onde, na relação entre as partes e o todo, este último tem preeminência, e onde o indivíduo é englobado pelo todo".

A família sagrada - sacralização da família e família espiritual

Nos grupos estudados, a hierarquia familiar é entendida como um valor que está associado ao *tempo dos antigos*. Ela se apresenta não só como uma ordem natural, mas também como determinação de uma ordem sagrada, legitimada pelos poderes divinos. Por meio da família são estabelecidas as ligações entre o mundo espiritual e o mundo social. A *bênção* é um dos gestos mais característicos e expressivos neste sentido[74]. A primeira coisa que qualquer criança faz ao entrar num recinto é pedir a bênção aos adultos presentes, sendo repreendida quando não o faz. Mesmo adultos mais jovens pedem a bênção dos mais velhos e todos, quando se dirigem ao líder do grupo. O pedido da bênção é um ato de reverência e subordinação. Nele expressa-se o reconhecimento da hierarquia familiar e sua vinculação com a ordem sagrada e o reconhecimento do lugar daquela pessoa no todo. Ao beijar a mão ou juntá-las em gesto de prece, como às vezes é costume fazer, legitima-se os mais velhos como representantes da ordem espiritual[75]. Por outro lado é um ato de reciprocidade. A reverência é retribuída em proteção espiritual pelos representantes que estão no plano temporal: *Deus te abençoe! Deus te dê uma boa sorte!* Por vezes, beija-se também a mão do afilhado, em uma expressão de retribuição.

Este gesto, tão presente no cotidiano dos grupos, reafirma permanentemente o vínculo da dimensão temporal e espiritual e sacraliza a família, tornando a hierarquia familiar o veículo de manifestação da proteção do sagrado. Como foi visto anteriormente, a *bênção* é referendada nas práticas religiosas, ocupando lugar de destaque nos rituais dos dois grupos. São momentos solenes os que se pede a bênção dos mais velhos e dos *pais do céu,* na *Missão* e a bênção de *Meu Padrinho,* na *Romaria*[76]. (3ª e 4ª foto na Reza na Missão 1, 1ª de Reza na Missão 2 e 3ª e 4ª na Vinda de Meu Padrinho 1)

Além da relação vertical com o mundo espiritual, a *bênção* estabelece também uma relação horizontal, ligando os participantes por laços invisíveis. Os que não estão ligados por laço de sangue estão pelo parentesco espiritual, por meio do compadrio. Na *Missão*, o compadrio tende a sobrepor-se às relações familiares, sendo comum o apadrinhamento de

---

[74] O pedido de bênção aos mais velhos está presente em muitas comunidades camponesas. No entanto, nos grupos ela assume especial importância, sendo reforçada inclusive nos rituais.

[75] Segundo Franco Junior (1990:67), o gesto das mãos juntas em prece, que se generalizou na Europa, entre os séculos X e XII, foi uma imposição dos modelos da camada senhorial ao conjunto da sociedade, e reproduzia o gesto do vassalo prestando homenagem a seu senhor.

[76] Ver cap 8 – Etnografia dos rituais.

sobrinhos. Neste caso, os irmãos tendem a tratar-se por *compadre* e *comadre*, priorizando, portanto, o parentesco espiritual. Maria da Praia era tratada pelos não parentes como madrinha, e, por vezes, Alda também recebe esta denominação. Na *Romaria* são também estabelecidas relações de compadrio estabelecidas por meio do batismo. Além disto os jovens e crianças dirigem-se a Justino chamando-o de *padrinho*. Os adultos costumam chamá-lo de *compadre* ou então *mestre*. Os que não têm família utilizam, por vezes, o termo *irmão* para referir-se à Justino. Cria-se desta forma uma grande família baseada no parentesco espiritual[77].

Já me referi à centralidade da autoridade paterna abordada por Woortmann (1990) na definição da ordem hierárquica do mundo camponês e, por outro lado, à tendência mais democrática presente em determinados contextos camponeses, inclusive de fronteira, em que a autoridade paterna encontra-se mais flexibilizada. Considero significativo que nos dois movimentos a autoridade paterna mais forte, que faria as vezes de um patriarca, seja uma entidade espiritual. No caso da *Missão*, os *protetores* fazem-se presentes de forma indireta referendando a autoridade materna de Maria da Praia. Na *Romaria*, a autoridade é deslocada para *Meu Padrinho*, sendo Justino apenas o *encarregado*. Neste caso é o sagrado explícito que constitui a autoridade que compõe a ordem hierárquica da família, a *autoridade paterna*. Se, por um lado, ela é colocada à distância, por outro, é reforçada, porque revestida do poder espiritual. Tendo como referência a autoridade familiar temporal e espiritual, a família passa a ser a forma de sociabilidade dos movimentos, ainda que de forma diferente em cada um dos grupos[78].

Na *Missão* - como está expresso no seu altar hierárquico - a dimensão espiritual **sacraliza a família temporal**, legitimando e confirmando a autoridade materna de Maria da Praia. Na *Romaria* - como também está inscrito no seu altar horizontal que congrega os dois movimentos formadores da *Romaria* - a dimensão espiritual **constitui a família,** reunindo os devotos na grande **família espiritual** de *Meu Padrinho*[79].

A disposição dos participantes no espaço da igreja, por ocasião dos rituais, parece expressar a relação estabelecida entre os participantes em cada grupo.

---

[77] Sobre a importância do compadrio e das relações de parentesco na constituição dos movimentos religiosos ver Monteiro (1974:57) e Pereira de Queiroz (1965).

[78] Segundo Pereira de Queiroz (1965:286), as relações familiares são as que definem a comunidade messiânica, na qual as relações fraternas são reconhecidas como a base social por excelência.

[79] Sobre os altares ver cap.8 e foto Espaço Sagrado.

Na *Missão* é possível observar, em primeiro lugar, a importância dos grupos familiares como unidades distintivas no grupo, uma vez que eles ficam distribuídos de forma agrupada durante o ritual. Em segundo, observa-se a existência de uma hierarquia expressa no posicionamento dos participantes em relação ao altar. Neste está a família sagrada, ao *pé do altar* os filhos de Maria da Praia acompanhados de suas famílias, em seguida, as demais famílias. Um último nível ainda poderia ser estabelecido para os que, sem a *veste*, ficam fora da igreja, ou seja, fora da *Missão*. Na minha interpretação é como se na forma como se dispõem no espaço sagrado - com a formação do altar e a disposição dos participantes no ritual - os participantes nos estivessem dizendo de que a maneira a *Missão* se situa em relação ao outro mundo e a este e como definem nele seu lugar.

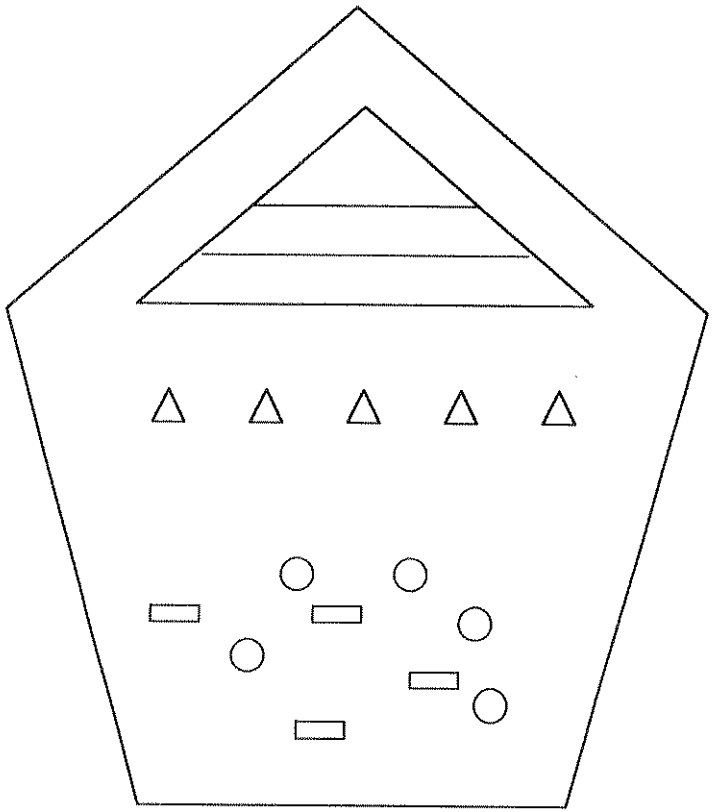
Na *Romaria*, a distribuição dos participantes mostra uma composição não de grupos familiares como na *Missão*, mas de um grupo único em que as divisões das pessoas nos bancos se faz por idade e sexo. As identidades distintivas estão dadas pelos grupos de *foliões* das *Divindades* que se posicionam diante dos altares, em uma relação horizontal e não hierárquica, parecendo representar os participantes. Na verdade eles reproduzem o que está no altar composto pelas duas *mesas* de São Valentim e do Padre Cícero, tendo no alto o pai espiritual, *Meu Padrinho.* (ver esquema a seguir)

	Missão	***Romaria***
Forma do altar	Vertical/triangular (hierarquia)	Horizontal (igualdade)
Composição do altar	Família Sagrada Família de Maria da Praia (sacralização da família)	*Meu Padrinho* Rom São Valentim / Rom Padre Cícero (família espiritual)
Bênção	Pais sagrados Pais Terrenos Filhos	*Meu Padrinho* *Romeiros*

Nestas duas composições estão dadas as bases para a construção da *Irmandade.*

Disposição dos Devotos na Igreja

Missão



Fora da Igreja

Altar

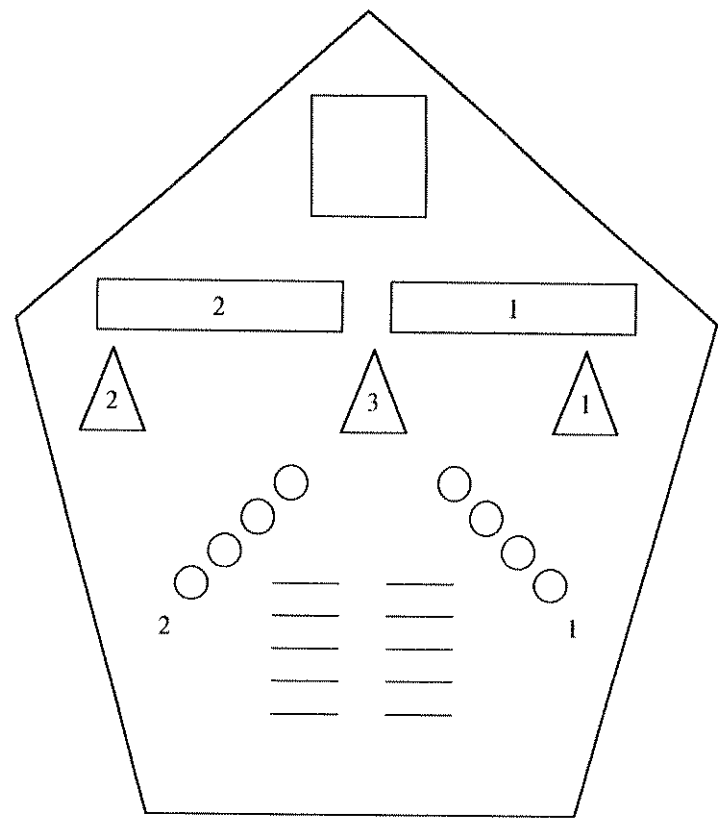
Filhos de Maria da Praia

Famílias dos filhos de Maria da Praia

Outras famílias do grupo

Pessoa sem *veste*

Romaria



Quadro de Meu Padrinho

1 Mesa de Padre Cícero

2 Mesa de São Valentim

1 Justino

2 Zé Ribeira

3 Antônio Mineiro

① Foliões de Divino Pai Eterno

② Foliões de São Valentim

Mulheres, homens e crianças

III.- *IRMANDADE* - UNIVERSALIZAÇÃO DO PROJETO FAMILIAR

> *Pelo gosto de Meu Padrinho era tudo uma irmandade. Ele fala: vocês é uma igualidade só. Tudo é filho de Deus.* (Juvenal, Ro, 88)
> *Somo uma irmandade, somo tudo igual* (Alda, Mi, 88)

Mais do que *viver sossegado* e como no *tempo dos antigos, viver como uma irmandade* é, para os participantes, uma forma de caracterizar o que seja, ou deva ser, a *Missão* e a *Romaria*. E não apenas para eles. Na literatura sobre movimentos religiosos é recorrente a referência à *irmandade* para qualificar o movimento. Alguns exemplos.

> No Contestado: *...Tudo era irmão. O que um tinha, tinha que repartir* (Zacarias) apud Queiroz (1977:1). ***...todo mundo trabalha, como uma irmandade*** (João Farias) apud Gallo (1999:161)
> Em Pau de Colher: *...era uma **irmandade** só, não sabe? O que produzia ali era de todo mundo.* (José Camilo) *Todo mundo ali tava como irmãos. Ali era uma **irmandade**.* (Francelino) apud Pompa (1995:105 e 114)[80].

Miscofski (1988:192) também faz referência à *irmandade* na análise dos movimentos religiosos nordestinos de século XIX, destacando a importância das irmandades laicas de origem ibérica presentes no Brasil desde o período colonial, na formação religiosa brasileira. Segundo a autora, estas associações forneceram os padrões organizacionais para a estruturação dos movimentos religiosos do século XIX. Em Goiás, como mostra Brandão (1978: 146-151), as congadas estão ligadas às Irmandades de "santos de preto" originadas no século XVIII com a chegada dos primeiros escravos para as lavras de ouro: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos pretos e a Irmandade de São Benedito[81].

Na *Romaria* e na *Missão viver como uma irmandade* apresenta-se como uma contraposição ao mundo da *devassidão,* o mundo *lá fora,* que é caracterizado pela *ambição,* no qual *não se respeita pai e mãe, e cada um só pensa em si.* A *Irmandade* apresenta-se como um espaço protetor, em que a sociabilidade está organizada em outras bases, um espaço moral protegido e dirigido pelo mundo espiritual.

---

[80] *Irmandade* como caracterização da relação entre os membros do movimento religioso aparece também no grupo de Santa Dica ocorrido em Goiás na década de 20. (Vasconcelos, 1991:109). Araújo (1999: 223) também faz referência ao termo irmandade que configura a associação dos devotos da *Barquinha.*

[81] No trabalho de campo procurei investigar se havia alguma associação entre o que diziam: *viver como uma irmandade* e as irmandades religiosas. No plano consciente a relação era feita de maneira imediata com a família e não com as organizações, o que não impede que estas últimas tenham contribuído para formação do imaginário religioso destas populações. Uma pesquisa histórica poderia aprofundar este aspecto.

A seguir procuro compreender como a *Irmandade* é concebida nos grupos, de que forma ela é concretizada e como é gerida.

A *Irmandade* como igualdade – individualidade e fraternidade

O que define o Sítio nordestino é o fato dele constituir-se numa comunidade de parentesco referido a um ancestral comum, que possui o domínio de um conjunto de terras, considerado como patrimônio familiar (Woortmann, 1990:35). Como diz Ellen Woortmann (1995:250), "à noção de parente, informada pela categoria *sangue,* soma-se o princípio de território, isto é, o *lugar*... que definem os direitos sobre a terra e os deveres entre as pessoas". Neste sentido, ser parente de um ancestral comum e viver no lugar, define a identidade de famílias e pessoas. Eles pertencem a um território de reciprocidade, governado por uma ordem moral, que se opõe ao mundo *de fora,* dos estranhos.

No caso dos grupos, o que define a comunidade não é um território - já que, pelo menos a princípio, não há um lugar fixo para os grupos - nem os laços *de sangue* - que não são condição determinante para o pertencimento[82] - mas a *missão* espiritual. Esta *missão,* com seus valores e relação exclusiva com o mundo espiritual constitui, de certa forma, o "patrimônio" dos grupos, cuja herança se apresenta como promessa para o futuro e para o outro mundo, já que a efetiva realização da *Romaria* e da *Missão* é prevista para mais adiante no tempo e no espaço e depende da construção dos devotos[83]. Esta construção, que tem como referência uma ordem moral baseada em valores religiosos, submete os interesses individuais e familiares a uma ordem geral e se traduz em regras, preceitos e rituais que devem ser cumpridos por todos. Uma ordem que constitui, na percepção dos participantes, um modo de vida qualitativamente superior, porque baseado no sagrado. Como dizem: *o seguimento é fino, o pessoal é que não trata da finuridade que ele tem.* (Urbano, Ro, 88)

Viver como uma irmandade é uma expressão máxima desta *finuridade.* Uma perspectiva que está, a meu ver, informada pela ética cristã que universaliza o proposto pela ética camponesa.

---

[82] Ainda que eles possam estar superpostos, como no caso da *Missão*.
[83] Ver cap.6.

Na perspectiva cristã, segundo Dumont (1985), o homem é um indivíduo. Não o indivíduo enquanto valor, que caracteriza a sociedade moderna, mas o indivíduo fora-do-mundo ou, nas palavras de Troeltsch, um *indivíduo-em-relação-com-Deus*. A relação filial da alma individual com Deus funda a fraternidade humana (idem:1985:42). Como diz Woortmann (1990:83), na concepção cristã "a humanidade é constituída por indivíduos morais em sua relação com Deus, pai desta humanidade".

Urbano e Epifânio dizem o mesmo de uma outra forma:

> *Aqui é uma irmandade, não podemos desejar male o próximo. O cristão é como diz, tudo é irmão,* ***tudo é uma carne humana*** (Urbano, Ro, 88)
>
> ***Nós somos irmão, nós somos um mesmo sangue humano.*** *Nós tem que fazer uns pelos outros. Os nossos próprios inimigos nós tem que ser por ele quanto mais os nossos.* (Epifânio, Mi, 88)

Os movimentos fundam-se nesta concepção. A *Irmandade* compõe-se de indivíduos - indivíduos-em-relação-com-Deus - que se reconhecem como *uma igualidade só* - independentemente de sua posição - família, sexo, idade -, com base no fato de que *tudo é filho de Deus*, fundamento do universalismo cristão.

É preciso lembrar que na *Romaria* e na *Missão* atribui-se aos indivíduos a opção e a responsabilidade de ingressar no movimento[84]. Trata-se de uma escolha e de um compromisso pessoal que tem como base o livre arbítrio. Mesmo na *Missão*, onde os mecanismos coercitivos familiares impeliram a entrada dos filhos de Maria da Praia no movimento, era pedido deles uma opção livre. Ela dizia que *não obrigava e não chamava* e que as pessoas, mesmo os filhos, deveriam acompanhá-la *pela livre vontade*. A máxima na *Romaria* também é: *aqui não chama nem manda ninguém embora*, não havendo, portanto, proselitismo nem expurgo.

A igualdade não significa ausência de hierarquia ou de holismo. Ao contrário, deve-se obediência à autoridade do grupo, que é referendada pelo plano espiritual. *Obediência* significa *fazer conforme os mandados*, ou seja, cumprir as regras do grupo em relação ao trabalho religioso, à produção da vida material e à convivência com os participantes. A *união* é a qualidade mais valorizada pelos dois grupos e sua ausência é apontada como responsável pelos fracassos do movimento e pelo *atraso* na chegada do *Ponto Final*. *União*

---

[84] Ver cap.6.

tem o sentido de solidariedade com os participantes e com o grupo. Os que *não se une* são os que provocam conflitos, sobrepondo os interesses individuais aos do grupo.

Nos movimentos a ética cristã e a ética camponesa combinam-se para formar uma ordem moral em torno da qual se constrói a *Irmandade* que pode ser entendida como uma ampliação da família e das relações que a compõe, com ênfase nas relações horizontais, ou seja, nas relações fraternas, de igualdade. Em outros termos, na família cristã, que tem Deus como pai. Esta dupla relação unifica pólos antitéticos: a hierarquia e a autonomia, na medida em que é obediência a uma ordem espiritual e ao mesmo tempo adesão livre e espontânea dos indivíduos. No entanto, a maneira como ela é feita difere em cada um dos grupos.

Na *Missão*, ainda que a igualdade da *Irmandade* apareça como um valor, há uma ênfase no projeto da família e o movimento religioso aparece como forma de viabilizá-lo, constituindo uma ordem moral que lhe dá suporte. Na *Romaria* é o contrário. Enfatiza-se o projeto da *Irmandade* constituído pelo movimento religioso e, por meio dele, as famílias e pessoas encontram seu lugar. Em ambos os casos, porém, é a dimensão do sagrado que possibilita fazer a passagem histórica que concretiza o projeto humano dos devotos.

• A radicalização da *Irmandade* em outros movimentos sócio-religiosos

Acredito que o apresentado aqui como o projeto dos grupos - o *viver sossegado, como no tempo dos antigos e como uma irmandade* - esteja presente em outros movimentos sócio-religiosos brasileiros, apesar das especificidades sócio-históricas que, sem dúvida, fazem a diferença.

Seria interessante aprofundar este tema, o que, no entanto, não é objetivo deste trabalho. Ainda assim gostaria de fazer algumas observações sobre a radicalização presente em alguns movimentos como Contestado, Pau de Colher, Catulé. Muitas vezes a radicalização é associada ao poder contestador da ordem vigente pelo movimento, servindo para enquadrá-lo como "revolucionário" em detrimento do caráter "conservador" assumido por outros. A meu ver, o acirramento pode ser uma resposta dada às dificuldades de realização do projeto dos grupos, desencadeadas principalmente por pressões externas, repressão e violência.

Como mostra Pompa (1995:162), em uma análise rica do Movimento Pau de Colher, a percepção da inviabilidade do projeto terreno faz com os devotos busquem a salvação numa outra dimensão: "o projeto de 'escapar ao Fim' (do mundo) é substituído pelo de 'apressar o fim'". Levando o projeto escatológico ao seu limite, o movimento sai da história, absolutizando a ordem sagrada, que abole a dimensão profana do viver, eliminando, em última análise, a própria comunidade. Como dizem os participantes de Pau de Colher: *...era pra ficar ali como irmão, e que se não fosse ficar como irmão era de morrer como irmão*[85]. Eu diria que se leva às ultimas conseqüências a proposta cristã da *irmandade,* em que a igualdade e a fraternidade aparecem na sua extra-mundanidade, projetada numa comunidade de indivíduos-em-relação-com-Deus, sem nenhuma mediação. Neste contexto, a comunidade cristã afirma-se destruindo a comunidade camponesa. As relações entre os adeptos da comunidade sagrada tornam-se indiferenciadas e homogêneas apagando as diferenças de sexo, idade, parentesco que organizam a sociedade terrena.

No caso dos grupos estudados, em que não ocorre um processo de radicalização, é possível ver que se combinam diferentemente a comunidade sagrada e a camponesa, a *irmandade* e a família. As propostas da *Romaria* dão mais ênfase à primeira e as da *Missão* à segunda. No entanto, o fato dos dois grupos não terem sido reprimidos violentamente, como outros movimentos, permitiu que eles desdobrassem seus projetos em uma experiência histórica e que foi se alterando ao longo do processo, o que possivelmente teria ocorrido com muitos movimentos, caso não tivessem sido destruídos muito rapidamente.

A construção da *Irmandade* – autonomia, obediência e tolerância como valor

A experiência de mais de 30 anos dos grupos estudados, cria condições privilegiadas para captar a maneira pela qual os grupos realizam a gestão da *Irmandade.* Neste processo, em que eles enfrentam uma série de questões vividas pelas sociedades humanas - relativas à distribuição de poder, conflito e confronto de interesses - seus projetos vão sendo reformulados e transformados.

Como já foi visto, a realização da *Irmandade* nos movimentos se apresenta como um ideal a ser conquistado, de cuja realização depende a chegada no ponto final. Esta

[85] Ver também Queiroz (1995).

concepção tem como conseqüência a não absolutização de uma ordem dada e o entendimento da *Irmandade* como uma construção, um processo. A seguir procuro enfocar como se desenvolve esta construção. Para isto retomo alguns valores aparentemente contraditórios existentes nos grupos - a obediência e a autonomia - procurando compreender como eles aparecem na construção da *Irmandade* e de que maneira são trabalhados pela direção dos movimentos.

Como foi apresentado no início do capítulo, a liberdade e a autonomia - o ser *dono de si* - são considerados valores fundamentais para o campesinato de fronteira e para os grupos estudados. Não a autonomia no sentido moderno de preservação da individualidade, que toma o indivíduo como valor maior (Dumont, 1985), mas a da família, personificada no seu chefe, que quer dispor como bem entender de sua vida, seu trabalho, controlando seu ritmo. Uma expectativa que se reproduz nos filhos, pelo menos nos homens, quando se tornam adultos. Por outro lado, viver na *Romaria* e na *Missão* significa submeter-se a um conjunto de regras que estão fora do âmbito da família, prestar contas a uma autoridade maior, que é legitimada pelo poder espiritual.

Na *Missão*, as regras determinam que se deve participar dos rituais - da *Reza*, da *Pescada* - guardar dias santos, fazer roça nos lugares designados. Além disto é vedado aos participantes usar ou trazer para o grupo produtos do mundo externo - *roupa de uso, cabelo de uso* - que resulte em diferenciação do restante do grupo. As viagens de pessoas ou famílias devem ser autorizadas pela liderança o que parece ter o sentido de controlar o trânsito e a autonomia dos participantes no mundo externo.

Na *Romaria* além destas determinações existem outras como: a exigência de participação em esquema de trabalho coletivo, de auxílio a famílias e pessoas do grupo em situação de necessidade, de freqüência diária à reza, de observação de dias da semana para lavar roupa, cuidar da casa e trabalhar, além da disponibilidade para acatar as possíveis *ordens de Meu Padrinho.*

> *Obrigação dos morador é dedicar àqueles que chega. Tem que morar dentro do quadro, tem que acompanhar o regime dos outros, ouvir os conselhos.* (Manuel, Ro, 90)
> *Considero como um pai de família de todo mundo, quando sai, para uma viagem, lavar roupa, roça, tem que avisar, estou com a responsabilidade do pessoal que está na minha companha.* (Justino, Ro, 88)

Além do cumprimento das regras, as atitudes espontâneas de generosidade, colaboração com o grupo e com os companheiros são muito valorizadas nos dois grupos. O ideal almejado de realização da *Irmandade* parece ser a efetivação da *communitas*, proposta por Turner (1974), que se apóia em uma experiência não utilitária, baseada em relações de fraternidade e amizade[86].

Os momentos mais valorizados nos grupos, e que são reforçados pela autoridade religiosa, são aqueles em que os participantes estão mobilizados e colaborando espontaneamente para a realização de uma atividade coletiva, quando reina um clima de harmonia e fraternidade[87]. A qualidade associada a este espírito é a *união*[88].

> *Mais importante para o romeiro é ser unido, viver tranqüilo, não ter arreparo, não viver com desconfiança, que nós somo uma irmandade. Tem que ter reverência, consideração.* (Justino, Ro, 88)

Ser unido é aderir ao grupo e aos seus propósitos, que são identificados como responsáveis pela qualidade moral superior dos movimentos.

> *A lei da Romaria é uma lei boa, a Romaria é santa. Se muitas coisa acontece no meio do pessoal, nós não vamo culpar a Romaria que ela não merece. O pessoal é que muitas vez não procura o seguimento, mode viver.* (Otávio, Ro, 88)
> *Aqueles que seguir o bom caminho está na Missão, aqueles que não segue tá junto com nós, mas não tá na Missão* (Domingos, Mi, 88)

As dificuldades na realização da *Irmandade* são atribuídas aos participantes. Na *Romaria*, pelo não cumprimento das *ordens*, dos *conselhos*. Como diz Justino: *se meu pessoal regisse pelos conselhos seria muito diferente.* (Justino, Ro, 87)

---

[86]Talvez se aplique, no caso, a noção de *communitas normativa* que se refere a uma situação onde, a *communitas existencial* – situação de confrontação imediata e total de identidades humanas – organiza-se num sistema social que perdura. Turner (1984:169) chama a atenção para o fato de que esta organização é diferente de um grupo estruturado, uma vez que não tem objetivos utilitaristas, mas parte de uma experiência de fraternidade e amizade que o grupo tenta preservar através dos códigos éticos e religiosos. Turner (1974:136) entende os movimentos religiosos milenaristas como manifestações extraordinárias de *communitas* onde características como humildade, o altruísmo, a simplicidade, etc., apresentam-se como condições para "o advento do estado perfeito de harmonia e comunhão". Eu acrescentaria que estes valores têm base em um ethos culturalmente dado.

[87] Em dois momentos pude assistir a confirmação e aprovação da autoridade religiosa da *união* vivenciada pelos devotos. Na *Missão* quando o espírito de Maria da Praia manifestou-se por meio de Alda na *Divindade de N. Sra. da Abadia*, na *Missão*, comentada pelo espírito de Maria da Praia dizendo: *Olha, meus filhos, que grande alegria receberão os padroeiros quando chega com vossos coração humilde... essas ovelha mansa debaixo dessas bandeira branca poderosas* (88). Outra foi a de *Meu Padrinho* comentando, no transe de Justino, a beleza da festa e da união quando recebeu a *Divindade* em 88, *como há muito tempo não acontecia.*

[88] Observo que a *união* é destacada como um valor também por outros grupos camponeses, como por exemplo, entre os que participam de luta por terra (Vieira, 1981).

Na *Missão*, o ideal de *união* está cada vez mais deslocado para um passado idealizado, o *tempo da mamãe*.

> *Aqui já teve muita união, era uma irmandade. Hoje tá muito diferente. Aqui dentro o modo da religião, da reverência, de viver, da união, a distância tá daqui ao céu, do que era e agora.* (Raimunda, Mi, 88)

Se a autonomia, o *ser dono de si*, aparece como um valor, o seu excesso assume um caráter negativo que responde pela *desunião*. O oposto da *união* é a *elevação*, que significa afirmar a própria *natureza*, sobrepondo os interesses individuais aos do grupo. Os problemas existentes nos movimentos são, muitas vezes, explicados como confronto de *naturezas*.

> *Vai passando tempo, vai chegando parente mais novo, e natureza de gente é difícil mesmo...**Tem muitas natureza, a união vai acabando**. A combinação antes era tudo direitinho, hoje não tem isso, uns puxa pra um lado, outros pra outro. Diz: **eu também mando, eu me governo!** E a união não é essa, temos que arreunir e combinar. Temos que ter união na combinação!* (Alda, Mi, 88)

O argumento dos que confrontam a ordem é justamente o outro sentido da *elevação*: a autonomia, *o ser dono da minha pessoa, o não ser governado pur os outros*.

> (Sobre os que saíram da *Romaria*) *Tinha gente que **não queria cumprir ordem**. Meu Padrinho diz: o segmento da Romaria é fino, menino! Segunda-feira não era pra trabalhar, não carecia. O companheiro era acostumado, não queria,* (dizia)*: pra ser governado desse jeito! aí seguia* (ia embora) (Dizia:) *Eu, pra ser governado prum molequinho daquele, cabeça seca?* (Justino) *Vou nada! **Sou dono da minha pessoa, andar governado pur os outros**? Então não queira.* (Urbano, Ro, 88)

Desta maneira, obediência e autonomia que são valores dos movimentos, podem adquirir sentidos negativos em determinadas situações. Do ponto de vista do indivíduo a obediência ao grupo pode ser considerada, em determinados casos, submissão, enquanto que da perspectiva do grupo ela pode significar *união*. Do ponto de vista do indivíduo o ser *dono de si* pode significar autonomia enquanto que da perspectiva do grupo pode significar *elevação* e *desunião*.

Na observação da dinâmica dos grupos é possível identificar a presença de uma tensão entre estes valores que são vividos de forma ambígua. De um lado, os participantes valorizam as regras coletivas, que significam obediência a uma ordem sagrada, baseada numa subordinação voluntária ao mundo espiritual. De outro procuram afirmar sua autonomia que se opõe ao *ser mandado*, desviando-se das formas de controle e

subordinação. Uma ambigüidade que, segundo Da Matta (1995), faz parte da formação da sociedade brasileira em que se oscila entre a hierarquia e a igualdade.

Cabe lembrar que a questão autonomia versus obediência é importante também quando se trata de definir as relações do movimento com o mundo externo. Neste caso valoriza-se a autonomia (do trabalho e da produção) que possibilita o *sossego* em detrimento da obediência (a subordinação aos patrões, ao emprego) que é entendida como *sujeição* e *cativeiro*.

Estas considerações mostram que estes dois aspectos não podem ser compreendidos de forma unívoca. Eles relacionam-se dinamicamente, podendo assumir múltiplos sentidos, em função do contexto em que estão situados[89]. O esquema que segue sintetiza os sentidos principais.

Diferentes sentidos assumidos pela obediência e autonomia

	Em relação ao Mundo Externo	Em Relação ao Movimento	
		Grupo	Indivíduo/Família
Obediência	*Cativeiro/Sujeição*	*União*	*Sujeição*
Autonomia	*Sossego/Dono de si*	*Elevação/Desunião*	*Dono de si*

A maneira como estes elementos estão compostos no projeto da *Irmandade* em cada um dos grupos apresenta diferenças. Como já disse, a *Missão* sempre esteve mais próxima do modelo camponês, propondo a solidariedade e reciprocidade entre as famílias, preservando a autonomia delas e apoiando-se na autoridade familiar. A *Romaria* aproximou-se mais da universalidade cristã propondo além da reciprocidade a gratuidade e a igualdade nas relações, procurando tratar o grupo como uma grande família, o que significava na prática a obediência a uma ordem geral[90]. A *Romaria* aproximou-se mais dos movimentos sócio-religiosos como Contestado, Pau de Colher, Caldeirão, principalmente

[89] Cabe lembrar que no universo religioso dos movimentos estão presentes valores associados à obediência e à liberdade que se manifestam diferentemente em cada um deles. Na *Missão* eles aparecem respectivamente associados ao catolicismo e ao espaço sagrado da igreja de um lado e ao mediúnico e à mata de outro. Na *Romaria* ambos aparecem no espaço sagrado da igreja procurando compor sob a obediência de uma figura da igreja católica, que se manifesta pela forma mediúnica, as diversas forças religiosas existentes que se manifestam pelos espíritos. Ver cap.8.

[90] Sobre comunidade e família em situações de fronteira ver Martins (1998:723). Em outra abordagem e com outra perspectiva, Soares (1981:105) discute o que denomina *comunitarismo* e *individualismo* entre camponeses do Maranhão em Bom Jesus.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

nos primeiros tempos quando as atividades comunitárias foram exacerbadas: plantava-se junto, comia-se junto, rezava-se junto, em uma situação semelhante ao que ocorria, segundo descrições, em outros movimentos, como no Contestado.

> *Do que um comia, tudo tinha que comer; do que um bebia, tudo tinha que beber; todos eram irmãos. Ninguém tinha o direito de vender nada para outro...Tudo era dado.* (Honorato, apud Monteiro, idem:131).

No entanto, a não realização do esperado na *Romaria* - a chegada no *Ponto Final* - fez surgir outros elementos no interior do grupo. Algumas famílias voltaram a fazer sua própria comida, e plantar sua roça, sob a alegação de que não obtinham o necessário para sustentar a família[91].

Esta situação lembra a existente entre camponeses que participaram de movimentos de luta por terra e que, posteriormente ao conflito, procuraram organizar-se como grupo ou ainda situações encontradas em assentamentos de Reforma Agrária. Nestas situações as possibilidades de organização do grupo por meio de formas cooperativas, costumam ser objeto de discussão, quando não de conflito[92]. Em muitas situações, as propostas de organização são consideradas pelos camponeses como cerceamento de sua liberdade, sinônimo de *sujeição*. A meu ver, esta situação evidencia a importância da relação obediência/autonomia, igualdade/liberdade e da maneira como ela é concebida em cada situação específica.

No caso dos movimentos, os romeiros elaboraram seu projeto sem mediações externas, inspirando-se nos seus referenciais religiosos tradicionais dados pelo catolicismo popular e na sua experiência histórica camponesa. Como foi possível observar, a *Romaria,* cuja proposta de *Irmandade* supunha uma radicalização da igualdade, teve problemas para realizar seu projeto. A razão disto, segundo os próprios romeiros, era a reivindicação da autonomia por alguns. Como diz Urbano, o *pensar do pessoal é diferente* do *pensar de um padre santo* (refere-se à proposta de *Meu Padrinho* sobre a *união*)[93]. Com esta afirmação ele identifica a existência de duas perspectivas no movimento. Uma considerada superior moralmente, que supõe a radicalidade da comunidade de irmãos proposta pela ética cristã, e uma outra que move *o pessoal,* orientada pelas diferentes *naturezas,* que aponta para a

---

[91] Ver cap.7.

[92] Um processo que envolve não só camponeses, mas as instituições mediadoras como igrejas, sindicatos, que participam levando também suas propostas e projetos.Sobre o tema ver Medeiros (1994) e Esterci (1984).

[93] Ver cap.7.

autonomia e para a diferença. Como diz, *idéia de muitas cabeça é diferente mesmo, né. Uns quer de um jeito outro quer de outro.*

É interessante observar a maneira como os romeiros enfrentaram estas questões. Não houve por parte da liderança uma imposição autoritária para manter o sistema da *Irmandade*. *Meu Padrinho* acompanhou as mudanças, adaptando os interesses, permitindo a realização de roças familiares, ainda que procurando manter alguns trabalhos coletivos e exortando à *união*. Desta maneira permitiu conciliar interesses do conjunto do movimento com interesses familiares em uma composição que teve como base a tolerância.

Esta perspectiva parece estar presente nos dois grupos. Em um equilíbrio delicado, busca-se uma conciliação, que se resolve em um modelo flexível: por um lado, exorta-se à *união* e à *obediência* mas, por outro, procura-se respeitar a autonomia utilizando mecanismos persuasivos, *explicando, mas não obrigando*. Para fazer cumprir as regras, costuma-se utilizar preferencialmente os *conselhos*, ao invés da punição, da *penitência*[94]. A *paciência* é destacada como qualidade importante dos líderes e apresentada como modelo de comportamento. Os mecanismos de controle costumam ser indiretos. Nos dois grupos é comum dizer que nunca ninguém foi expulso, lembrando que: *aqui não chama ninguém nem manda ninguém embora*. Provavelmente, sob pressões e exortações, os indesejáveis retiraram-se por não ter clima para permanecer. Segundo os romeiros, *Meu Padrinho afasta* os indesejáveis sem que seja necessário *fazer nada.*

Esta postura está ligada à forma como o poder é exercido nos movimentos.

O poder religioso - reforço da autoridade familiar e constituição da autoridade espiritual

Nos dois grupos o poder é exercido de forma centralizada pelo líder e está diretamente vinculado e legitimado pelo poder espiritual. Este fato tem significados diferentes quando se considera a relação dos grupos com o mundo externo ou as relações

[94] Procurei investigar no trabalho de campo a existência de mecanismos repressivos no controle dos grupos. No entanto, não identifiquei nenhum tipo de violência e punição física (a não ser o castigo que Maria da Praia aplicava eventualmente: rezar o terço ajoelhado com uma pedra na cabeça). Ao contrário, há várias referências a conselhos de Maria da Praia aos pais para que não batessem nos filhos. Na *Romaria*, Justino e os participantes costumam dizer, com orgulho, que nunca foi derramado sangue humano na *Romaria* e que nunca foi preciso mandar ninguém embora.

internas. A obediência a uma instância de poder considerada superior - o religioso - permite que os romeiros relativizem os poderes temporais do mundo externo, desobrigando-se de prestar-lhes obediência e, assim, construir sua autonomia. Do ponto de vista interno, o reconhecimento do poder religioso do líder permite que se lhe preste obediência sem que a autonomia dos participantes seja ferida, uma vez que não se trata de um igual, mas de um poder sobrenatural.

Cabe dizer que a composição diferente da *Missão* e da *Romaria* - a primeira praticamente um grupo familiar e a segunda um conjunto diferenciado de famílias - coloca questões diversas sobre a condução política dos grupos.

Na *Missão* pode-se falar em um estilo personalizado e centralizado de poder. A *Missão* era "de Maria da Praia" que, de certa forma, encarnava na sua pessoa a *divindade*. Como dizem seus filhos: *para nós a mamãe era Deus*. Além disso, ao poder espiritual somava-se a autoridade familiar da mãe. Com isso, por um lado, a autoridade familiar era reforçada, por outro, era mais facilmente aceita, não sendo considerada como ingerência externa que fere a autonomia, pelo menos para a maioria do grupo que é descendente de Maria da Praia. Neste caso, o parentesco fala tanto ou mais alto que o religioso, o que parece estar expresso numa afirmação de Alda, em comentário sobre os crentes de Redenção.

> *Eles* (crentes) *dizem que os parentes são os crentes! Um parente negar seu sangue por conta de religião, tem cabimento!* (Alda, Mi, 90)

Na *Romaria*, a condução política assume outras características. Justino define seu papel como o de mediador por excelência: a *Romaria* é de *Meu Padrinho*. Habilmente, o poder é desvinculado de uma figura humana - que é um outro "igual", que não possui autoridade familiar sobre a maioria e poderia afrontar a autonomia dos devotos - e transferido para uma instância inquestionável de poder - o espiritual - que assume, inclusive, a feição de figura paterna[95]. Trata-se de uma forma *sui generis* de constituir e exercer o poder, que o grupo constrói ritualmente e que é exercida também de forma ritual. *Meu Padrinho* encarna os valores morais do grupo e *quando Ele vem* os romeiros mobilizam dentro si estes valores para o tratamento das questões que envolvem disputas. Por meio dele é possível conciliar interesses divergentes - a autonomia e a obediência, as

[95] Ver cap.8.

naturezas diversas e o interesse geral, - e conduzir a *Romaria*[96]. Este processo é facilitado pelas características de personalidade de Justino, adequadas ao papel.

> *O meu sistema é esse. Eu sempre, desde muito novinho, fui* ***sempre um companheiro que nunca gostei de teima.*** *Se o outro gosta de teimar fica teimando sozinho. Acho feio demais. Negócio de discutimento, um diz que é daquele jeito, o outro fala que não é, nenhum quer ficar por baixo. Eu vou discutir? Não dá certo. Então evitando é melhor.* (Justino, Ro, 90)

A postura de tolerância e conciliação existente nos grupos, entretanto, não impede a ocorrência de conflitos. Ao longo da história, foram sendo colocados problemas relacionados à situação específica de cada um dos movimentos, que geraram soluções diferentes em função das formas específicas de autoridade e condução política de cada um dos grupos que, por sua vez, determinaram caminhos diversos para cada um.

Na *Missão* o grande divisor de águas foi a morte de Maria da Praia. Enquanto era viva, a superposição da autoridade materna e espiritual tornavam seu poder inquestionável. Em nenhum momento sua autoridade foi posta à prova, o que passou a ocorrer com a filha que a substituiu, mesmo que ela estivesse respaldada pelas forças espirituais. Eu diria que a condição igualitária da irmã não encontrou paralelo na autoridade hierárquica da mãe. Cunhados e irmãos passaram a defrontar-se como iguais, o que exigiu uma reformulação interna do grupo[97].

Na *Romaria* a situação é diferente. Observei que a tendência dos participantes quando não sentem seus interesses atendidos, não é a de afrontar diretamente as regras e o poder constituído, mas sim a de deixar o grupo ou a de, indiretamente, procurar meios de garantir a autonomia. Por exemplo: existe uma *ordem de Meu Padrinho* de que todos os *romeiros* devem *morar no quadro,* que parece ter o sentido de evitar a dispersão mantendo a coesão do grupo. Esta exigência é sentida por alguns como imposição e perda de autonomia. Uma forma encontrada por algumas famílias para não confrontar a ordem e ao mesmo tempo garantir a independência foi ir trabalhar para os índios - que exigia mudança da família para outro local - distanciando-se fisicamente sem, no entanto, abandonar a *Romaria*. Cabe dizer que a postura conciliadora e ambígua do grupo e especialmente da liderança é mantida no

---

[96] Parece expressar-se aqui o que Da Matta (1997:108) considera como característico da sociedade brasileira onde "o valor fundamental é relacionar ...conciliar ...descobrir a mediação... incluir" o que nos faria "mestres das transições equilibradas e da conciliação" (idem:21).

[97] Este tema será tratado no próximo capítulo.

enfretamento de problemas vindos do mundo externo, com resultados nem sempre favoráveis, como se verá no próximo capitulo.

Retomando agora o que foi tratado no capítulo. Quando os movimentos se propõem a *viver sossegado, como no tempo dos antigos* e *como uma irmandade,* fazem uma escolha em que assumem uma forma própria de viver, que se coloca como uma alternativa à situação vivida na fronteira, interpretada como *devassidão.* Sua proposta se constrói com os elementos do passado em que se combinam os referenciais do catolicismo popular e a experiência histórica do campesinato. Nela se compõem o ethos camponês e o cristão, constituindo uma ordem moral que fornece a base para a construção de projeto social. Ao realizar seus projetos os grupos constituem uma identidade social própria, por meio da qual encontram para si um lugar social. No entanto, suas propostas não se constroem com rupturas radicais, seja em relação ao mundo externo, seja por um esquema rígido de condução interna do movimento. Elas procuram combinar a obediência a uma ordem moral com a autonomia – valor básico para este campesinato – tendo como atitude predominante a tolerância.

O estudo dos dois grupos mostrou nuances na maneira de estruturar o projeto, a *Missão* privilegiando a família e a *Romaria* a *irmandade.* A primeira dando ênfase à autoridade familiar ao mesmo tempo em que procura preservar a autonomia. A segunda buscando compor os interesses diversos dos participantes tendo como elemento aglutinador a obediência a uma autoridade espiritual. Estas formas de combinar obediência e autonomia parecem estar representadas no universo religioso dos grupos, por meio de suas figuras espirituais: os espíritos dos *missionários* e *Índios,* na *Missão,* e *Meu Padrinho,* articulando a diversidade de *espíritos*, na *Romaria.*

Com o que foi apresentado, pretendi mostrar também como os romeiros construíram e realizaram seu projeto de vida, que foi sendo modificado na sua história, não só em função de sua dinâmica interna, mas também das transformações que os alcançaram, das quais eles tentavam, no início, distanciar-se. A maneira como eles lidaram com elas é o objetivo do último capítulo.

Capítulo 10

MODERNIDADE – A HISTÓRIA RECENTE

Muitas vezes utiliza-se na bibliografia sobre movimentos sócio-religiosos o termo *surto* para designá-los: "surtos messiânicos", "surtos milenaristas". Nesta concepção os movimentos são associados a fenômenos passageiros, efêmeros. Efetivamente muitos movimentos religiosos duram pouco tempo, na maioria das vezes, porque há impedimentos externos ao seu desenvolvimento. O Contestado teve um período de vida de aproximadamente quatro anos. Do meu ponto de vista, a abordagem que trata os movimentos como "surtos" deixa de contemplá-los como processos, reificando-os, selecionando certas características e momentos como definidoras do que eles "são".

Em muitas análises de movimentos sócio-religiosos que perduram, a fase posterior ao surgimento deixa de ser vista como parte do processo e o movimento passa a ser entendido pelo que "deixou de ser" em relação à fase inicial. Nestes casos, utiliza-se freqüentemente a noção weberiana de rotinização do carisma para classificá-lo[1].

Considero que os movimentos se constituem em espaços de experiência social que enfrentam na realização da sua utopia questões que vão sendo colocadas pela dinâmica interna do próprio movimento bem como pelas condições externas, o que os leva a se modificarem e mesmo reformular suas propostas. Os grupos estudados, que perduraram por muitos anos, são situações privilegiadas para se estudar o que ocorre após a irrupção do movimento. Meu contato com eles por um período superior a 10 anos permitiu o acompanhamento de seus desdobramentos, de previsões que não se confirmaram, de fatos novos e surpreendentes que pareceram ressuscitá-los, quando eu os imaginava próximos da extinção.

Neste capítulo busco compreender de que maneira seus projetos – suas propostas, valores e sonhos – foram sendo reformulados, em função dos acontecimentos externos que os atingiram a partir da década de 80.

---

[1] Isto não significa que não ocorra rotinização. A questão, a meu ver, é limitar a análise a isto. Ver cap.2.

Quando os grupos constituíram-se na década de 60, seus protagonistas *entraram na mata*, procurando escapar das conseqüências do *fim dos tempos*, construindo seu mundo além da fronteira. No entanto, muita coisa mudou na região nas décadas seguintes e os *romeiros* foram novamente alcançados pela *devassidão* e seus personagens. Chegaram até lá peões, comerciantes, fazendeiros, autoridades, e até pesquisadores. Chegaram também índios, e outros romeiros.

A utilização de noções como: tradicional e moderno ou capitalista e camponês, de forma dicotômica e não processual, para análise de situações como estas, aponta apenas duas saídas para compreender os grupos em estudo: ou eles seriam destruídos pela nova ordem, moderna ou capitalista ou, então, estariam fechados sobre si mesmo, resistindo de todas as formas às mudanças e ao mundo externo. Nem uma coisa nem outra ocorreu com eles, o que exige uma outra perspectiva de análise. Neste capítulo, procuro compreender os processos externos que os afetaram, mas dou ênfase à interpretação que eles fizeram disto.

Esta perspectiva segue a de autores que entendem que a modernidade, especificamente na América Latina e no Brasil, constitui-se num processo de hibridação cultural (Canclini, 1998)[2], no qual são incorporados ritmos desiguais de desenvolvimento econômico e social (Martins, 2000: 20) relações, estruturas e situações e tempos históricos diversos (idem: 22). Segue também a perspectiva de Sahlins (1997:58) quando afirma que a cultura dos povos nativos não é simplesmente destruída pelo sistema mundial, mas que, ao contrário, ela assume "uma variedade de novas configurações" onde é possível identificar "novas formas de vida sincréticas, translocais, multiculturais e neotradicionais, em grande parte desconhecidas de uma antropologia demasiadamente tradicional".

No decorrer deste capítulo, procuro contemplar a maneira como cada um dos grupos lidou com a nova situação, tendo em vista o que preconizavam no seu projeto inicial. Para isto, abordo as relações que os romeiros estabeleceram com diferentes agentes neste processo. Em primeiro lugar abordo o contato com as populações indígenas: como ele ocorreu – sua dinâmica e desdobramento – e a maneira como foi interpretado pelos grupos. Em segundo lugar, a questão da terra: como reagiram aos conflitos fundiários com os

[2] Para o estudo da modernidade Canclini (1998:23-24), utiliza três noções: "a *modernidade* como etapa histórica, a *modernização* como processo socioeconômico que vai construindo a modernidade, e os *modernismos*, ou seja, projetos culturais que renovam as práticas simbólicas com um sentido experimental ou crítico". Com relação à modernidade na América Latina, propõe que se pense como são transformadas as relações entre tradição, modernismo cultural e modernização socioeconômica.

fazendeiros e relacionaram-se com as instituições envolvidas no problema, tanto governamentais - Getat e Incra - como não governamentais - CPT e sindicatos rurais. E, além disto, de que maneira lidaram com a questão da fixação à terra, tendo em vista seu projeto inicial de *andança*. Em terceiro lugar procuro analisar como se deu a aproximação com o mercado, seja pela venda de madeira e de produtos da roça, seja pelo consumo de bens, produtos e valores vindos do mundo urbano, seja ainda pela inserção no mercado de trabalho regional. De que forma os romeiros encararam esta aproximação, uma vez que seu projeto inicial preconizava o afastamento do *mundo do uso*.

Cabe dizer que as mudanças não ocorreram apenas nas relações externas, mas foram filtradas pela dinâmica interna dos grupos, que também se modificou. Esta dinâmica abrange diferentes aspectos interligados da vida social: ecológicos (relação com a natureza e seus produtos), demográficos (crescimento ou diminuição dos grupos), econômicos (formas de viabilizar a sobrevivência) políticos (relações internas de poder e legitimidade da liderança) e religiosos (dinâmica da relação com o sagrado e da produção simbólica).

Todo este processo de mudanças - externas e internas - não ocorreu de maneira automática e determinista, mas foi vivido de forma tensa e, às vezes, dramática pelos sujeitos, exigindo que eles tomassem decisões, fazendo escolhas diante das opções possíveis.

Meu objetivo nesta parte do trabalho é reconstruir o processo vivido pelos grupos, procurando compreender como eles interpretaram e operaram com todas estas mudanças, explicitando as opções, os arranjos e alterações que fizeram diante delas, bem como os valores que nortearam suas avaliações e decisões. Parto dos marcos estabelecidos pelos próprios grupos como divisor de águas dos movimentos: a morte de Maria da Praia, na *Missão* e a entrada na Área Indígena, na *Romaria*. Este dado é significativo da forma como cada um deles encaminhou o seu processo: o primeiro utilizando um referencial interno para contar sua história e o segundo servindo-se de uma referência externa para localizar-se.

Ainda que os dois grupos tenham sido atingidos por elementos externos muito semelhantes - ambos entraram em contato com populações indígenas, enfrentaram conflitos de terra com fazendeiros, estabeleceram relações mais próximas com o mundo urbano -

lidaram com estas questões e fizeram opções diferentes diante delas, o que traçou destinos bastante diversos para cada um deles.

Na exposição, tratarei cada grupo separadamente, a fim de permitir uma visão global de seu processo específico. Na medida do possível, utilizarei relatos dos participantes contando sua história, uma vez que seus depoimentos estão impregnados, de forma rica e única, de suas concepções e interpretação dos acontecimentos. Antes disto, porém, apresento alguns dados sobre a região, que sofreu modificações significativas a partir da segunda metade da década de 70.

O Contexto regional – fazendeiros, madeireiros, garimpeiros e índios[3]

Como já foi dito, o processo de ocupação da região sul do Pará pelas grandes fazendas pecuárias, iniciado na metade da década de 60, nos municípios de Santana e Conceição do Araguaia, coincidiu com o surgimento dos movimentos. Na segunda metade da década de 70, a ocupação aprofundou-se para o interior, alcançando o município de São Felix do Xingu para onde os grupos tinham se deslocado[4].

Depois da abertura da estrada até a fazenda Rio Dourado, em 1976, outras grandes fazendas foram se estabelecendo na região: Santa Cecília, Rio Dezoito, Xingu, Guarujá. Grandes áreas, propriedade geralmente de empresas do sul[5]. Estas fazendas empregavam peões para o trabalho de desmatamento e derrubada, para os quais contratavam empreiteiros, os *gatos*, que aliciavam esta mão de obra nas cidades e povoados, submetendo-a a condições de superexploração, quando não de trabalho escravo[6].

A construção da estrada, mesmo que precária, fez com que a região não fosse mais a mesma depois disto. Por ela chegou rapidamente o mundo de fora, os peões para as fazendas, as mercadorias para o abastecimento, os botecos do Brilhante e as prostitutas que os acompanhavam. Mas principalmente pela estrada, começaram a sair de dentro da mata,

---

[3] Apresento apenas alguns dados para contextualizar a situação dos grupos e não uma análise da situação regional, que demandaria pesquisa e aprofundamento do tema.

[4] O município foi dividido e a *Missão* encontra-se hoje no novo município de Cumaru.

[5] Na década de 90, algumas destas fazendas forma praticamente abandonadas. Suas reservas de madeira estavam praticamente esgotadas e a produção pecuária em decadência. Algumas delas começaram a ser ocupadas por posseiros, o que foi encarado como vantajoso por alguns proprietários, que passaram a considerar a possibilidade de receberem indenização, por terem suas terras utilizadas para assentamento pela Reforma Agrária.

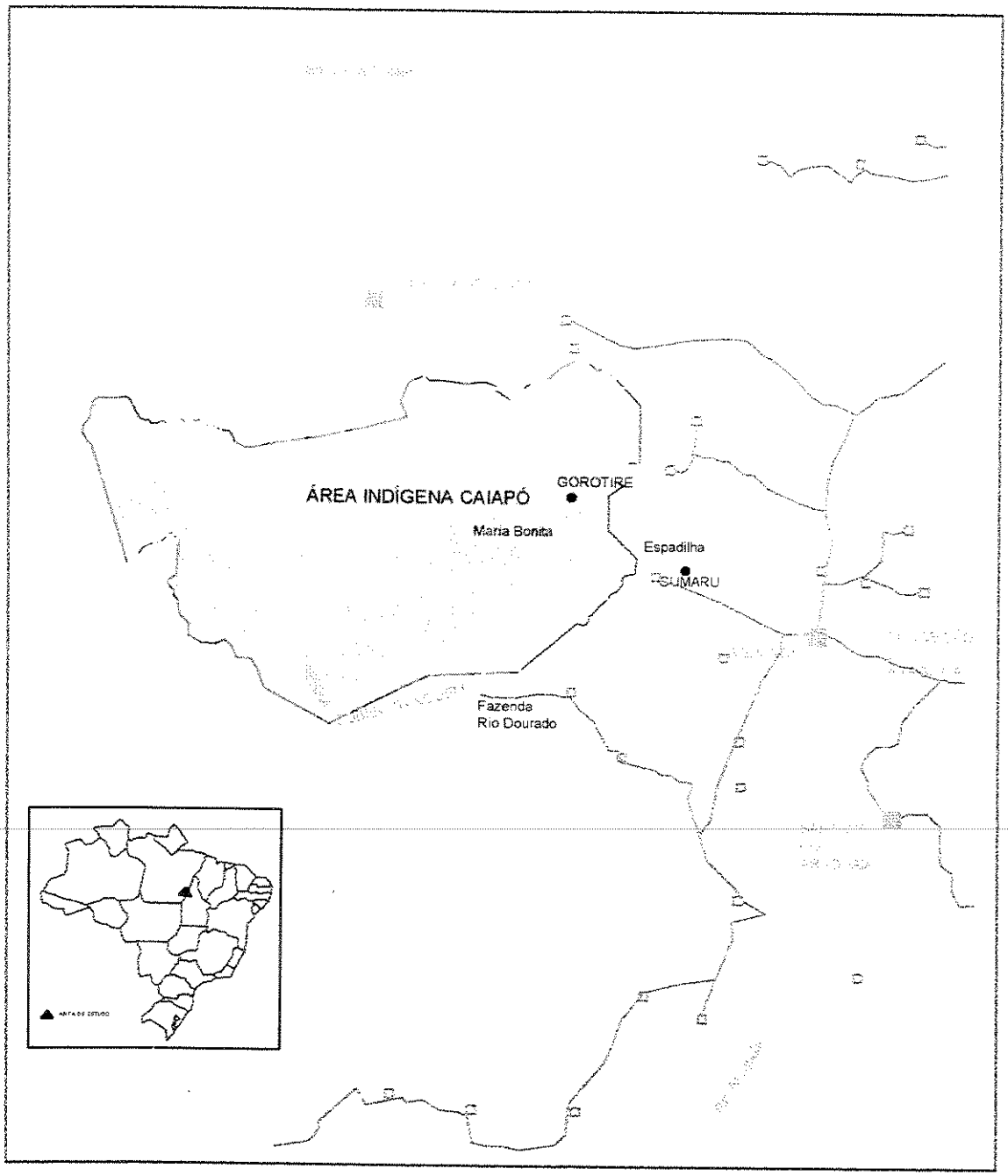
[6] Sobre trabalho escravo na região ver Martins (1997) e Figueira (1999).

em procissão interminável, caminhões carregados de toras de mogno e outras madeiras de lei.

A atividade extrativa constituiu-se na principal exploração da região por toda a década de 80. Não só a da madeira, mas também a do garimpo de ouro, desenvolvido na década de 80 e 90. Como mostra Sousa (2000:48-49)[7], a produção de ouro no Brasil cresceu vertiginosamente no início dos anos 80. Este processo esteve ligado ao aumento significativo do preço do ouro no mercado internacional. De outro lado a atividade garimpeira surgiu neste período como uma alternativa para absorção de excedentes populacionais em função do aumento do desemprego no país e da população rural expulsa de suas terras, especialmente no Maranhão. O sul do Pará foi o local privilegiado da exploração de ouro cujo principal expoente foi a Serra Pelada. Bastante próximo da Área Indígena surgiu em 1980 o garimpo do Cumaru, que atraiu grandes levas de trabalhadores, que vinham *tentar a sorte*. Rapidamente o garimpo extrapolou para a Área Kayapó, criando o garimpo de Maria Bonita que ficava a 18 quilômetros da aldeia Gorotire (idem:49) (ver mapa 5 adiante). Em 1981 a Funai oficializou um convênio com a empresa Docegeo (Rio Doce Geologia e Mineração), que permitia a exploração da reserva aurífera, criando o projeto Cumaru. O convênio estabelecia que um percentual da renda do garimpo seria destinado aos índios. Em poucos meses o Cumaru passou a ser a terceira exploração garimpeira no Brasil. Em 1982 o garimpo chegou a ter 20 mil pessoas (idem: 50). O impacto provocado nas populações indígenas foi sem precedentes.

[7]Sousa (2000) realiza um excelente estudo sobre a situação recente dos Gorotire, contemplando a diversidade de relações estabelecidas por eles no período.

ÁREA INDÍGENA KAIAPÓ E GARIMPOS – PARÁ



Fonte: Projeto RADAMBRASIL 1: 2 500 000 - Modificado por: M. Antonieta C. Vieira - Elaborado por: Paulo de A. Correia Jr.

Além do garimpo foi oficializada em 1983 a extração de mogno da Área Indígena, através de contrato realizado pela Funai com a madeireira Sebba, que vigorou até o fim da década de 80. Como contrapartida da exploração, a madeireira construiu estradas e benfeitorias na aldeia, além de fornecer mercadorias e recursos financeiros que eram repassados aos caciques e à comunidade. Em 1987 a extração de mogno da área Kayapó correspondeu a 69% da extração brasileira neste ano. O extraído em 1988 "ficou acima das exportações brasileiras nos anos de 1985 e 1986 somados" (Pib/Cedi, apud Sousa: 54).

Um dos resultados do processo de extração de madeira e do garimpo para as populações indígenas foi a elevação artificial de seu nível de vida. Os Gorotire passaram a ser qualificados como "índios milionários" (Sousa, 2000:57). Manipulavam enormes quantias de dinheiro, que lhes permitia ter acesso a bens de alto valor, fazendo, por outro lado, dívidas altíssimas. De outro lado, rios da Área Indígena foram poluídos pelo garimpo, que utilizava o mercúrio na exploração, e parte das reservas nativas de mata foram destruídas.

Em abril de 1985 os Gorotire expulsaram milhares de trabalhadores do garimpo de Maria Bonita, que ficava próximo da aldeia, impedindo seu funcionamento. Além do protesto dos garimpeiros, diferentes segmentos sociais da região se mobilizaram, havendo pressão de políticos sobre o governo federal para que o garimpo fosse reaberto. No processo de negociação ocorrido em Brasília, os índios colocaram entre as condições para a negociação a demarcação definitiva e imediata de seu território (idem:52). Em maio deste ano um decreto determinou a delimitação da Área Indígena Kayapó, com uma extensão de 328005 ha, no município de São Felix do Xingu. Nela vivem cinco povos indígenas, entre eles os Gorotire, com 900 habitantes, situados a leste e sul da Área Indígena (Cedi/Peti, 1990:67). Ao sul, a área faz divisa com a fazenda Rio Dourado, bastante freqüentada pelos índios. Foi nesta região que se deu o contato dos Gorotire com a *Missão* e a *Romaria* (ver mapa 5 e também mapa 4 no cap.7)

Este rápido relato situa os principais elementos com os quais os romeiros tiveram que se deparar numa segunda fase do seu movimento, contrastando com a situação anterior em que, principalmente a *Missão*, mas também a *Romaria*, viviam praticamente isoladas na mata. Vejamos como cada uma delas enfrentou este desafio.

O quadro a seguir destaca alguns acontecimentos da história recente ocorridos na região e nos movimentos.

Ano	Contexto Regional	*Missão*	*Romaria*
1976	Faz Rio Dourado	*S. Sebastião*	
77		Contato com os Gorotire	
78			
79		Expulsão pelos Gorotire e retorno para *Buriti*	*Santo Antônio*
80			
81	Projeto Cumaru	Conflito de terra com o *Intaliano*	Contato com os Gorotire
82			
83	Extração de madeira (AI)		Expulsão pela Funai
84			Retorno para a AI
85	Delimitação A.I. Kayapó		Conflito com o fazendeiro
86			
87			*Estação S Cruz*
88		Discussão interna sobre divisão da terra	
89			
90		Instalação do *cruzeiro* de *S Sebastião*	
91	Expulsão de 3 mil garimpeiros pelos Gorotire		Saída da AI e mudança para Propasa
92			
93			
94		Mudança de Alda para *Nova Esperança*	Tentativa de mudança
95			Arrendamento de parte da área
96		Viagem de Alda a São Paulo	
97		Redistribuição das famílias na área	
98			Esvaziamento da *Romaria*

Cabe dizer que, neste período, as atividades religiosas passaram a ser menos freqüentes e intensas nos dois grupos e que diminuiu o poder do sagrado de determinar a organização da vida dos movimentos e prescrever comportamentos. A própria interpretação religiosa dos acontecimentos sofreu alterações, determinando modificações nos projetos dos grupos, como se verá na exposição.

I – *MISSÃO* - O ENCONTRO DO *LUGAR* DA *FAMÍLIA*

Como já foi visto[8], o grande marco da *Missão* foi a morte da líder em fins de 1974, que divide o movimento em antes e depois dela. Maria da Praia, como líder carismática, era a alma do movimento. Como prosseguir na estrada e na vida sem a *mamãe?* Esta era a questão que se colocava para o grupo no seu desamparo e que foi remediada, em parte, pela incorporação mediúnica de Maria da Praia, pela filha mais nova. Mas como dizia Tereza:o ***tempo dela*** (Maria da Praia) *não voltava.* A frase de seus filhos: *foi dois peão que enterrou a mamãe*[9] indicava, metaforicamente, a chegada de um novo tempo, em que a região passaria a ser regida por outros códigos.

Para facilitar a exposição estabeleço momentos desta nova fase. Um período inicial, após a morte de Maria da Praia, que vai de 1979 a 1983 quando aumentaram as pressões externas sobre o grupo: a expulsão pelos Gorotire e o conflito de terra com o fazendeiro. Um segundo momento, que vai até o final da década de 80, de abertura do grupo para o mundo externo, com venda de madeira e o garimpo e o estabelecimento de novas relações. Um terceiro, de crise interna, que tem como tema a divisão das terras e as relações de poder. E um quarto, onde procuro explicitar a solução que o grupo deu para esta crise. Estes dois últimos abrangem a década de 90.

Primeiro momento: Pressões externas – autonomia como valor e *união* como arma

O fim da década de 70 e início de 80 foi para a *Missão* um tempo de *provação*. Além da morte de Maria da Praia, que abalou profundamente o grupo trazendo problemas para a condução interna, a *Missão* teve problemas externos que diziam respeito à questão da terra e que não haviam sido enfrentados até então na *vida da mata*. Neste processo os romeiros tiveram que defrontar com índios e fazendeiros, o que fizeram assumindo atitudes diferenciadas, como se verá a seguir.

---

[8] Ver cap.7.

[9] Os peões haviam chegado recentemente no local, para trabalhar nas fazendas, que começavam a ser formadas na região.

• O *intaliano* e a *Getática - de home prá home*

Cerca de dois anos depois do retorno do grupo para o Buriti começaram os conflitos com a fazenda Xingu, que se estendeu de 1981 até 1983. Segundo o grupo, o proprietário da fazenda era um *intaliano*, que dizia possuir sete glebas de 900 alqueires, que incluía a área onde eles estavam[13]. O grupo estaria ocupando, segundo a fazenda, uma gleba que estava no limite da área considerada sua propriedade, localizando-se no centro da gleba. Lá estavam suas benfeitorias: cultivo permanente e casas (o que lhes garantiria a posse). A proposta da fazenda foi transferi-los para o canto da gleba. Dariam para cada filho de Maria da Praia 20 alqueires e cinco para as demais famílias. Construiriam para eles casas de madeira e entregariam áreas preparadas para roça, com a mata derrubada e queimada.

Em um primeiro contato com o gerente e os advogados, Feliciano e Epifânio ficaram atemorizados e *assinaram o papel*, concordando com a proposta. Consideraram que não havia possibilidade de confronto com o fazendeiro. Quando voltaram do encontro e contaram o ocorrido, o grupo reagiu ao acordo e as mulheres, seguindo a tradição ativa da mãe, decidiram fazer *uma viagem*, agora para *procurar os direitos*, como contam Raimunda e Tereza.

> (Quando chegou Epifânio) *Fomo todo mundo pra casa da Tereza aí disse que mês de dezembro era pra nós sair daqui, os home ia dar roça lá pra nós, queimada, derrubada, casa de tábua feita. Eu disse: compadre Epifânio, pelo amor de Deus, não fale isso não, eu não saio não, só se for depois de morta. Eu sair daqui,* ***eu largar a sepultura da mamãe pra ir bem pra ali****! Aí reuniu tudo chorando, chorando.* (Raimunda, 87)
>
> *Eh! Tonieta! Porque 13 ano nós aqui e a gente não ter direito de ficar aqui, é demais! Quando eu imaginava o quanto que eu tinha sofrido pra ver essas fruta tudo dando pra ser despejada em Redenção e ficar com a mão na cabeça, ave Maria!*
>
> (Disse) *Hoje mesmo, Epifânio,* ***eu vou andar e enquanto eu não achar direito de nós ficar aqui, eu não volto.*** *Vou caçar companheiro e eu vou. Madrinha!* (falava com Raimunda): *você vai mais eu?* (Responde) *Pois eu to pronta! Quando foi no outro dia cedinho peitemo prá Redenção. Naquele tempo em Redenção era dois dias de viagem.* (Tereza, 90)

Em Redenção, Tereza e Raimunda encontraram um advogado que conheciam, que, segundo elas, era amigo do fazendeiro e que tentou dissuadi-las de *andar*.

---

[13] Segundo Domingos, a afirmação não era correta, uma vez que eles ocupavam o lote 269 e não o 279, como a fazenda alegava. As informações foram obtidas posteriormente por meio de contatos com órgãos públicos em Belém e Conceição do Araguaia. Não disponho de documentação sobre o conflito ou de informação de outras fontes. Baseio-me, portanto, exclusivamente nas informações dos romeiros. Cabe dizer que, do ponto de vista da análise aqui desenvolvida, que não está especificamente voltada para o conflito de terra, o mais importante é a maneira como os romeiros compreenderam o ocorrido e como atuaram nesta situação.

O Dr. Vanda em Redenção, disse que não adiantava ir em Belém. (Disse) *é melhor ir prá o canto da gleba, a terra lá é melhor.* (Tereza, 90)

Raimunda reagiu violentamente, explicitando os argumentos que a faziam permanecer no lugar.

Falei pro advogado: eu sou a filha mais velha da Maria da Praia, não vou assinar e ninguém vai assinar! Faz 16 ano que andemo dentro dessas mata. Quando nós chegamo lá era mato virge, não foi você nem o intaliano que roçou e plantou fruta lá não, foi nós! E eu já to veia, eu não vou sair de lá mais, meu lugar é lá, basta dizer que ***a sepultura de minha mãe é lá e meus ossinho é pra ser sepultado lá, junto com os dela. Eu vou andar, a justiça do céu e a da terra vai potreger nós.*** *Se a justiça da terra não potreger, doutor Vanda, nós vamo ganhar no porrete, no cacete. É entrar e morrer. Se vocês matar nós tudinho, os espíritos vai ficar lá e vai atentar vocês o resto da vida, que vocês nunca há de ter sossego lá. Nós vem vindo de S Miguel do Araguaia e vem correndo de dono. Agora* ***lá é nós que somo dono.*** *E* ***quem deu lá prá nós foi Deus*** *e vocês veio do inferno. Saiu do inferno pra vim atentar a gente aqui. Eu tava muito malcriada, Tonieta!*
O advogado disse: é! questão que entra mulher pelo meio pode largar de mão que ninguém ganha não!
Procuremo o ônibus pra ir pra Belém, fiz logo uma promessa, botei a mamãe e os guia na frente e fomo. Ô viagem abençoada! (Raimunda, 87)

O fato de ter incorporado trabalho à terra, desbravando a mata virgem, garantia, na sua perspectiva, o direito de ser *dono.* Uma terra valorizada porque tinha *as fruta tudo dando* e porque era *lugar* da família, encarnando sua tradição mais preciosa: a *sepultura da mamãe.* Por outro lado, uma terra sagrada, cujo direito de acesso foi dado *por Deus.* Um direito que, se não reconhecido pela *justiça da terra,* implicaria em conflito, em que se iria *ganhar no cacete.*

Munidas destas armas, Tereza e Raimunda *peitaram* sozinhas para Belém, sendo que nunca tinham ido além de Conceição do Araguaia.

Quem tem boca vai a Roma. Nós foi tão feliz, que um home que trabalhava no garimpo chegou no Marabá, nós perguntou: o senhor vai pra Belém? Ele disse que sim. Ai fomo conversando. (Perguntaram) *O senhor conhece lá uma pensão de hospedar gente pobre?* (Resposta) *Tenho uma cunhada que tem pensão no centro da cidade... As mulher* (da pensão) *tratou nós muito bem, como se fosse parente! Rasguemo esse Belém, fiquemo cinco dias. Cheguemo na Iterpa contemo o causo lá pro gerente, ele foi caçar pra ver essa terra aqui.* (Tereza, 90)

Para chegar no Instituto de Terras Raimunda e Tereza foram ajudadas pelos donos da pensão, que as auxiliaram na procura de órgãos ligados à questão fundiária. Chegando no Iterpa Raimunda disse:

eu quero ver o presidente! Aí pôs nós no elevador, aí falei: agora vou ver Deus! (Chegando lá o funcionário) *falou: esses home estão grilando essas terra, eles não tem reconhecimento nos cartório em lugar nenhum. Aí o home mostrou o mapa todinho pra nós, mostrou esse canto que nós ta aqui no mapa, falou: não, vocês pode guentar firme que ele não tem nada lá não, eles tão é grilando. Aí mandou nós pra Getat. O chefe da Getat ficou admirado demais!* (Disse) *A Getat de Conceição tá fazendo isso, mas não é de lei. Ele ficou bravo demais! Pegou um cartãozinho, mandou pra nós entregar pro chefe da Getatica de Conceição. Aí nós veio. Cheguemo e peitemo. Esse home ficou da cor de uma cidra. Um saía espantado mostrava pro outro o cartãozinho. Com dias que nós tinha chegado, os chefe maior da Getatica saiu tudinho do emprego, por causa desse negócio de estar desaposiando os posseiro e ganhando dos fazendeiro.* (Tereza, 90)

Com o apoio das *autoridades* obtido pelas mulheres em Belém o grupo decidiu unanimemente não aceitar o acordo com o fazendeiro. Por causa disto participantes da *Missão* foram ameaçados pelo gerente da fazenda.

Com quatro dias chegou o gerente dele, o Bastião Gomes, um pistoleirão com um revolvão desse tamanho, com uma capangona de cartucho de bala. (Disse) *eu vim aqui pra vocês assinar como vão sair, que o Epifânio e o Feliciano já assinou*[14]*. Eu vim fazer esse acordo com vocês, porque se vocês não fizer isso, o intaliano vai mandar por fogo nessas palhoça de vocês que estas casa de vocês não vale nada. Falei: seu Sebastião, eu sei que o senhor é home demais e o intaliano, mas eu vou pedir pro senhor, até por amor de Deus, que o dia que for pra por fogo bem nessa palhoça aqui, o senhor vem riscar o fósforo e o intaliano vem por fogo, que eu aceito de bom coração. O senhor não manda outro não!* (Ele disse) *eu não venho não!* (Domingos) *Não é o senhor que tá transmitindo o recado? O senhor vem aqui!* ***Eu sei que o senhor é home demais, o intaliano é home demais, mas não conheço home enriba dessa terra que me faça assinar isso aqui.*** *E os que tá aqui nenhum deles vai assinar.* (Gerente:) *Se não assinar vai ficar pior, vocês vão apanhar, vão fazer despejo de vocês, vão sofrer.*(Domingos) *Aceito de bom gosto, aceito ir pra cadeia, mas não assino e ninguém que tá aqui assina. Quero saber* ***qual é o home que vai me obrigar assinar um papel desses.*** *Pode ficar pior do jeito que ficar. Se quiser por fogo pode por até agora, mas assinar aqui eu não assino.* (Domingos,90)

A questão da terra é tratada aqui como um confronto entre iguais, em que as pessoas medem-se diretamente, sem nenhuma mediação, deixando de lado as conseqüências que possam advir daí: *o intaliano é home demais, o senhor é home demais, mas não conheço home enriba dessa terra que me faça assinar isso aqui...aceito até ir prá cadeia.*

Depois disto todas as famílias foram chamadas no Getat de Conceição para uma audiência, em que compareceram também representantes da fazenda e seu advogado, como mostra Raimunda.

---

[14] Referia-se ao acordo inicial em que os dois *assinaram o papel.*

> *Foi dia 17 de agosto, tinha a reza da Tereza* (a Divindade de NS da Abadia), *mas nós falhou esse ano, fez no dia 15 de setembro. Levou 22 pessoas pra reunião. E perguntaram: quem que é o advogado de vocês?* (Respondeu) *Nosso advogado é Deus, Maria Santíssima, que eu nunca vi gente pobre ter advogado!*
> (O advogado da fazenda disse) *Você pense bem que vocês tá enriba da terra alheia e além disso tão pegando as madeira, você é uma ladrona. Falei: ladrão é vocês, que lá não tem nada seu e de intaliano, que intaliano tá com 2 anos que chegou, nós ta com 13 anos! Nós não tem direito no que é nosso! E o intaliano que tem! Um da marca de vocês é que pode citar como ladrão. Quem é que tem direito no Brasil? É os brasileiro ou é o seu intaliano que veio lá do inferno e vim aqui agora atentar nós? Eles disse que tinha registrado a terra mas não tinha.*
> *Aí vai e vai, compadre Zuza fala, compadre Domingos fala, compadre Epifânio fala, a coisa foi ficando grossa e aí chamaram a polícia. Aí a doutora Vera* (do Getat) *disse: pronto, acabou a questão. Aí ele* (advogado do fazendeiro) *falou: Ô Vera, tenha paciência, não faz isso com nós não!* (Ela disse) *isso vai ser registrado em Belém. Tá liquidada a questão! Fica como tava.* (Raimunda, 90)

Depois disto não houve mais interferência do Getat e nem da fazenda. Segundo Domingos o *intaliano desistiu*[15].

> *O intaliano diz que desistiu. A própria fazenda dele acabou, estava tentando vender não conseguiu. Tá largado. Derrubou a base de uns 500 alqueire, jogou capim e tá tirando o derradeiro gado, porque tá a maior juquira do mundo. A casa dele não presta e serviço não tem. Faz muito tempo que ele não anda aí.* (Domingos, 90)

O grupo não demonstrou interesse em ter a terra documentada e não quis *mexer com papel*. Eles consideram suficiente o fato de que *têm direito* nesta área de terra, o que foi reforçado depois do conflito com a fazenda.

É interessante observar que na questão da terra o grupo reconhece planos diferenciados de relações e direitos em função do oponente com o qual estão tratando, utilizando estrategicamente argumentos diferentes em cada caso. Na *terra do índio*, além do grupo ter *pouco serviço*, seria impossível permanecer, uma vez que o confronto seria direto. Como os índios ameaçavam: *se não sair urubu avoa!* No *Buriti Alegre*, no entanto, o universo jurídico era outro e tornava possível alegar um princípio de direito baseado no cultivo permanente e moradia habitual, ainda que para fazê-lo valer, o grupo necessitasse afrontar pessoalmente seus oponentes. O caráter religioso da *Missão* não foi utilizado como

[15] Não posso avaliar efetivamente o que ocorreu no caso do Getat e a situação jurídica das terras. No entanto, o fato dos romeiros terem permanecido na terra sem nenhuma intimação legal para que deixassem a área sugere que tinham direitos.

argumento de direito sobre a terra, ainda que se constituísse, internamente para o grupo, na grande motivação que os vinculava ao lugar, consubstanciada na *sepultura da mamãe*.

Na maneira como o grupo tratou as questões relativas à terra sobressai o valor atribuído à autonomia, a não submissão ao outro, seja aos índios ou ao fazendeiro, ainda que, no primeiro caso, a solução tenha sido o abandono do local e, no segundo, o enfrentamento. A relação com o fazendeiro, o advogado e as instituições foi vivida por eles como uma relação entre pessoas, entre iguais (apesar das diferenças). *Donos de si* que se medem e se confrontam.

Por outro lado, internamente, o destaque no enfrentamento da questão da terra foi a *união*[16]. Diante da ameaça externa, o grupo apresentou-se como uma unidade, baseada num sentimento corporativo, sendo que as decisões e ações foram assumidas conjuntamente.

Desta forma, autonomia em relação ao mundo externo e união em relação ao interno combinaram-se harmonicamente, garantindo um enfrentamento eficaz dos problemas. Em outros momentos, porém, estes valores estarão combinados de outras formas gerando inclusive conflitos internos.

Segundo momento: Sedução do mundo externo e reforço da autonomia no plano interno

> *De 83 prá cá mudou. Quando apareceu mogno e garimpo acabou a Romaria* (refere-se à *Missão*). *Tinha um gerente de fazenda daqui de perto que dizia: o dia que a chefe puder comprar acaba tudinho. Carro, de primeiro não era pra vir. Em80 ofereceram* (madeireiro) *pra fazer estrada, não quiseram. Depois liberaram até 500 metros. No outro ano fizeram estrada pra entrar no quintal.* (Antes) *não podia trabalhar fora, se casasse não podia mudar pra fora. Toninho casou, saiu. Trabalhou em fazenda não deu certo. Voltou com a condição de morar fora, aí o pessoal aceitou. Aí liberou.* (Zé de Brito, 88)[17]

[16] Cabe dizer que isto costuma ocorrer também em muitos grupos que enfrentam conflitos de terra. Ver Vieira (1981).

[17] O depoimento é de uma pessoa que se casou com uma das netas de Maria da Praia. Ele mantém um distanciamento crítico do grupo e não comunga suas crenças.

O mundo externo não chegou ao grupo apenas pela pressão e pelo conflito. Pouco a pouco a estrada - não a deles, forjada na mata, mas a que vinha de fora - foi penetrando no coração da *Missão*, trazendo com ela novos produtos e relações.

Como visto, na década de 80 a região foi caracterizada pela aceleração das atividades econômicas, especialmente as extrativas. Este período foi para a *Missão* um momento de retomada das relações com o mundo externo. Com isto rompia-se a exclusividade das relações internas vivida nos anos de isolamento e colocava-se em cheque algumas propostas do movimento como o afastamento do *mundo do uso* e a vida regulada pela religião. Esta situação colocava os romeiros diante da questão: a sedução do mundo externo e a fidelidade à *Missão,* obrigando-os a tomar posições e fazer escolhas. Apresento a seguir como se deu este processo.

• Garimpo, madeira e produtos de *uso - dinheiro e ambição*

A *Missão* participou marginalmente das novas formas de exploração desenvolvidas na região na década de 80. Algumas pessoas do grupo chegaram a explorar ouro no garimpo do Querosene, próximo da área onde viviam. Alguns, como Epifânio, exploraram *um barranco.* Fornecia aos trabalhadores os equipamentos, bastante rudimentares, e a alimentação. Parte do ouro ficava com os trabalhadores. A quantidade obtida era muito pequena[18] e era empregada para compra de produtos. Ou então, para financiar viagens, como no caso dos filhos de Zuza, que trabalharam no Querosene, extraíram 14 gramas de ouro e, com isso, financiaram a viagem da família à *Romaria* do Bonfim.

Se o garimpo não afetou as relações do grupo, o mesmo não ocorreu com a venda da madeira (o mogno principalmente), que começou a ser vendida na *Missão* na metade da década de 80, para intermediários de madeireiras que tinham sede em Redenção. A venda era conjunta e o dinheiro obtido distribuído pelas famílias. Em 87, por exemplo, os filhos de Maria da Praia e mais os casais das outras duas famílias, da mesma geração, receberam cada um 60 mil, enquanto que os casais da segunda geração 40 mil. Os solteiros não receberam nada. As filhas de Raimunda que não viviam no local foram excluídas do benefício. Dez por cento do que cada um recebeu foi destinado à construção da igreja nova,

[18] Tratando-se de uma região aurífera, havia vários locais onde era possível garimpar, mas nos quais a exploração econômica não era vantajosa. Era o caso do Querosene, próximo da *Missão* ou de algumas áreas dentro da Área Indígena próximas à *Romaria.*

de *bloco*. Os critérios da distribuição do dinheiro são reveladores da forma como são concebidos os direitos dos participantes aos bens do grupo. A referência é a família conjugal, mas privilegia-se a hierarquia (os mais velhos recebem mais) e o pertencimento ao lugar (os parentes que moram *fora* não recebem). Além disto uma parte fica indivisa, é destinada ao sagrado, à *Missão* religiosa (um percentual deve ser doado para a igreja).

Estas determinações eram feitas pelos *espíritos* que se incorporavam em Alda, mantendo, desta forma, a direção espiritual da vida do grupo.

Ainda que a venda da madeira tenha obedecido a critérios grupais, foi fonte de inúmeros conflitos no grupo. Houve discordância em relação ao valor obtido pelos que fizeram a transação e em relação ao direito de cada família poder negociar livremente. Um problema difícil, uma vez que, sem lotes demarcados, não havia como determinar o que cabia a cada um, ainda que alguns, contrariando o conjunto, tenham vendido a madeira separadamente.

> *Z.B. disse que a madeira dele ninguém ia vender, que ele era emancipado, era dono de si.* (Raimunda, 88)

Quando o dinheiro entra no circuito das trocas - por exemplo, pela venda da madeira - ele pode reforçar o *dono de si*, assumindo o caráter de um passaporte da autonomia, que permite às pessoas vincularem-se diretamente ao mundo externo, sem passar necessariamente pelo crivo do grupo. Do ponto de vista do grupo, reside aí seu caráter desagregador, que transforma a autonomia em *ambição*. Para alguns participantes, a presença do dinheiro nas transações provocou a *desunião* e alguns passaram a desejar que a madeira acabasse para que a *tranqüilidade* voltasse.

> *Primeiro desmantelo daqui foi dinheiro. A desunião começou por causa de dinheiro, quando vendeu a madeira.* (Zuza, 88)
>
> *Enquanto tiver o fogo do dinheiro da madeira não acaba a desunião. Eu peço pra acabar tudo. Talvez voltasse aquela união de antigamente. Se tem 4, 5 sem ambição tem 3,4 que tem. A ambição entrando a desunião entra. É só o malvado do dinheiro. Tenho fé em Deus que estas madeira daqui vai acabar, aí entra a tranqüilidade.* (Alda 88)[19]

É preciso dizer que o raciocínio básico feito em relação ao uso do dinheiro da madeira pelas famílias não é o do investimento, mas o da troca, o mesmo que sempre orientou as relações do grupo com o mercado. Para a maioria, o dinheiro da venda foi

[19] Sobre *ambição* ver cap.9.

imediatamente transformado em produtos de consumo[20]. Alguns compraram geladeira e fogão a gás, outros, bicicletas, máquinas de costura, motoserras, rádios, gravadores, produtos que jamais poderiam ser adquiridos com a venda de produtos da roça. Neste sentido, a comercialização da madeira apareceu como uma prática ocasional e inesperada, em função das oportunidades do mercado, que propiciou a obtenção de bens e que cessou tão logo as reservas foram esgotadas.

A proximidade do mundo externo fez também com que o grupo passasse consumir produtos antes proibidos, como as roupas *de uso* - shorts, sandálias havaianas, batom e esmalte para as moças - ainda que sob a reprovação dos mais velhos, que viam nestas práticas o abandono dos princípios da *Missão* suplantados pela *vaidade.*

A humildade que nós tinha acabou tudo. Hoje só é vaidade. (Feliciano, 88)

• Os *amigos* – ampliação das relações

Quando vivia em Goiás, a família de Maria da Praia apresentava grande facilidade de contato social. Esta característica foi retomada no momento em que eles deixaram de estar isolados na mata, expressando-se na construção de uma extensa rede de relações e amizades com pessoas *de fora.* Os *amigos* incluíam pessoas de diferentes camadas sociais: madeireiros, empreiteiros, gerentes de fazenda, pequenos comerciantes, para não falar dos parentes em Redenção e Tocantins[21]. Estas pessoas os visitavam e admiravam a organização do local - a fartura de frutas e produtos de roça - um oásis no meio da aridez das fazendas de gado. Estas relações pessoais, baseadas na hospitalidade e reciprocidade, viabilizavam o trânsito do grupo no mundo externo de várias formas. Facilitando a venda da madeira, propiciando oportunidades de empregos mais qualificados em fazenda - por exemplo, trabalhos de empreita para fazer cercas - e criando condições para hospedagem de pessoas do grupo nas cidades. Além disso, começaram a ser criados vínculos com pessoas de *fora,* que antes ocorriam apenas no âmbito do grupo, como o caso da escolha de Alda de um casal de pequenos comerciantes do Brilhante para padrinhos de seu filho caçula[22].

---

[20] Apenas Raimunda utilizou o dinheiro para comprar gado, porcos e uma casa no Brilhante.

[21] O grupo parece reproduzir aqui, em alguma medida, padrões de relacionamento do passado da família do pai e do marido de Maria da Praia, em Goiás e no Maranhão, em que eram estabelecidos laços de cooperação e reciprocidade interclasse.

[22] O que Woortmann (1995:294) chama de compadrio "extensivo" que possibilita ampliar a rede de relações de solidariedade fora do círculo de parentes.

Os novos relacionamentos com pessoas *de fora* traziam para dentro do grupo hábitos e valores que não faziam parte da *Missão*. Pude observar, em 1988, num detalhe acontecido durante um *festejo*, o conflito entre estes dois mundos. O chefe dos *esmoleiros*, que estava na igreja, foi chamado por uma *pessoa de fora*, que chegava para tratar de uma questão de madeira. Sua hesitação revelava o dilema entre ficar firme na devoção ou responder a quem o chamava e que certamente não poderia entender porque ele se recusaria a tratar de negócios que lhe interessavam.

A nova entrada no *mundo* colocava para o grupo um problema: como retornar a ele sem abandonar o passado de 20 anos na mata, com suas regras, rezas e proibições. Negá-lo simplesmente seria perder a identidade conquistada e legada pela tradição familiar, por Maria da Praia. Mas como responder às novas questões que se colocavam?

Eu não diria, como alguns, que *a Missão acabou,* mas que o grupo procurou incorporar as mudanças sem desfazer a *Missão*, realizar uma nova *passagem*, conservando a tradição.

As *pessoas de fora,* por exemplo, identificavam a permanência de um rígido controle do comportamento no grupo. Uma moradora do Brilhante, cuja mãe morou por um tempo na *Missão* dizia

> *Lá quem manda em tudo é a Alda.* ***Vem espírito para dizer o que as pessoa tem que fazer****. Se vai distribuir o dinheiro da venda de madeira, é o espírito que diz quanto cada um deve receber. É preciso seguir do jeito deles senão não fica lá. É difícil ficar lá, só não, para os que são parentes.* (Terezinha, 88)

De qualquer forma, a presença do mundo externo, somada à conjuntura interna do grupo, colocou questões de várias ordens para o movimento - religiosas, econômicas e políticas - dando origem a uma crise no seu interior.

Terceiro momento: Crise Interna – conflito entre obediência e autonomia

> *Os mais novo nem parece ser da nossa Missão. Ela* (Maria da Praia) *dizia que ia chegar o tempo de todo mundo ficar liberto e cada um seguir pela sua cabeça. Dizia que nossa Missão ia ficar fininha, dois ou três acreditando e os outros ia perder a fé. Tinha muita gente, mas a Missão ia ficar pouca.* (Domingos, 88)

• Refundação do movimento – o *cruzeiro* de *São Sebastião*

Uma das questões básicas com que o grupo se deparou na nova situação foi o da fixação da *Missão* a um local determinado, sendo que o projeto inicial preconizava a *andança*. Várias questões de ordem prática e simbólica fizeram com que o grupo permanecesse ali. Do ponto de vista geográfico, na área que ficava à frente do trajeto da *Missão*, estendia-se a Área Indígena Kayapó. Ao lado dela, novas fazendas eram formadas, impedindo, a princípio, novos deslocamentos. Além disto, o grupo não parecia disposto a continuar andando sem a mãe, que encarnava o projeto. Sua morte e sepultamento transformaram o local numa terra sagrada, símbolo da *Missão* e da família.

Em 1990, quando estive lá, pareceu-me que o grupo instituía simbolicamente a fixação, referendando o lugar como local escolhido, por meio da colocação do *cruzeiro,* que fundava a *Missão* no local. Assim que cheguei, levaram-me para conhecer o *cruzeiro*, que ficava no alto do morro de *São Sebastião* (nome dado por eles)[23], de onde se avistava toda a região. (ver 1ª foto Missão. situação recente 1) Sua colocação tinha sido uma *ordem* do espírito de Maria da Praia na festa de Santo Reis e os *guias* instituíram uma *penitência*, que deveria ser cumprida anualmente por todo o grupo, que deveria subir descalço até o topo do morro, passando lá uma noite em oração[24]. Este fato parecia decretar definitivamente o abandono da *viagem na mata*. Reinterpretava-se as propostas do movimento. O ritual de fundação do novo lugar reavivava a *Missão*, demonstrando que continuava vigorando a determinação espiritual na condução dos caminhos do grupo. Ao mesmo tempo, parecia que se buscava incorporar na fixação o passado de *andança*, ritualizando a vida de sofrimento da mata, através da *penitência* da subida do morro. Esta parecia ser uma resposta ao enfraquecimento da *Missão*, que eu sentia desde 1988, em função dos novos elementos que entravam na vida dos romeiros. A fixação, no entanto, colocava um outro problema para o grupo.

---

[23] A festa de São Sebastião era comemorada por Maria da Praia e depois por Alda.

[24] Disseram-me também que, quando viva, Maria da Praia teria dito que no *lugar* de chegada colocariam um *cruzeiro.* O morro de São Sebastião era extremamente íngreme, sendo que em alguns pontos era necessário segurar nos arbustos como auxílio para a subida. Ficava difícil imaginar como, no dia de São Sebastião, em janeiro, com chuvas abundantes, tinha sido possível para todo o grupo – velhos, jovens e crianças – escalar descalços o morro, como era recomendado, e chegar no topo onde se *cumpria a obrigação*, passando a noite.

• A terra – *os pedaços*

> *Na época que estava viajando* (tempo da mata) *fazia roça tudo junto, era mais fácil de tocar. Depois do problema de terra que era pra aquietar, começou a fazer cada um pra si. Foi uma ordem, cada um que podia, fazia sua reservinha, vai rendeno a família...* (Domingos, 90)

No *tempo da viagem*, a apropriação da terra não era uma questão para a *Missão*. No entanto, a fixação num local determinado e o crescimento do grupo colocaram um novo problema: a distribuição das famílias na terra.

Na minha viagem de 1988, eu já havia assistido no grupo a uma discussão sobre isto: dividir ou deixar a terra em comum. Esta discussão, que acontecia em outros espaços - entre intelectuais que se dedicavam à questão agrária e dentro dos movimentos sociais de luta por terra - era feita ali, debatida na prática pelos próprios camponeses, que na sua condição de participantes da *Missão*, discutiam as implicações de se tomar um ou outro caminho. Neste rico debate, procurei ouvir representantes das diferentes posições, procurando fazer com que explicitassem seus argumentos. Não era uma situação fácil, na medida que havia por parte de alguns, o desejo que eu tomasse partido na discussão. Por outro lado, eu era o elemento de fora para quem se podia falar, o que às vezes não era possível para os de lá. Raimunda invocava a minha condição de escolhida para escrever a história do grupo: *Como foi determinado de você vim, você tem que saber a verdade do começo ao fim!*

A discussão não chegava a constituir grupos antagônicos. O grupo parecia não querer romper, mas havia posições claramente divergentes, que explicito a seguir, procurando identificar a posição ocupada pelos que emitiram as opiniões.

Após o conflito de terra com o fazendeiro, o Getat havia colocado a possibilidade de regularizar a situação, dos então *posseiros, cortando a terra*, dividindo-a em lotes de 20 alqueires para cada família. Algumas delas começaram a ver com simpatia esta idéia, com o argumento de que a disputa interna pela localização poderia redundar em conflito, especialmente entre os *mais novos*.

> *Terra é melhor dividir. Porque* ***nós mais velho****, nós irmão, nós cunhado,* ***nós na religião da minha mãe****, nós vem naquela ditadura: tem os 900 alqueire marcado, pra nós tudo pra filhos, netos e bisnetos*[25]*. Mas hoje em dia, um vai lá botar roça o outro diz: lá você não bota,* ***eu sou home****! O outro:* ***eu também sou*** *e lá vai. Se não fazer a dividição dessa terra,*

[25] O grupo considera-se como tendo direito em uma gleba de 900 alqueires.

> *Tonieta, vai chegar dia de um ir lá por roça, o outro ir, matar o outro. Por que* (um diz): ***ele manda, mas eu mando também****, aqui era de meu pai, eu também mando, e mata um aos outro. Num tanto de gente desse,* ***tem todo tipo de natureza****. E sendo dividido, pode ter 10, pode ser 20, 100 alqueires* ***cada quem manda no seu****. Se quiser vender vende. O que comprar só vai mandar no que tá demarcado.* (Raimunda, 88)

O que estava em jogo era a afirmação da autonomia das famílias e o confronto delas, dos que são *home*, que é traduzida na disputa pela apropriação do espaço, na linguagem da terra - *cada quem manda no seu.*

Zuza sentia-se dividido, procurando argumentar que a *comunidade* não seria desfeita com a divisão da terra:

> *Eu sou repartido. Eu por mim dividia, não dá dor de cabeça. Se eu não tiver o meu, vem o outro: eu vou fazer* (roça) *lá dentro do seu. Estando* ***cada qual no seu pedacinho é a mesma comunidade, mas tem cada um o seu. Irmão não tem problema****, mas no meio de cem, não controla não. Tem gente de toda natureza.*

É interessante observar, que nos dois depoimentos o problema é identificado nas gerações posteriores à dos irmãos, quando tem *muitas naturezas*. O acordo parece ser possível apenas no interior da família nuclear, abrangendo, no máximo, uma geração a mais, ou seja, a autoridade hierárquica do pai estende-se, quando muito, à geração dos filhos casados.

Coincidentemente ou não, os favoráveis à divisão eram os filhos mais velhos de Maria da Praia, que possuíam maior número de filhos casados.

Cabe destacar um dos argumentos para a **não** divisão, utilizado por Alda, que tinha apenas uma filha casada na época.

> *Vão tirar só 21 alqueires. Vem o Getat cortar prá mim e pra Cícera* (filha casada). *Não vão tirar pra meus filho* (solteiros). *Os outros cinco quando crescer não tem a liberdade de dizer aqui é meu. Como é que fica? De agregado dos outros? Se fosse 60 alqueires pra cada morador, mas não é. E os outros filhos?* (Alda, 88)

O argumento também é a família, só que, em função do momento do ciclo de reprodução em que a família de Alda encontrava-se, a não divisão seria a estratégia mais viável para garantir a *localização* futura dos filhos.

Perguntei aos que eram favoráveis à divisão porque achavam que algumas pessoas do grupo *não queriam dividir a terra.* A resposta evidenciava a existência de uma disputa interna de poder e a contestação da liderança, que estaria cerceando a autonomia das famílias.

(Por que não querem dividir?). *Querem mandar mais do que manda* [26]. *Só bota roça onde eles quiser, só bota casa onde eles quiser, é isso. Manda em tudo, na terra, madeira era do jeito deles. Depois dessa meninada mais nova tá enroscando* (porque não aceitam as determinações)

No entanto, a posição contrária à divisão era compartilhada por outros irmãos e também pelos que *não eram da família.* Um dos argumentos utilizados para manter a terra indivisa revelava um entendimento da terra comum como um patrimônio do grupo que encarnava a *Missão.*

Veja-se o argumento de Aparício, dos *mineiros:*

Não concordo em dividir terra, ***senão não é das Missão****. Se dividir, cada qual vai para o lote, acaba tudo, fica uma desunião.* (Aparício, 88)

Perguntado sobre a possibilidade de confronto entre famílias em função de disputa dentro da área ele respondeu: *Não tomando a frente não tem problema.*

Não tomar a frente é um direito tradicional camponês em áreas de terras livres, chamado também *direito de aceiro*[27], que consiste em não fazer a roça em uma área contígua a de outra família, de forma a impedir a continuidade das próximas roças do vizinho em áreas de terra virgem.

Um preceito que, segundo Zuza era enfatizado por Maria da Praia: *ela* (MP) *recomendava: não tomar a frente do outro!* (Zuza, 88)

O objetivo deste preceito é o de preservar a possibilidade da continuidade da produção e da mobilidade e não a simples apropriação de uma área restrita de terra. Domingos explica como funciona este direito.

Nós manda assim, eu tenho minha roça lá, lá é minha. Pra fazer emendado na minha aí já faz um que for de acordo comigo, se eu quiser. Se eu não quiser, então ele vai fazer em outro lugar, tem muito mato, vai fazer onde ele quer. Se eu abandonar aquele local, for fazer outro, então ele pode entrar naquele local que eu larguei. (Domingos, 90)

Trata-se de uma forma de ocupação, que pressupõe que haja *muito mato,* ou seja, reserva de áreas disponíveis, de terra *livre,* que se torna complicada quando a área é limitada, favorecendo o confronto e a disputa[28].

---

[26] Referia-se à família de Alda.

[27] Sobre isto, ver Mussumeci (1988:79).

[28] Identifiquei no grupo a presença de conflitos deste tipo, ainda que pareçam ter sido resolvidos sem grandes problemas. Um deles foi entre um filho de Maria da Praia e uma família de não parentes, que estaria tentado *tomar a frente* (da roça). O conflito foi intermediado pela liderança do grupo, que se posicionou a favor da

Como é possível observar, defender a não divisão da terra não significava propor a coletivização dos espaços familiares, mas mantê-los englobados por um território comum, garantindo as roças familiares, mas sem cortar a terra aos *pedaços*.

As relações entre os homens estariam aqui inscritas no território: *cortar a terra* significaria separar os homens, cortar os elos que os uniam, o que aparecia como uma ameaça à *Missão: cada qual no seu lote, fica uma desunião.*

Não cortá-la era também uma prescrição espiritual.

> *Pela Missão que nós toca, não é pra ser dividida essa terra. Toda vida foi recomendado que esse pedaço de chão não era pra dividir, era pra nós todos É recomendado que, enquanto puder, prá aqueles que quer seguir naquela Missão, não aceitar cortar pra dividir. Porque* ***nós estamo aqui como uma união, se cortar já começa desunir.*** (Domingos, 90)[29]

Epifânio, que assume no grupo o lugar do patriarca, era mais incisivo. Apelando para o caráter sagrado da terra da *Missão*[30], afirmava veementemente que ali a terra não seria *cortada.*

> *Hoje, no pensamento de muitos ninguém quer viver, hoje todos trabalha para o progresso,* ***ninguém quer trabalhar pro sossego mais.*** *Se a terra for dividida, os novo quer esse dinheiro pra movimentar qualquer outro modo de vida. É por isso que esta terra não vai dividir. Essa terra não é ganhada, não foi nós que ganhamo,* ***é Deus que tá nos dando.*** *É o pai que está pondo a mão por cima. Nem advogado nem ninguém pode nos tirar dali. Foi* ***Deus que nos pôs ali. Nunca vai ser dividido!*** *Não tem um que corta essa terra! Os velho não, mas o pensamento dos novo ta muito elevado!* (Epifânio, 88)

Aos que eram favoráveis à manutenção da terra sem divisão, perguntei: por que alguns do grupo queriam dividir a terra.

> *Tem uns aqui, mesmo da família, que* ***quer cortar os pedacinho.*** *Pra cada um dizer assim: esse pedaço* ***é meu eu vendo pra quem eu quero e eu mando, eu faço o que eu quero.*** *Se dividir, quando tiver com 2 ou 3 anos , terá um ou dois morando, o resto não mora mais. Porque já vendeu, já foi pra cidade, pra comprar um carro, uma casa boa, ai só vai indo pra trás.* (Domingos, 90)

Obter um lote pode significar despregar-se das peias do grupo, garantindo a autonomia: *eu vendo, eu mando, eu faço o que eu quero.* Esta autonomia pode ser expressa

---

última. O primeiro retrucou dizendo: *sou eu filho de Maria da Praia, não o A.*. Este argumento evidencia uma concepção que associa o direito à terra como direito da família da fundadora.

[29] A discussão sobre manter a terra comum ou dividi-la em lotes aparece em outros contextos camponeses, especialmente em alguns assentamentos. Com a diferença que nestes últimos não há uma determinação religiosa sobre a destinação da terra.

[30] Segundo Woortmann (1995:312), a terra patrimônio da família é uma "terra ancestral", que não pode ser vendida. A matriz ideológica, segundo a autora, poderia estar na tradição romana, na qual o patrimônio indiviso é de "natureza sagrada, pois é o lugar dos deuses *lares*".

no fato de dispor-se livremente deste pedaço de terra que, com a divisão, torna-se um bem alienável[31].

A venda de *lotes* é vista como tendo implicações não só para o vendedor, mas para o grupo.

> *Mesmo sem vender já teve deles que sendo filho daqui, já quis vender o direito pra ir embora, não vendeu porque nós não deixou e não encontrou um de fora, porque nós não aceita. Se cortar os pedacinho uns vende pra os de fora vai virando aquele bagaço, né. Se ele vender, nós não tiver condição de comprar, ele vende pra qualquer um que quiser. Aí começa um malquerença maior ainda. Porque a senhora sabe, com muita mal vivência que seja uma família, as vez tem um que discute, mas aquilo* ***sendo tudo da família, atulera*** *aquilo ali e já* ***os de fora não atulera****. Porque a senhora vê. Eu pego, vendo a minha parte pra um de fora. Aquele de fora já não aceita os que os da família aceita, diz isso aqui é meu. E aí começa. Então estamo pelejando pra ver se consegue toda vida essa união.* (Domingos, 90)

Com a divisão em lotes - *se cortar os pedacinho* - se perderia o controle da área considerada da *Missão*. O mercado livre abriria um flanco na terra, que poderia ser vendida para *qualquer um*, permitindo a entrada de um *de fora*, que *não é da família*.

A terra da *Missão* é em última análise, o território da família, controlada por ela, devendo ser protegido de *estranhos*[32]. Aos laços espirituais somam-se os de sangue, que estabelecem o limite da unidade. No entanto, como foi visto, a *família* não é um bloco monolítico, mas constitui-se num conjunto tenso, em que se debatem muitas *naturezas*. A meu ver, um debate que se projeta no território, na discussão em torno da divisão da terra, quando alguns procuram delimitar o seu espaço, para preservar sua autonomia, defendendo-se das determinações *dos que mandam*, enquanto outros procuram manter o espaço indiferenciado, como forma de proteger o grupo das divisões e das alterações de suas

---

[31] Pode-se utilizar em relação ao lote o mesmo raciocínio feito na venda da madeira: uma oportunidade de transformá-lo em outros produtos, que seriam impossíveis de serem obtidos de outra forma. Dentro de uma perspectiva de terra abundante, o desfazer-se de um lote não é encarado como perda do acesso à terra, já que se considera que este acesso é viável facilmente em outra área. Sobre vendas de terra por posseiros, ver Vieira (1990).

[32] Segundo Woortmann (1995:251) esta também é uma característica do *Sítio* nordestino e da Colônia do Sul. Nos dois casos é inconcebível a venda de terra a estranhos. Cabe dizer que na *Missão*, as famílias que não são parentes – os *que nos acompanham* – mesmo que não sejam consideradas como *estranhos*, não possuem o mesmo *status* dos membros da *família*. Aplica-se no caso, o que diz Woortmann (idem:255) sobre outras situações camponesas onde "o parentesco é um classificador social fundamental na atribuição do *status* da pessoa.

regras[33]. Este debate estava presente também em outros níveis da vida do grupo, com se verá a seguir.

• O questionamento da liderança - abalo nas relações de poder.

> *No tempo da mamãe, todo mundo respeitava ela. Nós era poquinha gente. Ninguém levava pro mal. Hoje já entrou muitas natureza. Tem dos que não obedece conselho, nem na igreja.* (Tereza, 90)

O poder de Maria da Praia era inquestionável. As reclamações e *brigas* de seus filhos, que ocorriam no seu *tempo,* em nenhum momento punham em dúvida sua autoridade sagrada de mãe e dirigente da *Missão.* Sua capacidade decorria do fato de sobrepor-se às tensões e mediar os conflitos, legislando em nome do coletivo assumindo, portanto, uma função pública. O mesmo não ocorria com Alda que era filha, irmã, cunhada, tia. Ainda que o investimento do poder espiritual, por meio do transe, tenha conferido a ela legitimidade, pouco a pouco alguns parentes começaram a questionar, não os *Índios* nem a mãe que ela *recebia,* mas a interferência do *aparelho.*

> *Eles* (os guias) *estão brabo porque ela* (Alda) *esconde deles. Antes era só dizer que queria* (consultar os índios), *levava* (Alda) *prô campo santo* (cemitério), *dava um tiquinho de pinga, pegava* (o aparelho). *Agora máximo uma hora, meia hora. Antes era todo dia de sábado.*

Alda começou a ser acusada de falta de isenção e parcialidade no tratamento das questões conflitivas do grupo. Alguns passaram a sugerir que ela favorecia interesses particulares de sua família, em detrimento dos do grupo e da *Missão* e questionar seu gerenciamento da igreja e das atividades religiosas.

Alda, por sua vez, começou a debater-se entre a o pesado encargo que assumiu - representar a mãe e encarnar a *Missão* - e os interesses de sua família e seu marido.Em 1988 ela já vivia este conflito.

> *Pode acontecer o que for, que eu não desisto. Mais sofreu Jesus Cristo e venceu. No tempo dela* (M Praia) *não era difícil.* ***Passava aquelas ordens, tinha que ser mesmo.*** *Se ela marcasse: vai fazer roça em tal lugar, se fosse bom ou ruim tinha que se conformar.* ***Hoje querem mandar, tomar a frente.*** *Onde entrou desunião acabou.* (Alda, 88)

Seu marido pensou em ir embora, várias vezes, por causa destes problemas.

---

[33] Diante destas questões imaginei que, em pouco tempo, o grupo poderia desestruturar-se e que os *mais novos* certamente não ficariam na *Missão.* Não foi o que aconteceu, como se verá mais à frente.

Eu disse (ao marido)*: nem eu nem você não vai. Se fosse só por esses pé de planta nós saía tranqüilo. Mas nós abandonar aquela riqueza que mamãe nos deu?* ***Nada no mundo faz eu abandonar o encargo que ela me deu.*** *Eu abandonar minha igreja, a devoção que ela deixou hum hum. Com fé em Deus a gente vence qualquer coisa no mundo.* ***Mas se chegasse uma ordem*** (espiritual)*:* ***é pra sair daqui!. Aí sim!*** *Mas por causa de elevação de natureza de matéria com matéria, não!* (Alda, 88)

A crise manteve-se nos anos seguintes e em 1994, quando estive na *Missão*, havia um clima tenso entre as famílias. O motivo era o professor. Recentemente, um rapaz tinha começado a dar aulas para as crianças do grupo[34]. Ele era pago pela prefeitura de Cumaru, o novo município em que se situava a *Missão*. O professor teve um desentendimento com um dos filhos de Alda. Depois disto ela passou a impedir que seus filhos assistissem às aulas. A "escola" foi então transferida para a casa de Maria da Abadia que ficava fora da área da *Missão*.

Em um dos dias em que estive lá, fui surpreendida pela visita de um verdadeiro batalhão da prefeitura de Cumaru: a *primeira dama,* que era também secretária da Saúde, o secretário da Educação, e o pessoal da Sucam, que veio junto para aplicar *valcinas* nas crianças (ver 3ª foto de Missão situação recente 1). Era a primeira vez que eu via algum representante do Estado chegar naquele lugar.

Tive a oportunidade de assistir a uma reunião com a *comunidade*, como diziam, em que se discutiu a questão da merenda escolar e do professor. A reunião foi dirigida pelo secretário da Educação, um rapaz jovem que pediu que cada um falasse (ver 1ª foto de Missão situação recente 2). O pessoal disse que queira a escola e foi decidido que o professor permaneceria e Zuza doou uma área para construir a escola e um barracão que seria mais tarde um posto de saúde.

Uma outra instância de poder, leiga e externa ao grupo, colocava-se dentro da *Missão*, que até então sempre tinha mantido unidas a autoridade religiosa e a política e sempre tinha congregado as principais atividades sociais em um único espaço: a igreja. A escola e a prefeitura tornavam os habitantes da *Missão* participantes de um outro universo, que os igualava como cidadãos referindo-os a um outro centro de poder, confrontando-se com o existente no interior do grupo.

---

[34] Anteriormente, por alguns períodos, Alda deu aula para as crianças. Quem arrumou o novo professor foi Raimunda.

Alda não ficou para a reunião. Saiu dizendo que voltaria mais tarde e não apareceu. Verifiquei que ela se rendera. Não tinha suportado a pressão da família e do grupo. De um lado, estavam o marido e os filhos, de outro, a mãe e a *Missão*. Ela decidiu-se pelo primeiro, alegando a ordem dos *guias*. Disse-me que, por causa das desavenças, havia recebido *ordem* para mudar-se com a família para a Grota Funda, um local próximo, do outro lado do *morro de São Sebastião*, até 12 de novembro daquele ano - a data da morte da mãe - e construir lá uma capela. Este lugar seria chamado mais tarde, significativamente, *Nova Esperança*[35].(ver mapa 4, cap.7) Uma nova *mudança de lugar*, a forma preferencial pela qual o grupo realizava suas *passagens* e buscava solucionar suas tensões. Cabe lembrar que *Boa Esperança* foi a denominação recebida pelo primeiro *lugar* da *Missão* quando Maria da Praia iniciou a *viagem da mata*.

Em 1994, outras alterações haviam ocorrido na *Missão*. Encontrei em um jantar, na casa de Zuza, seu filho Zé Maria, que tinha vindo visitá-lo. Ele morava *fora*. Era empreiteiro e fazia cercas. Vestia-se bem e tinha mudado o jeito de falar. Os pais orgulhavam-se dele. Ainda que Zé Maria fosse uma exceção, era possível observar que características identificadas anteriormente de forma negativa como pertencentes ao *mundo do uso*, começavam a ser valoradas positivamente.

Nesta mesma noite, sob uma enorme lua cheia, dançamos até muito tarde o *engenho*[36], acompanhado de caixa, pandeiro e violão. Segundo o pessoal, há muito tempo isto não ocorria. Atualmente os jovens gostavam mais *do forró*. Como não havia *permissão* para dançar forró dentro da *Missão*, os bailes eram feitos na casa de Maria da Abadia, filha de Tereza, que morava nas proximidades, utilizando *fita* (cassete).

Quando dançávamos o *engenho*, um filho de Alda dizia: *eu não sou da Romaria, sou da Grota Funda*! (local para onde iam mudar-se). Começava a partir-se a identidade da *Missão*, que oscilava entre a ordem de Maria da Praia - que dizia que tinha que *ficar tudo junto* - e as novas identidades dos grupos familiares que iam crescendo. Como dizia Epifânio, agora tem *muitas naturezas*.

---

[35] Uma jovem contou que *os índios* tinham *baixado* e que haviam dito que *iam levar o aparelho* e que o grupo devia *acabar com a escola. Os índios falaram bravo*. Disseram que *era prô aparelho sair e levar duas santas da igreja*.

[36] O *engenho*, dança de roda, foi trazido para o grupo pelos *mineiros*. Segundo Domingos, era dançado também em Goiás.

As *Divindades* e a *Pescada* continuavam a acontecer, mas já não contavam com a participação massiva do grupo. A *Reza* tinha diminuído sua freqüência e audiência. No entanto alguns, como Epifânio, insistiam na ortodoxia da *Missão*. À noite ele ensinava a um grupinho de crianças os *benditos* e a *reza,* acordando os mais dispersos com o *bolo* (palmatória). Dizia que os *novos* faziam as *devoções,* mas *sem o coração.*

Era possível assistir ali um intenso movimento de reformulação da *Missão*, que procurava incorporar as novas características, sem perder o legado do passado. Este processo não ocorria sem dificuldades e expressava-se na angústia e sofrimento do *aparelho* de Alda, em que se debatiam a *Missão da mamãe* e os interesses familiares, o *coração dos antigos e dos moços.*

Quarto momento: A Resolução da Crise – conciliação entre as famílias e a *Missão*

> *Ela* (Maria da Praia) *explicava que tudo isso ia acontecer, mas que a Missão não ia acabar. Quando pensasse que tava acabando ia voltar mesma coisinha que era antigamente* (Tereza 90)

Para compreender a maneira pela qual o grupo reelaborou as relações internas e a própria *Missão*, na segunda metade da década de 90, enfoco duas questões: a transformação da liderança e a conseqüente redefinição da *Missão* e os projetos familiares. Para isso procuro reconstruir alguns acontecimentos que expressam, a meu ver, o rumo que a *Missão* foi tomando.

• O Drama de Alda – reencenando Maria da Praia: nova viagem...a São Paulo

Em um dia de julho de 1996, chegando em casa, em São Paulo, encontrei um recado surpreendente na secretária eletrônica. Era da cunhada de Alda que morava em São Miguel Paulista, dizendo que ela estava na cidade[37].

[37] A cunhada de Alda, irmã mais nova de Feliciano, seu marido, morava há muitos anos em São Paulo. Ela tinha vindo com o marido do Mato Grosso, logo depois que se casaram. Os dois eram atendentes de enfermagem e Leonidas trabalhava no Hospital das Clínicas. Além disto, os dois haviam continuado os estudos e eram professores de escolas públicas em São Miguel Paulista e Ferraz de Vasconcelos, ele de História e ela de Português. Eram também espíritas e realizavam vários trabalhos assistenciais. Extremamente generosos, acolhiam em sua casa os parentes de Goiás e Mato Grosso, onde voltavam sempre que podiam, nas férias.

Fui vê-la no fim de semana. Estava muito magra e mais velha. Veio a São Paulo trazida pela cunhada, que a encontrou em Porto Nacional, Tocantins, para onde tinha ido com o marido para *se tratar*. Dizia sentir um mal estar muito grande, *problema de estômago*, que a impedia de comer, o que a deixou *no osso*, chegando a pesar 33 quilos. Sentia muita dor de cabeça e, por vezes, deixava de sentir o corpo, acordando durante a noite, com os filhos e o marido chorando em volta dela. Um quadro que se aproximava do vivido pela mãe, no tempo do surgimento da *Missão*.

Procurou tratamento em Redenção, Araguaina, Porto Nacional. Neste último local fez uma endoscopia que *não deu nada*. Os médicos teriam dito que ela tinha uma *gastrite nervosa*.

Alda parecia não ter digerido a crise do grupo e expressava-a, vivendo-a dramaticamente no próprio corpo. Dizia-me que havia sofrido durante muito tempo. Explicava-me que, quando ainda vivia em *Buriti Alegre*, não tinha *permissão dos guias* para ir à casa dos irmãos, mas que eles julgavam que era ela *que não queria*. Recebeu então a *ordem* para mudar-se com o marido e os filhos. Uma filha casada acompanhou-a[38]. Ressentia-se de ficar sozinha, *sem a família toda*, em *Nova Esperança*. Dizia não saber se e quando poderia voltar para o *Buriti*. Mudaram-se também para *Nova Esperança*, as famílias dos *mineiros* e de Almerinda, justamente os que não eram da *família*. A meu ver, esta situação possuía um duplo significado. Em primeiro lugar, caracterizava a situação como um conflito familiar - ninguém da *família* acompanhou-a. Em segundo, as demais famílias estariam buscando a proteção de quem encarnava a *Missão*, que lhes conferia identidade, uma vez que estavam excluídas da identidade familiar.

Alda ficou três meses em São Paulo, recebendo assistência, em diferentes níveis. Quando chegou, o *remédio já estava esperando*: alimentação adequada, vitaminas variadas, obtidas com facilidade pelos cunhados. Além disto, submeteu-se a uma *cirurgia espiritual*, realizada num centro espírita.

Através desta longa *viagem*, Alda realizava a *passagem* para o novo momento, seu e do grupo. Por meio das relações pessoais - dos parentes de seu marido e também de mim - entrou em contato com um mundo totalmente desconhecido. Apesar do frio intenso que

[38] O marido de Cícera é considerado *um filho* por Alda e Feliciano e não tem parentes no local. A outra filha, casada com um filho de Zuza, ficou em Buriti, junto do marido.

atingiu a cidade naquele ano, ela demonstrou uma impressionante capacidade de adaptação à nova situação. Rapidamente começou a sentir-se melhor, ter mais apetite e engordar.

Para mim, colocava-se uma questão: como a Antonieta, tão bem recebida na *Missão*, de forma pessoal e afetiva, iria responder reciprocamente, principalmente considerando os compromissos e ritmos da vida na cidade. Agora era meu mundo que estava devassado e sob investigação, inclusive meu trabalho sobre eles. Um dia, mostrei a Alda meu relatório de pesquisa. Observou, leu alguns trechos. Senti nela um incômodo. Perguntou, um pouco decepcionada, se a história da *Missão* era *misturada com a do Justino*. Procurei explicar que fazia um trabalho comparativo e fiquei sem saber se isso era suficiente para responder à sua expectativa. Dizia que quando terminasse o *livro* iria levá-lo para eles. Ela respondia que me esperavam lá, sem o livro mesmo, talvez porque este parecia interminável (aliás, não só para eles).

Fomos conhecer a cidade e fazer os passeios desejados. Alda queria ir ao *Parque Zoológico*. Foi também na minha casa e na de meus pais, fazendo questão de *tirar foto* com eles, portando-se com grande desenvoltura. Suas observações sobre a cidade revelavam o olhar externo. Admirava-se da altura dos prédios e o que mais a impressionava era a ausência de espaço, o fato das pessoas ficarem *presas nas casas* e o ritmo da cidade, em que carros que *não paravam de passar*. Ficava surpresa também com as pessoas que moravam na rua: como permaneciam lá, sem que ninguém as ajudasse. Ficou extasiada com a catedral e quase tanto com os relógios vendidos pelos camelôs da Praça da Sé[39].

Por outro lado, Alda começou a inteirar-se da vida da cidade. Passava quase todo o dia em casa, vendo televisão, enquanto seus parentes trabalhavam. Em pouco tempo estava totalmente informada sobre a disputa política para a prefeitura de São Paulo, opinando sobre os candidatos.

Um ano depois, na mesma época, encontrei uma nova mensagem na secretária eletrônica e agora quem falava era a própria Alda, anunciando que estava em São Paulo. Seu processo de *passagem* ainda não havia se completado. Veio a São Paulo para fazer *uma consulta*, sob a alegação de que ainda não se sentia perfeitamente bem de saúde.Trouxe

[39] O zoológico foi o passeio preferido. Se por um lado o cenário aproximava-se do ambiente rural, por outro, ele apresentava variações intrigantes e fantásticas. Os animais da região centro-oeste e amazônica eram conhecidos com detalhe, mas a admiração era para os desconhecidos: a zebra, a girafa e o tigre, que eram destacados por suas qualidades estéticas.

com ela um rapaz (filho dos mineiros) para *tratamento*. Alda contava agora com um diferencial em relação aos participantes da *Missão*. Seu acesso a São Paulo, inclusive como mediadora de tratamentos de saúde - física e espiritual - certamente não deixaria de ser considerado nas relações internas do grupo. Em 1998, Alda retornou a São Paulo, desta vez com o marido. Trazia para mim presentes e cartas das outras famílias[40].

Nestas duas últimas vezes, com saúde e disposição, Alda transitava com desenvoltura na cidade. Ampliou também sua relações com os amigos dos parentes. Alguns deles foram visitá-la no Pará, junto com seus cunhados. Estes amigos, ligados a redes de solidariedade espírita, angariaram um enorme suprimento de doações de roupas, para Alda levar para o Pará[41]. Era difícil prever que os participantes da *Missão* pudessem ser atingidos pela rede assistencial paulista. Para o seu grupo, Alda surgia como alguém que estabelecia a ligação da *Missão* como um amplo mundo, que ia muito além das dos centros urbanos locais.

Além dos amigos, Alda fez novas aquisições religiosas. Na última vez que veio a São Paulo, fomos a Aparecida do Norte, conforme desejo dela e do marido (ver 2ª foto Missão: situação recente 2). Não por acaso, um dos maiores centros de *Romaria* do país. Chamou-me a atenção o destaque que deram às características físicas e topográficas do lugar, observando que o santuário estava situado num local especial, rodeado de montanhas, o que revelava a importância conferida por eles à relação do espaço com o sagrado.

Não se esgotavam aí as novas aquisições religiosas. Em 1997, participei, na casa da cunhada, de uma *sessão*, em que se comemorava a festa de Cosme e Damião. No decurso da cerimônia, os *índios baixaram* em Alda. Eu estava a seu lado e eles voltaram-se para mim, cumprimentando-me, abraçando-me efusivamente. Depois disto, falaram por um tempo, gesticulando em linguagem incompreensível. Eram os *Índios* chegando a São Paulo, procurando participar deste novo universo religioso e urbano.

Além disto, Alda teve contato com uma igreja Católica Brasileira, que ficava perto da casa da cunhada, tendo conversado muito com o padre, que lhe prometeu uma imagem de santo, para que ela levasse para sua igreja em *Nova Esperança*. Em um domingo em que foram almoçar na minha casa atrasaram-se um pouco. O motivo foi que Alda tinha levado o

---

[40] Mandaram também uma fita gravada. Tereza falou primeiro, dando notícias da *Missão*, de cada família. Depois percorreu as casas para que cada um falasse um pouquinho, mandando lembranças e recados. Gravou também o canto de pássaros e do papagaio.

[41] Na viagem de volta, ela convenceu o motorista do ônibus a transportar, sem pagamento de taxas extras, 14 enormes pacotes de roupas, que distribuiria entre os participantes da *Missão*.

marido na igreja Brasileira para uma sessão de Reiki[42], que já a havia curado de uma dor de cabeça na outra viagem. Neste dia tive que fazer comidas especiais porque, tanto Alda como o marido, cumpriam dieta prescrita após a cirurgia espiritual, que proibia consumo de carne.

Neste ambiente de ecletismo religioso pós-moderno, Alda, incorporava experiências e informações que, sem dúvida, serviriam de inspiração para seu trabalho religioso[43]. Pude observar, que ela passou a utilizar certos termos do espiritismo como *obsessor, espírito de luz,* que antes não faziam parte de seu vocabulário. Esta capacidade de transpor fronteiras e estabelecer vínculos, que punha em contato o interior amazônico com a metrópole paulistana, excedia a imaginação e a previsão de qualquer antropólogo, e, certamente, resultaria numa nova composição da **sua** *Missão*[44], confirmando a vocação sincrética de que fala Sanchis.

Comentando comigo a situação do grupo, Alda dizia-me que, quando se mudou, a família comentou que ela estava *abandonando a Missão*, que estava querendo tornar-se *fazendeira*, mas que *eles* (*os guias*) tiraram-na de lá justamente para que o pessoal constatasse que as desavenças, que continuaram, não ocorriam por causa dela.

Ela parecia já ter superado a crise. Dizia que agora *não queria mais voltar* para o Buriti e que, aos poucos, os parentes *iam chegando*, sua casa *enchendo de gente*, ainda que no começo tivesse sido muito difícil. Afirmava que o *tempo hoje* era *muito diferente do tempo da mamãe*, porque *naquele tempo* o pessoal era *debaixo de ordem*. Dizia que suas *obrigações continuavam as mesmas, do mesmo jeito, que não mudou nada,* mas que os jovens não eram mais assim. Segundo ela, Epifânio, o patriarca do grupo, *ficava revoltado,* porque *o pessoal não seguia as ordens como antigamente* dizendo que era preciso *castigar*. Ele, que segundo ela, *entendia muito da doutrina,* procurava instruí-la. Ela *não falava nada*, mas considerava que, com os jovens, era preciso tentar *com paciência e com amor,* para que eles participassem *das rezas, das devoções*. Dava-me um exemplo: em um dia de *obrigação de reza* os jovens queriam fazer um baile. Ela procurou conciliar as duas coisas e

---

[42] Técnica indiana de relaxamento e cura.

[43] Isto não significa a incorporação indiscriminada de qualquer experiência religiosa. Alda contou-me que assistiu em São Paulo uns *trabalhos,* levada por uma amiga dos parentes, *que não gostou* e deixou de freqüentar porque *os espíritos que baixavam, xingavam e diziam palavrões.*

[44] Não disponho de dados sobre as possíveis mudanças religiosas, nos rituais e crenças que tenham ocorrido mais recentemente.

fez uma *reza mais curta.* Os jovens participaram e ficaram contentes. Diz que *hoje em dia não é como antigamente* e que Epifânio *não entende isso.* Alda procurava estabelecer um diálogo entre os dois mundos. Neste sentido, na *Nova Esperança*, ela parecia encarnar a possibilidade de reconstruir a *Missão*, reinterpretando-a na contemporaneidade. Na nova igreja de Alda rezava-se menos, mas continuava-se rezando, celebrando-se os *festejos* determinados pela mãe, o que tornava possível levar para o futuro as tradições de Maria da Praia [45].

• Os *sítios* – os projetos familiares.

> *cada um de nós tem o direito de escolher um lugarzinho pra localizar os filho no dia d'amanhã.* (Domingos, 90)

No início da década de 90 teve início uma mudança no ciclo reprodutivo das famílias da *Missão*. Os netos de Maria da Praia haviam crescido e começavam a constituir novas famílias, que criavam novos grupos e novas identidades - *o povo do Zuza, o povo do Domingos, do Feliciano* - que abalavam a identidade da *Missão.* Esboçavam-se os projetos familiares, que se expressavam na discussão sobre as formas de distribuição da terra, como foi visto acima. Esta tensão fazia-se presente no nível político: novas *naturezas* começavam a confrontar-se, gerando uma crise de autoridade, que questionava a legitimidade do poder de Alda.

Sua saída ritual para *Nova Esperança*, para realizar seu projeto familiar, pareceu ter aberto para o resto das famílias a possibilidade do deslocamento, liberando os filhos de Maria da Praia, *do viver tudo junto*. Mais dois irmãos mudaram-se, quase ao mesmo tempo em que Alda, estabelecendo-se com suas famílias em áreas próximas. Esta parece ter sido a solução que o grupo encontrou para viabilizar seus projetos diferenciados e resolver os conflitos interfamiliares com relação à terra: a dispersão espacial com a formação de novos núcleos em torno das famílias de orientação: *o povo do Zuza, do Feliciano*. Na verdade, estavam reproduzindo um padrão de ocupação camponesa em terras livres, que ocorria agora em um território semidelimitado, mas que permitia ainda os deslocamentos.

---

[45] A velha igreja permanecia em Buriti e lá ainda eram realizadas as *rezas* dos *festejos* de Tereza e de Raimunda. Ver foto do Buriti (3ª foto de Missão recente 2)

Estrategicamente os grupos familiares foram se *localizando* dentro da gleba de 900 alqueires sobre a qual consideram que têm *direitos*. Alguns abrangeram, inclusive, áreas de uma outra gleba que faz divisa com esta, que costuma ser chamada de *grilo*, que vem sendo ocupada por posseiros desde 1988 [46]. A escolha dos lugares estava relacionada à qualidade da terra, presença de mata e água e topografia do terreno. *A localização* das famílias concretizava o projeto dos chefes de família que haviam esboçado para mim em 1988/90. Naquela época, eles já estavam formando *sítios* ou *chácaras*[47] para onde se mudaram posteriormente.

Perguntando a Domingos, em 1990, por que estava fazendo sua roça *longe* ele explicitava seu projeto.

> (Porque está fazendo roça mais longe). *Eu tenho filho, se eu fizesse só aqui na porta, quando fosse amanhã ou depois, as vez não tinha um local pra eu localizar um filho, né. Aqui é muito apertado. E lá, se meu filho quiser prosperar, quando for no dia d' amanhã já tem um comecinho de um sitio pra um ou dois lá.* ***Cada um de nós tem o direito de escolher um lugarzinho pra localizar os filho no dia d'amanhã.*** *Então este canto lá fica bem na beira da divisa, então eu localizei a roça lá. Lá eu tenho laranja plantada, lima, caju, manga, café, quando for no dia d'amanhã, quando meu filho falar: ó pai eu quero fazer uma roça, já tem o começo do sítio começado, então tá fácil e já tem aquele direito ali.*(Domingos, 90)

Zuza fazia algo semelhante:

> *Meu projeto é esse: ficar com a casa onde foi determinado pelas Missão de minha mãe e localizar meus filho onde não estão cabendo. Quero ajudar os filhos organizar o lugar que eles não tem costume. Tem 200 mudas de cacau já grande. Quero plantar no sítio dos 3 filhos homens. Ajudar até ter uma companheira. Quero localizar meus filhos. As meninas quero ajudar também. Se ficar tudo junto comigo no dia d' amanhã já tem pontinho pra elas.* (Zuza, 88)[48]

A preocupação de terra para os filhos no futuro está presente mesmo em Raimunda, cujos filhos estão *fora*, que se refere a eles da seguinte forma.

---

[46] Dizia-se a área do *grilo* pertencia a uma viúva, que tinha interesse em que as terras fossem desapropriadas e que não havia impedimento para a ocupação. A denominação *grilo*, não tinha aqui a conotação que adquire em alguns contextos, em que é utilizada para designar uma área de terra apropriada de forma fraudulenta por aqueles que pretendem comercializá-la. No caso, refere-se a uma área ocupada por posseiros que incluía, na maioria, lavradores, mas também pequenos comerciantes.

[47] *Chácara* ou *sítio* refere-se a uma área de com casa e quintal, em que se localiza uma segunda residência da família e onde são plantadas as *fruteiras*. Geralmente há também uma *casa de farinha*. Segundo Domingos, trata-se de termos equivalentes ainda que *chácara* seja mais utilizado pelos paraenses e *sítio* pelos goianos.

[48] A expectativa é a de formar, preferencialmente, o *sítio* dos filhos homens, ainda que esta não seja uma prescrição absoluta, ela se estende às mulheres, caso elas permaneçam no local depois de casadas: se elas *ficar junto comigo no dia d'amanhã.*

> *Não que eles tire* (lote de terra) *agora, mas o dia que der vontade de vim há de ter lugar de morar, ou que seje no meu, ou que seje no dele, mas eles são neto, são da família, são neto da velha.*

Epifânio explicita o sentido último do projeto.

> *A gente tá chegado na idade, não tem mais aquela força. A gente faz enquanto novo: fazemos com os dentes pra cumer com as gengivas. Hoje trabalho só pra amparar os filhos.* ***Localizar os filhos pra viver amparado, pra não viver subjugado na vida.*** *A pessoa que vive subjugado na vida é muito custoso, sofre demais.* (Epifânio, 88)

Os depoimentos acima explicitam elementos importantes do projeto das famílias e o lugar que a relação com a terra ocupa dentro dele. Seu sentido último é a reprodução da família, em que o pai prepara o futuro dos filhos, criando condições para que isto ocorra sob determinadas condições: *amparado, prá não viver subjugado.* Não se trata, no entanto, de legar a terra, dividindo-a, mas antes de ampliá-la, criando novos espaços de trabalho para *localizar os filhos*: formar *sítios,* que garantam *um começo.* Os novos espaços permitiriam reproduzir não só as condições de sobrevivência, mas a autonomia das famílias, uma vez que a subordinação ao pai parecia não exceder duas gerações.

Localizar parece ter aqui o mesmo sentido de *situar,* presente no Sítio nordestino estudado por Woortmann (1995:251): organizar um espaço, o que se obtém delimitando um domínio sobre uma área e, ao mesmo tempo, organizando o espaço para o trabalho.

Em 1988/90, com a crise do grupo, eu imaginava que os jovens tenderiam a deixar o lugar e que haveria um aumento da venda individual de *direitos* sobre a terra. Nada disto aconteceu. Apenas o filho mais velho de Zuza continuou trabalhando *fora* permanentemente e, mesmo assim, tinha *roça* no local.

Em 1998, quando estiveram em São Paulo, Alda e Feliciano, deram-me notícias de como o grupo organizava sua vida.

Apesar da maior proximidade com o mundo externo, o grupo não tinha aumentado sua produção agrícola nem a comercialização de seus produtos. A madeira praticamente havia acabado e a novidade era o gado. Agora todo mundo tinha *um gadinho*: uma vaquinha de leite e alguns garrotes. O objetivo era *ter um leite, fazer um requeijão, ter uma carne.* O gado era utilizado também como reserva de valor para ser vendido *quando precisava*, para uma doença ou um casamento.

O Buriti ficara esvaziado. Continuavam morando lá apenas Tereza e Epifânio, que pareciam carregar a tradição do grupo, e mais a filha deles, Maria da Paz com a família. Além deles Raimunda, que agora tinha um novo marido[49].

As outras famílias tinham se mudado para os *sítios* que começaram a ser formados no início da década: a *Grota Funda ou Nova Esperança* de Alda e Feliciano, *a Clareza* de Domingos, o *Grilo* dos filhos de Zuza, ou como alguns denominam o lugar em função da distância: *lá me escondo*.

Feliciano explicou-me como estava organizada sua vida de roça em *Nova Esperança*. Ele, os filhos homens e um genro[50] tinham uma *frente de serviço*. Cada um tinha sua roça, mas todos trabalhavam juntos, *cada dia na roça de um*. No entanto, o produto da roça de cada um pertencia ao dono. Ele mesmo praticamente não trabalhava mais. No entanto, mantinha, a autoridade de pai.

Algo semelhante ocorria em mais outros dois *setores*. Um deles era onde estavam os filhos de Zuza, que havia morrido, e o outro a *chácara* de Domingos, que funcionava da mesma forma. O que era projeto no início da década tinha sido implementado.

A solução do grupo para a crise foi a dispersão espacial, com o estabelecimento dos *sítios*, que possibilitavam realizar o projeto familiar, que o espaço *apertado* da *Missão* não estava permitindo. A maneira como o grupo redefinia-se, demonstrava a enorme importância do parentesco como linguagem, como elemento organizador das relações e, inclusive, como elemento de reestruturação e manutenção da *Missão*.

O que ocorria com o grupo aproximava-se muito do descrito por Woortmann (1995:249) no *Sítio* nordestino, em Sergipe. Uma das acepções do *sítio* apresentado pela autora contempla a organização dos novos locais.

> "Seu ponto de partida é uma família elementar... com o casamento dos filhos, cada um com seu chão de morada, o espaço do sítio passa a corresponder a uma família extensa e cada casa a uma família elementar...várias atividades básicas são realizadas em comum, sob o "governo" ou a "direção" do *dono* do sítio, o pai dos filhos casados. Com a morte do pai, a tendência é o fracionamento em vários sítios, cada um correspondendo a um novo pai... No

[49] A situação de destas famílias era diferente do resto do grupo. Tereza e Epifânio tinham apenas duas filhas, que eram casadas com pessoas de *fora*. Os dois genros trabalhavam autonomamente e faziam questão de marcar sua diferença, sendo que um deles vivia a 5 quilômetros da *Missão*. No caso de Raimunda, que tinha 5 filhos, criados fora da *Missão*, a situação era mais complexa. Apenas dois filhos, uma mulher e um homem, permaneceram no grupo. Ambos eram casados e trabalhavam autonomamente. Além disto não havia a figura do pai em torno do qual os filhos pudessem congregar-se.

[50] O outro genro, filho de Zuza, vivia no *grilo*, próximo dos irmãos.

> entanto, não se trata necessariamente de uma divisão formal.... Tal como no século XIX, ele pode permanecer pró-indiviso. Cada chefe de família terá, porém, seu próprio roçado..."

A autora (idem:249) observa ainda que com o falecimento do pai, sua casa geralmente era abandonada, sob o princípio de que nenhum dos filhos deveria ocupá-la para "não dar briga entre irmãos".

Para resolver a questão interna de poder na *Missão,* o grupo optou por uma solução conciliatória e não de confronto, que se tornou possível por meio da dispersão espacial, em que cada grupo familiar recuperou sua autonomia restringindo a obediência apenas ao pai. Apesar da divisão mantinha-se a *união,* expressa no controle da área de 900 alqueires pelo conjunto da família. Este território parecia configurar o *Sítio* nordestino apresentado por Woortmann (idem:250): "um bairro rural, um conjunto de sítios" que define um *território de parentesco,* no qual à noção de parente, informada pela categoria sangue...soma-se o princípio do território, isto é o *lugar".*

Neste sentido, o processo ocorrido na *Missão* parecia resgatar uma forma de organização do campesinato nordestino, de tradição ibérica, que estava na origem da família de Maria da Praia, ainda que incorporando as modificações que ocorreram na trajetória histórica de deslocamento deste campesinato em direção à Amazônia. Na *Missão* encontravam-se flexibilizados a autoridade do patriarca e a própria relação com a terra como um patrimônio da família.

A *Missão,* considerada como um grupo camponês em crescimento, pode ser acompanhada também pelos dados demográficos. Em uma década (de 1987 a 1998) a população do grupo quase dobrou, tendo tido um aumento de 86% no número de pessoas (de 70 pessoas passa para 130). Este crescimento não teve como motivo principal a adesão de novos membros, mas sim os nascimentos de crianças ocorridos no período (69% dos que passaram a fazer parte do grupo) (tab1). Cabe dizer que 41% do grupo é composto por crianças até 10 anos e 65% por pessoas até 20 anos (dados de 98) (tab2). Além disto, não houve um movimento de saída do grupo - apenas 3 pessoas o fizeram no período. Estes dados permitem caracterizar a *Missão,* basicamente como um grupo familiar estável, que se mantém e se reproduz, crescendo em função da formação das novas famílias.

Tabela 1 – Número de pessoas que entraram e saíram da *Missão* no período de 1987 a 1998

PERÍODO / TIPO MOVIMENTO	1987/ 90		1990/ 94		1994/ 98		TOTAL	
	N.A.	%	N.A.	%	N.A.	%	N.A.	%
Nasceram	15	57,7	19	73,1	15	78,9	49	69,0
Ingressaram	6	23,1	5	19,2	3	15,8	14	19,7
Voltaram	5	19,2	2	7,7	1	5,3	8	11,3
TOTAL	26	100,0	26	100,0	19	100,0	71	100,0
Saíram	-	0,0	2	40,0	1	25,0	3	27,3
Morreram	2	100,0	3	60,0	3	75,0	8	72,7
TOTAL	2	100,0	5	100,0	4	100,0	11	100,0

Tabela 2 – População da *Missão* por idade nos anos de 1987/90/94 e 98

ANO / FAIXA ETÁRIA	1987		1990		1994		1998	
	N.A.	%	N.A.	%	N.A.	%	N.A.	%
0 – 10	28	40,0	45	47,9	53	46,5	54	41,6
11 – 20	17	24,3	12	12,8	19	16,7	30	23,1
21 – 40	13	18,6	21	22,3	28	24,6	32	24,6
41 – 60	11	15,7	10	10,6	7	6,1	9	6,9
61 e mais	-	-	2	2,1	3	2,6	3	2,3
Sem informação	1	1,4	4	4,3	4	3,5	2	1,5
TOTAL	70	100,0	94	100,0	114	100,0	130	100,0

Pode-se dizer que, com todas as transformações ocorridas, a *Missão* não é mais a mesma do início do movimento. Os próprios participantes apontavam freqüentemente as diferenças entre o *viver tudo junto* e *separado*, entre o *tempo da mamãe* e *agora*. Mas a *Missão* não acabou. De certa forma, realizou-se o projeto de Maria da Praia, quando saiu de Goiás, um projeto que foi colocado no seu altar, explicitando seu valor mais sagrado: a família. Foi a *Missão* que permitiu que os filhos não se separassem e que eles tivessem um *lugar*, depois de tanta *andança*. Foi o fato de permanecerem juntos sob o projeto de Maria da Praia que deu identidade ao grupo garantindo sua unidade. Um processo que foi possível

por meio de um longo percurso ritual, entendido como caminho penitencial, que possibilitou a *passagem*, indicada por um norte, que resgatava uma longínqua tradição dos ancestrais nordestinos. Uma tradição que foi sendo transformada com o que foi sendo recolhido na *andança*.

Do ponto de vista religioso, pode-se dizer que o fervor e o rigor não são os mesmos dos *tempos da mamãe*. No entanto, o que foi criado por Maria da Praia passou a ser patrimônio do grupo, reelaborado em função de suas transformações e das experiências de Alda. O religioso perdeu sua centralidade no sentido de determinar a vida da *Missão*, mas foi incorporado como uma dimensão importante que compõe sua identidade. As relações com o *mundo do uso* foram redefinidas: alguns de seus valores foram assumidos ainda que se procure preservar os legados pela *Missão*.

De qualquer forma a *Missão* não está totalmente realizada. Sua utopia - que transcende o *lugar* conquistado na terra - projeta-se como esperança e perspectiva de futuro, em uma travessia que faz a ponte com o outro mundo, buscando o *lugar* que nunca chega. O tempo escatológico que desencadeou o movimento não deixa de existir, mas perde a sua iminência. É o que expressam os depoimentos de Domingos e Epifânio, que apontam para a possibilidade de novas *andanças* quando *tiver uma mudança no tempo* e reafirmam a fé no ponto final.

> *Quando nós saiu do Goiás todo mundo dizia que ela* (Maria da Praia) *era doida.*
> *Enquanto não tiver uma mudança no tempo, no povo, nós tamo por aqui.* ***Mas vai ter essa mudança, a senhora vai me contar! Quando chegar aquela época****, talvez vai ter um velho, uma velha, com a cabeça branca, que* ***vai falar assim: olha meus filho, hoje o tempo mudou e nós vamo pra tal lugar*** *e vai ter um ou dois que diz: eu vou! e os outros diz: eu nunca fui doido pra sair daqui! Isso vai acontecer, a senhora vai me contar!* (Domingos,90)
> ***Tenho a fé de chegar no ponto final****. As vez poderá eu tá velhinho e chegar lá neste lugar. E se eu chegar, estou amparado com a providência divina e todos que está na minha companha chegará comigo, é o prazer maior que eu tenho na vida, se todos ficar localizado neste lugar. Mas* ***não sei, é só o meu pensamento que gira. Se o meu pensamento localizar e meu espírito e Deus me amparar, então eu irei.***(Epifânio, 88)

Se a *Missão* parece ter encontrado seu *lugar* a *Romaria* está ainda à procura dele.

II – A *ROMARIA* – AINDA À PROCURA DE *LUGAR*

O processo da *Romaria* segue caminhos bastante diferentes da *Missão*, apesar de ambas estarem expostas a situações externas bem semelhantes, especialmente na década de 80. As diferenças estão ligadas, a meu ver, à maneira como cada um dos grupos *faz história* e como, especificamente, é afetado e interage com os elementos externos. Enquanto a *Missão* parece ter como forte referência o seu passado e sua unidade interna, constituída de forma coorporativa, a característica performática da *Romaria* faz com que ela esteja projetada para fora, adaptando-se com grande plasticidade às situações e acontecimentos, tomando-os como referência. Estas características estiveram presentes não só no processo de constituição dos movimentos como embasaram as opções feitas pelos romeiros no decorrer de sua história, diante dos possíveis que lhes foram sendo apresentados.

Para compreender o processo desenvolvido pela *Romaria* a partir da década de 80 apresento alguns aspectos que foram importantes na determinação do caminho do movimento e que serão desenvolvidos no decorrer da exposição. Do ponto de vista das características internas do grupo, ressalto os ligados à liderança e à composição da *Romaria*. O primeiro aspecto diz respeito à forma ambígua que assumiu a condução política do grupo por Justino, principalmente nas situações de conflito com os agentes externos. O segundo relaciona-se à *diversidade* de situações e interesses existentes no grupo o que, em alguma medida, dificultou adesões mais consistentes dos participantes em torno de posições comuns. Uma situação bastante diferente da *Missão*, na qual a família constituiu-se no eixo articulador da identidade do grupo. Do ponto de vista externo destacaria a forte relação estabelecida com os Gorotire na década de 80 e o assentamento do grupo pelo Incra em área destinada à Reforma Agrária, próxima de Santana do Araguaia, na década de 90. Como na *Missão*, o trajeto da *Romaria* atingiu as terras indígenas, sem que seus participantes soubessem disto. No entanto, diferentemente da primeira, a relação estabelecida pela *Romaria* com os Gorotire, na década de 80, interferiu diretamente no processo do movimento, determinando seus caminhos.

Para fins de exposição, estabeleço três momentos da *Romaria*, a partir do contato com os Gorotire. O primeiro abrange a primeira metade da década de 80, em que o grupo enfrenta conflitos com a Funai e os fazendeiros, momento em que parte dos romeiros

abandona o grupo. Um segundo, que vai até 1990, em que a *Romaria* passa a viver dentro da Área Indígena, redefinindo-se e aprofundando as relações com os Gorotire. Um terceiro momento, que abrange a década de 90 em que, saindo da Área Indígena, a *Romaria* faz um caminho de volta, retornando para um local próximo de onde havia saído, tendo que se deparar com as questões do mundo que tinha abandonado: a distribuição de terras, o mercado, a cidade, as instituições e, além disto, as questões internas do grupo.

Primeiro momento: Funai, fazendeiros e proteção das *autoridades*

Como já foi visto, na *estação* de *Santo Antonio,* aonde os romeiros chegaram em 1979, o movimento viveu um momento de expansão - adesão de novos membros, ampliação dos trabalhos religiosos, e abundância de recursos naturais - que culminou com o estabelecimento do contato com os Gorotire[51].

Até 1983 os romeiros ficaram em *Santo Antonio,* mantendo relação amistosa com os índios. As únicas referências documentais que encontrei sobre eles neste período são de uma antropóloga da Funai, que fez uma visita à aldeia Gorotire, em 1982, e de um padre, que elaborou um levantamento sobre os Gorotire em 1983. Neste levantamento o autor afirma que o grupo já deixou o local, fazendo apenas uma referência vaga à existência de

> "uma colônia de romeiros...procedentes do Ceará, desde 1976 viajando atrás de uma imagem perdida do Pe Cícero" (Trevisan, 1983:12).

Há também uma menção em Sousa (2000:47)), citando Cruvinel, que se refere à existência de "60 romeiros na Área Indígena que estavam ali com a permissão da comunidade".

O relatório da antropóloga, de 1982, recomenda que a Funai averigúe quem são os romeiros. Ela reconhece que eles permanecem na área com o consentimento dos Gorotire:

> "Até onde pude saber, os Gorotire concordam com a presença dos "romeiros" em suas terras porque os mesmos permitem que os Gorotire colham os produtos de suas roças sempre que assim o queiram".(Affonso, 1982:3)

No entanto, mesmo assim ela os trata como "invasores".

> "Creio que a FUNAI deveria averiguar **quem são esses invasores** conhecidos como "romeiros" e **quais seus reais objetivos** ao instalarem-se em área indígena e franquearem os produtos de suas roças aos índios".(Affonso, 1982: 3)

[51] Ver cap.7.

Sem dispor de maiores informações, considera, a priori, "prejudicial" a presença do grupo por fornecer produtos de roça aos índios.

> "Mesmo porque esta atitude **é prejudicial à comunidade indígena** que certamente a cada ano preocupar-se-á menos em colocar roças próprias, o que acarretará uma **dependência das roças feitas por esses invasores"** (idem).

• A expulsão pela Funai e o apoio dos índios

> *Você sabe, quem não tem perna não dá coice. Nós não veve a custa de questão, nós quer viver tudo na paz, união.* (Urbano, 87)

Em maio de 1983 os romeiros foram violentamente expulsos pela Funai. Certamente ela teria cumprido melhor o seu papel se tivesse se preocupado mais com os "invasores" que garimpavam na área e contaminaram os rios com mercúrio, comprometendo o acesso dos índios à água e à pesca.

Os romeiros descrevem como foi a expulsão.

> *Veio 22 polícia prá tirar. Era mandado dizer que se não saisse ia botar fogo nas casa. Fomo carregar trem pro rumo da ponte. Nesse ano fiquemo sem roça, mulher! Cinco meses, de maio a outubro.* (Firmina, 88)

Justino não se encontrava no local no momento. Quando chegou disseram-lhe:

> *É irmão Justino, o negócio ai tá triste. Pessoal tá tudo esparramado. É gente na carrera do rio, é gente pelas mata, é gente carregando trem.* (Diz Justino) *seja feita a vontade de Deus. Deus é o pai é o superior. Meu Padrinho me dá a proteção. Se for prá nós voltar* (para a Área Indígena) *ele dá o meio de nós voltar, se não for...ele dá o meio de nós passar. A coisa que eu mais pensava era as criança. Os pais de família com as criança, aqueles veinho que já não tava mais guentano trabalhar prôs outro, prá ficar assim sem nada! Tinha ficado tudo prá trás: paiol prá trás, sacaria de farinha, ave maria!*
> *Mandiocal ficar ai só por conta de criação do mato, é duro! E assim mesmo, seja feita a vontade de Deus, nós não podemo se lastimar, não podemo se reclamar, deixa está que Deus dá um meio de nós passar.* (Justino, 87)

No dia do despejo Justino estava com outros companheiros na aldeia de onde também foram expulsos.

> *Quando chegou no Gorotire* (funcionários da Funai) *fez nós se arrancar de dentro da casa que nós tava arranchado, ele falando que ia mandar jogar os trem n'água, mandando nós cair fora. O Cícero Cavalcanti* (funcionário da Funai) *pôs nós em fila tirou retrato de tudo. E falou: vocês é prá se avoar, de dentro da área dos índio, porque este pessoal não pode morar dentro da área dos índio, porque, Seu Justino, eu só encontrei lá foi tuberculoso, foi leproso, entonce esse pessoal não pode ficar misturado com os índio.* (Urbano, 87)

Segundo os romeiros, os índios discordavam da expulsão promovida pela Funai[52].

> *Quando o Canhão* (capitão) *chegou foi se bater com ele* (funcionário da Funai), *que não fizesse aquilo, mas não teve jeito. Peguemo a canoa. Saimo já a noite, subindo cachoeira em canoa, com mulher e menino, às parpadela, que quando cheguemo em cima numa praia, tinha um bocado de índio.* (Disseram): *Eh compadre: onde vai uma hora dessa? Contemo o caso.* (Urbano,87)
>
> *Quando foi no outro dia, escutemo a avoadeira. Foi o Canhão, o Zé Oté e o Zezinho. Viero alcançar nós. De longe gritaro: cadê Justino? Oh! O home tava doido* (funcionário da Funai), *endoidou lá mode fazer isso com vocês! Ó os trem que vocês tinha comprado que ficou prá trás. Nos veio trazer prá vocês!, foi mudando prá nossa canoa.* (Justino,87)

Com a expulsão o grupo dispersou-se:

> *Fomo prá ponte do Tartaruga* (rio próximo da estação), *outros foram embora prá Campo Alegre, outros foram trabalhar nas fazenda. (Justino, 87)*

Alguns procuraram áreas próximas para *arrancharem-se*, mas foram expulsos por fazendeiros que os supunham posseiros.

> *Quando nós arranchemo, chegou aquela cavalaria* (do fazendeiro, dizendo): *que nós não tinha orde de cortar nem uma vara. Compadre Justino disse: não, nós não tamo aqui prá por roça!* (Resposta) *Não, o patrão mandou falar que vocês pode se arrancar daqui! Voltamo prá ponte. Nós tinha 300 cabeça de porco. Os que chegou lá, ficava aquela leitoada, nós não tinha com que tratar. Prá nós não ver nossa criação morrer de necessidade, foi obrigado vender por 2 cruzeiro Valia 10. (*Urbano, 88)

Neste período os Gorotire mandavam recado para Justino.

> *De vez em quando chegava recado dos capitão* (Gorotire). *Um dia meu pessoal veio aqui* (na Área Indígena) *topou com os índio. Tornou mandar recado, que era prá mim vim que os capitão tava esperando. Ele com dó do pessoal, teve índio que chorou, quando soube que nós tinha saído.* (Justino, 87)

Com mais dois companheiros, Justino veio ao encontro dos índios.

> *Queria voltar no outro dia, mas não deixaro não.* (Dizia o capitão) *Ichi! Não, amanhã tu não vai! O pessoal tá tudo esperando por ti. Ficou que quando tu chegasse eu mandar avisar. Outro dia foi cedo, era só avuadeira subindo. Aí Nossa Senhora! Era foguete! Êh! Justino! Cê chegou, agora o pessoal tá contente, o pessoal tá sastifeito! Pode chamar seu pessoal, eu garanto. Cês não pode ficar esparramado, cês não pode ficar assim, o tanto que ocês trabalha prá possuir as coisa, só trem de cumer, isso que nós gosta! Agora fazendeiro só quer plantar capim, aí não dá!* (Justino, 87)

---

[52] Segundo alguns romeiros, o fazendeiro Siqueira Campos, pretendia apossar-se de terras de uma área – *uma cunha de terra* – localizada na divisa da Área Indígena onde estava a situada a *Romaria.* Ele teria induzido a Funai a expulsar os romeiros. *Um senhor de Siriquera queira tomar essa terra aqui, deu vinte cruzero prá um senhor de Cavalcanti* (Funai), *prá tirar nóis. Aí ele foi, levou os índio no papo, aí tirou nós. Depois os capitão mandou chamar nóis de volta.* (Edmilson, 87)

Segundo Justino, a saída e a volta para a Área Indígena já estavam previstas por *Meu Padrinho.*

> *Destá que esse "passeio" nós tinha que dá ele. Mas dexa'stá que nós voltava. Eu nunca perdi a esperança de voltar. Quando foi no dia 28 de setembro nós voltemo. Um bucado* (de romeiros) *demorou vim, tem deles que nunca mais veio.*(Justino, 87)

Quando os romeiros voltaram para a Área Indígena foram aconselhados pelos Gorotire a fazerem a *estação* do outro lado do rio, onde ficaram até 1987. (ver mapa 4, cap7)

Para parte do grupo a *Romaria* acabou ali. Para estes, a perspectiva de uma nova expulsão e o *medo dos índios* foram suficientes para determinar o abandono do projeto de *Meu Padrinho*, pelo menos, na sua proposta de *Romaria* pelas terras indígenas.

Antonio Mineiro morreu em julho de 1983, pelo que tudo indica, de esquistossomose[53]. Depois de sua morte, a maioria de seus parentes - irmãos e irmã com as respectivas famílias - não retornou à *Romaria.*

> (Os mineiros) *foi descrençando, saiu.* (Manuel, 94)

A ausência de Antonio Mineiro, lamentada pelos romeiros e especialmente por Justino, teria conseqüências importantes na condução política do grupo e administração da *Romaria.*

Antes de discutir melhor a opção do grupo de entrada na Área Indígena, abordo o conflito que tiveram que enfrentar com o fazendeiro em 1985/86.

• A *cunha de terra* – busca de proteção das *autoridades.*

> *... se nós tivesse direito, nós queria potreção deles* (autoridades) *e se nós não tivesse acabava com o causo.* (Urbano, 87)

Com já foi visto, em maio de 1985 um decreto determinou a delimitação da Área Indígena Kayapó. Na região sudeste da área, os romeiros acompanharam os trabalhos de demarcação. Neste momento, eles já haviam construído o *quadro* da nova *estação* do outro lado do rio, que manteve o nome *Santo Antonio.* Aconselhados pelos Gorotire eles continuaram *zelando o sítio* construído na *estação velha,* onde tinham fruteiras e roças.

---

[53] Ele era muito considerado pelos Gorotire, que o levaram de avião até a Belém para receber tratamento de saúde. No entanto, o estado adiantado da doença não permitiu sua recuperação.

Os índio falou pra nós ir zelar o sítio (local anterior). *Aí veio a dividição pra dividir a área dos índios. Compadre Justino, como fiscal deixado pelos índios, foi lá mostrar o pique velho, não puseram o pique velho. Ficou uma cunha de terra no meio entre a área indígena e a fazenda Guarujá.* (Urbano, 90).

Segundo os romeiros, esta *cunha de terra* pertencia, pelo *pique velho* (que marcava as terras dos índios), à Área Indígena. Com a nova demarcação, a *estação velha* da *Romaria* ficava dentro da *cunha de terra,* ou seja, fora da Área Indígena: o *exército cortou, nós ficamos dentro dessa cunha, passou distante uns 600 metro da área indígena.* (Urbano, 90)

Em setembro de 1985 a empresa Amil Assistência Médica, do Rio de Janeiro comprou uma fazenda na região que, segundo os proprietários, incluía a *cunha de terra*[54]. Em dezembro do mesmo ano, quando os romeiros estavam *roçando o sítio na cunha* foram advertidos pelo gerente de que não deveriam *saltar o pique pro lado de dentro.*

(Disse a Justino)*: se quiser trabalhar comigo pode por roça, só quero o capim, mas se não forem trabalhar comigo não quero que corte uma vara!* (Disse) *que nós fizesse o favor de não mexer no que era dele e que se nós quisesse tocar questão, que Conceição estava bem ali. Mas nós tava dentro do que era nosso, nós já tava com muitos anos, sítio já formado e como nós era fraco, ele queria tocar o pé!* (Urbano, 87)

Justino, apesar de ser o chefe do grupo, não tomou nenhuma posição no sentido de *procurar os direitos.* Urbano, que se destacava no grupo por sua experiência de trânsito em cidades maiores da região, foi quem assumiu a liderança na questão da terra. Ele e Antonio Fernandes, irmão de Antonio Mineiro, decidiram ir a Conceição do Araguaia falar com *os home do poder.*

Eu pensei: ele (gerente) *mandou nós ir* (para Conceição) *ele tendo nós como os trouxa. Eu considerei o causo: mas é impossível gente! eu sou analfabeto mas* ***eu vou onde tá os home de poder,*** *com as potreção divina, eu vou lá ver o que eles vão me dizer. Aí fui na Getat. Cheguei lá, fiz minha queixa, achei apoio.Cheguei aqui, disse pra meu pessoal.*

Como no caso da *Missão*, o apoio da *autoridade maior* dá força para a resistência do grupo no local e por outro lado estabelece alguns limites para a ação privada dos fazendeiros.

Quando dei fé chegou o fazendeiro, mas já veio calmo. Conheceram que nós tava mexendo na autoridade. Chamaro pra modi me convencer, que me indenizava. (Urbano, 87)

---

[54] A terra foi vendida por Augusto Lico Filho e Maria Lúcia Campos Lico, que por sua vez haviam comprado em 1980 de Joaquim de Almeida Campos Junior. A escritura reconhece que uma parte do imóvel ficou "contida na reserva indígena Kaiapó" esclarecendo que "em caso de ficar mantida a metade da parte da terra reservada pelo Governo Federal, tal metade da citada área caberá a outorgante". (Escritura Pública – Cartório do 7º Ofício de Notas de Goiânia, set/85).

Os romeiros não aceitaram a indenização proposta que consistia na oferta de 30 alqueires ou então *30 milhão pra dividir* pelo grupo.

> *Eu digo: nada disso! porque o dia que ele* (gerente) *veio aqui, nós pediu acordo ele não quis e ainda humilhou nós. Nós não tem dinheiro pra gastar, mas* ***tem os home da lei a nosso favor.*** (Urbano, 87)

Urbano foi diversas vezes a Conceição. Por intermédio de um conhecido entrou em contato com o sindicato dos trabalhadores e com a CPT e, por meio deles com o Getat.

> *Em Conceição tem o Pedro Parente, que nós conhece há 23 anos, então ele foi comigo. Além disso o presidente do Sindicato tava com nóis, fazendo muita força.* (No Getat) *ele falou: olha doutor, nós tem que fazer força ao lado do lavrador. Vamo cuidar com tempo, vamo ajudar os posseiro, se por acauso entrar um desarranjo, desaparecer um romeiro desses lá, quem é o culpado doutor? O culpado é o Getat que não está resolvendo! Em antes de acontecer isso vamo por a mão na frente, vamo colocar o pessoal conforme deve ser. Essa prosinha o presidente do sindicato falou pro doutor,* ***essas palavrinha foro tudo em Brasília, agora se foi aos ouvidos do Dr Sarney eu não sei.***
>
> *Fui no escritório do... PT como é? da CPT! e a mulher conversando igual aqui a senhora, mandou contar tudinho, tudinho do começo até aquela altura que nós tava. Ela era ali! enchia o papel, ia pegava o fone, ia conversar com o Mirad. Aí de lá que guiaro pra nós vim conversar com o padre* (Aristides), *que ele fazia muita força do lado da pobreza.* (Urbano,87)[55]

Segundo Urbano, o Getat esteve no local vistoriando a área.

> *Nesta época que eu fui em Conceição, veio um fiscal do Getat aqui, levemo ele no sítio. Levou por nota 300 pé de fruta. A Toyota lotadinha de fruta que nós tinha aqui, levou modi aprovar do sítio. Eu pedi a vistoria, se nós tivesse direito, nós queria potreção deles e se nós não tivesse acabava com o causo. Arranjemo toda garantia.* (Urbano, 87)

Na sua visão, quem conferia o *direito* eram as *autoridades* que poderiam ou não dar *proteção*. Segundo ele, o Getat esperava apenas *as ordem secreta* - provavelmente o decreto - *do presidente Sarney,* para dividir a área para eles, o que efetivamente não ocorreu. Esta forma de entendimento revelava uma compreensão do mundo das leis como baseadas em relações que envolvem diretamente as autoridades de forma pessoal.

> *Ano passado* (1986) *o Dr. Besanto* (Getat) *disse: seu Urbano o tempo já ta passando de vocês por roça e nós estamo esperando as ordem secreta* (decreto?) *pra ir dividir a terra de vocês.* ***Entonce ele tava esperando as orde secreta do presidente Sarney.*** *Aí ele falou: vocês não tem fé em Deus? Pois vocês pode crer como existe Deus no céu, que no outro ano vocês*

[55] A CPT – Comissão Pastoral da Terra – registrou o ocorrido com o grupo e encaminhou, juntamente com o Sindicato de Trabalhadores Rurais de Conceição do Araguaia, ao ministro Nelson Ribeiro em Brasília, solicitação de que a área em que estavam os romeiros fosse incluída no processo de regularização fundiária. (Ver documento 1 e 2 em anexo 2).

vão por roça de vocês, com documento no bolso, quem tá le falando sou eu. Pra esse ano vocês pode por roça na área dos índios, como o senhor me fala, vocês controla muito bem com os índios, no outro ano põe na de vocês. O Getat vai cortar, entrega pra vocês. Ficou nisso, ele nunca apareceu. Esperei. Vim m' embora. Ano venceu, até uma data dessa e nunca apresentou esse Getat. (Urbano, 87)

O Getat não apareceu e os romeiros praticamente abandonaram a área. Diferentemente da *Missão*, não houve no grupo uma luta para permanecer no local. Quando estive na *Romaria* pela primeira vez em 1987, havia a expectativa de algumas famílias de conseguir a regularização da terra. No entanto, esta não era uma posição unitária do grupo e da direção da *Romaria*. Justino não se posicionava claramente diante desta questão e acenava com perspectivas de novas mudanças mais para dentro da Área Indígena, em função de sugestões dos Gorotire[56].

Perguntei a Urbano, responsável pelas tentativas de obter a terra junto aos órgãos governamentais, como ficaria a *Romaria,* caso eles conseguissem a regularização. Ele respondeu que se a *Romaria fosse para frente* ele certamente acompanharia. A terra conquistada poderia ficar para um filho ou um parente.

Como é possível observar, a *Romaria* enfrentou na primeira metade da década de 80 problemas fundiários semelhantes aos que atingiram a *Missão.* No entanto, sofreram mais diretamente as conseqüências da expulsão, no caso da Funai, e não foram tão incisivos na disputa com o fazendeiro, deixando a área. Nos dois casos submeteram-se às determinações das autoridades, delegando a elas a resolução de seu destino e buscando nelas a proteção. Posição diferente da assumida pela *Missão,* que se adiantou no caso da possível expulsão pelos índios e enfrentou o fazendeiro e as autoridades constituídas. Cabe dizer que a *Missão* tinha um projeto claro de fixação no Buriti, enquanto a *Romaria*, ou pelo menos a direção do grupo, tinha como referência, a perspectiva da *andança* que acenava como a chegada no *Ponto Final.* Foi esta a perspectiva que, em última análise, determinou os rumos no tempo imediatamente posterior.

[56] Não possuo informações sobre como o processo se desenvolveu no Getat. O fato dos romeiros terem deixado de pressionar o órgão no sentido de regularizar a terra, provavelmente contribuiu para que o Getat deixasse de encaminhar a questão.

Segundo Momento: Proteção dos Gorotire como possibilidade de autonomia

O que era impensável para a *Missão*: permanecer na Área Indígena - porque *nós não queria sujeição* - constituiu-se em uma opção para os romeiros. Minha interpretação é que a subordinação aos Gorotire foi vivida como uma estratégia de manutenção da *Romaria*.

As alternativas que se apresentavam para o grupo não eram muito auspiciosas. Sua livre *andança* em direção às *Bandeiras Verdes* e a um *Ponto Final* tinha sido, de certo modo, cerceada pelos novos acontecimentos. De um lado estavam as fazendas, apropriando-se das terras da região. De outro as terras indígenas, que passavam a ser demarcadas. O deslocamento para áreas muito distantes não encontrava mais eco num grupo esvaziado, em que os participantes mais antigos começavam a morrer e os mais novos desenvolviam uma expectativa de fixação. Além disto, Justino não contava mais com a capacidade realizadora e administrativa de Antonio Mineiro. Por outro lado, a luta para conquistar a regularização da *estação de Santo Antonio*, que levaria à fixação, demandaria um confronto com autoridades e poderes constituídos, que o líder do grupo não parecia disposto a assumir. Neste momento, a proteção espiritual de *Meu Padrinho* parecia não bastar. Do ponto de vista do grupo, especialmente da liderança, seria necessário contar também com uma proteção material e foram os Gorotire que a encarnaram. A Área Indígena apresentava-se como uma alternativa, constituindo-se num espaço preservado e protegido, que viabilizava a *Romaria*, garantindo a autonomia do grupo em relação ao mundo da *devassidão*. Dizia Justino: *prefiro passar um mês na aldeia do que um dia no Brilhante*.

Contrariamente à *Missão*, que neste período, fazia um retorno ao mundo externo, ampliando suas trocas com a cidade e com os *amigos de fora*, a *Romaria* procurava afastar-se ainda mais das relações com este mundo, aprofundando sua *andança* na mata, estreitando relações com as populações indígenas.

Não se tratava, deste ponto de vista, de aceitar a *sujeição*. Invertendo seus sinais, a subordinação aos índios era entendida como proteção para realização da autonomia, que não se efetivava pelo confronto, mas sob a tutela e as benesses dos Gorotire.[57] Uma postura que carregava uma ambigüidade, na qual conviviam: a perspectiva de não ser dominado e a

[57] Uma forma que, a meu ver, encontraria apoio em uma forma histórica de dominação tradicional que aproximava a proteção da subordinação.

busca de proteção. Como se verá, esta característica estará presente, especialmente nas atitudes de Justino, não só na relação com os Gorotire, mas no período posterior à vida na Área Indígena.

A seguir procuro caracterizar a relação estabelecida entre índios e romeiros, dando ênfase à maneira como estas relações foram concebidas, especialmente pelos últimos. Em seguida passo a descrever as redefinições sofridas pela *Romaria* em função da relação com os Gorotire.

• Reciprocidade e solidariedade *versus* dominação e subordinação.

Quando estive na *Romaria* em 1987/88, o assunto preferencial dos romeiros era os *índios* e sua relação com eles. Eu oscilava entre considerar que os romeiros viviam submetidos aos índios ou que desenvolviam uma relação inédita com eles baseada na solidariedade. Percebi aos poucos que nenhuma das duas coisas era exclusiva e que os dois aspectos se combinavam. Os interesses específicos dos romeiros e dos Gorotire, bem como os princípios que norteavam a organização de cada um dos grupos, contribuíram para a construção de uma relação *sui generis*, bastante diferente da estabelecida pelos Gorotire com outros grupos de brancos - fazendeiros, garimpeiros, madeireiros e instituições governamentais - como se verá a seguir.

Compreender efetivamente de que maneira os Gorotire viam os romeiros exigiria uma investigação junto a eles. No entanto, considero que alguns fatos e ações podem ser considerados indicadores de sua visão e seus interesses.

Os Gorotire eram abundantemente presenteados por brancos - interessados na possibilidade de extração do ouro e da madeira da Área Indígena - que lhes franqueavam crédito no comércio de Redenção, transporte de avião, mercadorias nos armazéns dos garimpos e das fazendas[58].

Obviamente, a relação com os romeiros dava-se em outro nível. Do ponto de vista econômico, o interesse dos Gorotire nos romeiros era o fornecimento de alimentos. Como diziam quando estive na aldeia: *romeiro é bom, romeiro planta arroz, planta mandioca, pra comer, não planta capim.* Além disto, os romeiros, situados estrategicamente na divisa da Área Indígena, atuavam como vigias, comunicando imediatamente aos índios qualquer

[58] Sobre isto ver Sousa (2000).

possível invasão da área. Por outro lado, a *Romaria* constituía-se num ponto de hospedagem dos Gorotire quando saíam para caçadas. Nestes momentos, os romeiros além de fornecerem alimentos auxiliavam os índios na preparação de alimentos e, às vezes, os acompanhavam.

> *Quando* (os índios) *vem caçar nós põe lenha, mata porco, galinha, farinha. No inverno às vez vem duas vez por mês. Janeiro vem mais de 100 índios. Os capitão também vem. Passa uma semana, alegre satisfeito.* (Justino, 88)

Quando estive em 1988 na *Romaria*, presenciei a chegada de um grupo que vinha caçar. Justino reproduziu para mim um diálogo que teve com eles.

> (Índios) *Vamo arranchar. Tem jeito de agasalhar?*
> (Justino) *Tem, para agasalhar nossos amigo!*
> (Índios) *Benadjuòru* (chefe) *é bom! Esse é bom mesmo, pessoal romeiro é bom mesmo!Quem vai mandar pra tratar peixe pra nós? Nós não tem.* (Justino, 88)

Por outro lado, havia na aldeia uma casa que hospedava os romeiros quando iam lá. Estabelecia-se, portanto, uma relação que não se esgotava na troca econômica.

Nos *festejos* de Divindade de 1987, em que eu estava na *Romaria*, os índios que ficavam no *postinho* - posto de vigilância[59] próximo ao *quadro* - foram convidados e assistiram a festa.(ver 4ª foto Índios Gorotire) Alguns romeiros participavam também de festas na aldeia e pude ver crianças da *Romaria* brincando no cotidiano, pintadas de urucum imitando as danças indígenas. Várias mulheres e crianças e alguns homens usavam anéis e pulseiras presenteadas pelos índios.

Cabe dizer que os Gorotire tratavam os *romeiros* como grupo, referindo-se a Justino como chefe. Os chefes indígenas consideravam-no responsável pelo grupo, deixando a ele o tratamento das questões internas, o que reforçava sua autoridade perante o grupo.

> *Os índio pegou Berto*[60] *na aldeia bateu pra danar, porque ele sovinou cana.*(Os índios) *cortaram a cana* (da roça), *aí Berto reclamou. Quando chegou na aldeia apanhou que era pra matar. Canhão disse: não, não mata não, não é assim! Justino é capitão deles, Justino é que dá jeito*[61]. (Raimundo, 88)

---

[59] A Área Indígena possui vários PVs (postos de vigilância) que têm como função a fiscalização e controle da área. (Sousa, 2000:144). Próximo à *estação Santo Antonio*, no limite da Área Indígena, ficava o *Postinho* que era controlado pelos índios e, na sua ausência, pelos romeiros.

[60] Berto era romeiro e trabalhava para um dos capitães, residindo em área próxima à aldeia, onde plantava roça.

[61] Segundo Zé Domingos, o castigo físico é um costume dos Gorotire: *Bate nos grandes quando fazem coisa errada, bate de cacete.* (Zé Domingos, 88).

Justino nutria uma grande admiração pelos chefes Gorotire e pela capacidade deles de orquestrar o grupo, o que certamente constituía uma aspiração sua junto aos romeiros, o que nem sempre se realizava[62]. Ele relata as caçadas cerimoniais coletivas dos Gorotire

> *As vez sai de 3 turmas de cada capitão. Cada capitão comanda uma turma.Quando vai caçar, conversa os capitão. Quando é de manhã, os índio tudo já sabe o que vai fazer.*
> *Ai ele pega de tudo que precisar, toda as despesa ali, podemos dizer, que é pelos capitão. Toma o café, pão. Quando é de tardezinha chega, qualquer caça que matar é uma festa, já chega tudo dançando, longe vem cantando. Naquela cantiga já vai explicando tudinho o que é que matou, os daqui já estão sabendo. É interessante!*
> *O ano passado recebi uma turma aqui saíram pra caçar. Numa caçada mataram 120 porcos. Aí assa tudinho. Enquanto não acaba, tem festa.*(Justino, 88)[63]

A *união*, o comportamento coletivo uniforme, era um aspecto destacado nas suas observações: *quando trisca em um é a mesma coisa que mexer em casa de abelha* (o grupo todo reage conjuntamente). Uma *união* que era preconizada pelo projeto de *Meu Padrinho* e nem sempre lograda pelo grupo.

Do ponto de vista dos romeiros, o interesse na relação com os Gorotire era múltipla. Em primeiro lugar, eram eles que propiciavam à *Romaria* o acesso à terra e aos produtos da mata: frutas, caça e pesca. Como dizia Justino: *pra nós aqui tá bom demais, pra quem não tem onde ficar...* (Justino, 88). Mas além disto, ainda do ponto de vista econômico, a troca com os índios viabilizava o acesso a bens, que certamente eles não teriam se comercializassem seus produtos de roça no Brilhante. A troca com os índios era uma forma de escapar das relações do mercado espoliador em que os romeiros vendiam seus produtos por preços baixos e compravam outros por preços três vezes superiores aos das cidades maiores da região. Além disto, os Gorotire assistiam os romeiros nos problemas de saúde, seja pelo ambulatório da aldeia, seja, quando necessário, pelo hospital de Redenção. Um atendimento que seria impossível de ser obtido por outros meios.

> *Os índio são melhor pra nós que nós cristão, um com os outros. As vez adoece uma pessoa dos nossos. Nós panha, põe no barco e leva. Chega lá, fala com o capitão. Interna aquele doente, o que faltar ali eles entrega. Não cobra não, é grátis pra gente. Se aquele doente não ficar bom leva pra Redenção.* (Urbano, 88)

---

[62] Quando estive na *Romaria* em 86, Eduardo, filho de Antonio Mineiro, era denominado capitão e respondia pelo grupo quando Justino não estava. Parecia tratava-se de uma tentativa de reproduzir a organização dos Gorotire.

[63] Pernambuco era um romeiro que costumava sair nas caçadas com os índios. Sua maior admiração era o fato deles distribuírem alimentos e bebidas para todos, inclusive para ele.

A troca com os Gorotire permitia um tipo de relação muito diferente da que era possível com o mundo externo. De certa forma, o grupo ampliava para os índios a proposta de relações da *Romaria*, baseadas na gratuidade, que, por sua vez, encontrava eco no princípio da reciprocidade indígena. Uma relação que se estabelecia entre pessoas que se reconheciam como iguais.

> (Com fazendeiro) *nós trabalha igual* (tanto quanto), *mas com índio,* ***eles considera nós igual eles****. Eles mora no bolo* (em grupo), *tudo assim, igual nós. Eles quer usar um objeto, não tem isso de pedir licença. Lá* (na aldeia) *a gente trabalha,* ***eles valoriza o serviço da gente. Muitas vez no valor, a mercadoria vem mais do que o serviço da gente*** *mas, em compensação é difícil pra gente ir lá* (na aldeia). *Eles também sempre tem cuidado com negócio de doença. Caça logo um meio de levar pra tratamento. Dia santo nós diz: hoje não vou trabalhar, é dia santo! Eles não fala nada.* (Manuel Campos 90)
>
> *De primeiro índio tinha medo de cristão, cristão tinha medo de índio. Mas depois deles darem a mão é amigo, é amigo. Tenho satisfação quando tô no meio deles. Nos tamo guarnecido.* ***Eles considera nós demais e nós também considera eles*** *como grande amigo,*
> (Quando os romeiros vão trabalhar os índios dizem) *o que quiser comer tu come! A gente pede um pacote de fumo, eles dão 4, 5. É dado mesmo! O que comer é por conta, tanto queira: arroz, feijão, farinha, fardo de café, de açúcar. Fartura muita.* ***São boas pessoas, não faz conta de besterada****. Tando mais eles, nós vive a vida inteira tranqüilo. São atencioso com a gente.Todo dia que vão pescar ainda chama a gente pra ir com eles.* (Urbano 87)
>
> ***Fala que romeiro é índio e índio é romeiro****. Tenho gosto de trabalhar pra eles. Todo serviço aqui eu me entendo com eles.* ***Quando eles chega eu digo: o que tem aqui é nosso.*** *Tudo tem direito. Nós trabalha é na área deles, tá na mão deles, nós não paga renda, então, o que nós tiver eles tem também.*
>
> *Chegou ocasião de levar* (para a aldeia) *100 sacos de farinha. É bem pago, troca, de tudo que a gente precisa: a munição, anzoli, as roupa, o calçado, sal, café, açúcar. Muitas coisa nós facilita, nós leva e não cobra.* ***Nós tem que reconhecer a fineza, boa vontade que eles tem com a gente. Nós tem que ter a compreensão****. O que nós pode fazer pra eles nós faz, com todo gosto, com todo prazer.*
>
> *Eles viu que tava faltando gente aqui* (porque muitos homens estavam trabalhando na aldeia), *por que os home era pouco. Chegava lá pra eles canoada de farinha, batata, abacaxi*[64] *e aqui não tava tendo produção. Só trabalhando pra eles lá, nós não tinha aqui. Então retornaram o pessoal pra cá, pra nós ter aqui também,* ***eles enxergaram este ponto de vista.*** (Justino, 88)

---

[64] A antropóloga da Funai presenciou a chegada de produtos na aldeia: " Tive oportunidade de presenciar, no período que permaneci na Aldeia, o retorno de um grupo de índios, inclusive o capitão Totoí, de uma visita aos " romeiros" (pela quantidade de produtos trazidos pelos índios, mandioca, banana, batata doce, mamão, cana, etc, pude calcular que as roças dos " romeiros " possuem uma boa extensão)", o que a fazia suspeitar deles, propondo a averiguação de seus "reais objetivos ao instalarem-se em área indígena e franquearem os produtos de suas roças aos índios" (Affonso, 1982:3).

Nesta relação inusitada, o *outro* era reconhecido na sua diferença e ao mesmo tempo tratado como igual: *nós tem que ter a compreensão... eles enxergaram este ponto de vista... eles considera nós igual eles... eles considera nós demais e nós também considera eles.* Para os Gorotire "romeiro" parecia remeter a uma categoria que se aproximava de um grupo indígena, como seus "parentes" de outras aldeias - *fala que romeiro é índio e índio é romeiro* - com quem se estabelece relações de reciprocidade[65]. Do ponto de vista da *Romaria* os Gorotire deixam de ser os selvagens, o *índio* que se opõem ao *cristão* para serem os *menino da mata* anunciados por *Meu Padrinho.*

> *Meu Padrinho falou pra nós diversas vez: deixa estar, menino, que quando fosse cinco estação, nós ia entrar no meio dos menino da mata. E eu sabia lá o que era menino da mata!* (Zé Domingos, 88)
>
> *Ele* (MP) *dizia: quando passasse dentro da área* (indígena) *era um sossego.* (Justino, 88)

Deste ponto de vista, a opção de permanência na Área Indígena naquele momento, parece ter se constituído para os romeiros e especialmente para a liderança, na possibilidade de realização do projeto da *Irmandade* de *Meu Padrinho*, que não só incluía os índios, mas os tinha como os que viabilizavam o projeto.

Apesar desta visão sobre os índios ser dominante, havia romeiros que a relativizavam, principalmente os que possuíam uma expectativa de fixação à terra e os que lembravam a condição de donos da terra dos Gorotire.

> *Eu não vou mentir pra senhora. Eu alembro, nós tamo aqui na terra do índio. Uma vez eles botou nós pra ir embora, se eles botar outra vez pra onde nos vai?* (Eduardo, 87)
>
> *Gosto deles* (índios) *mas tá dentro de uma área de índio .. Não é terra que pode deixar para filhos e netos.* (Conceição, 90)
>
> *Esse negócio de terra se nós arranjasse era bom.Derrota nossa aqui é não ter direito no que a gente tem. Acho que neste Brasil, onde tivesse criança e família era pra ser reconhecido. Hoje em dia quem não tem precisão é que arranja mais pedaço de terra.* (Manuel, 90)
>
> *Se nós tivesse o que é nosso nós tava folgado. Meu Padrinho! tenho fé em vós, mas confiar em índio, não confio não!* (Maria Mineira, 90)

O fato dos índios serem os donos da terra tornava os romeiros vulneráveis. Em 1991, eles foram os responsáveis por sua saída definitiva da Área Indígena.

---

[65] Neste novo momento vivido pela região, os Gorotire eram expostos a contatos com diferentes grupos sociais. É interessante observar que estabelecem relações diferenciadas com cada um deles.

• O aumento da dependência

A partir do momento em que a *Romaria* instalou-se na Área Indígena, os Gorotire passaram a dar as coordenadas do grupo, principalmente no que diz respeito aos deslocamentos e às atividades econômicas, o que interferiu decisivamente na sua dinâmica.

Como foi visto acima a relação entre romeiros e índios se pautava pela reciprocidade. No entanto, havia um outro lado desta relação na qual os romeiros, na figura de seu líder, se submetiam inteiramente às ordens e desejos dos chefes indígenas. Em 1984, por sugestão dos Gorotire, os romeiros transferiram a *estação Santo Antonio* para a outra margem do rio Tartaruga. Em 1987, novamente foram aconselhados a mudarem-se para a beira do rio Fresco, uma área conhecida pelos índios como Castanhinha, por razões práticas: o rio é navegável durante todo o ano e é mais próximo da aldeia (um a dois dias de viagem de barco). Os romeiros chamaram esta *estação* de *Santa Cruz*. (ver mapa 4, cap7)

> *Lá* (Castanhinha) *favorece mais prá nós e pra eles* (índios), *sobre a condução do mantimento prá tirar* (pelo rio). *Depois que tá no rio Fresco, aí é fácil. Aqui* (o rio Tartaruga) *é empucado demais, tem muito pau, no verão não tem quem dê conta de arrastar canoa. Na beira do rio Fresco não, viaja de inverno a verão. Tem as cachoeira que tem que fazer descarrego*[66] *mas com tudo isso tem favorecimento. Ele* (capitão) *quer que eu vá com a mudança prá lá.* (Justino, 87)

Se anteriormente, na *estação* de *Livramento*,o fazendeiro não era reconhecido como quem expulsou a *Romaria* do lugar, agora, se falava da próxima mudança para dentro da Área Indígena como uma sugestão dos índios. No entanto, mesmo assim, mantinha-se a determinação última de *Meu Padrinho*. Segundo Justino, só haveria mudança se ele determinasse. Mas *Ele* nunca se opôs aos índios.

Em 1988 encontrei-os na nova *estação*. Alguns romeiros tinham abandonado o grupo. Haviam saído à procura de terras ou de trabalho. Por outro lado aprofundava-se a relação com os Gorotire, que se desenvolvia de várias maneiras. A primeira era a contratação dos romeiros pelos índios, para *fazer roça* para eles.

A segunda metade da década de 80 coincidia como o momento em que os Gorotire passaram a receber enorme quantia em dinheiro procedente do garimpo e da venda da madeira o que os levou a alterar significativamente seu tipo e nível de consumo (Sousa, 2000: 54-57). Passaram a introduzir alimentos industrializados na sua dieta alimentar -

[66] Por causa das pedras do rio era necessário, nas passagens mais difíceis, retirar a carga do barco, transportá-lo até um ponto mais favorável e recolocar os produtos.

bolachas, refrigerantes temperos, enlatados - adquiriram eletrodomésticos - televisão, gravadores, freezeres - e também veículos - carros, caminhões e até um avião. Fizeram modificações na aldeia construindo novas casas e instalando energia elétrica e encanamento de água. Além disto compraram casas na cidade, em Redenção, e alguns índios passaram a desenvolver um modo de vida urbano, com um consumo conspícuo. Na aldeia passaram a trabalhar diversos funcionários como professores, enfermeiros, motoristas e empregados particulares[67].

Neste contexto é que os romeiros passaram a trabalhar para os índios. O trabalho assumia várias formas. A primeira era a contratação de um grupo de romeiros para fazer grandes roças próximas da aldeia com a colaboração dos índios, onde plantavam, principalmente arroz.

> *O capitão disse: ó Justino, pra você arrumar home pra botar roça,* ***ensinar índio trabalhar****. Pos a roça, plantou, colheu. Paga tudinho direitinho.*
> *No trabalho da roça eles não tem costume nenhum. Um cortava o arroz aquele feixinho assim, cortava, levava pra lá e batia. Aí cheguei disse: não, não é assim que trabalha não! Cadê os cutelo,*(resposta*). Num tem.*(Eu disse) *Pois encomenda. Veio. Aí foi mulher, foi menino. Aí cortou o arroz, quando foi pra bater aí os índios, as mulher, carregando e o Luis batendo.* ***Quando ele viram o tanto de arroz disse Ah! romeiro sabe trabalhar mesmo!***
> *Eles* (índios) *planta banana, batata, arroz, mas é coisinha. Arroz, cuiê cortado, eles num sabe não. A hora que dava vontade de comer arroz eles ia lá cortava. Agora, farinha eles sabe fazer.* (Eduardo, 87)

O cultivo de roça feito pelos Gorotire aproxima-se em vários aspectos do feito pelos romeiros: fazem a *broca* do terreno (derrubada), utilizam o processo de queimada, e plantam principalmente milho, banana, mandioca, arroz, fava, abóbora e melancia. A colheita é feita em função das necessidades alimentares (Sousa, 2000:116). Cabe dizer que o cultivo do arroz foi incorporado a partir do contato com os brancos (idem:119). Isto explica o desconhecimento pelos índios da técnica de colheita do arroz, apontada no relato acima, e a valorização dos romeiros na transmissão deste conhecimento: *romeiro sabe trabalhar.*

---

[67] Quando estive na aldeia em 87 tive oportunidade de observar que os Gorotire dispunham de tv a cores, avião, caminhões. Na casa de um dos caciques que visitamos havia freezer e trabalhava uma empregada doméstica. No entanto, a comida da casa era feita por sua esposa. Na foto que tiramos juntos Toto í fez questão de colocar tênis e seu relógio de ouro e, ao mesmo tempo, seu cocar de penas.(ver 2ª foto Índios Gorotire)

Os romeiros recebiam pagamento em dinheiro pela Funai ou retiravam produtos no armazém da aldeia, onde não enfrentavam os preços extorsivos do Brilhante, o que tornava a troca bastante vantajosa.

A segunda modalidade de trabalho era a contratação pelos três *capitães*[68], chefes da aldeia - Kanhonk, Toto í e Zé Oté - de famílias de romeiros, que se mudavam para uma área determinada da Área Indígena e trabalhavam exclusivamente para eles, fazendo roça, onde plantavam arroz, mandioca, banana, batata, inhame, cana. Em cada um dos locais ficavam morando até três famílias de romeiros. Do que plantavam, eles *tiravam pra despesa* e o restante ficava com os capitães. Eles também eram supridos pelos índios com o necessário em mercadorias: sal, açúcar, querosene, etc.

Estas famílias ficavam isoladas e longe do *quadro* da *Romaria,* indo para lá apenas nos *festejos,* contrariando uma regra inicial do movimento, de que todos deveriam morar no *quadro.* Oito famílias, aproximadamente 30 pessoas, encontravam-se nesta situação em 1988, o que, de certa forma, acarretava um esvaziamento do grupo que permanecia na *estação.* Por outro lado, esta era uma maneira possível de as famílias garantirem um distanciamento da liderança de Justino, que propiciava o exercício da autonomia, sem um confronto direto.

Além da agricultura, alguns romeiros exploraram, juntamente com o Kuben í, filho de um dos chefes, um pequeno garimpo, onde conseguiram extrair 66 gramas de ouro. Segundo os romeiros, *Colbei* (como os romeiros o chamavam) *disse que era muito pouco, nem quis ficar com uma parte*[69].

Uma outra forma de relação econômica com os Gorotire era a troca de produtos. Os romeiros faziam farinha e levavam a produção até a aldeia de canoa[70]. Geralmente levavam também alguma caça, e trocavam com os índios por produtos manufaturados: sal, querosene, café, açúcar, redes e também gravadores, rádios, roupas.

---

[68] Sousa refere-se a dois caciques na aldeia: Kanhonk e Toto í. Não sei dizer porque os romeiros incluíam entre os caciques um terceiro: Zé Oté.

[69] Os Gorotire contrataram também dois romeiros – Eduardo e Vitório – como empregados do posto indígena, o postinho, que tinha como finalidade fazer a vigilância das divisas.

[70] Quando estive na *Romaria* em 1990, os romeiros estavam construindo uma canoa para ir até a aldeia, que era denominada *canoa da comunidade*, que pertencia ao grupo. O nome *comunidade* não fazia parte do vocabulário dos romeiros. Pareceu-me que o termo era inspirado nos Gorotire, que o utilizam freqüentemente para referir-se ao grupo da aldeia.

Quando (os índios) *precisa de farinha manda falar aí faz carregamento. É um pessoal que gosta muito de carne. Se leva uma carne de porcão, de anta, eles já troca.Eles procura o que a gente quer.* ***Não negueeia com eles, é trocado.*** *(Zé Romão 87)*
Eles são um pessoal assim: se a senhora der qualquer um objeto aí eles pergunta o que quer. É trocado. (Francisco, 87)

A troca direta, baseada na reciprocidade, é explicada pelos romeiros da seguinte forma.

É mesma coisa de dois vizinhos. Quando vai lá tem que levar um agrado um polvilho, uma farinha, porque se não arrumar eles cobra: te dei um presente! ***Eles pega e dá, mas é um dado assim, que a pessoa então fica cativo. Tem que reconhecer que eles precisa de um presente também.*** (Tipo de presente que os índios dão) *uma roupa, um calçado, uma munição, um anzol.* ***A pessoa tem que reconhecer a fineza que eles fez.*** *Leva caça, uma farinha, um polvilho. Lá tem que chegar falar com capitão antes de descarregar a canoa. Tem que esperar liberar.Aí todo índio já vem com alguma coisa.*
(Pergunta minha: Não tem preço?) *Não, eles não entende esse negócio de preço. Tem hora que* ***você vender em troca, fica bem melhor do que falar em dinheiro.*** (Justino, 88)

A reciprocidade camponesa encontra um ponto de contato com a reciprocidade indígena estabelecendo uma forma de troca possível para ambos.

Ainda que a troca fosse vantajosa para os romeiros, eles passaram a depender exclusivamente dos índios, depois que se mudaram para a *estação Santa Cruz*[71] , pois não poderiam retirar seus produtos para vendê-los em outro local, em função da distância[72].

Cabe dizer que as atividades desenvolvidas junto com os índios não eram muito estáveis e, segundo os romeiros, havia muita oscilação nas combinações. Hora os Gorotire decidiam plantar uma quantidade muito grande de roça - 20 alqueires - e depois desistiam. Outras vezes combinavam o pagamento de algumas famílias em dinheiro, mas depois não o faziam[73]. Além disto, consideravam, algumas vezes, que não estavam sendo atendidos suficientemente pelos romeiros. No relatório da Funai, anteriormente citado, há uma menção de uma queixa do capitão Toto í em relação aos romeiros.

---

[71] A dependência dos índios com relação aos romeiros, suposta pela antropóloga da Funai, na verdade ocorria na direção inversa.

[72] A *estação* ficava a mais de 40 quilômetros do Brilhante e os romeiros não possuíam animais para o transporte.

[73] Em 87 os romeiros atrasaram suas roças porque foram trabalhar na aldeia. Em 88 os Gorotire falaram para eles ficarem na *Romaria*, mas, em seguida, foram chamados para fazer roças para os capitães. Luis disse ter trabalhado dois anos para um dos capitães e recebia mercadorias. Foi para Redenção com a mulher que ia dar a luz. O capitão disse que ia acertar com ele (pagamento em dinheiro). Depois disse que não ia pagar e que ele deveria ir embora.

> " E foi logo após este retorno (da *Romaria*) que o capitão Totoi manifestou-se descontente com a presença dos romeiros, queixando-se aborrecido que não os havia encontrado morando próximo às roças, o que implicava em não ter pessoas para fazer a farinha que os índios pretendiam trazer de lá. Totoi então deslocou-se até o local onde os "romeiros" estabeleceram as novas casas, longe das roças, para pedir ao chefe deles que determinasse a ida de pessoas até as roças para fazer farinha, **no que foi prontamente atendido pelo chefe dos 'romeiros'**" (Affonso, 1982:3)

Os romeiros e especialmente Justino, tendiam a responder com tolerância e presteza às exigências dos Gorotire. No entanto, os dois grupos deveriam fazer uma leitura cultural diferente dos acordos e combinações, o que contribuía para manter instáveis as relações, que culminaram com a saída dos romeiros da Área Indígena, em 1991.

Cabe dizer que as trocas entre os índios Gorotire e os romeiros não abrangeu a esfera religiosa. Neste plano parecia haver de parte a parte um respeito pela diferença e não propriamente uma troca. Os índios, por vezes, iam até a igreja nos momentos da *Reza,* mas limitavam-se a olhar e ir embora. Convidados para as festas compareciam, ficavam um tempo e depois se retiravam. Os romeiros que chegaram a assistir festas na aldeia comentavam sobre a beleza das danças, dos corpos pintados e sobre a fartura de alimentos.

Justino dizia já ter explicado aos índios os propósitos da *Romaria,* que associaram o lugar para onde eles se dirigiam como a *Casa de Pedra*[74]. No entanto, este não parecia ser um ponto significativo para os Gorotire no relacionamento com os romeiros.

• A saída da Área Indígena

Quando estive na *Romaria* em 1990, a situação do grupo apresentava dificuldades tanto nas relações internas como com os Gorotire.

Com a morte dos romeiros mais velhos, diminuía sensivelmente a presença no grupo dos que participaram da formação da *Romaria,* tornando distante para a nova geração o vivido nos começos. A forma dos jovens conceberem a *Romaria* parecia ser outra. Eles ligavam-se mais ao presente e não davam muita ênfase ao *Ponto Final*. Preocupava-os, em primeiro lugar, a sobrevivência e manutenção da família e a relação com os índios. No entanto, isto não significava o abandono das crenças e a participação nas festas e rituais. Justino, na sua plasticidade, adaptava-se à situação procurando envolver os jovens, colocando-os em funções na igreja que geralmente tinham sido desempenhadas pelos mais velhos. A dinâmica religiosa dada pela combinação de crenças diferenciadas que se

[74] Ver cap.6.

compunham sob *Meu Padrinho* perdia sua força em função da morte ou abandono do grupo por vários médiuns, que não foram substituídos[75]. Mesmo assim, mantinha-se a perspectiva do movimento. *Meu Padrinho* continuava anunciando o *Ponto Final* e as *estações* que ainda percorreriam para chegar até lá. No entanto, *Ele* não conseguia unificar mais o conjunto dos romeiros. Parte significativa do grupo permanecia espalhada pela Área Indígena trabalhando para os capitães. Boaventura, prima de Justino, que vivia com o marido e os filhos em Açaí, trabalhando para Zé Oté, contou-me que tinham lá uma *romaria*. Ela recebia um *espírito*[76] que conversava com eles, ensinava benditos e orações. A distância que deixava algumas famílias isoladas na mata, dava-lhes mais autonomia, mas, de outro lado, impedia a convivência com o grupo, a base de sua sociabilidade. O transe possibilitava recriar *romarias*, fundando novos grupos em outros locais[77].

A relação com os Gorotire parecia tensa. Urbano contou, revoltado, de um dia em que os índios tinham vindo caçar nas proximidades e tinham se instalado na *Romaria*. Segundo ele, teriam bebido muito e passaram a atirar em cachorros, galinhas e até na sua casa, porque ele havia protestado.

> *Os índios foram para a Rio Dourado* (fazenda). *Colbei* (filho de um capitão) *sismou que tinha sumido dinheiro dele. Disse que era pra sair todo romeiro daqui. Disse: não quero que fale nada!* (Alguns índios) *balearam cachorro, mataram porco. Sairam cedo, foram embora. Depois Colbei falou que aquilo não era gosto dele.* (Juvenal, 90)

Segundo Justino, os índios jovens, quando saíam sem o *capitão*, ficavam *malinando e não respeitavam ninguém*. O chefe Kanhonk havia aconselhado a mudança do grupo para um outro local, mais protegido da passagem dos índios. Parecia ser este também o conselho de *Meu Padrinho* que já anunciava uma nova *estação*.

Este era um momento tenso também para os Gorotire. As transformações por que passaram na década de 80 desafiava-os a lidar com suas conseqüências. As mudanças afetavam o conjunto dos Gorotire, mas especialmente os índios mais familiarizados com o modo de vida dos brancos, geralmente filhos ou sobrinhos dos chefes mais velhos, e que passaram a negociar os contratos de exploração de garimpo e madeira. Este processo criou entre os Gorotire uma nova classe, composta por estes jovens líderes, "cujo prestígio e

---

[75] Ver cap.8.
[76] Dizia receber o espírito de *Mariazinha* que ela associava a uma *santa*, mas que dizia não saber quem era.
[77] Naquele momento, a nova *Romaria* não parecia ter o caráter de dissidência o que, de certa forma, acabou se configurando mais tarde.

influência parecia ultrapassar o dos chefes rituais da comunidade" (Turner, 1997:9) e que Sousa denomina elite negocial (2000: 67).

Segundo Turner (idem:10), nos inícios dos anos 90, um grupo de jovens Gorotire foi desenvolvendo uma visão crítica sobre os contratos de exploração de madeira e ouro e seus efeitos nocivos sobre a floresta, os rios e a saúde da comunidade indígena[78]. Em 1994 estes jovens, contando com o apoio dos chefes mais velhos, expulsaram da área aproximadamente 3000 garimpeiros.

Uma hipótese é que a expulsão dos romeiros estivesse, de alguma forma, ligada ao início deste movimento entre os Gorotire, que estariam buscando retirar todos os brancos de suas terras. Indicações disto são dadas no relato dos romeiros endereçado ao Ministro da Agricultura e Reforma Agrária, após saírem da Área Indígena, em 1991, em que apontam a existência de posições internas diferenciadas entre os Gorotire.

> "...em junho próximo passado, foi feita um reunião entre alguns representantes nossos e os capitães " Canhão" e Zé Alter e muitos "guerreiros". **Neste encontro os capitães concordaram com a nossa permanência lá na área, mas a posição dos guerreiros foi contrária**[79]. Devido esta atitude dos capitães pensamos que era possível permanecer lá. Continuamos a brocar as roças. Mas as notícias que chegaram até nós é de que os índios iam atacar nossa comunidade para nos expulsar de lá. Colocaram placa num porto, único lugar de saída, proibindo a passagem. Para evitar conflito, nós decidimos deixar rapidamente aquela terra, inclusive nem pudemos retirar nossas criações (galinhas, porcos). (ver documento 3, p 2-3, em anexo 2).

Em novembro de 90 o grupo havia se mudado, a conselho de Kanhonk, para um local a beira do rio Tartaruga. No entanto a tensão continuava.

> *Começaram a fazer ruindade, pegar criação. Chegava na aldeia pra trocar,* (os índios) *começava a pegar farinha e não dava nada em troca. Dizia que ia botar nós pra fora, que vinha atacar. Que de galinha acima ia acabar com tudo, que ia acabar com romeiro* (Vitório, 94)

Diante desta situação, o grupo decidiu realizar ritualmente sua saída. *Meu Padrinho* marcou o dia da mudança dizendo:

---

[78] Cabe registrar que neste período os Gorotire e, de foram mais geral, os Kayapó, desempenharam papel importante no plano político e indigenista. No Encontro de Altamira ocorrido em 1989, que reuniu mais de 600 índios, eles protestaram contra a construção do complexo hidroelétrico do Xingu, que inundaria aldeias Kayapó. O evento teve repercussão internacional fazendo o Banco Mundial suspender o empréstimo previsto para o complexo hidroelétrico. (Sousa, 2000: 67-69)

[79] Segundo Sousa (2000:105), "a participação dos *guerreiros* no processo de interlocução com agentes Kuben (aquele que não é Gorotire) é a de apoiar as posições dos líderes através da pressão coletiva... *(Guerreiros)*. É também a forma como se identificam e são identificados pelos regionais, demarcando uma característica (da valentia e belicosidade) com a qual os Kayapó procuram se destacar regional e nacionalmente."

Romeiro tá tudo amedrontado.O que há de fazer, menino! É sair! Vocês vão esbarrar num lugar de vocês mandar e desmandar. Marcou o dia: 24 de junho. (Maria Ribeira, 94)

Segundo o grupo, na retirada eles passaram à noite pelo posto dos índios, sem serem vistos, protegidos por *Meu Padrinho*: *nenhum que tava no posto deu fé de nós*. Maria Ribeira fala da viagem, que durou dois dias.

Era umas oito canoa. O Joãozão já tinha ido na frente com a família. Os santos ia no caixote, na canoa. Atrás o povo do Berto e da velha Dió. Sabia que as onça tava ali. ***Meu Padrinho tinha dito que era pra passar sem medo, que Ele ia proteger.*** *De manhã paramo numa praia. Fiz café. Com o café que era pra minha reza* (3 quilos que estavam reservados) *fui sustentando esse povo até o dia que acabou.Dona Firmina* (a mãe de Justino, com 82 anos) *foi tirada da canoa molhadinha! Esquentou bem na beira do fogo, tornemo a viajar.* (Maria Ribeira, 94)

Os últimos romeiros chegaram ao Brilhante em 10 de julho. Em agosto, Justino e seu filho Nazaré encontraram Tuté, genro do chefe Toto í, no povoado. Justino *levou a mão* para cumprimentá-lo e ele *puxou um 38.* Seu acompanhante pegou uma *espingarda 20.* Foram então ameaçados de que viriam três caminhões com índios para atacá-los e aos moradores do Brilhante.

Tuté perguntou porque tinham deixado a Área Indígena à noite e Justino respondeu:

Saimo porque saimo trazendo a roupa do corpo e coisa pra comer. (Tuté disse) *O índio não ficou achando bom não! Amanhã é pra deixar canoa lá pra nós!*

O rio estava seco e a forma encontrada foi deixar as canoas nas proximidades da fazenda Rio Dourado. No outro dia, Justino foi com parte do grupo para Redenção buscar auxílio, *sem nem um tostão e nem um punhado de farinha.*

Se na década de 80 a proteção dos Gorotire tinha tornado possível a continuidade da *Romaria*, agora, eram eles que deixavam os romeiros sem lugar.

Segundo um participante do grupo, o acirramento das relações com os índios deveu-se na sua opinião, à ambigüidade de Justino.

Eles (índios) *puseram pra fora* (da área Indígena) *porque foram invocando com Justino, porque diziam uma coisa pra ele, ele dizia que ia fazer e depois não fazia.* (Eduardo, 94)

A qualidade de adaptação e aceitação de Justino transformava-se em fonte de problema.

Segundo Eduardo, com ele *era diferente*, e usava um exemplo para ilustrar.

> *Uma vez eles* (índios) *foram caçar numa sexta feira santa. Eu disse que não ia. Perguntei: não tem dias que vocês não caçam? Aí eles aceitaram. Diziam: Eduardo fala uma coisa é aquilo mesmo.* (Eduardo, 94)

Além disto, Eduardo apontava o problema da bebida alcoólica.

> *Um problema sério era a pinga que os índios tomavam com* (alguns) *romeiros. O capitão ficou muito bravo.* (Eduardo, 94)

Apesar dos acontecimentos, os romeiros não desenvolveram uma atitude hostil em relação aos Gorotire, mantendo a visão sobre os índios que possuíam no tempo em que conviviam com eles.

> *Saimo de lá, mas não tem queixa dos índios.* ***Foram bons com a gente****. Ia na aldeia, comia com eles. Ia pra pesca, caça.* (Nazaré, 94)

O mesmo ocorria no caso dos índios, pelo menos para alguns.

> *Os índios estão dizendo que tá ruim sem romeiro lá: não tem arroz, não tem mandioca, não tem banana. Alguns querem que volte pra lá. Um encontrou Nonato do Viana* (filho de romeiro) *em Santana e queria saber onde nós tava morando.* (Eduardo, 94)

Esta volta parecia pouco provável. O retorno da *Romaria* já tinha acontecido, para o mundo de onde os romeiros tinham saído.

Terceiro Momento: O Retorno da *Romaria* - reencontro com o mundo da *devassidão*

Quem assistisse a saída dos romeiros da Área Indígena e os visse espalhados pelo Brilhante e Redenção, certamente diria que a *Romaria* tinha acabado, e, só mesmo por um *milagre de Meu Padrinho,* poderia imaginar que o grupo ultrapassaria o milênio.

Se na década de 80 os romeiros buscaram a proteção dos Gorotire, optando por aprofundar sua *andança* na mata dentro da Área Indígena, na de 90 eles passaram a buscar a proteção das *autoridades* para conseguir um *lugar*. Nos dois casos dividia-se com elementos externos o poder de determinar os caminhos do grupo. Esta situação parecia expressar uma perda de poder da figura central do movimento. Explicando melhor. Como foi visto no capítulo 8, *Meu Padrinho* parecia personificar o poder de figuras de autoridade do mundo terreno: o padre, o patrão e o pai. Por meio dele, o grupo se apropriava destas formas de autoridade, construindo, em termos simbólicos, sua autonomia. Neste momento do grupo, *Meu Padrinho* parecia perder a soberania, devolvendo às *autoridades de fora* parte de seu poder.

Sem ter onde ficar e sem ter o que comer, parte do grupo foi acolhido pela Igreja Católica de Redenção. Justino e Boaventura, que agora se considerava dirigente da *Romaria de São Francisco Xavier*[80], foram para Conceição buscar ajuda. Tratava-se de um mundo novo e desconhecido. Justino tinha estado em Conceição uma única vez quando era criança. No entanto, rapidamente foi ganhando desenvoltura no contato com as *autoridades*, sindicatos, igreja. Como disse mais tarde: *antes, Redenção, Conceição, era um mistério, agora, é como o caminho da fonte.* Foi por meio destes contatos que os romeiros chegaram a ser assentados numa área de reforma agrária no município de Santana do Araguaia.

A *Romaria* encontra-se neste local até hoje. A seguir, procuro interpretar o que ocorreu com o grupo nesta década, destacando, primeiramente, o processo de fixação na nova área e as questões daí decorrentes, derivadas da relação com o mundo externo, mas, especialmente, as relacionadas à sua dinâmica interna. Em seguida, procuro enfocar as tentativas de solução pelos romeiros das dificuldades encontradas, seja do ponto de vista do grupo, seja do ponto de vista das famílias. Antes disto, porém, faço algumas considerações sobre o processo de obtenção da terra e sobre a forma como ele foi interpretado pelo grupo.

• CPT, Incra, Sindicato e *Meu Padrinho*

Em junho/julho de 1991 os romeiros saíram da Área Indígena, em agosto foram a Redenção e Conceição buscar ajuda e em outubro do mesmo ano estavam assentados numa área de reforma agrária. A agilidade deste processo, tão difícil de ocorrer no caso de lavradores que lutam pela terra, deu-se pela conjunção de vários fatores que, do ponto de vista dos romeiros, incluía principalmente a *providência de Meu Padrinho.*

Com a participação da CPT – Comissão Pastoral da Terra – e do Sindicato, os romeiros iniciaram um processo junto ao Incra, que visava encontrar uma terra para localizá-los. Aninha, da CPT de Conceição, acompanhou Justino em Conceição e Boaventura a Brasília, para tratar da questão encaminhando as solicitações ao Ministro da Agricultura e Reforma Agrária, Incra nacional e regional (ver documento 3 em anexo 2).

---

[80] Boaventura foi quem me disse em 1990 que tinha uma *romaria* e *recebia* o espírito de *Mariazinha*, que lhe ensinava cantos e orações. Ela tinha passado a receber *São Francisco Xavier*, que deu nome à sua *romaria*.

Fui comunicada do ocorrido e enviei cartas ao Incra regional e nacional, colocando a especificidade do grupo e a necessidade de que providências fossem tomadas[81]

Imediatamente, o Incra de Conceição ofereceu aos *romeiros* uma área de terra desapropriada para Reforma Agrária, a antiga fazenda Propasa, localizada a 70 quilômetros de Santana do Araguaia, próxima da estrada asfaltada[82](ver documento 4 em anexo 2), na região de onde a *Romaria* havia saído. Diante disto, uma questão se colocava: o local oferecido ficava na direção oposta do que sempre tinha sido a orientação da *estrada*: o oeste e a mata. Como inverter a *direção do pôr-do-sol,* que indicava o caminho da *Romaria* para o *Ponto Final*?

A condução do processo pela CPT, por meio de Aninha, pautou-se pela sensibilidade e respeito às crenças e modos de ser do grupo. Segundo ela, quando o Incra propôs a Justino a área para o assentamento, ele pediu *um tempo*, dizendo que teria que consultar *suas obrigações.*Tratava-se de perguntar a *Meu Padrinho* se deveriam aceitar. Aninha aguardou ansiosamente a resposta. No outro dia, Justino comunicou que a *ordem* tinha sido aceitar o *lugar*. A opção feita parecia levar em conta, não só as possibilidades restritas de localização do grupo, mas também o anseio de fixação à terra, de parte significativa dos romeiros. A decisão fazia-se sob o aval do chefe espiritual da *Romaria*, que apresentava uma plasticidade semelhante à de seu representante material. A permissão de *Meu Padrinho* permitia que o grupo resgatasse o sentido do movimento inverso no espaço, sem entendê-lo como abandono de suas propostas iniciais, mas como reformulação do projeto, em função dos acontecimentos. Segundo Justino, a razão alegada por *Meu Padrinho* para a saída da Área Indígena, era a *desobediência* do grupo, que fazia atrasar a caminhada.

---

[81] Os *romeiros* sabiam da minha participação no processo da terra. Receberam minhas cartas e sabiam das que eu tinha mandado para o Incra. No entanto, na sua interpretação, minha contribuição não parou por aí. Mesmo que eu dissesse que havia apenas mandado cartas, alguns consideravam que a responsável pela solução era eu. Segundo Justino, quem encaminhou o processo no Incra de Conceição dizia conhecer-me. Pessoas em Santana foram informadas, por participantes da *Romaria,* que tinha sido eu quem havia *arrumado a terra* para eles. Reforçava-se com isso, o lugar de protetora e influente politicamente que o grupo me conferia.

[82] Apesar da fazenda Propasa ter sido desapropriada em 1988 (uma área de 26.136 ha) apenas 220 famílias haviam sido assentadas. Coincidentemente, em 1991 o sindicato de trabalhadores rurais de Santana do Araguaia reivindicava o assentamento de novas famílias na área e os técnicos do Incra alertavam para a constante ameaça de ocupação por pessoas não clientes da Reforma Agrária. (ver documento 5 em anexo 2)

• A ausência de *conforto da mata*, a terra aos *pedaços* e o *bolão da comunidade*

No processo de *andança* da *Romaria*, *Meu Padrinho* sempre *escolhia um lugar* que permitia ao grupo desenvolver sua forma cultural de garantir a subsistência, que incluía o plantio de roças em área fértil de mata e sua complementação pela atividade extrativa de caça e pesca. A área em que os romeiros foram instalados não possuía nem de longe estas condições. Dos 400 alqueires destinados ao grupo, que comportariam 40 famílias, apenas 100 possuíam mata. O restante era área de campo ou cerrado - *carrasco*, como dizem - bastante acidentada, com serras e pedras, com baixíssima fertilidade, em que predominava o capim braquiária e colonião, remanescente das pastagens da fazenda que existia no local. Esta vegetação constituía-se numa praga, de difícil erradicação, que brotava quando as queimadas eram feitas. (ver 5ª foto Romaria: situação recente)

Deste ponto de vista, o *lugar* não era bom e os romeiros não pareciam muito satisfeitos quando estive lá em 1994.

> *Ninguém tem condição de arrancar capim na enxada. Não tem mata pra trabalhar. A terra é lavada demais. No inverno apodrece tudo, no verão falta é morrer de sede* (Raimundo, 94)

Eles relembravam com saudade os tempos de fartura da *estação* que ficava na beira do rio Fresco. *Nós vivia mais favorável, as matona fria, boa danada, muita fartura!* (Manuel, 94)

Reclamavam da falta de *conforto da mata*, que significava ausência de *águas grandes* (rios) e mata que propiciasse a pesca e a caça. Não havia sequer *palha* para cobrir as casas e a madeira para construção era fraca. No verão, era *muito seco* e, no inverno, *alagava demais*, *pubando* (fazendo apodrecer) a mandioca, a única plantação que se adequava ao terreno, já que o *lugar era fraco prá* arroz, milho e banana.

Na opinião de um dos romeiros, a terra foi *mal escolhida* por Justino, que aceitou o *primeiro pedaço* oferecido pelo Incra, que ficava a poucos quilômetros da estrada que ligava Redenção a Santana do Araguaia. No início, poderiam ter ocupado áreas próximas mais férteis, mas Justino não passou da *placa*, conforme determinação dos funcionários do Incra, que fizeram as picadas em uma área de quatro mil por cinco mil metros e disseram que voltariam para *cortar* a terra. Desta forma, o respeito estrito *às autoridades* impediu uma melhor localização do grupo. Outros posseiros da região *entraram*, escolhendo as terras mais férteis, ocupando toda a extensão disponível.

A área de dois mil ha, destinada aos romeiros, foi considerada de *uso coletivo*, o que significava não fazer uma distribuição em lotes familiares, mas deixar para o grupo a resolução de como utilizar e dividir a terra.

Em 1991 a área abrigou 40 famílias. Isto mostrava que romeiros que haviam deixado o grupo haviam voltado. Era o caso, por exemplo, de Eduardo, filho de Antonio Mineiro, e de Raimundinho, que tinham saído da *Romaria* para trabalhar em fazenda e voltaram quando surgiu a possibilidade de obtenção da terra. Além disto, foram incorporadas ao grupo quatro famílias de Redenção, duas delas parentes de Justino. Vinham em busca de terra - *conseguir um pedacinho para fazer roça.*

A terra era destinada ao grupo de Justino e de Boaventura que se mantiveram separados. Se no seu início, a *Romaria* juntou dois grupos para se constituir, ela agora mantinha as diferenças, o que evidenciava um enfraquecimento do movimento, das forças da *união* de *Meu Padrinho.* O grupo de Boaventura assumia uma identidade religiosa nova - a *Romaria de São Francisco Xavier* - que na verdade parecia ter menos o sentido religioso de uma nova revelação e mais, por meio da linguagem religiosa, o de firmar uma identidade distintiva de algumas famílias do grupo. Tratava-se de cinco famílias, basicamente as que, na Área Indígena, trabalhavam para os índios e viviam fora do *quadro.* A meu ver, a manutenção da divisão indicava que, já naquele momento, o distanciamento da maioria delas se constituía numa forma de ficar fora do controle de Justino. Esta atitude evidenciava o uso do deslocamento espacial como estratégia preferencial de resolução de problemas e evitação de confronto.

Os romeiros esperavam que o Incra voltasse para dividir os lotes, mas quando chegou o *tempo de pôr roça,* algumas famílias decidiram fazê-lo por conta própria. Justino já não tinha mais autoridade suficiente para determinar que as roças fossem feitas conjuntamente. Boaventura, seu marido Joaozão e seu grupo, ocuparam as melhores terras, marcando 5 lotes de 10 alqueires numa faixa contígua. Do grupo de Justino, algumas famílias foram se *situando, cortando lote* e não sobrou área de mata para os outros: *não dava mais lote* (por tratar-se de área de pedra ou pasto). Aí fizeram o que chamaram de *bolão da comunidade*, em que aproximadamente 10 famílias (parentes e não parentes de Justino) trabalharam juntas. Além disto, alguns que tinham *lugar de roça, cediam* para os que não tinham. Para alguns, mais do que ter um lote delimitado, o que importava era *botar roça.*

Os que tem lugar de roça tem dividido com os que não tem: Eduardo com o Zé, o Valdo deu para o Benício. Arranja pro companheiro trabalhar. (Maria, 94)

As famílias de Redenção *situaram-se* no cerrado, em área não muito boa. No entanto, sua preocupação era *ficar no meu.* Sua expectativa em relação à terra era o lote individual delimitado e a segurança da propriedade. Angustiavam-se com a *provisoriedade* dos romeiros e com a proposta de alguns de mudarem dali.

Como se observa, existiam diferentes expectativas no grupo em relação à terra: a propriedade e delimitação de lotes familiares (o *ficar no meu*) a perspectiva de áreas disponíveis para a produção familiar (*lugar pra botar roça*) e ainda, diante das dificuldades, a perspectiva de uma produção conjunta em uma área comum (*o bolão da comunidade*)[83].

Todo este processo em relação à terra e sua distribuição preocupava Justino, que não conseguia dar conta de atender a todos os interesses. Em 1994 ele me dizia que *esta coisa de pedaço* (referia-se aos lotes) *deu complicação demais.*

Uns querem o seu direito (referia-se aos lotes) *Eu não faço questão, quero uma área que dê pra agasalhar todo mundo, queria ver os pai de família alegre e sastifeito.* (Justino, 94)

Efetivamente Justino *não fazia questão.* Ele e sua família não possuíam lotes demarcados.

A situação vivida pelo grupo em 1994, revelava para mim - com muito mais clareza do que nas outras viagens - a forma tradicional de ocupação de terra, de cultivo e sobrevivência do grupo, que não cabia no terreno de Reforma Agrária oferecido pelo Incra.

Se o grupo apresentava dificuldades de sobrevivência nas *estações* anteriores, agora a situação era de miséria. No primeiro ano que se mudaram para lá, conseguiram obter do Incra um auxílio alimentação pelo crédito habitação e fomento. No entanto, nos anos posteriormente a situação não se resolveu.

Quando estive no grupo em 1994 havia dificuldades com a comida. Praticamente não havia *criações,* a não ser o porco que Maria Ribeira zelava cuidadosamente e que seria morto no seu *festejo* em setembro. A única caça possível na região era o tatu, que o pessoal saiu a noite para buscar, ou pequenos pássaros, como um pica-pau, que comemos num

[83] Quando estive na *Romaria* em 94 os romeiros conviviam com esta situação, mas tinham a expectativa de que o Incra viesse e os situasse numa área próxima melhor.

almoço[84]. Para obter algum dinheiro, as famílias faziam farinha para vendê-la no Mandi, um povoado distante 6 quilômetros da *Romaria*, em uma condição extremamente desvantajosa, quando comparada às trocas realizadas com os Gorotire.

> *Vende prô Raimundo Cocó* (comerciante), *já recebe em mercadoria. Faz conta, paga com arroz e farinha.* (Manuel, 94)

A outra alternativa era o trabalho temporário nas fazendas ou em serviços ocasionais, para obtenção de algum dinheiro. Em 1994, Raimundinho, por exemplo, estava *fazendo telha.* Seu objetivo era *comprar um café pro festejo,* que deveria ocorrer na *Romaria* e pelo qual ele era responsável.

Comparando o processo de fixação da *Missão* e da *Romaria* nota-se que na primeira, o processo ocorreu numa área em que, além da presença de áreas de mata, havia espaço para deslocamentos das famílias, que podiam ainda escolher novas áreas para fazer suas roças. No caso da *Romaria* a situação agravava-se. Em primeiro lugar, o grupo era mais dependente do que a *Missão* da complementação da pesca e da caça para a sobrevivência.

Em segundo, dentro de uma área delimitada e com sérios problemas de fertilidade, confrontavam-se interesses diversos em relação à terra, eram muitas *naturezas:* uns querendo garantir a terra delimitada, outros buscando *localizar* áreas de roça, outros preocupando-se mais em *pôr roça,* não se importando muito com a apropriação dos *pedaços.* Uma situação difícil da qual Justino não conseguia dar conta sozinho.

• Crise interna – a *Romaria acabou*?

Quando cheguei a Santana, em 1994, procurando na cidade informações sobre os romeiros, ouvi chocada que *a Romaria tinha acabado.* Parentes de pessoas do grupo, diziam que *não tinha quase mais ninguém lá* e que no local reinava uma *confusão.* Encontrei *Pernambuco*, que era do grupo, na cidade. Ele nos recebeu com alegria e se dispôs a nos acompanhar até a *Romaria.*

A realidade não era bem como haviam dito. A *Romaria* não tinha acabado. No entanto, a situação era bastante difícil. Justino, que em 1990 encontrava-se casado, havia separado. A mulher e as crianças tinham ido embora para Redenção e ele se conformava

[84] Quem dispunha de dinheiro na *Romaria* agora eram os aposentados como Antonio, tio de Justino. Era difícil conter a emoção, quando chegou na casa em que estávamos um pedaço de *carne de gado,* que ele tinha mandado comprar para nós na cidade.

dizendo que no seu *destino não tinha casamento*. Firmina, sua mãe de 83 anos, havia morrido. Ela certamente não resistiu aos reveses do caminho e agora acompanhava a *Romaria* em *espírito*. Na casa de Justino sobravam o pai, Luis, e as irmãs Minervina e Doca. Esta última tinha perdido o marido Joel, assassinado numa fazenda próxima.

Urbano também tinha morrido. Para mim, havia um sentimento de desamparo sem as presenças de Firmina e de Urbano no grupo. Além deles, outros velhos haviam morrido neste tempo, levando consigo a história da *Romaria*.

A mulher de Luis havia fugido com Valdo (que tinha *largado* de Geracina), deixando os três filhos com ele. Olívia, que com seu marido Pedro podiam ser vistos como o casal modelo do grupo, tinha fugido com o marido de Maria (também do grupo) e o filho menor, deixando os outros três com a mãe. Maria, que já tinha três filhos, ficou na *Romaria*, tendo se casado novamente.

Como explicar estes acontecimentos? Parecia que a única opção para a mulher que almejava outra vida e que tivesse um marido que mantinha sua adesão à *Romaria* era acompanhar um homem que gostaria de deixar o grupo, mas que não se dispunha a fazê-lo sozinho. Esta seria uma forma de amparo para os dois, no enfrentamento do mundo *lá fora*.

O *mundo de fora* estava mais próximo agora. Ainda que os romeiros não pudessem usufruir os bens oferecidos por este mundo, por não disporem de dinheiro, estavam mais próximos da *devassidão*, que acenava, principalmente para os jovens, com outros referenciais de comportamento, que relativizavam as regras internas da *Romaria* e diminuíam a possibilidade de controle dos romeiros pelo líder. Justino reclamava da proximidade do Mandi, onde os jovens iam beber.

Nem todos moravam mais próximos da igreja, muitos fizeram suas casas perto das roças e não no *quadro*. Na verdade, o *quadro* não havia sido *marcado*. Era difícil conseguir *palha* para cobrir as casas, nas proximidades. Dizia-se que *Meu Padrinho* ia *marcar o quadro mais adiante*.(ver 1ª foto de Romaria situação recente) A igreja era mais simples e tinha apenas um altar. No entanto, havia sido construído um barracão onde funcionava a escola, com 25 alunos. O professor era filho de um antigo *romeiro*, que tinha voltado a viver na *Romaria* com a família e era pago pela prefeitura de Santana. (ver 4ª foto Romaria: situação recente). Além da escola, chegavam ao local alguns serviços de saúde pública. Havia sido feita uma identificação dos portadores de hanseníase e o fornecimento da

medicação. No entanto, os remédios eram muito fortes e a ausência de uma alimentação mais rica e variada provocava muitos incômodos digestivos, o que levava alguns a interromperem o tratamento[85].

As atividades religiosas da *Romaria* pareciam bem menos freqüentes. Com relação à prática religiosa, os novos elementos pareciam não ter muita entrada, pelo menos os católicos da igreja institucional. Fidelarina, que veio de Redenção, nos contou muito decepcionada sua experiência. Quando Justino a conheceu Justino, disse-lhe que ela era *ideal* para a *Romaria.* Muito religiosa, ela sempre participou das atividades da Igreja Católica. Quando chegou na *Romaria* começou a *trabalhar*, tentando reproduzir as atividades religiosas da Igreja de Redenção. Segundo seu relato, o pessoal a *desprezou:* não participavam das atividades programadas e diziam que ela era *crente.* Ela nos dizia ansiosa que ela *era católica.* Tratava-se, no entanto, de uma configuração da identidade religiosa vinculada à igreja institucional muito distante da *católico/espírita* existente na *Romaria*[86].

A *reza* tinha agora um concorrente, o *forró,* que não podia ser feito no espaço do *quadro*, próximo à igreja, mas era permitido a uma certa distância, no terreiro, em frente à casa de Edite (prima de Justino que tinha vindo de Redenção).

O líder do grupo apresentava dificuldades para *gerenciar* a nova situação da *Romaria.* Justino tinha passado por muitas experiências pessoais depois da saída da Área Indígena. Contatos com autoridades, sindicatos, igreja começavam a desvendar para ele um outro mundo. Junto ao prefeito e ao Incra reivindicava para a *Romaria* escola, estrada, auxílios em dinheiro para alimentação do grupo. Tinha contato permanente com o presidente do sindicato de trabalhadores rurais, participando das atividades organizadas pela entidade.

Em 1994 descreveu, com entusiasmo, uma viagem que fez a Brasília, ao que parece, organizada por um partido de esquerda, para uma manifestação[87]. Justino e os participantes

---

[85] Segundo informações de diretores do Sindicato de Trabalhadores Rurais e Santana e técnico do Incra, os romeiros são discriminados pela população de Santana, devido ao alto índice de hanseníase existente no grupo, a "tal ponto que desde algum tempo eles não estão conseguindo vender sua produção de farinha". (Pinto, 2000:3).

[86] Ela contou que, quando o padre Sebastião de Santana tinha vindo visitar o grupo, avisou com antecedência de um mês. No entanto, pouca gente compareceu à igreja e, mesmo os estavam, foram saindo para *pôr fogo nas roças*, deixando-a praticamente sozinha com o padre, que não voltou mais. Disse também que os romeiros queriam que ela *trabalhasse,* desenvolvendo a mediunidade, ao que ela se recusava firmemente em função de seus princípios religiosos.

[87] Menos do que os acontecimentos políticos, o que se destacava no seu relato era a nova experiência de conhecimento de uma grande cidade, suas construções e a quantidade de gente. Seu cuidado maior era o de

da *Romaria* se aproximavam das referências e do apoio do mundo terreno. É possível que isto tenha contribuído para que o grupo passasse a criticá-lo e cobrar dele atitudes e providências materiais, desvinculando-o, de certa forma, de *Meu Padrinho,* o dirigente espiritual. Alguns romeiros que saíram do grupo responsabilizavam-no por isto.

> *O Justino deu terra pra gente de fora e não agasalhou os romeiros*[88]. (Juvenal, 98)
> *Fiquei desacorcorçoado, por conta do Mestre* (Justino). *Ele demonstrou pouca vontade. Fazendo uma comparação: gato, quando não presta, os peões fogem. Na Romaria as coisas foram ficando difíceis desde a morte do Antonio Mineiro, que era presidente da mesa.* (Manuel, 98)

É preciso considerar que, além da função de líder religioso assumida no início da *Romaria*, Justino foi obrigado, posteriormente, a responder por questões políticas complicadas externas e internas ao grupo. Sua ambigüidade permitiu, de um lado, a plasticidade necessária para mediar situações delicadas como, por exemplo, a relação com os Gorotire e as diferenças internas do grupo. Por outro, a submissão a diferentes interesses - autoridades, índios - e sua tentativa de responder a todos, dificultou uma direção consistente para a *Romaria*[89].

Os romeiros que deixaram o grupo apontavam também as alterações ocorridas na vida religiosa da *Romaria.*

> *A alegria da Romaria não existe mais, não tem mais reza, só de vez em quando. A igreja está no mato.* (Isabel, 98) (Pinto, 1998:2)[90].

No entanto, ainda que com menor ênfase, *Meu Padrinho* continuava presente. Em 1994 Justino me disse que *Ele* havia anunciado que o *lugar não era aquele.* Obviamente, este não poderia ser o *Ponto Final,* para o qual o grupo vinha realizando uma *Romaria* penosa e sofrida há tantos anos.

Segundo Justino, ou melhor, segundo *Meu Padrinho,* os *romeiros* saíram do lugar anterior *devido desobediência.* Por outro lado ele avisava:

---

não se perder dos companheiros nas manifestações que ele acompanhou, mantendo-se sempre atento ao grupo.

[88] Referia-se às famílias vindas de Redenção.

[89] Atualmente, Justino tem delegado a seu filho Nazareth as funções mais políticas do grupo. Nazareth é quem tem assumido a frente na busca de apoio externo, participando de mobilizações e organizações de trabalhadores. (ver 2ª foto em Romaria situação recente)

[90] Estes depoimentos e as informações sobre o grupo foram colhidas por Ana de Souza Pinto, especialmente a meu pedido, tanto em 98 como em 2000, a quem agradeço imensamente. Eles fazem parte do relatório: Informações sobre os Romeiros do Padre Cícero (1988 e 2000). Ana trabalha na CPT de Conceição do Araguaia.

o lugar (o Ponto Final) *não é esse. Falta uma estação. Pode ser para o lado da Maritaca, pode ser para o lado do Campo Alegre* (áreas vizinhas). (Justino, 94)

O lugar em que estavam era apenas para *o pessoal passar um verão e dar valor.* Justino me explicava o motivo do *velho* tê-los colocado lá: se *Ele tivesse colocado os romeiro num lugar muito bom, quem haveria de querer sair para ir para o Ponto Final!*

Justino descrevia o lugar para onde deveriam ir:

Meu Padrinho fala que a mata lá tem árvore que não agüenta derrubar, de tão grossa. Lá não passa estrada de rodagem. ***Falta uma estação pra chegar o lugar nosso.*** (Justino, 94)

Desta forma retomavam-se, pelo menos na esperança, as propostas do movimento: a *andança* e a perspectiva de ir *para a mata*, de escapar à pobreza, à sujeição.

Em um dos dias em que estive na *Romaria* houve procissão e a *Vinda de Meu Padrinho,* apesar de não ser nenhuma data especial de *festejo.* Segundo alguns romeiros, fazia tempo que *Ele não vinha.* A comemoração parecia ter a ver com nossa chegada. Neste momento de fragilidade do grupo, em que Justino, em função das dificuldades, parecia ter perdido força e crédito, sobrava-lhe o peso de sustentar *Meu Padrinho,* que deveria sempre manter a esperança. O reconhecimento externo, por nós, do valor da *Romaria,* parecia se constituir numa injeção de ânimo para todos.

Neste dia *Meu Padrinho* conversou explicitamente conosco e pediu a hospitalidade de todos para nos receber.

Tratou também das razões das dificuldades do caminho.

A juventude acha que está em primeira classe, não obedece. Isso só prejudica as pessoas mesmo. Prazer do velho era que todos seria evitado dessas prejudicação. Deus não deseja o mal de ninguém, mas ninguém pode chegar com pecado. Todos ***nós temos que ter o desconto.*** *Mas ninguém quer sofrer, mas sempre está procurando mais sofrimento, fazendo o que Deus não gosta. Por isso a pessoa vai sofrendo mais, por causa das ilusão.* ***Está marcado nas profecias: cuidado com as ilusão.*** (Meu Padrinho 94)

Com estas considerações retomavam-se os elementos essenciais que definiam a trajetória da *Romaria*: o caminho de sofrimento como purificação e por outro lado o sofrimento como castigo pelo pecado. Isto explicava as dificuldades por que passava o grupo.

Referiu-se também diretamente às questões da terra, acenando com a possibilidade de nova mudança, mas colocou na mão das autoridades o poder de decisão, reforçando a postura característica de buscar nas autoridades a proteção e não o confronto.

Vocês estão num lugar que tem prauzo pra arrumar outra localidade. Se a pessoa vende, perde o direito. ***Vocês têm direito*** *em outra localidade, mas* ***quando chegar o tempo*** *tem que ir na mão de quem receberam.* ***Eles vai reconhecer que tem direito*** *a um lugar, mas não pode negociar independente. O veio vem trabalhando pra que não aconteça nada no meio de voceis.* (Meu Padrinho, 94)

Finalmente o *velho* reforçava seu vínculo protetor com o grupo, exortando os romeiros à união.

O velho não vai desprezar vocês, quem sempre vem na companha (companhia) *do velho.* ***Prô fim das eras o povo de Deus vai ser pouco****. O povo vai esquecendo que tem pai e mãe. Tem que recordar a Deus, pra que Deus abençoa. Não é uma carne matéria que vai salvar a outra, não! Tem muitas ladeiras duras pra subir, se a pessoa não tem onde encostar...* ***Temos que ter uma irmandade fiel.*** *Da união é que faz a força.* (Meu Padrinho, 94)

O povo de Deus era pouco, no *fim das eras*, mas *Meu Padrinho* não abandonava os seus.

No entanto, as exortações de *Meu Padrinho* não tinham mais a força de mobilizar o grupo como nos primeiros tempos. Se de um lado eu participava deste momento de união do grupo, por outro era difícil dominar um sentimento de impotência diante do sonho que se esvaía.

• A Busca de soluções - novas *andanças*: *os desgarrados do talo*

Os problemas vividos na nova área, apontados acima, não encontraram até hoje solução satisfatória, ainda que o grupo tenha feito várias tentativas, das quais duas podem ser destacadas.

A primeira, feita em 1994, consistia numa solicitação ao Incra, com o apoio do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Santana, de mudança do grupo para uma área próxima, a fazenda Maritaca, que também tinha sido desapropriada. Alegavam-se os problemas apresentados pela área em que estavam - terra seca, terreno acidentado, boa parte lastrado de colonião, impossibilidade de construção de cisternas por causa dos desmoronamentos - e o fato de algumas famílias não estarem devidamente assentadas (ver documento 6 em anexo 2). No entanto, nada foi decidido no Incra.

Para continuar sobrevivendo na área, em 1995 os romeiros decidiram fazer um contrato de arrendamento de 500 ha de pastagens por cinco anos. No final deste período, a terra deveria ser devolvida a eles com melhoramentos: cercada e com curral. A princípio,

parecia uma proposta razoável, já que se tratava de terra imprópria para cultura e que os romeiros não possuíam gado. No entanto, além de o contratante (um pequeno criador de gado) não cumprir o combinado, passou a vender parte da área a terceiros, prejudicando famílias de romeiros (Pinto, 2000:1) Estes denunciaram ao Incra a invasão e buscaram o apoio do Sindicato e da CPT. Não há ainda uma decisão sobre o caso.

As tentativas coletivas de solução dos problemas da terra não obtiveram êxito. Pode-se dizer que predominou a procura de soluções individuais e familiares, sendo a mais freqüente a saída do grupo. Mais da metade (21) das 40 famílias que chegaram no local em 91 haviam abandonado a área até 2000 (idem:2).

Do ponto de vista demográfico, a *Romaria* apresenta uma tendência inversa à da *Missão*. Comparando o número de participantes nos dois grupos em 1987 e 1998 observo que, enquanto a *Missão* apresentou um crescimento de 86%, a *Romaria* teve uma diminuição de 66% no número de membros.

Tabela 3 – População da *Missão* e da *Romaria* nos anos de 1987/90/94 e 98

Nº PESSOAS / ANO	*Missão*	*Romaria*
1987	70	131
1990	94	125
1994	114	131*
1998	130	45

*16 destes vieram da cidade de Redenção.

O movimento demográfico ocorrido neste período - número de pessoas que ingressaram e que deixaram o grupo - é revelador da dinâmica de cada movimento. Como já foi dito, na *Missão* o crescimento deveu-se basicamente aos nascimentos - 69% dos que ingressaram no grupo. Por outro lado, a morte foi a razão de 72% dos casos de perda. Ou seja, trata-se de um grupo praticamente estável, que vem crescendo em função da reprodução das famílias. O mesmo não ocorre na *Romaria* em que, em 1998, apenas 13% dos romeiros eram crianças com até 10 anos (na *Missão* o percentual era superior a 40%).

Tabela 4 – População da *Romaria* por idade nos anos de 1987/90/94 e 98

ANO / FAIXA ETÁRIA	1987		1990		1994		1998	
	N.A.	%	N.A.	%	N.A.	%	N.A.	%
0 – 10	43	32,8	40	32,0	40	30,5	6	13,3
11 – 20	12	9,2	19	15,2	31	23,7	12	26,7
21 – 40	43	32,8	33	26,4	32	24,4	13	28,9
41 – 60	14	10,7	13	10,4	14	10,7	6	13,3
61 e mais	14	10,7	16	12,8	11	8,4	6	13,3
Sem informação	5	3,8	4	3,2	3	2,3	2	4,5
TOTAL	131	100,0	125	100,0	131	100,0	45	100,0

O grande movimento demográfico ocorrido na *Romaria* foi dado pelo trânsito de pessoas que entraram, saíram e retornam ao grupo. Entre 1987/1998 nasceram apenas 16 crianças (18% dos que ingressaram). A grande maioria (79%) dos que passaram a fazer parte da *Romaria* foram romeiros que voltaram (50%) ou que entram no grupo (28%). Por outro lado, há um intenso movimento de saída: 154 pessoas, o que corresponde a 89% dos que deixaram de fazer parte do grupo [91].

Tabela 5 – Número de pessoas que entraram e saíram da *Romaria* no período de 1987 a 1998

PERÍODO / TIPO MOVIMENTO	1987/ 90		1990/ 94		1994/ 98		TOTAL	
	N.A.	%	N.A.	%	N.A.	%	N.A.	%
Nasceram	6	16,7	11	22,4	-	-	16	18,8
Ingressaram	8	22,2	17	34,7	-	-	25	29,4
Voltaram	22	61,1	21	42,9	2	100,0	44	51,8
TOTAL	36	100,0	49	100,0	2	100,0	85	100,0
Saíram	25	73,5	44	91,7	85	93,4	154	89,0
Morreram	9	26,5	4	8,3	6	6,6	19	11,0
TOTAL	34	100,0	48	100,0	91	100,0	173	100,0

Seria possível dizer que a *Romaria* constitui-se num espaço que abriga aqueles que, *desgarrados do talo,* vivem em trânsito. Diferentemente da *Missão*, em que a identidade do

[91] Ainda que seja significativo o número dos que morreram: 19 pessoas (o dobro do ocorrido na *Missão*: 8).

movimento está fortemente enraizada na identidade familiar - nos *laços de sangue* - na *Romaria* é a *família de Meu Padrinho*, a identidade religiosa, que reúne o grupo, oferecendo-se como ponto de parada para os que não tem lugar.

Como diz Joana Branca:

> *Não tenho parente de entranha aqui, mas é tudo um sangue humano. A criançada tudo toma a bença, a gente fica contente.* (Joana, 94)

Na medida em que o grupo começa a fazer uma separação entre a *Romaria* do *Santo* e as relações materiais da *Romaria*, separando Justino de *Meu Padrinho*, a identidade do grupo começa a ser quebrada, comprometendo os interesses da *Irmandade*. Neste contexto passam a imperar os desejos de autonomia, expressos nos interesses particulares - individuais e familiares. Como já foi visto, a forma predominante no grupo de afirmar estes interesses não é o confronto, mas o deslocamento, o *caçar um lugar melhor*.

Neste sentido, pode-se dizer que *Meu Padrinho* não dá mais conta de realizar o que os *laços de sangue* conseguiram fazer na *Missão*: manter a autonomia das famílias conservando a unidade do grupo.

Não realizei uma pesquisa sobre as famílias que saíram da *Romaria*. No entanto, o levantamento realizado em 1998 por Pinto, fornece elementos importantes sobre a forma pela qual estes romeiros procuraram encaminhar seu destino. As soluções são basicamente familiares. Entre os que saíram da *Romaria* alguns venderam os lotes e outros simplesmente abandonam a área. Os primeiros a vender foram os do grupo de Boaventura. O marido bebia e *fez briga* com outros romeiros. Berto, que pertencia ao grupo, foi para cidade porque *estava pra morrer de doença, caindo até os dedo.* (certamente hanseníase). Morreu logo depois. Além desta houve várias mortes no grupo, principalmente de pessoas de idade, como o pai de Justino, que faleceu com 85 anos.

As quatro famílias que vieram de Redenção mudaram-se, sendo que duas foram para Vila Rica no Mato Grosso. O chefe da outra família foi ser vaqueiro. Este foi o único caso de família que se empregou em fazenda.

Apenas duas famílias conseguiram uma *posse* na região, permanecendo em área rural. A grande maioria (16 do total de 21) dos que saíram mudou-se para áreas urbanas sendo que destas, 13 permaneceram nas proximidades: 2 foram para o Mandi e 11 para Santana do Araguaia.Os demais foram para mais longe: 1 para Redenção e outro para o Brilhante.

Há indicações de que alguns teriam indo para Porto Velho, em Rondônia. É provável que a maioria destes trabalhe *na diária* em área rural.Uma estratégia utilizada pelos mais velhos foi a obtenção da aposentadoria como trabalhador rural. Diante de condições tão precárias de sobrevivência, ela constitui-se na forma possível de conseguir manter a família. Cabe dizer que a dinâmica de separações e novos casamentos, detectados anteriormente no grupo, continuaram ocorrendo: vários casais separam-se e adquiriram novos companheiros.

Entre os que permaneceram na *Romaria* foi possível identificar dois grupos. Um que permaneceu vivendo no *quadro,* formado principalmente por parentes de Justino e outro de quatro famílias, compostas por casais com filhos, que foram morar nas suas posses. Seu objetivo parece ser garantir a reprodução da família, preservando sua autonomia. Eduardo, filho de *Antonio Mineiro,* mudou-se para seu lote. Tem roça no local e algumas cabeças de gado. Diz ele: *não vou sair, estou alicerçado.* Um filho seu, já casado, está morando *no fundo* da posse.

Cabe dizer que entre os romeiros atuais há um número significativo de filiados ao sindicato rural e à associação de lavradores do projeto de Assentamento Propasa, o que os torna participantes de outras associações, atribuidoras de novas identidades.

A condição da *Romaria* parece bastante precária e expressa-se na situação em que se encontra o *quadro*. A igreja caiu e os romeiros não tiveram condição de refazê-la. Segundo Pinto (2000:2) as três cruzes da igreja estão agora dentro da casa de Nazareth, filho de Justino, onde acontecem ainda os rituais religiosos [92]. É como se a *Romaria* se recolhesse para o interior da família de Justino e a tradição estivesse sendo passada para seu filho, que tem assumido as funções de líder do grupo nas questões externas.

Sem a força da liderança que já teve no grupo, Justino tem recuado para uma posição secundária. É possível dizer que seu destino reservou-lhe um *encargo* mais pesado do que uma *carne matéria* poderia dar conta: o de manter reunida a *família de Meu Padrinho,* que não se prende nos limites de um espaço dado. Uma família de *desgarrados do talo* produzida na *andança,* composta por experiências e tradições diversas, que se espalha pelo mundo rompendo fronteiras, agregando-se ao que encontra e transformando-se. Uma família que, amparada pelo pai espiritual, ainda procura seu lugar e que, na idas e vindas

[92] Infelizmente não disponho de dados sobre a vida religiosa do grupo no momento que permitam entender de que maneira os romeiros estão interpretando, deste ponto de vista, os acontecimentos.

dos romeiros, pode ressurgir aqui e ali, mesmo quando se espera que ela tenha morrido. Com diz Joana, quando foi perguntada sobre a situação da *Romaria*

> *Nunca deixei de rezar, porque* ***a Romaria está no coração...*** E completa: *Tem romeiro que foi pra longe* ***porque o mundo não tem porteira...*** *(Joana, 98).*

Na história recente discutida neste capítulo foi possível identificar algumas características que os grupos compartilham com o campesinato de fronteira que foram relevantes para compreender o rumo que os movimentos tomaram. Destaco primeiramente a importância da família como elemento aglutinador dos movimentos e atribuidor de identidade que permitiu manter o grupo unido na *Missão,* o que foi impossível na *Romaria.* Em segundo lugar lembro a importância atribuída aos grupos à autonomia e à obediência A forma como cada movimento combinou estes dois aspectos foi fundamental no processo de organização interna dos grupos e na forma como estabeleceram as relações com o mundo externo, o que determinou destinos diferentes para cada um deles. Do ponto de vista da produção material, destaco a importância da combinação agricultura e atividades extrativas para a produção da vida material dos grupos. A ausência de caça e pesca no último local da *Romaria* foi determinante das dificuldades de sobrevivência do grupo. Aponto também a importância da mobilidade espacial para sua reprodução. O deslocamento ainda é possível na *Missão,* mesmo que em um espaço restrito, e impossível para *Romaria* na *estação* atual, o que impeliu vários romeiros a continuar isoladamente a caminhada.

Considero que o acompanhamento da trajetória dos movimentos permite, além de identificar o rumo que eles tomaram, compreender melhor seus projetos, identificando as perspectivas e valores que nortearam suas escolhas diante dos possíveis que lhes foram apresentados.

Duas questões se colocam quando se observa a trajetória da *Romaria* e da *Missão*: o que permitiu aos grupos perdurarem por mais de 30 anos e quais foram as alterações básicas introduzidas nos seus projetos.

Inicialmente é preciso considerar que o fato dos movimentos terem se embrenhado na mata, estando praticamente isolados, preservou-os tanto de uma repressão violenta como das relações com a sociedade abrangente, o que sem dúvida contribuiu para que eles se mantivessem por tanto tempo.

Do ponto de vista interno, considero que a permanência está ligada à grande capacidade dos grupos de responder às circunstâncias que se apresentaram no seu caminho, o que lhes deu possibilidade de se renovar e se redefinir, o que, por sua vez está ligado aos valores e concepções que orientam seus projetos, que destaco a seguir.

Em primeiro lugar o fato do projeto dos grupos se apresentar como uma utopia a ser construída, um estar indo para algum lugar expresso na idéia de peregrinação. Esta perspectiva forneceu um eixo para os movimentos situando os participantes no tempo e no espaço. O deslocamento espacial - o lugar era sempre mais a frente - e a manutenção da perspectiva escatológica projetada no futuro - o fim dos tempos era sempre adiado - mantinham os grupos em *movimento,* repondo permanentemente a liminaridade. Desta forma renovava-se a perspectiva dos movimentos de encontrar seu lugar.

Em segundo lugar o fato do movimento ser entendido pelos seus participantes como caminho de salvação, baseado na lógica penitencial. Esta perspectiva permitia interpretar os percalços e obstáculos do caminho como castigo pelo pecado e como possibilidade de purificação.

Em terceiro lugar o fato de o movimento estabelecer um canal de comunicação direta com o mundo sobrenatural, por meio do transe. Por meio da manifestação da divindade era possível aos grupos construir uma interpretação das situações difíceis, reafirmar as propostas do movimento renovando as esperanças de realização. A comunicação pelo transe teve inclusive um outro sentido, no que se refere à manutenção do movimento. Na *Missão* permitiu substituir a liderança de Maria da Praia por Alda. Na *Romaria* possibilitou a criação de novos grupos como a *Romaria de São Francisco Xavier*

Durante o percurso, os grupos tiveram que operar com situações externas - aproximação das relações e valores da sociedade inclusiva - e modificações internas - crescimento do grupo na *Missão* e movimentação das famílias na *Romaria*. As novas situações exigiram reformulações dos grupos, inclusive de partes de sua proposta. Destaco

a seguir as mais importantes: a questão da *andança*, a do abandono do *mundo da devassidão* e a proposta de *Irmandade* como definidora das relações internas.

A *andança* foi reinterpretada. Na *Missão* ela passou a ser realizada ritualmente na *Pescada* e nas escalações do morro de S Sebastião. Na *Romaria* - com a volta para Santana - sua direção foi reformulada, mas não abandonada, sendo a fixação na terra entendida como um momento do processo. Nos dois grupos a relação com o mundo externo foi flexibilizada. Nas relações internas foi dado maior espaço para a autonomia dos indivíduos e famílias. A proposta de *Irmandade* não deixou de existir, mas sua realização ficou deslocada para um passado idealizado. A redefinição das relações internas e externas pautou-se pela conciliação e tolerância, o que permitiu que os grupos não se dissolvessem por acirramento de conflitos, mantendo sua identidade.

É preciso dizer que neste processo modifica-se o lugar dado ao sagrado. No surgimento dos movimentos os romeiros viviam o extraordinário que anunciava a chegada próxima do *lugar* e do *tempo do fim*, parecendo dissolver as fronteiras entre o humano e o sobrenatural. Na continuidade dos movimentos o sagrado se manteve orientando seus devotos, mas seu lugar foi alterado. Sua força passou a ser deslocada para o passado, como memória, ou para o futuro, como utopia e esperança do que ainda poderia se realizar.

Os temas apresentados aqui como compondo a trajetória dos grupos merecem ser explorados, não só para compreender os movimentos, mas também as populações da qual eles fazem parte. Considero que o que foi construído pelos grupos fornece pistas importantes para compreender o campesinato brasileiro, que vive numa travessia buscando seu lugar.

O *Ponto Final*

Depois deste longo trajeto que o leitor percorreu comigo, retomo alguns pontos que foram desenvolvidos na caminhada, abordando dois aspectos: o projeto dos movimentos e o meu projeto.

O objetivo do trabalho foi o de procurar compreender de que maneira os movimentos se constituíram e de que forma eles foram construídos pelos devotos: qual era seu projeto e de que forma eles foram sendo alterados no decorrer de sua história.

O projeto dos grupos no seu início: o de buscar um *lugar* - espacial, social e espiritual - se configurava diferentemente para cada um dos grupos. A *Missão* buscava um lugar com a perspectiva de não separar o que estava unido, tentando manter a família. A *Romaria* procurava juntar em uma composição o que estava disperso, construindo a família de *Meu Padrinho.* Nos dois casos, um lugar situado na mata, determinado e preparado para eles por desígnios espirituais.

O projeto se constituiu na liminaridade da fronteira que pode ser abordada de vários pontos de vista: das transformações socioeconômicas pelas quais passava a região, configurando novas relações. Da exacerbação da mobilidade vivida pelo campesinato da região, personificada especialmente pelos participantes da *Romaria.* Da liminaridade espacial presente na região de fronteira, situada na beira da mata virgem e inexplorada. E ainda, da liminaridade vivida no plano pessoal, que deixava tênues as fronteiras entre o mundo temporal e espiritual no caso das vivências de Maria da Praia e do aparecimento de *Meu Padrinho.*

Toda esta situação de mudanças foi interpretada pelos grupos do ponto de vista de uma consciência mítico-religiosa como uma situação de crise. Para superá-la os devotos deveriam realizar uma *passagem* transformando suas vidas, o que criou a possibilidade de construção de uma nova história, concretizada na elaboração de um projeto. A interpretação da realidade vivida pautou-se pelos referenciais simbólicos da cultura bíblica baseada no catolicismo popular e da cultura da *andança* do campesinato de fronteira. Tendo por base o tempo escatológico - o tempo extraordinário do *fim* - a *andança* foi reinterpretada e transformada em caminho da salvação, assumindo a forma de uma *viagem* em direção às

Bandeiras Verdes, por meio da qual se alcançaria o *lugar*. Um lugar que se constituía como uma projeção da utopia dos grupos que, por sua vez, deveria ser construída pelos devotos no caminho penitencial. Desta maneira conjugou-se a determinação extraordinária sobrenatural e a ação humana intencional. Isto confere uma característica específica aos movimentos, que são concebidos como processos de aperfeiçoamento e fruto da ação de seus participantes, que devem *fazer por onde* para chegar ao ponto final. Um lugar que é sempre virtual, o que permite repor a utopia a cada deslocamento.

Esta nova vida conduzida pelos desígnios sobrenaturais estruturou-se tendo como referência, mais uma vez, o catolicismo popular, ganhando forma como *romaria* e *missão*. Na *vida da mata* os grupos construíram sua religião e estabeleceram uma forma de vida social pautada por seus princípios.

Construindo sua religião, os romeiros constituíram uma identidade social própria. Por meio de seus códigos e rituais, organizaram o tempo e o espaço dos grupos em íntima comunicação com o sagrado, criando um mundo que lhes forneceu os parâmetros de como viver no decorrer de sua longa *viagem*. Da criação de sua religião participaram tradições diferentes contidas no catolicismo popular e nas religiões mediúnicas. Uma composição sincrética, na qual cada um dos movimentos assumiu pontos de vista diferentes: a *Missão* enfatizando o primeiro e a *Romaria* as últimas. Nesta combinação dois aspectos podem ser ressaltados como elementos estruturadores dos movimentos: o ethos penitencial do catolicismo popular e a manifestação direta do mundo sobrenatural por meio do transe, que torna imediata e concreta a comunicação com o sagrado, permitindo reinterpretar os acontecimentos e profecias e elaborar o vivido no caminho. Na realização de suas celebrações religiosas os grupos expressaram simbolicamente as propostas de seu movimento, realizando ritualmente seus projetos enquanto não chegavam ao ponto final. Além disto, por meio de suas crenças e figuras religiosas, estabeleceram formas de relacionamento social entre os devotos e instituíram formas de exercício de poder. Na *Romaria, Meu Padrinho* construiu a autoridade do grupo conjugando a autoridade espiritual e temporal. Na *Missão,* a devoção à família sagrada e os *protetores espirituais* referendaram a família de Maria da Praia e sua autoridade diante do grupo.

O projeto de vida social dos movimentos teve como proposta o *viver sossegado, como no tempo dos antigos* e *como uma irmandade,* colocando-se como uma alternativa à situação

vivida na fronteira entendida como uma situação de *devassidão.* Nesta proposta o ethos camponês e o cristão apresentam-se compostos, constituindo uma ordem moral baseada na reciprocidade e na solidariedade. Neste projeto a família aparece como valor básico: seja reafirmando a família de Maria da Praia na *Missão,* seja construindo-a como família espiritual na *Romaria.* Cabe dizer que as propostas não se construíram com rupturas radicais seja em relação ao mundo externo, seja por um esquema rígido de condução interna dos grupos. Na gestão dos movimentos seus líderes procuraram combinar a obediência a uma ordem moral com a autonomia valor básico para este campesinato - tendo como atitude predominante a tolerância.

No decorrer de sua história os movimentos tiveram que responder a um conjunto de situações externas e a questões internas que os obrigou a se reformularem. Neste processo foram sendo alteradas a posição ocupada pelo sagrado na organização da vida dos grupos e a proposta do projeto inicial: a de procurar o *lugar* e ir peregrinando até ele, mantendo uma forma de vida baseada na *irmandade* e no afastamento do *mundo do uso.*

Do ponto de vista da posição ocupada pelo sagrado diria que, no início, os movimentos deixaram de lado as referências temporais do passado e do futuro, vivendo intensamente o presente. Naquele momento as fronteiras entre o sagrado e o temporal pareciam diluídas, e a ação dos devotos era sentida por eles como materialização das forças sobrenaturais, como se vivessem *fora do tempo.* Pouco a pouco o sagrado parece ter ido recuando, perdendo sua imanência. O tempo escatológico foi perdendo sua iminência recuando para uma posição institucionalizada, postergando os "últimos dias" para um futuro distante. Desta forma foi se restabelecendo a referência da dimensão temporal separada da dimensão sobrenatural e o sagrado passou a estar mais forte no passado ou no futuro. No passado, como memória de uma experiência constitutiva do patrimônio dos grupos: na *Missão,* o *tempo da mamãe,* na *Romaria,* o *tempo dos começos.* No futuro, como perspectiva utópica de um tempo que poderia voltar. Apesar do sagrado ter perdido a sua força como catalisador da experiência, ele permaneceu como referência para a organização da vida e interpretação dos acontecimentos em ambos os grupos, ainda que de formas diferentes.

A *Missão* parece ter encontrado o seu *lugar,* aquele que Maria da Praia buscava no início para sua família, procurando protegê-la da desagregação. Um lugar que se consubstancia em um território, que contribui para constituir a identidade do grupo. No entanto, um lugar

que foi reformulado por seus descendentes, que procuraram conciliar a autonomia das famílias e a *união* do grupo, os princípios da *mamãe* e aspectos do mundo do *uso*, estabelecendo com este último nova relação. É preciso dizer que a perspectiva do *lugar do sossego* mantém-se como utopia, a *andança* e o *fim dos tempos* como uma possibilidade, que poderá ser retomada no futuro colocando o grupo novamente em movimento. Como diz Domingos: *isso vai acontecer, a senhora vai me contar!*

Diferentemente da *Missão*, a *Romaria* parece não ter encontrado seu *lugar*. A força do movimento não foi suficiente para evitar a dispersão do que, no início, foi reunido na *Irmandade* e que, no esforço da composição, conciliou por muitos anos a autonomia dos devotos e a família de *Meu Padrinho*. Nem mesmo a terra garantida do assentamento da Reforma Agrária foi capaz de impedir a *andança*. Uma terra imprópria para o uso dos romeiros e que os expôs (muito mais do que a *Missão*) diretamente ao mundo do *uso* de Santana do Araguaia. Manteve-se, no entanto, a promessa de *Meu Padrinho* que continua acenando com o *Ponto Final*. No entanto, sua voz, por meio de Justino, não é mais reconhecida por seus romeiros e ele volta a ser o mito que inspirou a *Romaria*. Justino, por sua vez, retorna para a família recolhendo o altar para dentro de sua casa. Para os que permaneceram na *Romaria* surgem novas possibilidades de associação nos movimentos e organizações de trabalhadores rurais. Os outros que se dispersaram permanecem *romeiros*. Continuam a travessia - *no mundo que não tem porteira* - na busca de sua identidade, inspirados por *Meu Padrinho*, que mantém a perspectiva do encontro de um lugar. Com eles vai a semente da *Romaria* - que *está no coração* - que pode, a qualquer momento, aglutinar devotos, desencadeando novos movimentos. Mantém-se, portanto, a plasticidade dos romeiros, seu caráter performativo, nos termos de Shalins, que os faz ir se agregando às novas situações e transformando-se com elas. Uma situação diferente da *Missão*, em que os participantes tendem a absorver os novos acontecimentos às suas referências do passado.

Com relação ao meu projeto devo dizer que também procurei um *lugar*. Um lugar para os romeiros e para sua experiência em um outro espaço, que os inscrevesse nos textos, registrando sua história. Um projeto que assumi como *missão* que me foi atribuída pelos movimentos. Acredito ter sido possível, por meio deste trabalho, ter mostrado de que forma, em uma produção única e criativa, eles fizeram história. Considero também que a

Romaria e a *Missão* nos ajudam a entender aspectos importantes do campesinato brasileiro. Se por um lado os grupos devem ser vistos na sua especificidade e diferença, por outro, eles compartilham características presentes no conjunto de onde saíram e seus movimentos expressam a busca deste campesinato de um *lugar* social. Eles tematizam aspectos importantes vividos pelo conjunto, dos quais destacaria três pontos. O primeiro se refere à mobilidade como elemento constitutivo do campesinato brasileiro, que nos movimentos é levada ao limite e transformada em projeto. O segundo diz respeito à constituição da religiosidade popular e sua composição sincrética, em que se cruzam e se compõem tradições religiosas diferentes. Nos movimentos é possível observar, em um curto espaço de tempo, de que maneira se dá a produção deste sagrado eclético. O terceiro diz respeito às formas de organização camponesas presentes nos movimentos de luta pela terra e organizações de assentamentos. Nos movimentos é possível acompanhar uma experiência de organização, observando de que maneira certos valores e concepções deste campesinato - especialmente os ligados à autonomia e à obediência - se fazem presentes e são combinados. Estes elementos evidenciam, a meu ver, o caráter heurístico dos movimentos, que coloca uma nova possibilidade de estudá-los: entendê-los na sua especificidade sem deixar de lado os nexos com as questões mais gerais que os compõe - o processo de constituição histórica do qual eles fazem parte e as tradições culturais e religiosas a que estão vinculados.

Devo finalmente dizer que, na longa *romaria* que constituiu o processo de produção deste trabalho, o caminho não foi fácil. Tal como os romeiros que abriram sua estrada na mata, tive que enfrentar o desconhecido. Nesta estrada vivi momentos intensos de descoberta e paixão e outros de profunda indagação e perplexidade. Uma experiência que, sem dúvida, o texto não é capaz de traduzir.

Caminhei até aqui, mas a viagem não pára. Anuncia-se uma nova que deve ser desenvolvida pelo leitor, que posterga o *ponto final* mais *para frente*. A leitura dos *romeiros,* por meio deste texto, certamente estará produzindo uma outra história. Fará interpretações e lançará luz sobre aspectos que nem eles nem eu fomos capazes de perceber, convidando a novos diálogos nesta viagem interminável.

BIBLIOGRAFIA

Livros e Artigos

AGÜERO, Oscar (1992). "The Millenium among the Tupi-Cocama. A Case of Religious Ethno-dynamism in the Peruvian Amazon" Uppsala Research Reports. In: *Cultural Anthropology,* nº 11. Uppsala, Cultura Rediviva AB.

_____ (1994). "Milenarismo y Utopia entre lo Tupi – Cocama de la Amazonia Peruana". In: *Religiosidad y Resistencia Indigenas Hacia el Fin Milenio.* Quito, Ed Abya-Yala.

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de (1986). "Redescobrindo a Família Rural". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 1, vol. 1.

AMADO, Janaina (1978). *Conflito Social no Brasil. 'A Revolta dos Mucker'*. São Paulo, Editora Símbolo.

ANDRADE, Manuel Correia de (1973). *Paisagens e Problemas do Brasil*. São Paulo, Brasiliense.

ARAUJO, Wladymir Sena (1999). *Navegando sobre as ondas do Daime. História, cosmologia e ritual da Barquinha.* Campinas, São Paulo.

ARISTÓTELES (1985). *A Política (Os Pensadores)*. São Paulo, Abril Cultural.

AZEVEDO, Vania M Ramos (1989). *Espaço e Movimento - nucleando visões do Brasil. Freire e Ricardo. Casa Grande e Bandeira.* Comunicação no XIII Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, mimeo.

AZZI, Riolando (1978). *O Catolicismo Popular no Brasil. Aspectos Históricos*. Petrópolis, Vozes.

_____ (1979). "As Romarias no Brasil". In: *Religiosidade Popular na América Latina. Revista de Cultura Vozes*, nº 4, vol. LXXIII. Petrópolis, Vozes.

BARABAS, Alicia (1991). "Reflexiones sobre Mesianismo". In: *El Mesianismo Contemporaneo en America Latina. Religiones Latino Americanas 2*, Mexico.

BARROS, Luitgarde O. Cavalcanti (1988). *A Terra da Mãe de Deus. Um estudo do movimento religioso de Juazeiro do Norte.* Rio de Janeiro, Francisco Alves.

BASTIDE, Roger (1971). *As Religiões Africanas no Brasil.*vol II. São Paulo, Pioneira.

BÍBLIA DE JERUSALÉM (1981). São Paulo, Edições Paulinas.

BIRMAN, Patrícia (1985). *O Que é Umbanda.* São Paulo, Abril Cultural/Brasiliense.

BOURDIEU, Pierre.(1974). *A Economia das Trocas Simbólicas.* São Paulo, Perspectiva.

_____(1989). "Introdução a Uma Sociologia Reflexiva". In: *O Poder Simbólico.* Lisboa, Difel

BRANDÃO, Carlos Rodrigues (1978). *O Divino, o Santo e a Senhora.* Rio de Janeiro, Funarte.

_____ (1981a). *Sacerdotes de Viola. Rituais Religiosos do Catolicismo Popular em São Paulo e Minas Gerais*. Petrópolis, Vozes.

_____ (1981b) *Plantar, Colher, Comer. Um Estudo sobre o Campesinato Goiano.* Rio de Janeiro, Graal.

_____ (1985). *Memória do Sagrado. Estudos de Religião e Ritual.* São Paulo, Edições Paulinas.

_____ (1988). *Crença e Identidade. Campo Religioso e Mudança Cultural. Trabalhos em Antropologia.* Campinas, UNICAMP-IFCH, nº 3.

_____ (1993a). "O Desencanto do Outro: Mistério, Magia e Religião nos Estudos do Mundo Rural no Brasil". In: *Anuário Antropológico/91.* Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

_____ (1993b). "El Alma del Otro. La Ética de las Relaciones de Reciprocidad entre Vivos y Muertos en las Religiones del Brasil". In: *De la Palabra y Obra en el Nuevo Mundo, vol. 3. La Formacion del Otro.* Madrid, Siglo XXI de España.

CABRAL, J de Pina (1996). "A Difusão do Limiar: Margens, Hegemonias e Contradições na Antropologia Contemporânea. In: *Mana Estudos de Antropologia Social*, vol. 2, nº 1, PPGAS. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio (1988). A Presença do Autor e a Pós-Modernidade na Antropogia". In: *Revista Cebrap*, nº 21. São Paulo.

CAMPINA, M. da Conceição (1985). *Voz do Padre Cícero e outras memórias*. São Paulo, Paulinas.

CANDIDO, Antonio (1971). *Os Parceiros do Rio Bonito. Estudo sobre o caipira paulista e a transformação de seus meios de vida*. São Paulo, Duas Cidades, 2ª edição.

CARDOSO, Ruth L (1977). "Os 'símbolos' e o 'drama' na Antropologia Política". In: *Anuário Antropológico/77*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1995). "A Dupla Interpretação na Antropologia". In: *Anuário Antropológico/94*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

_____ (1997). *Sobre o Pensamento Antropológico*. Biblioteca Tempo Universitário 83. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

CARVALHO, J. A. Magno de (1979). "Migrações Internas na Amazônia". In: *Amazônia: Desenvolvimento e Ocupação*. Rio de Janeiro, IPEA/INPES.

CASTRO, Sueli Pereira (2000). *A Festa Santa na Terra da Parentalha: Festeiros, Herdeiros e Parentes. Sesmaria na Baixada Cuiabana – Mato Grosso*. Tese de Doutoramento, PPGAS, USP.

CAVA, Ralph della (1977). *Milagre em Juazeiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

CEDI/PETI (1990). *Terras Indígenas No Brasil*. São Paulo, Cedi – Centro Ecumênico De Documentação E Informação.

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

_____ (1992). "História da Igreja no Brasil. Segunda Época. A Igreja no Brasil no Século XIX". In: *História Geral da Igreja na América Latina*.Tomo II/2. 4ª ed, Petrópolis, Vozes.

COHN, Norman (1981). *Na Senda do Milênio: milenaristas revolucionários e anrquistas místicos da Idade Média.* Lisboa, Presença.

_____ (1996). *Cosmos, Caos e o Mundo que Virá. As Origens das Crenças no Apocalipse.* São Paulo, Companhia das Letras.

CONSORTE, Josildeth Gomes (1983). "A Mentalidade Messiânica". In: *A Vida em Meio à Morte num País de Terceiro Mundo.* São Paulo, Edições Paulinas.

DA MATTA, Roberto (1977). "Centralização, Estruturas e o Processo Ritual". In: *Anuário Antropológico 1976.* Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

_____ (1987). *Relativizando. Uma Introdução à Antropologia social.* Rio de Janeiro, Rocco.

_____ (1992). "Relativizando o Interpretativismo". In: *Roberto Cardoso de Oliveira* (Homenagem). Campinas, IFCH – Unicamp.

_____ (1995). *Carnavais, Malandros e Heróis. Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro.* Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 5ª edição.

_____ (1997). *A Casa e a Rua. Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil.* Rio de Janeiro, Rocco.

DELUMEAU, Jean (1996). *História do Medo no Ocidente 1300 -1800. Uma Cidade Sitiada.* São Paulo, Companhia das Letras.

_____ (1997). *Mil Anos de Felicidade. Uma história do paraíso.* São Paulo, Companhia das Letras.

DESROCHE, Henri (2000). *Dicionário de Messianismos e Milenarismos.* São Paulo, Universidade Metodista de São Paulo.

DICKIE, M Amélia Schmidt (1996). *Afetos e Circunstâncias. Um estudo sobre os Mucker e seu Tempo.* Tese de Doutorado, São Paulo, PPGAS – USP.

DOUGLAS, Mary (1976). *Pureza e Perigo.* São Paulo, Perspectiva.

DUMONT, Louis (1985). *O Individualismo. Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna.* Rio de Janeiro, Rocco.

ELIADE, Mircea (1996). *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis*. Mexico, Fondo de Cultura Económica, 6ª reimpressão.

_____ (1998). *Tratado de História das Religiões*. São Paulo, Martins Fontes, 2ªed.

ESTERCI, Neide (org) (1984). *Cooperativismo e Coletivização no Campo: Questões Sobre a Prática da Igreja Popular no Brasil*. Caderno do Iser, nº. 16. Rio de Janeiro, Marco Zero.

_____ (1987). *Conflito no Araguaia. Peões e Posseiros contra a Grande Empresa*. Petrópolis, Vozes.

FABIAN, Johannes (1979a). "The Anthropology of Religious Movements: From Explanation to Interpretation". In: *Social Research/46*. New York.

_____ (1979b). "Text as Terror: Second Thoughts About Charisma". In: *Social Research/46*. New York.

FACÓ, Rui (1976). *Cangaceiros e Fanáticos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

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

_____ (1994). *Romarias da Paixão*. Rio de Janeiro, Roccco.

FERRETTI, Mundicarmo (2001). "Terecô, a linha de Codó". In: *Encantaria Brasileira. O Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. (org. Prandi, Reginaldo). Rio de Janeiro, Pallas.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo (1995). *Repensando o Sincretismo*. São Paulo / São Luis, Edusp / Fapema.

FIGUEIRA, Ricardo Rezende (1999). *Quão Penosa É a Vida dos Senhores. Discurso dos Proprietários sobre O Trabalho Escravo*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, UFRJ.

FISCHER, Michael (1985). "Da Antropologia Interpretativa à Antropologia Crítica". In: *Anuário Antropológico/83*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho (1974). *Homens Livres na Ordem Escravocrata*. São Paulo, Editora Ática.

FRANCO JÚNIOR, Hilário (1986). *A Idade Média e o Nascimento do Ocidente*. São Paulo, Brasiliense.

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

GALINKIN, Ana Lucia (1977). "A Cura no Vale do Amanhecer". In: *Pesquisa Antropológica*, nº 20. Brasília,UnB.

GALLO, Ivone Cecília D'Avila (1999). *O Contestado. O Sonho do Milênio Igualitário*. Campinas, Editora Unicamp.

GALVÃO, Eduardo Santos e Visagens (1976). *Um Estudo da Vida Religiosa em Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo, Editora Nacional.

GEERTZ, Clifford (1978). "Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura". In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar.

_____ (1989). *El Antropologo como Autor*. Barcelona, Paidos.

GINSBURG, Carlo (1987). *O Queijo e os Vermes. O Cotidiano e as Idéias de um Moleiro Perseguido pela Inquisição*. São Paulo, Companhia das Letras.

GNACCARINI, José C. (1989). "O Rapto das Donzelas". In: *Tempo Social. Revista de Sociologia da USP*. USP, FFLCH, Departamento de Sociologia, Vol. 1, nº 1.

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

HERMANN, Jacqueline (1998). *No Reino do Desejado. A construção do Sebastianismo em Portugal Séculos XVI e XVII*. São Paulo, Companhia das Letras.

HILL, Jonathan D. (1988) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago, Illinois Press.

HOBSBAWM, Eric (1970). *Rebeldes Primitivos. Estudo sobre formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro, Zahar.

HOLANDA, Sergio B. de (1977). *Visão do Paraíso*. São Paulo. Companhia Editora Nacional.

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

IANNI, Octavio (1978). *A Luta pela Terra.* Petrópolis, Vozes.

_____ (1979a). *Colonização e Contra-Reforma Agrária na Amazônia.* Petrópolis, Vozes.

_____ (1979b). *Ditadura e Agricultura.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

JUNG, Carl G. (1983). *Interpretação Psicológica do Dogma da Trindade.* São Paulo, Vozes.

_____ (1987). *Psicologia e Religião. Obras Completas*, vol. XI/1. São Paulo, Vozes.

KAPLAN, Martha e KELLY, John (1990). "History, Structure, and Ritual". In: *Annual Review of Anthropology,* vol. 19, pp. 119-149.

KELLER, Francisca Isabel Vieira (1975). "O Homem na Frente de Expansão: Permanência, Mudança e Conflito". In: *Revista de História*, vol.LI, nº 102, ano XXVI, abril-junho.

LANTERNARI, Vittorio (1974). *As Religiões dos Oprimidos. Um estudo dos modernos cultos messiânicos.* São Paulo, Editora Perspectiva.

LE GOFF, Jacques (1983). *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval.* Lisboa, Ed 70.

_____ (1995). *O Nascimento do Purgatório.* Lisboa, Editorial Estampa.

_____ (1996). *História e Memória.* Campinas, SP, Editora da Unicamp.

LEVINE, Robert M. (1995). *O Sertão Prometido. O Massacre de Canudos.* São Paulo, Edusp.

MARTINS, José de Souza (1975). *Capitalismo e Tradicionalismo.* São Paulo, Pioneira.

_____ (1980). *Expropriação e Violência*, São Paulo, Hucitec.

_____ (1983). *Os Camponeses e a Política no Brasil. As lutas sociais no campo e seu lugar no processo político.* Petrópolis, Vozes.

_____ (1997). *Fronteira. A degradação do Outro nos confins do humano.* São Paulo, Hucitec.

_____ (1998). "A Vida Privada nas Áreas de Expansão da Sociedade Brasileira". In: *História da Vida Privada no Brasil 4. Contrastes da Intimindade Contemporânea.* (org. Schwarcz, Lilia). São Paulo, Companhia das Letras.

MAUÉS, Raymundo Heraldo (1995). *Padres, Pajés, Santos e Festas: Catolicismo Popular e Controle Eclesiático. Um Estudo Antropológico numa Área do Interior da Amazônia.* Belém, Ed Cejup.

MAUÉS, R. H e VILLACORTA, G. M. (2001). "Pajelança e Encantaria Amazônica". In: *Encantaria Brasileira: o Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados* (org. Prandi, Reginaldo) Rio de Janeiro, Pallas.

MEDEIROS, Leonilde (org) (1994). *Assentamentos Rurais. Uma Visão Mutidisciplinar.* São Paulo, Unesp.

MELLO E SOUZA, Laura (1987). *O Diabo e a Terra de Santa Cruz.* São Paulo, Companhia das Letras.

MENEZES, Eduardo Diatahy B. de (1993). "O Imaginário Popular do Sertão: Rumos para Pesquisa em Antropologia Histórica". In: *Revista de Ciências Sociais,* Fortaleza, vol. XXII/XXIV nº 1/2.

METRAUX, Alfred (1979). *A Religião dos Tupinambá.* São Paulo, Ed. Da Unviersidade São Paulo.

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

MONTEIRO, Duglas Teixeira (1974). *Os Errantes do Novo Século. Um Estudo sobre o Surto Milenarista do Contestado.* São Paulo, Duas Cidades.

MOURÃO, Lais (1974). *Contestado: A Gestação Social do Messias.* Centro de Estudos Rurais e Urbanos, Pasta 60.

MUEL-DREYFUS, Francine e RODRIGUES, Aracy M. Réincarnations (1986). "Note de recherche sur une secte spirite de Brasília". In: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 62/63. Ed de Minuit.

MUSUMECI, Leonarda (1988). *O Mito da Terra Liberta (Colonização Espontânea, Campesinato e Patronagem na Amazônia Oriental).* São Paulo, Anpocs/Vértice.

NEGRÃO, Lisias N e CONSORTE, Josildeth G. (1984). *O Messianismo no Brasil Contemporâneo*. São Paulo, FFLCH-USP-CER.

NOGUEIRA, Ataliba (1974). *Antonio Conselheiro e Canudos. Revisão Histórica.* São Paulo, Editora Nacional.

NIMUENDAJU, Curt (1987). *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como fundamentos da Religião dos Apapocuva-guarani.* São Paulo, Hucitec.

OLIVEIRA, Ariovaldo U. (1993) *Amazônia: Monopólio, Expropriação e Conflitos.* Campinas - São Paulo, Papirus.

ORO, Ari Pedro (1989). *Na Amazônia um Messias de Índios e Brancos. Traços para um Antropologia do Messianismo.* Rio de Janeiro, Vozes.

ORTIZ, Renato (1991). *A Morte Branca do Feiticeiro Negro. Umbanda e Sociedade Brasileira*. São Paulo, Brasiliense, 2ª edição.

PALACIOS, Guilhermo (1996). "Imaginário Social e Formação do Mercado de Trabalho. O caso do nordeste açucareiro no Brasil no século XIX". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Anpocs 31, p. 123/139.

PALMER, Richard E. (1986). *Hermenêutica*. Lisboa, Edições 70.

PAOLIELLO, Renata Medeiros (1999). *As Tramas da Herança: Da Reprodução Camponesa às Atualizações dos Sentidos na Transmissão da Terra.* Tese de Doutoramento PPGAS – USP, São Paulo.

PEIRANO, Mariza G. S. (1986). "O Encontro Etnográfico e o Diálogo Teórico". In: *Anuário Antropológico/85*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

PEREIRA DE QUEIROZ, M. Isaura (1965). *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo, Dominus.

_____ (1973). "O Sitiante Tradicional e a Percepção do Espaço". In: *Campesinato.* Petrópolis, Vozes.

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.

PRANDI, Reginaldo (2001). *Encantaria de Mina em São Paulo in:* Encantaria Brasileira. O livro dos mestres. Caboclos e Encantados. Rio de Janeiro, Pallas.

QUADROS, António (1987). *Portugal Razão e Mistério. O Projecto Áureo ou O Império do Espírito Santo. Livro II.* Lisboa, Guimarães Editores.

QUEIROZ, Maurício Vinhas (1977). *Messianismo e Conflito Social (a Guerra Sertaneja do Contestado 1912-1916).* São Paulo, Ática, 2ª edição.

QUEIROZ, Renato da Silva (1995). *A Caminho do paraíso: o Surto Messiânico-milenarista do Catulé.* São Paulo, FFLCH/USP,CER (Religião e Sociedade Brasileira,6).

RIBEIRO, Darcy (1992). *O Povo Brasileiro. A Formação e o Sentido do Brasil.* São Paulo, Companhia das Letras.

RIBEIRO, René (1982). *Antropologia da Religião e Outros Estudos.* Recife, Ed Massangana.

RICOEUR, Paul (1978). *O Conflito das Interpretações: Ensaios de Hermenêutica.* Rio de Janeiro, Imago.

RUIZ, Gregório (S/d). *Os Profetas Não Morreram.* São Paulo, Ed Ave Maria.

SADER, M. Regina C. de Toledo (1986). *Espaço e Luta no Bico do Papagaio.* Tese de Doutoramento FFLCH - Depto de Geografia - USP, São Paulo.

SAHLINS, Marshall (1970). *Sociedades Tribais.* Rio de Janeiro, Zahar.

_____ (1979). *Cultura e Razão Prática.* Rio de Janeiro, Zahar.

_____ (1990). *Ilhas de História.* Rio de Janeiro, Zahar.

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

_____ (1994). "Sincretismo". In: *Comunicações do ISER*, nº 45.

_____ (1995). "As Tramas Sincréticas da História". In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 28, p. 123-139, junho.

SANFORD, John A. (1988). *O Mal: o lado sombrio da realidade.* São Paulo, Ed. Paulinas.

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

SANTOS, José Vicente (1993). *Matuchos: Exclusão e Luta. Do Sul para a Amazônia.* Petrópolis, Vozes.

SANTOS, Murilo. *Bandeiras Verdes. Transformações Econômicas e Sociais no Campo Maranhense*. Maranhão, CPT, Pesquisa.

SARTRE, Jean Paul (1967). *Questão de Método*.São Paulo, Difusão Européia do Livro.

SCHUTZ, Alfred (1979). "Ação no Mundo da Vida". In: *Fenomenologia e Relações Sociais. Textos Escolhidos de Alfred Schutz* (org. Wagner, H). Rio de Janeiro, Zahar.

SEGATO, Rita Laura (1992). "Um Paradoxo do Relativismo: Discurso Racional da Antropologia Frente ao Sagrado". In: *Religião e Sociedade 16*/ nº.1-2.

SHAW, Rosalind e STEWART, Charles (org) (1994). *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis.* London, Routledge.

SIGAUD, Lygia (1979). *Os Clandestinos e os Direitos. Estudo sobre Trabalhadores da Cana de Açúcar em Pernambuco*. São Paulo, Duas Cidades.

SOARES, Luis Eduardo (1981). *Campesinato: Ideologia e Política*. Rio de Janeiro, Zahar.

_____ (1994). *O Rigor da Indisciplina. Ensaios de Antropologia Interpretativa.* Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

SOUSA, Cássio N. I. de (2000). *Vantagens, vícios e desafios. Os Kayapó Gorotire em tempos de Desenvolvimento.* Dissertação de Mestrado. USP, PPAS FFLCH.

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

SULLIVAN, Lawrence E. (1988). *Icanchus's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions.* New York, Macmillan Press.

TAUSSIG, Michael (1983). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, The University of Carolina Press.

TEXEIRA, Carlos Corrêa (1999). *Visões da natureza. Seringueiros e Colonos em Rondônia*. São Paulo, Educ/Fapesp.

TUAN, Yi-Fu (1983). *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência.* São Paulo, Difel.

TURNER, Terence (1997). "Mineral Extraction by and for Indigenous Amazonian Communities: Gold Mining by Waiãpi and Kayapó". Paper presented in the Session Mining, Oil, Environment, People and Rights in the Amazon. Annual Meeting of the American Anthropological Association. Washington, DC.

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

_____ (1980). *La Selva de los Simbolos. Aspectos do ritual Ndembu.* Madrid, Siglo Veintiuno.

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

TURNER, Victor e TURNER, Edith (1978). *Image and Pilgrimage in Christian Culture.* New York, Columbia Universty Press.

VAINFAS, Ronaldo (1995). *A Heresia dos Índios. Catolicismo e Rebeldia no Brasil Colonial.* São Paulo, Companhia das Letras.

VASCONCELLOS, Lauro de (1991). *Santa Dica: Encantamento do Mundo ou Coisa do Povo.* Goiania, Cegraf-UFG.

VELHO, Gilberto (1994). *Projeto e Metamorfose. Antropologia das Sociedades Complexas.* Rio de Janeiro, Zahar.

VELHO, Otávio Guilherme (1972). *Frentes de Expansão e Estrutura Agrária. Estudo do Processo de Penetração numa Área da Transamazônica.* Rio de Janeiro, Zahar.

_____ (1976). *Capitalismo Autoritário e Campesinato. Um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento,* Rio de Janeiro, Difel.

_____ (1987). "O Cativeiro da Besta-Fera". In: *Religião e Sociedade*, nº.14/1, Rio de Janeiro, CER-ISER.

VIEIRA, M. Antonieta da Costa (1981). *Caçando o Destino. Um estudo sobre a luta de resistência dos posseiros do Sul do Pará.* Dissertação de Mestrado. São Paulo, PUCSP.

_____ (1984). "O Trabalho Engrupado na Organização do Divino Pai Eterno". In: *Cooperativismo e Coletivização no Campo: Questões Sobre a Prática da Igreja Popular no Brasil* (org. Esterci, Neide). Cadernos ISER, nº 16. Rio de Janeiro, Marco Zero.

_____ (1988). "Em Busca da Bandeira Verde". In: *Tempo e Presença*. nº 231. Rio de Janeiro, CEDI, junho.

_____ (1989). "A Fronteira como lugar de Utopia". In: *Travessia – Revista do Migrante*. nº 3. São Paulo, CEM, jan-abril.

_____ (1990). "A Venda de Terras do Ponto de Vista dos Lavradores: a Venda como Estratégia". In: *Terra de Trabalho e Terra de Negócio. Estratégias de Reprodução Camponesa.* Rio de Janeiro, CEDI.

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

WANDERLEY, Maria Nazareth Baudel e alli (1993). "A Exploração Familiar no Brasil". In: *Agricultura Familiar* (coord. Lamarche, Hugues). Campinas, Editora da Unicamp.

_____ (1996). *Raízes Históricas do Campesinato Brasileiro. GT17 Processos Sociais. Agrários*, Caxambu, Anpocs.

WOORTMANN, Klaas (1990). "Com Parente não se Neguceia. O Campesinato como Ordem Moral". In: *Anuário Antropológico/87*, Brasília, Editora da UnB.

_____ (1987). *A Família das Mulheres.* Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

WOORTMANN, Ellen F. (1995). *Herdeiros, Parentes e Compadres. Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste.* São Paulo / Brasília, Hucitec / Editora da UnB.

WRIGHT, Pablo (1994). "Perspectivas Teóricas en la Antropologia de los Movimientos Sociorreligiosos del Chaco Argentino". In: *Religiosidad y Resistencia Indigenas Hacia el Fin del Milenio*. Quito, Ediciones Abya-Yala.

WRIGHT, Robin (1994). "Catastrophe and Regeneration: An Appraisal of Recent Theoretical Approaches to Millenarianism in Amazonia". In: *Religiosidad y Resistencia Indigenas Hacia El Fin Del Milenio*. Quito, Ediciones Abya-Yala.

WRIGHT, Robin e HILL, Jonathan (1986). "History, Ritual and Mith: Nineteenth Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon". In: *Ethnohistory*, vol. 33, nº 1.

ZALUAR, Alba (1973). *Sobre a Lógica do Catolicismo Popular.* Dados, 11, Rio de Janeiro.

_____ (1986). "Os Movimentos Messiânicos Brasileiros: uma Leitura". BIB, edição englobando de nº1 ao nº10, São Paulo, p141-159,Cortez Editora.

Relatórios

AFFONSO, Carmem Sylvia Soares (1982). *Relatório sobre a situação observada no PI Gorotire em relação ao Problema da Terra.* Brasília, Minter-Funai.

ALBUQUERQUE, Cícero Cavalcanti de (1982). *Relatório de acompanhamento na demarcação de terras da Fazenda Espadilha.* Brasília, Minter-Funai.

ALMEIDA, Eduardo (1980). *Relatório de Viagem à Área Gorotire de 4 a 8 de setembro de 1980.* Brasília, SBI.

PINTO, Ana de Souza (1988). *Informações sobre os Romeiros do Padre Cícero.* Santana do Araguaia Pará. Conceição do Araguaia, CPT.

_____ (2000). *Informações sobre os Romeiros do Padre Cícero. Histórico do Grupo e Situação Atual da Terra.* Xinguara, CPT.

SANTILLI, Marcio (1994). *A Lei e a Selva.* Brasília, Núcleo de Direitos Indígenas.

TREVISAN, Renato (1983). *O Povo Kayapó 4: Gorotire. (Relatório Pessoal).* São Felix do Xingu, mimeo.

ANEXOS

ANEXO I – TEXTOS DOS MOVIMENTOS

Profecias do Padre Cícero

(EXCERTOS)



FREI DAMIÃO FOI VISITAR PADRE CÍCERO

Agora recentemente o frei Damião estava dormindo então teve um sonho que o padre Cícero chegando com uma carta na mão junto com uma oração entregara frei Damião

frei Damião ouvio bem uma voz dizer assim
Eu venho do céu emparedi com o anjo Serafim
trazer esta intenção com esta santa oração prá se lembrassem de mim

frei Damião acordou se í levantou-se ligeiro abriu a porta da frente e olhou bem pro sentero para a matriz com cuidado e viu um anginho sentado assim mesmo em cima do cruzeiro

SERMÃO

É o último sermão do padre Cícero. Os dono di esta caza é Jesus José e Maria.

Ultimo Sermão do Padre Cícero
Quem for filho di Jesus preste bem atenção que verá o nosso mundo acabando, chegou o tempo das dores os orrores dos orrores quê por Jesus foi marcado
di 50 em diante vão ver exemplos, a terra gemer ou terra acabasse sia alegria só si fala em caristia

fomi sedi pestes e guerra
A fome assolando o mundo em geral.A aproximam si dedique entrou 50 a crize aprezentou vamos adorar a cruz si valendo di Jesus que o tempo bom si acabou si.

Em 53 vão vêr coiza di adimirar um exemplo para todos i muitos si enzemplar assim disse meu padrinho Deus tardando em caminharmos não demora a

chegar o mundo só está prestando para quem ama a correspeção jogo dança e bebedeira falcidade e ambição desprezando a providencia sem ter dor e compaixão. A quem for compadecido fiel justo e caridoso e o diado muito neste mundo enganado a ninguém não faça guerra porquê a diantes da terra nada para Deus e custozo muitos não dão valor a quem ama Jesus falando dos outros e das missas fazendo mumgação da cruiz, poriço chegou a tempo que nada bom espera.

falta alguém e não a luz der di o negosi ante a quem trabalha alugados quê di 50 a 60 todos vão correr trocado no meio do aparelho para voz çaber que eles veio para descontar os pecados meus filhos dei fora a çeu a Deus pedir e rogai a Virgem Mãe que a nossa vida esta em jogo isto foi ordem do Missias já está chegando os dias deste mundo pegar fogo mas sabemos que Jesus nunca errou e nem erra, os rivais do fim do mundo ele deixou aqui na terra foi, horrores e carestia em todos mercadorias fomê pesti çeca e

guerra a muito tempo que vimos do fim do mundo os sinais

irmão contra irmão filhos contra os pais mulheres contra os maridos so se ver choro e gimido o que que falta mais o padre Cícero dizia a uns 20 anos atrás que na era de 65 si via coizas di mais com chuvas as terras o legume muitas serras dezabarem são os maiores sinais. Embora muitos não cream no padre Cícero Romão mais quem conversou com ele abrandou o coração por que o que ele dizia era uma profiçia com toda a pontuação meu padrinho antes da morte a vida era avizar quem desconfiassi uma epoca teria o que avisar, o que contar esta era di 50 que governa até 60 bem poucos e di tirar Nessa era ia si ver muitas çerias faltas e o pouco que aparecer a caristia é di mais quando for no fim da era sairá a besta ferra com patinas de çatanàis vem três noites de escuro para correr, os mançebado quem rezar a doutrina falças também são encarregados para correr sem as roupas dando patadas e percorrendo as estradas, os filhos que

fazem malcriados au pais não obedecem nas unhas do capa verde são eles os que mais pode cêr. mulher falça aos maridos jogam fora os vestidos para corrêr si oferecem leitares estas palavras quem disse foi meu padrinho quem fala da vida alheia na certa perde o caminho tem que dos muitos riscados que abrandando assim os calçados mançebados não mati vizinhos

Eu avizo aos protestantes rebanho di catimbozeiros que tem di começem nesta noite riscando os terreiros, quem em Deus não tiver fé vão saber como é neste dia os deseperos tem que passar tudo isto aquele que não ver um

se perder por ser um santo direito quando deixou um jeito para quem quizer si defender e desse povo todo çofrendo sem encontrar as uma passada uns subindo e outros descendo e outros sem poder descer o tempo está vencendo nesse tempo se ver uma lei que todos vão ser ferrados os bens que

tiver tira ven cer tudo registrados, todas pessoas realista e quem não é poder registrados não poder todo isto vai ser sutato é só o que se espera aquele que duvidar e por se não consi derar toda esta confusão e arecostando a nação para o ferro da besta fera
quem é filho di Jesus os avizo por minha sem uzar estupidiz mas fasso tudo que tiver prefiro a morrer mas não assisti 666.

O leitor deve lembrar di uma quadra que deixei falando no capa verde e nunca mais relembrei. Agora vou encima prá quem quizer

Si livrar o jeito melhor que achei.
Escrevo com um papel com toda sabedoria os dons desta caza e Jesus José Maria.

que o capa verde não vai e se ele invistir no meio da porta cai bom passado di agonia no meio da porta frente o leitor apregue a escrita çi mesmo

quem for ateu dirá que não acredita quem for filho de Jesus em casa uma grande cruz benta e bem feita e bonitas. A luz nos ilumina segundo diz a história a não se esqueça di Deus um ins tante na minoria pedimos quem e pressigo que dia di juizo entramos no reino da Gloria do Divino Espírito Santo

este foi o último sermão que meu padrinho pre gou até o que tem prova do que ele profetizou quem quizer si defender, compre este livrinho para ler e faça como ele ensina
Agora eu peço desculpas si agravei algum cris-tão meu padrinho não nos a bem ça e com todos comprar esta carta para em caza lembramdo do padrin Cícero Romão (fim)

Orações de Maria da Praia

(EXCERTOS)



Comtra a vida de vossos filhos leva nossas almas para o cēo se tiver omerecimento de seguir na vossa compa - nha amem je.

Quando jesus chegou nesta casa de alegria abençoando seus filhos junto com a virjem maria.

Abençoando seus filhos, com grande pais e alegria, enci nando toudos resar nos misterio da virjem maria.

Os misterio da virjem maria tão servindo de bom guia. Vou servir de boua luz para nossa salvação.

Ofrecemos este bendito para Jesus ea virjem maria, para o coração de jesus para toudo sempre amem.

Vamos com jesus s. jose e a virjem maria, na companha das bandeiras, com suas mençajes divina.

E uma guia que Deus nos deu e tbem com bouas luis. Vamos aos peis de Deus e da virjem nossa senhora.

Dā virjem nossa senhora e de jesus filho de Deus de sr s. jose e tbem da virjem maria.

Ofrecemos este bendito para os nossos padroeiros pra jesus filho de Deus que ē nosso Pai verdadeiro.

02.

Lovado seja ao senhor que assuspendeu seu rigor tanto que por nos sofreu que niuma crus esperou.

Lovado seja ao senhor na mais triste crueldade por lagrimas que derramou-ce com olhos de Piedade.

Senhor nos dai os espinhos com que vos fostes croado para cravar meu pençamento para não viver errado.

Senhor nos dai vossa xagas dos peis e das mãos e do peito para cravar o meu pençamento com xagas eamor perfeito.

Senhor nos deu vosso aoxilio saude e pais e com cordia para qi pedimos toudos.
Senhor tem piedade de nos.

Por vossa divina xagas, por vosso divino amor por vossa morte paxão senhor tem piedade de nos.

Senhor Deus tem piedade de nos
Senhor Deus, pelo a de nossa maria santissima o de Divino espirito
Senhor s. jose nossa senhora das Dores tem piedade de nos: senhor Deus.

Pelo amor de nossa mãe maria santissima sr. s. joão nossa senhora da Badia sr. sto reis, tem piedade de nos sr. Deus.

03.

Eu creio em Deus Pai toudo poderouso creador no cẽo ena terra eu creio em Jesus Cristo que elle ẽ um so filho de Deus. O meu Senhor por que que ẽ sõ Jesus que ẽ um sõ filho de Deus. Jesus e um so meu filho porque elle foi a nunciado encarnado e concebido pela graça do Divi no espirito santo nos pençamento de Maria Virjem elle foi conçagrado elle se formou no vertre de Maria Virjem elle nasseu de Maria Virjem, elle padeceu nos poderis de Maria Virjem ede S.Josẽ que ẽ o segundo Pai de Jesus S.Josẽ, Jesus foi para o ponto dos piratas. Elle foi sacrificado com o peso da cruz nas costa elle foi morto e sepultado Jesus se santificou-ce e levantou do sepulcro e recussitou-ce na terra visitou a santa cruz S.Josẽ a Virjem Maria e S.João Batista com toudos vossos aposto-los depois de boua visita Jesus se refugiu dos vivos edos mortos e a subiu para o cẽo glorioso assentado e pegado na mão direita de Deus Pai Deus filho Deus do espirito santo quando Jesus desser do cẽo para aterra com o divino espirito santo na vossa companha faser o julgamento dos vivos edos mortos. Jesus sõ creia na mãe no Pai no filho e no espirito santo e nos toudos que somos catolco da santa Igreja Catõlica de Roma esomos dos mandamentos de Deus e de S.João e das comonicação dos santos Jesus não creia nos vivos enos mortos qitrabalha na remição dos pecados. Jesus não creia nos vivos enos mortos que trabalha na ressurreição da carne que toudos ẽ da vida eterna que Jesus enterna.

04.

Meu Deus Pai toudo poderoso pra vos eu comfesso os meus pecados por vos ser piedouso e poderoso somos aguiado e bem aventurado por Deus a Virjem Maria santa emmaculada somos aguiado e bem aventurado por Jesus e S.Miguel Arcanjo. Somos aguiado ebem aventurado por S.Jose e a Virjem e São João Batista eo Santos Aposto-los São Pedro e S.Paulo e toudos os Santos eavos Pai que eu pesso meu senhor perdão das minhas culpas perdão das minhas tão grande culpa perdão das minhas mesma culpa eu avos pesso Pai e vos roga a Deus por nos toudos que somos aguiado e bem aventurado por Deus e a Virjem Maria Santa Emaculada somos aguiado e bem aventurado por Jesus e S.Miguel Arcanjo.
Somos aguiado ebem aventurado por S.Jose aVirjem Maria e S.João Batista eo Santos aposto-los S.Pedro e São Paulo e toudos os santos e avos Pai que eu pesso meu senhor que vos roga a Deus por nos toudos amem.

Meu Senhor Jesus Cristo Deus ẽ homem verdadeiro criador e redentor meu por ser de vos quem somos avos nos. Ama e estima sobre toudas as coisas o meu Deus eu peso o meu coração o meu Deus eu peso o meu coração o meu senhor eu peso o meu coração, por eu ter ofendido as propostas da vossa divina grasça o firmemento pelas benditas piedade eu avos pesso que vos trocai os os meus pençamentos das perdição e emmendai os meus pençamentos ea minha vida em vos pra nunca mais ofender a vos com os pecados que contra vos tenha feito omildemento pelos

05.

meus merecimentos eu avos pesso perdão dos meus pecados que eu quero alcançar do precioso sangue da sagrada morte paxão de meu Senhor Jesus Cristo amem.

No sagrado misterio ajoelho nos peis de Deus enossa Senhora nos contemplando e perparando omeu coração para mim arreceber agrasça e o amor da nunciação de nosso Pai o vosso amado benditissimo filho Jesus Cristo nosso Senhor.

Os nossos Pai que esta no cẽo santificado seja o vosso nome venha a nos o vosso nome com as vosças perdas eu quero viver no vosso reino seja feita a vossa vontade com migo aqui na terra.

Os nossos Pais que estão no cẽo santificado seja o vosso nome o meu senhor e menhora vem anos o vosso nome com os vosços puderes quero viver no vosso reino seja feita avossa vontade comigo aqui na terra eu quero merecer e alcançar o cẽo na vossa companha o meu pão de toudo dia me ajoelhar nos vosso peis pedindo perdão das minhas culpas e comforto de um bom amparo na vida espirita da nunciação da encarnação da concebição da conçagração da formação do nassimento do batisado e da ressçussitação e da santificação de nosso Pai Jesus Cristo quando assubiu para o cẽo com seu rosario na mão vos nos perdou as nossas dividas vos nos perdoua os nossos devedoris vos nos perdou as nosças faltas o meu Senhor

vos nos perdou os nosços erros vos não deixa meu Senhor nos cair e nem sequer em tentação vos nos livra meu Senhor de toudas os males e de grande perdição que existe no mundo contra vos illundindo e atraindo os vos sos filhos o meu Senhor vos nos livra das mas companhia que estamos vivendo e seguindo na vossa campanha amem Jesus.

A Virjem Maria xeia de flor senhora estamos com vos ben dita eo seus olhos que vos olha para nos com o vossos ampara bendito eo fruto do vosso ventre nasseu Jesus.

Santa Maria Mãe de Jesus roga a Deus por nos Santa Mãe de Deus agora e nesta hora que estamos recebendo a gras sa e o amor da nusseção de nosso Pai do vosso amado ben ditissimo filho Jesus Cristo nosso Senhor.

No primeiro misterio ajuelho nos peis de Deus e de Nos- sa Senhora nos contemplando e perparando os nossos cora ção para nos arresceber agrasça eo amor a encarnação de nosso Pai do vosso amado benditissimo filho Jesus Cris- to nosso senhor.

Santa Maria Mãe de Jesus roga a Deus por nos Santa Mãe de Deus agora e nesta ora que estamos arrecebendo agras ça e o amor da encarnação de nosso Pai do vosso amado benditissimo filho Jesus Cristo nosso senhor.

No segundo misterio ajuelho nos peis do Divino espirito nos contemplando e perparando os nossos coração para nos arreceber a grassa e o amor do Divino espirito santo quando trouxe o filho de Deus na terra e conçagrou nos pençamentos de Maria Virjem.

Santa Maria Maẽ de Jesus roga a Deus por nos Santa Mãe de Deus agora enostrora que estamos arrecebendo a gras- sa e uamor da concebeção e da conçagraçaõ de nosso Pai do Nosso amado benditissimo filho Jesus Cristo nosso Senhor.

No terceiro misterio ajuelho nos peis de Deus de Nossa Senhora das Dores nos contemplando e perparando os nos- sos coração para nos arreceber a grasça e o amor da for mação e do nassimento de nosso Pai do nosso amado bendi tissimo filho Jesus Cristo nosso Senhor.

Santa Maria Mãe de Jesus roga a Deus por nos Santa Mãe de Deus agora e nesta ora que estamos arrecebendo a grasça e o amor da formação e do nassimento de nosso Pai do vosso amado benditissimo filho Jesus Cristo nos- so Senhor.

No quarto misterio ajuelho nos peis de Ds. Srs. Jose nos contemplando e perparando os nossos coração para nos arreceber a grasça e o amor da creação e do batisa- do do nosso Pai do vosso amado benditissimo filho Jesus

Cristo nosso Senhor que foi creado nos vosças brasços enos brasços de nossa Maẽ Maria Santissima.

Santa Maria Mãe de Jesus roga a Deus por nos Santa Mãe de Deus agora e nesta ora que estamos arrecebendo a grasça e o amor da creação e do batisado do nosso Pai do vosso amado benditissimo filho Jesus Cristo nosso Senhor.

No quinto misterio ajuelho nos peis da cruz aonde Je - sus foi cravado nos contemplando e perparando os nos- sos coração para nos arreceber a grassa e o amor para poder alevantar a cruz que esta no xão com Jesus arre- ceber agrassa eo amor da santificação de Jesus quando assubiu para oCẽo com seu rosareo na mão. Arreceber a grassa eo amor de Jesus quando descer do cẽo pra terra com o Divino espirito santo na vossa companha fasendo visita a vossa conçagração com seus misterios na mão.

Santa Maria mae de Jesus roga a Deus por nos santa mãe de Deus agora enesta ora que estamos arrecebendo a grassa eo amor da santificação do nosso Pae do vosso amado benditissimo filho Jesus Cristo nosso Senhor.

Com o nome da mae e do Pae edo filho do espirito santo vamos sepoder do principio atẽ o fim para sechare ameu meu amado Jesus Jose Maria e Joaquim Anna eMaria eu avos dou omeu coração e alma minha omeu Jesus vos nos

perdou vos nos livra do fogo do inferno vos nos livra do fogo do abismo do mundo vos nos livra de toudos os perigos da seca eda agora vos nos livra de peste e guerra seca e fome ede toudos os males contagiosos que tã espludido no mundo contra a vida do vossos filho le va nossas almas para o cẽo setiver merecemento de se - guer na vossa campanha.

Nos salve rainha mãe da devena piedade avida ẽdusura asperança aesperança ẽ nossa.
Deus ẽ quem nos salva. Deus ẽ quem nos salva, AVirjem Maria abranda os nossos coração.
Abranda os nossos coração para nos hir aos peis de Jesus.
Jesus nos abranda nos não somos degredados.
Nos não somos degredos, e somos filhos de Eva, que nos vosos peis estamos suspirando, sorrindo de alegria por tar na vossa companhia.
E apois senhora. Vos ẽ adevogada nossa. Com estes vos- sos olhos peedosos vos tem peedade de nos.
Pra ouvir nosços pedidos eadepois de este desterro de- pois de toudas dificuldadi Deus nos mostra para Jesus.

ANEXO II – DOCUMENTOS

DECLARAÇÃO

NÓS, ANTÔNIO FERNANDES PEREIRA DA SILVA, casado, 1 filho, brasileiro e URBANO NOLETA DE SOUZA, casado, 4 filhos, declaramos que somos moradores no loteamento da Região do Rio Liberdade, município de São Félix do Xingú - Pará. Que desde 1977 somos 166 pessoas vivendo na área.

Que em 1978 viemos saber que a área era indígena. Depois disso fizemos amizade com os índios Gorotire.

Que em 1983 a FUNAI (Sr. Cícero Cavalcante) foi até a área com 2 pistoleiros para nos tirar de lá. Colocaram-nos em fila, tomaram todos os nossos dados e nossas fotografias. Nos chamaram de leprosos e tuberculosos e disseram que estávamos contaminando os índios. Os índios presentes estavam do nosso lado. Fomos obrigados a sair da área. Depois disso os índios exigiram da FUNAI que ficássemos na área onde estávamos e nós voltamos.

Em 1984 os índios nos levaram para a reserva indígena, perto do posto da FUNAI. O fazendeiro nos ameaçou e queria nos tirar das terras dos índios. Não havia demarcação de terras indígenas até novembro de 1985, quando a FUNAI fez a demarcação e nós ficamos fora da reserva indígena.

Entre a reserva e a fazenda ficou uma faixa de terra que vai de Cumaru até a fazenda Guarujara. Nós estamos dentro desta faixa, fazendo divisa com a fazenda Rio Dourado. O fazendeiro quer pegar para sí, esta faixa de terra e emendar a fazenda com a reserva indígena.

Em 1986, no mês de fevereiro o gerente da fazenda esteve na área nos ameaçando de levar a DOPS para nos dar uma pisa, caso nós saíssemos de nossa divisa, mesmo que fosse dentro da faixa que não pertence à fazenda.

No mesmo mês, o fazendeiro esteve na área com mais 6 homens armados de revólver, 20 e Malser. O fazendeiro dizia que a terra da faixa era dele e propôs nos indenizar e ficar com todas as nossas plantações. Não aceitamos o acordo e ele disse que não voltaria para fazer acordo e que nós só o procurássemos se fosse para pedir algum serviço e disse ainda que se nós saíssemos de nossas divisas, estávamos correndo risco.

Fomos ao GETAT de Conceição do Araguaia e 1 fiscal nos acompanhou à área para fazer uma vistoria, isto no mês de fevereiro de 1986.

Depois disso o supervisor da fazenda Otávio foi nos procurar propondo para todos nós Cr$ 30.000 ou30 alqueires de terra, o que não foi aceito.

O GETAT no intimou para uma reunião em Conceição do Araguaia no dia 10 de março de 1986. Viemos 10 lavradores quando o fazendeiro reafirmou a proposta, mas nós não aceitamos. Ficou acertado de que nós voltaríamos no

Continuação.

dia 12 de março para fazer um acordo com o fazendeiro. O GETAT se propôs fazer o processo pedindo a desapropriação e mandar para Brasília. Decidimos enviar um TELEX para o Ministério da Reforma e Desenvolvimento Agrário pedindo a desapropriação da área.

Por ser verdade, assinamos e damos fé.

Continuação: Não existia nenhuma benfeitoria na área do fazendeiro até dezembro 85 e janeiro 86 quando o fazendeiro mandou fazer picadas e agora ele empreitou homens para fazer derrubada.

Conceição do Araguaia, 13 de março de 1986.

Antônio Fernandes Pereira da Silva

ANTÔNIO FERNANDES PEREIRA DA SILVA



Serpétina f. p. Forcion à rogo de Urbano Voleta de Souza

URBANO NOLETA DE SOUZA

CONCEICAODOARAGUAIA/PA

TELEGRAMA
PALACIO
18/C ANDAR
BRASILIA/DF

EXCELENTISSIMO SR. MINISTRO EM 1985 FUNAI FEZ DEMARCACAO RESERVA INDIGENA GOROTIRE E ENTRE A RESERVA E A FAZENDA A MIL ASSISTENCIA MEDICA LTDA NO LOTEAMENTO REGIAO RIO LIBERDADE MUNICIPIO SAO FELIX XINGU PARAH RESTOU UMA FAIXA DE TERRA ONDE CERCA 200 PESSOAS VIVEM E TRABALHAM A TERRA HAH NOVE ANOS. SOLICITAMOS QUE ESTA AREA SEJA INCLUIDA PROCESSO DE REGULARIZACAO FUNDIARIA. ATENCIOSAMENTE
CPT ARAGUAIA/TOCANTINS

NNNN

401 1698
CPT-COMISSAO PASTORAL DE TERRA ARAGUAIA/TOCANTINS
AV 14 DE NOVEMBRO, 1400
CONCEICAODOARAGUAIA/PA 491 1698
PAULOROBERTO/NEWTON

ZCZC CIR10008 1403 1100
CONCEICAODOARAGUAIA/PA

CÓPIA CONFERE COM O ORIGINAL

TELEGRAMA
DR. NELSON RIBEIRO
PALACIO DO DESENVOLVIMENTO
18/O ANDAR
BRASILIA/DF

O STR DE SANTANA DO ARAGUAIA PEDE A DESAPROPRIACAO DA FAZENDA A M[illegible] ASSISTENCIA MEDICA LTDA COM BASE NA LEI 4.504 O MAIS BREVE POSSIVEL ET QUE IMPECA O FAZENDEIRO DE TIRAR MADEIRA NO LOCAL ET FAZER USO DA TERRA. ATENCIOSAMENTE
STR SANTANA DO ARAGUAIA-PA

NNNN

421 1698
CPT ARAGUAIA/TOCANTINS

Conceição do Araguaia, 28/08/91

Exmo. Sr.
Dr. Antônio Cabrera Mano Filho
MD Ministro da Agricultura e Reforma Agrária
BRASÍLIA - DF

Prezado Senhor,

Nós da CPT de Conceição do Araguaia nos dirigimos à V. Excia. para expor e requerer o seguinte:

- é do nosso conhecimento há anos, a existência do grupo messiânico da "Romaria do Justino". Eles são lavradores que vivem e trabalham a terra num sistema comunitário, fazendo parte das suas mediações a relação com o "SAGRADO".

- o documento encaminhado pelos representantes do grupo à V. Excia., relata a história da convivência e os conflitos com os Índios Caiapós da reserva Gorotire.

Considerando a situação de litigio entre índios e lavradores, faz se necessário um ação urgente de V. Excia. para que seja possível:

- o respeito à reserva dos índios Gorotire;

- a resolução do problema deste grupo de lavradores, através do assentamento dos mesmos na área da PROPASA e a liberação de recursos para transferência e manutenção dos lavradores na referida área.

Apresentamos votos de estima e consideração nos despedindo,

Atenciosamente,

Ana de Souza Pinto - p/ CPT - C.Araguaia

COM CÓPIA PARA: Presidente do Incra - DF
Superintendente do Incra - PA
Executo do Incra - Conceição do Araguaia

Conceição do Araguaia, 28/08/91

Exmo. Sr.
Dr. Antônio Cabrera Mano Filho
MD Ministro da Agricultura e Reforma Agrária
BRASÍLIA - DF

Prezado Senhor,

Nós somos um grupo de romeiros, num total de 40 famílias e 146 pessoas entre adultos e crianças. Vivemos em grupo trabalhando na terra há mais de 24 anos. Há 12 anos estávamos morando na região entre os rios Fresco e Tartaruça, na reserva dos Índios Caiapós da Aldeia Gorotire, localizada no município de São Felix do Xingu, distante de Redenção aproximadamente 430 km.

Quando chegamos nesta região tudo era "gerais"; não havia nenhum sinal de que aquela terra pertencia à alguem. Passado uns 2 anos, os índios Caiapós tiveram contato conosco e disseram que aquela terra era deles; concordaram que podíamos continuar morando ali. Eles viam a nossa fartura e acharam bom que fossemos seus vizinhos. Durante 10 anos a convivência entre eles e nós foi tranquila. A relação entre os dois grupos era de ajuda e havia troca dos produtos da roça que nós produzíamos com produtos industrializados (café, açúcar, roupa) que os índios tinham nos seus armazens. Enfim, nós convivíamos como amigos.

De 2 anos para cá começou haver mudança no tratamento dado pelos índios a nós. Começaram a exigir que a farinha e outros cereais que produzíamos fosse dado a eles e não trocado. As relações foram ficando difíceis. Em janeiro de 91 o novo capitão da aldeia chamado "Cobei" estando bêbado, invadiu a nossa comunidade atirando nos animais, quase atingindo o nosso companheiro Urbano Noleta de Souza. Depois disso, mudamos para área comandada pelo capitão "Canhão". Até que em junho próximo passado, foi feito uma reunião entre alguns representantes nossos e os capitães "Canhão" e Zé Alter e muitos "guerreiros". Neste encontro os capitães concordaram com a nos

sa permanência lá na área, mas a posição dos guerreiros foi contrária. Devido esta atitude dos capitães pensamos que era possivel permanecer lá . Continuamos a brocar as roças. Mas, as notícias que chegaram até nós é de que os índios iam atacar a nossa comunidade para nos expulsar de lá. Colocaram placa num porto,único lugar de saída, proibindo a passagem.

Para evitar conflito nós decidimos deixar rapidamente aquela terra; inclusive nem pudemos retirar nossas criações (galinhas, porcos).

Por volta do dia 10 de julho/91, o último grupo de romeiros chegou no povoado de Brilhante - Município de Santa Maria das Barreiras. A viagem de retirada foi longa e dificil. Muitos do nosso grupo continuam neste povoado. Alguns que chegaram primeiro, conseguiram trabalho nas fazendas vizinhas. Há outros que estão com dificuldade de arrumar serviço, com medo de que isso apareça como '' apoio a nós e sofram ataque dos índios. No dia 18.08.91, o índio Tutéia e um outro, fizeram pressão com revolver e espingarda contra eu Justino Nunes Ramos e meu filho Manoel Nazaré, 23 anos. Queriam nos ' obrigar a dar a eles as nossas canoas e nos disseram que no dia seguinte viriam 3 caminhões de índios para atacar o nosso grupo e os moradores de Brilhante. Diante desta ameaça nos retiramos um pouco do povoado. Uma parte do nosso grupo veio para Redenção para conseguir ' um apoio para nós.

Atualmente estamos passando muita dificuldade e necessidade, pois saímos da área deixando tudo o que tínhamos para trás. Estamos muito inseguros.

Diante desta situação reivindicamos de V. Excia.:

- que parte da área PROPASA - Município de Santana do Araguaia já desapropriada e matriculada em nome da União, seja destinada urgentemente para o nosso grupo;

- que o governo libere imediatamente uma ajuda especial na forma de recursos econômicos, para a nossa manutenção e transferência para esta nova área.

Certos de contarmos com seu apoio nos despedimos apresentando votos de estima e consideração.

Atenciosamente,

Boaventura Nunes da Silva

Justiniano

MINISTÉRIO DA AGRICULTURA E REFORMA AGRÁRIA - MARA
INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA - INCRA
SUPERINTENDÊNCIA ESTADUAL DO PARÁ / SE-01ª
TRAV. CURIÓ S/N. - ESTRADA DA CEASA - BELÉM/PA.

TEL: (091) - 226-7370

URGENTE

TRANSMISSÃO DE TELE-FAX/SE-01/PA/Nº 155/91

destinatário:

NOME: DR João Mendonça Amorim Filho
Em atenção do Dr. Braulão e Dr. Paixão
ÓRGÃO/EMPRESA: Presidente do INCRA

FAX Nº 061 - 226-38-55

MENSAGEM/OBSERVAÇÕES:

Através Executor do PF/Conceição do Araguaia tomamos conhecimento da expulsão de 40 famílias correspondendo a 146 pessoas, da reserva indígena dos CAIAPÓS em Redenção, que reinvidicam através da CPT e lideranças sindicais da área, o assentamento em área destinadas a Projetos de Reforma Agrária. A alternativa desta SE-01 proposta por seu Executor do PF/Conceição do Araguais é a utilização de área remanescente e desocupada com aproximadamente 10.000 0 ha do imóvel PROPASA desapropriado em 1988 com possibilidade de assentar as 40 famílias e outras 160 existente em Santana do Araguais e com a participação do STR e lideranças daquele Município. Para tantp necessitamos de recursos de ordem de CR$ 3.000.000,00 destinados a deslocamento de equipe técnica, transferência seleção e assentamento de famílias, nos seguintes

Ao DP para urgentemente dar caráter excepcional, dispensar a transferir para a SR-01 o presente solicitado
17 Set/91
José Mendonça Amorim Filho
PRESIDENTE

Remetente: INCRA-FAX (091) 226-7370

NOME:

CARGO:

DATA DA EXPEDIÇÃO:

NÚMERO DE PÁGINAS INCLUINDO ESTA:

ASSINATURA DO REMETENTE:

Sindicato dos Trabalhadores Rurais de S. do Araguaia
Fundado 08/08/76 — Reconhecido 28 04 80 — CGC 0444010/0001-51
68.560 - Santana do Araguaia — Pará

Documento 602
602

Santana do Araguaia, 10/06/91

Ao Sr. Superintendente do Incra
Dr. Asdrúbal Bentes
Belém - PA

Prezado Senhor,

Nós do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Santana do Araguaia, nos dirigimos à V. Excia para expor e requerer o seguinte:

- a área da Propasa localizada no Município de Santana do Araguaia, foi desapropriada, tendo o Incra se imitido na posse no dia 29/03/89. No entanto, até hoje, funcionários da fazenda nunca deixaram a área; estão lá para impedir a entrada de qualquer lavrador que tenha necessidade de trabalhar a terra. Pessoalmente pude comprovar isto, no dia 11/06/90, quando estive na sede da fazenda juntamente com um lavrador. Lá conversamos com o gerente "Carlão", que reconhecia que a área estava desapropriada, mas que a mesma não havia sido paga.

Diante desta situação, reivindicamos deste órgão:

- que seja liberado recursos para a realização de uma vistoria e o despejo dos que ocupam indevidamente a área;

- que o Incra encaminhe urgentemente o assentamento de lavradores sem terra no referido projeto.

"A TERRA DEVE SER PARA QUEM NELA VIVE E TRABALHA"

Aproveitamos a oportunidade para solicitar ação imediata do Incra para encaminhar a entrega de 39 títulos da colonia Verde Brasileira, que se encontram nas mãos do vereador Isaías de Souza Neto desde o início de 1990. Já houve caso de um lavrador que morreu e a família não tem acesso ao título.

DOCUMENTO 6

Conceição do Araguaia, 06 de junho de 1994.

Ilmo. Sr.
Gutemberg Alves dos Reis
Executor do INCRA Projeto Fundiário de Conceição do Araguaia

Prezado SEnhor,

O STR de Santana do Araguaia juntamente com os lavradores da Romaria Pe. Cícero, alojados na Fazenda PROPASA, vem por meio deste solicitar que sejam transferidas da referida área as famílias, que lá se encontram para à Fazenda Maritaca de propriedade da União, pelos motivos à seguir:

1) A área da Fazenda PROPASA possui 400 alqueires, o que não é suficiente para alojar o total de 75 famílias;
2) Hoje, destas 75, apenas 36 famílias estão assentadas;
3) As terras tem apresentado diversos obstáculos para a produção:
   - terra muito seca(nem banana dá),
   - terreno bastante acidentado,
   - boa parte das terras lastrado de colonião e uma pequena parte de mata.

   Além do que nunca recebemos nenhum tipo de assistência técnica;
4) Não há condições de cavarmos sisternas e quando é tentando ocasiona desmoronamento.
5) Temos passado muitos invernos expostos ao tempo. Não temos na área , nem mesmo palha e madeira para cobrir e construir nossas casas.

Diante deste quadro solicitamos que seja efetuada a transferência do nosso povo urgentemente para que possamos alojar nossas famílias em terras menos ingratas, nas quais possamo trabalhar e produzir para nosso sustento e de nossas famílias.

Contando com sua atenção, subscrevemo-nos

Atenciosamente,

Antonio Ferreira da Costa
Pres. STR de Santana do Araguaia

Justiniano Nunes Ramos
Chefe da Romaria do Pe. Cícero

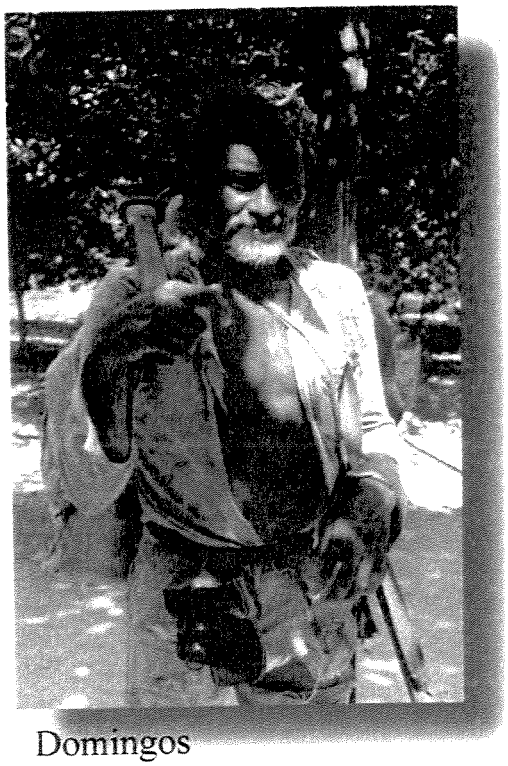
ANEXO III – CADERNO DE FOTOS

OBSERVAÇÃO: quando menciono no texto uma foto específica de uma página do Caderno de Fotos, estou utilizando como referência para localizá-la a seqüência da esquerda para a direita e de cima para baixo, como no exemplo que segue

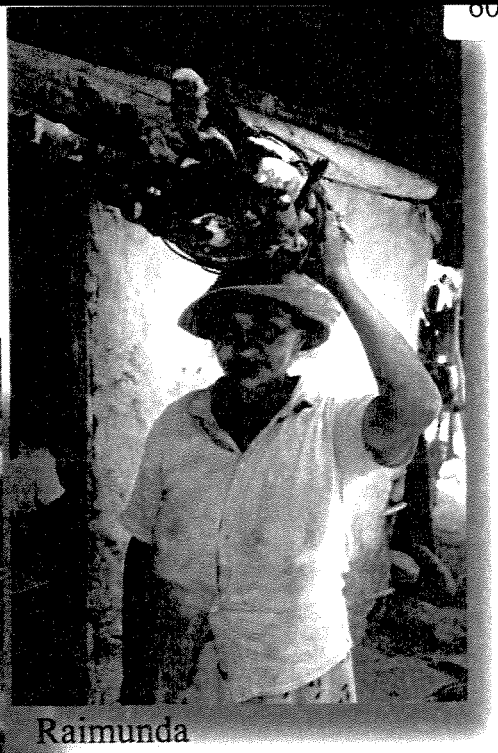
1ª	2ª
3ª	4ª
5ª	6ª

As fotos da página Índios Gorotire (excetuando a última) são de autoria de João R Ripper e as das páginas Missão situação recente 1 e 2 e Romaria situação recente de Regina M Manuel. As demais são de minha autoria.

Família de Maria da Praia



Domingos



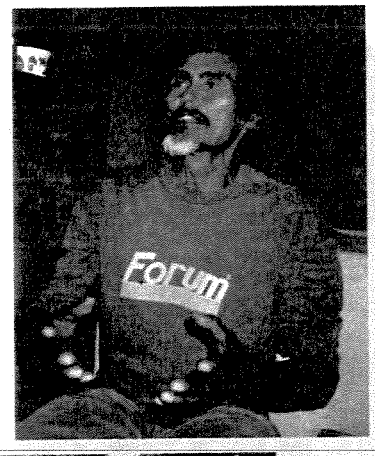
Raimunda



Alda



Tereza

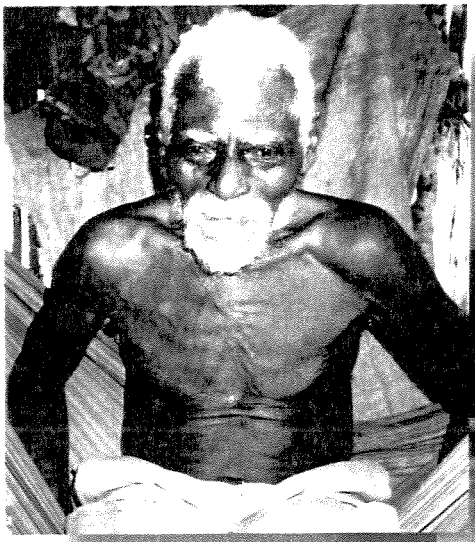


Zuza

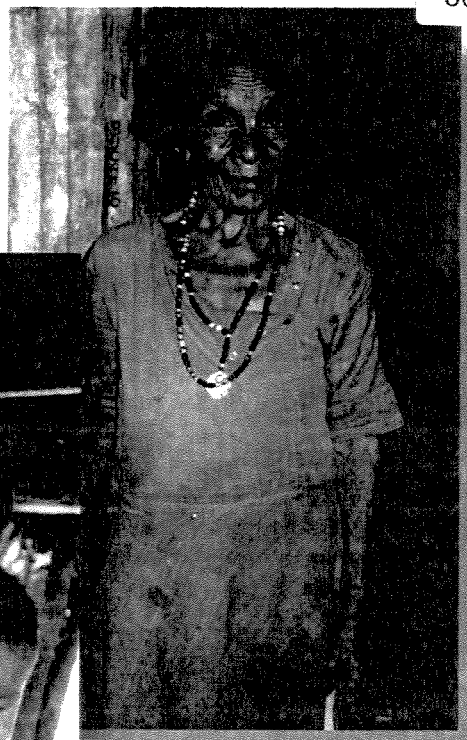


Filhos de Maria da Praia e seus conjuges

Familia de Justino



Luis



Firmina

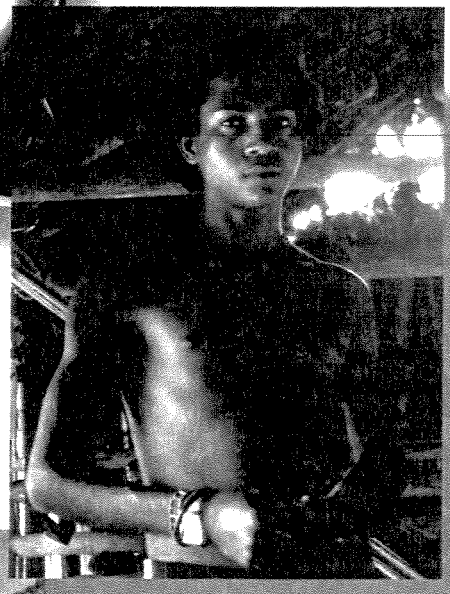


Justino

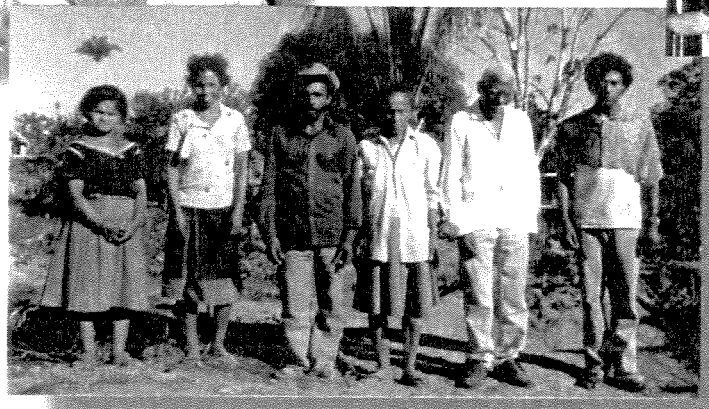




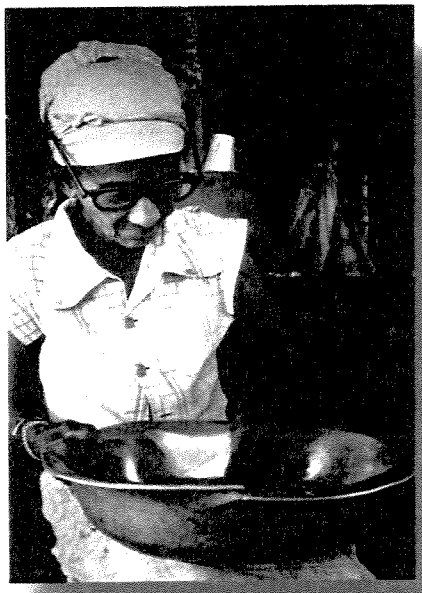
Doca e Minervina



Nazaré



Romeiros



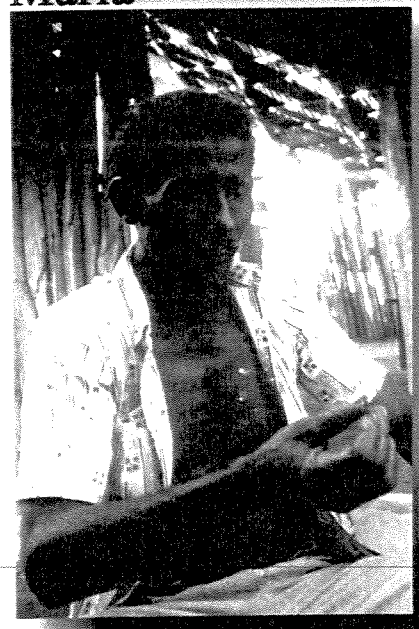
Maria



Joana



Vitalina



Berto



Urbano

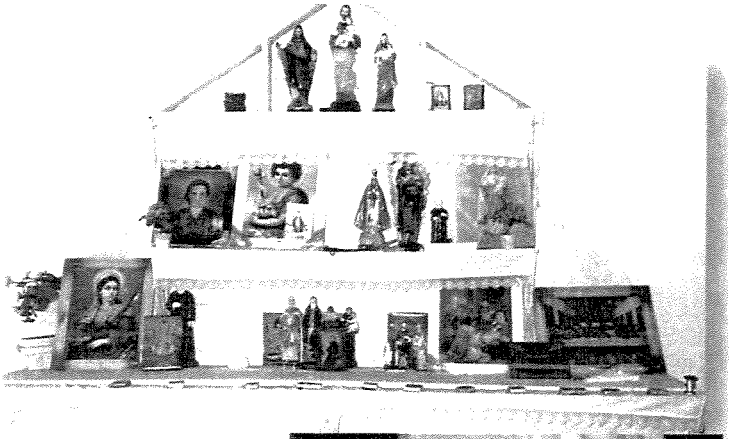


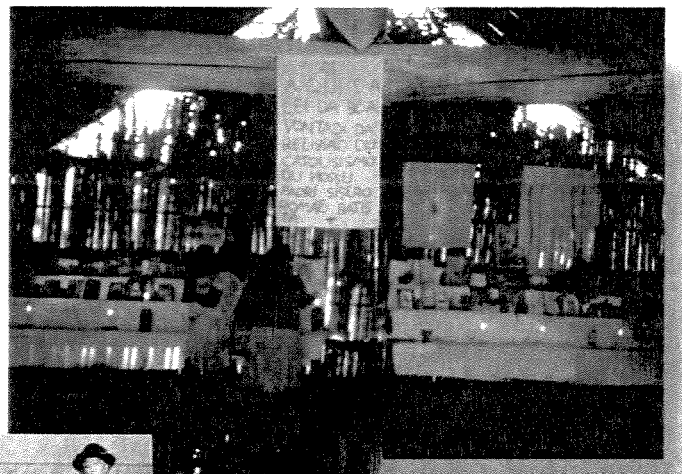
Francisco

Espaço Sagrado

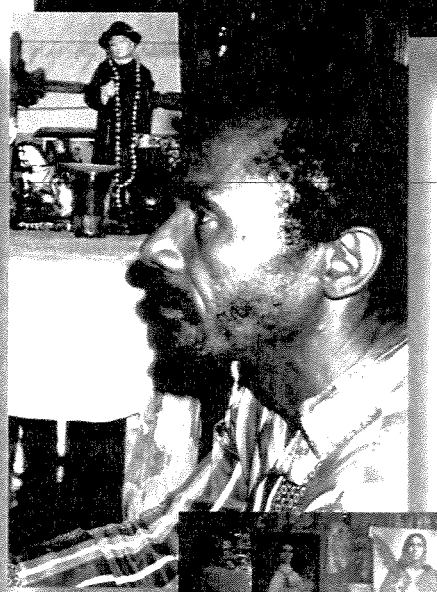








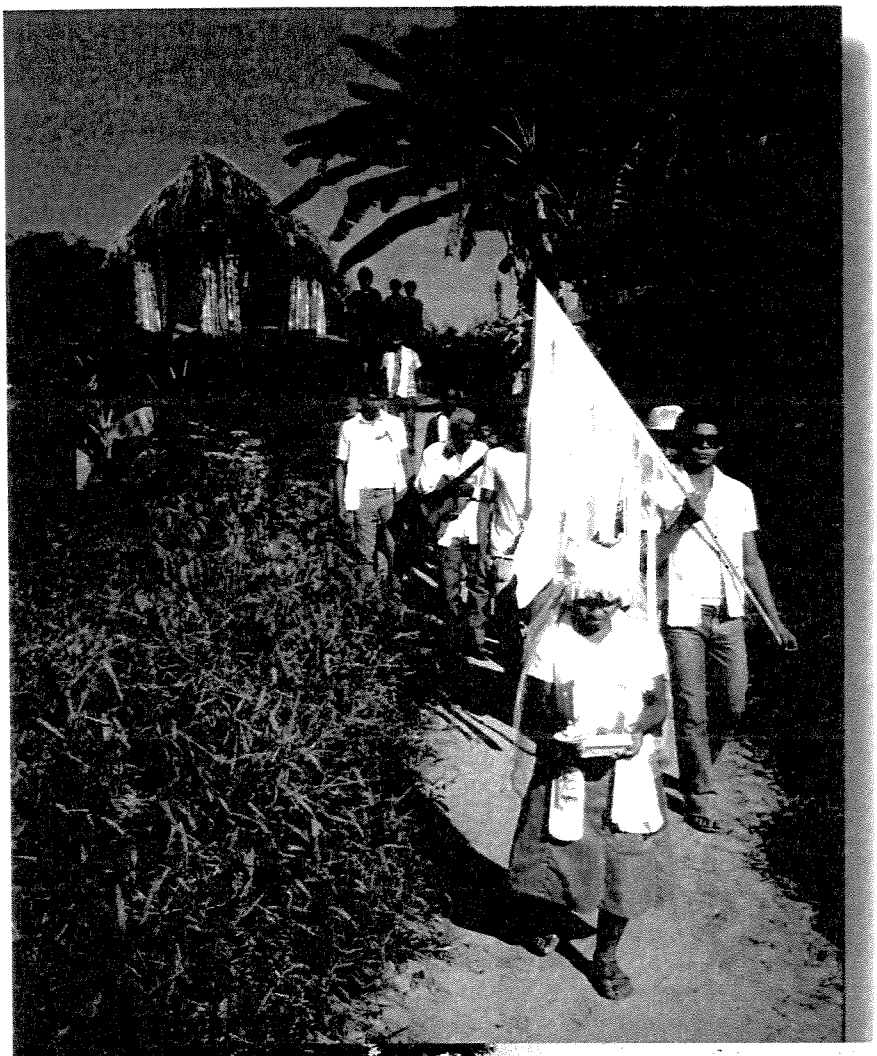








Divindades



Romaria

Missão



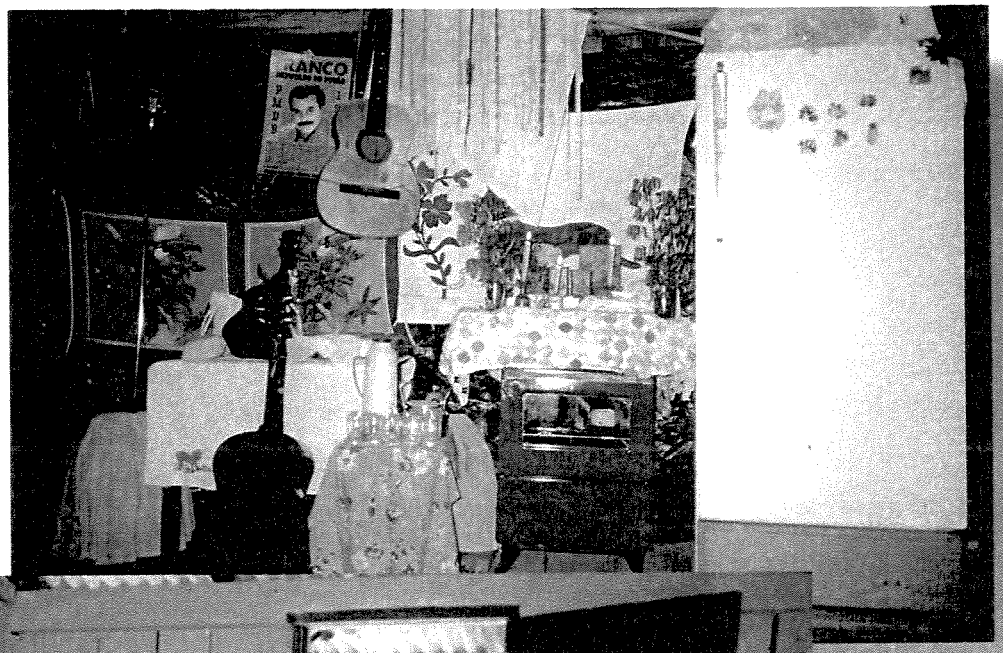




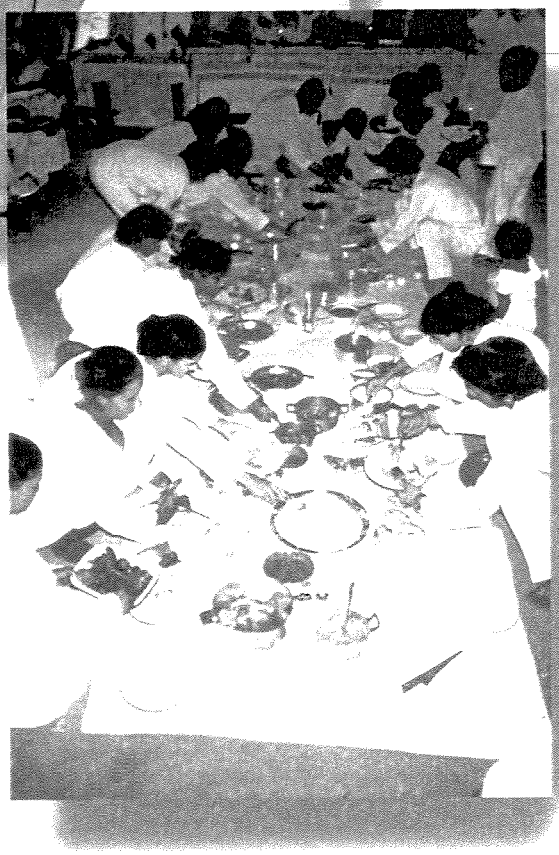
Divindade na Missão (1)

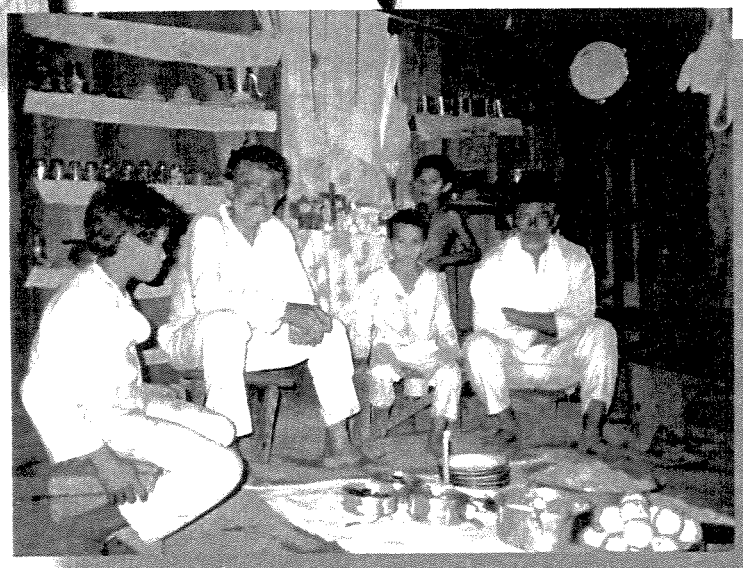


Divindade na Missão (2)

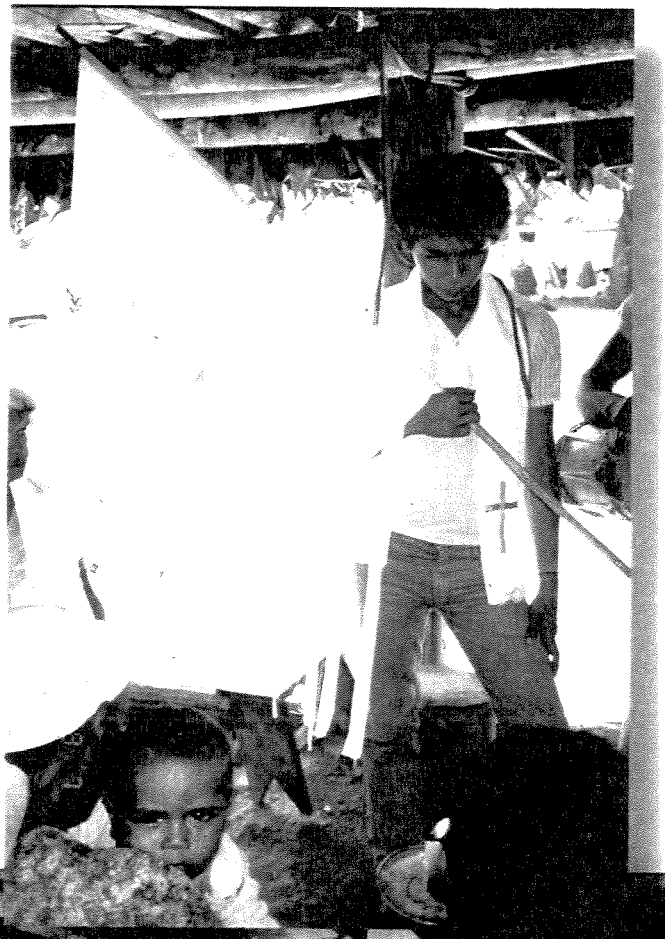




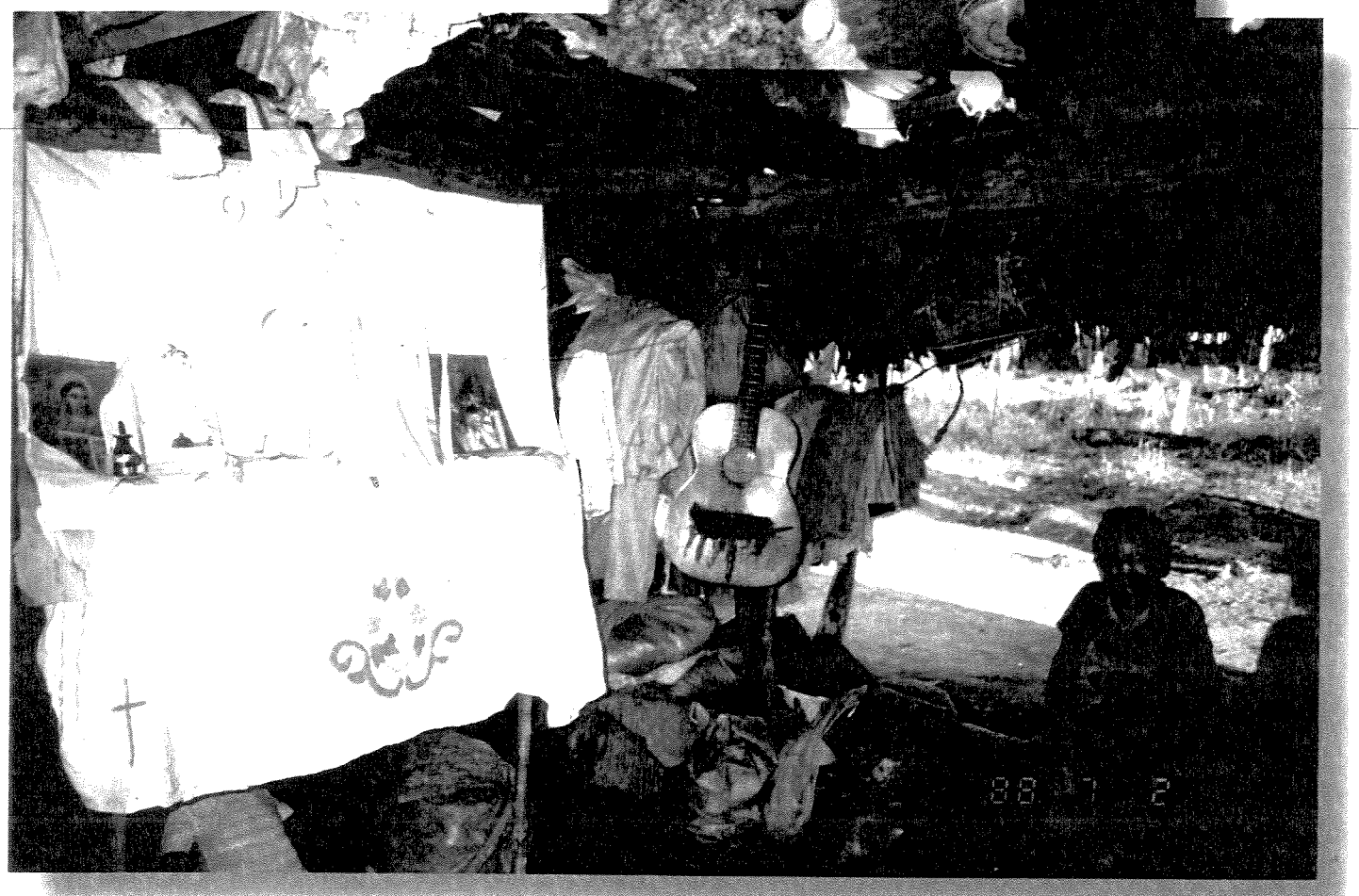


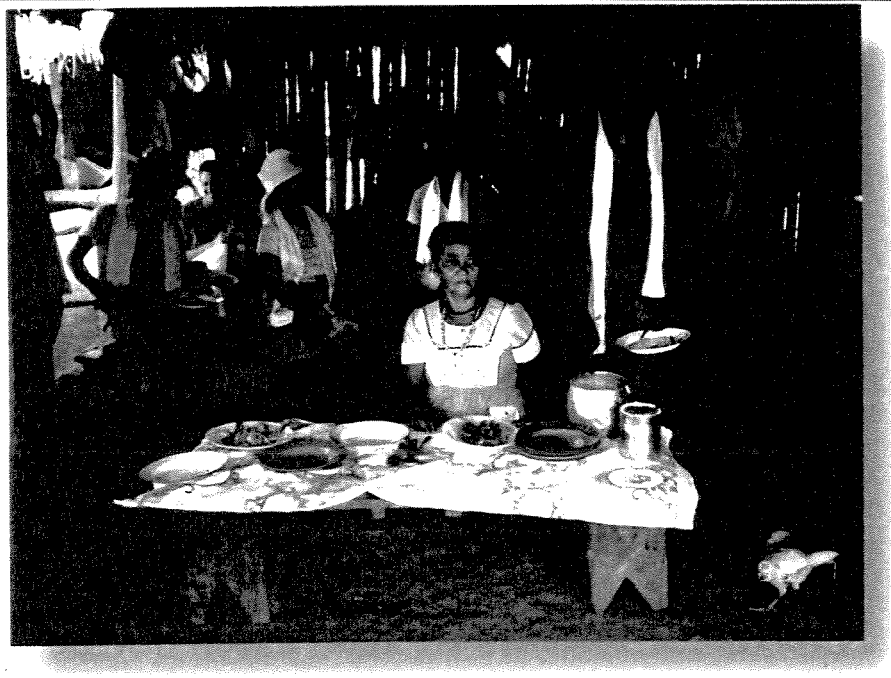






Divindade na Romaria (1)







Divindade na Romaria (2)



Divindade na Romaria (3)









Reza na Missão (1)









Reza na Missão (2)

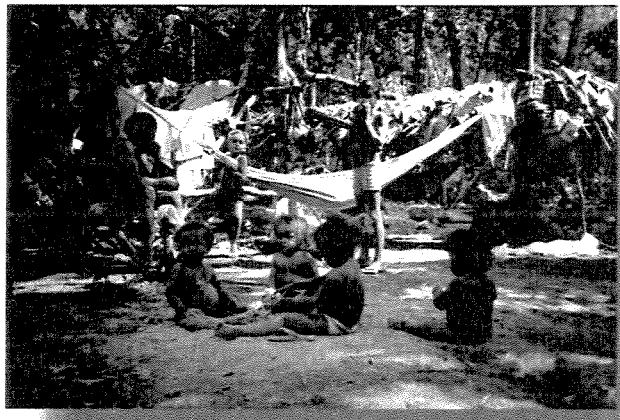


Pescada (1)

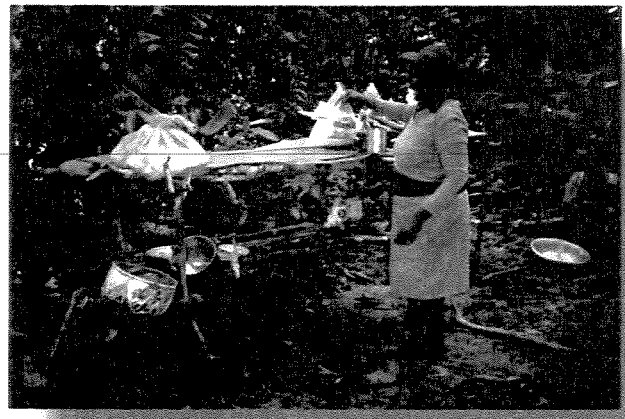








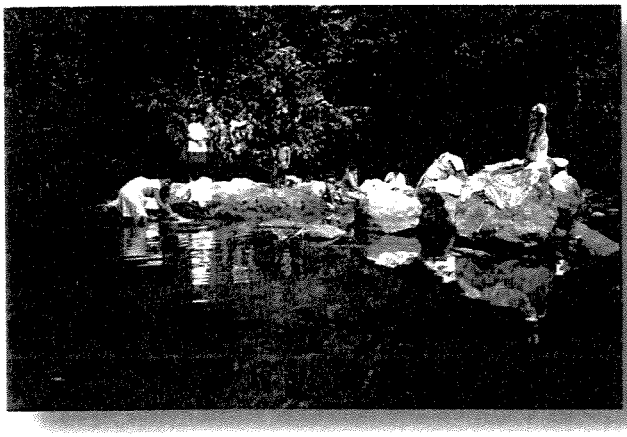




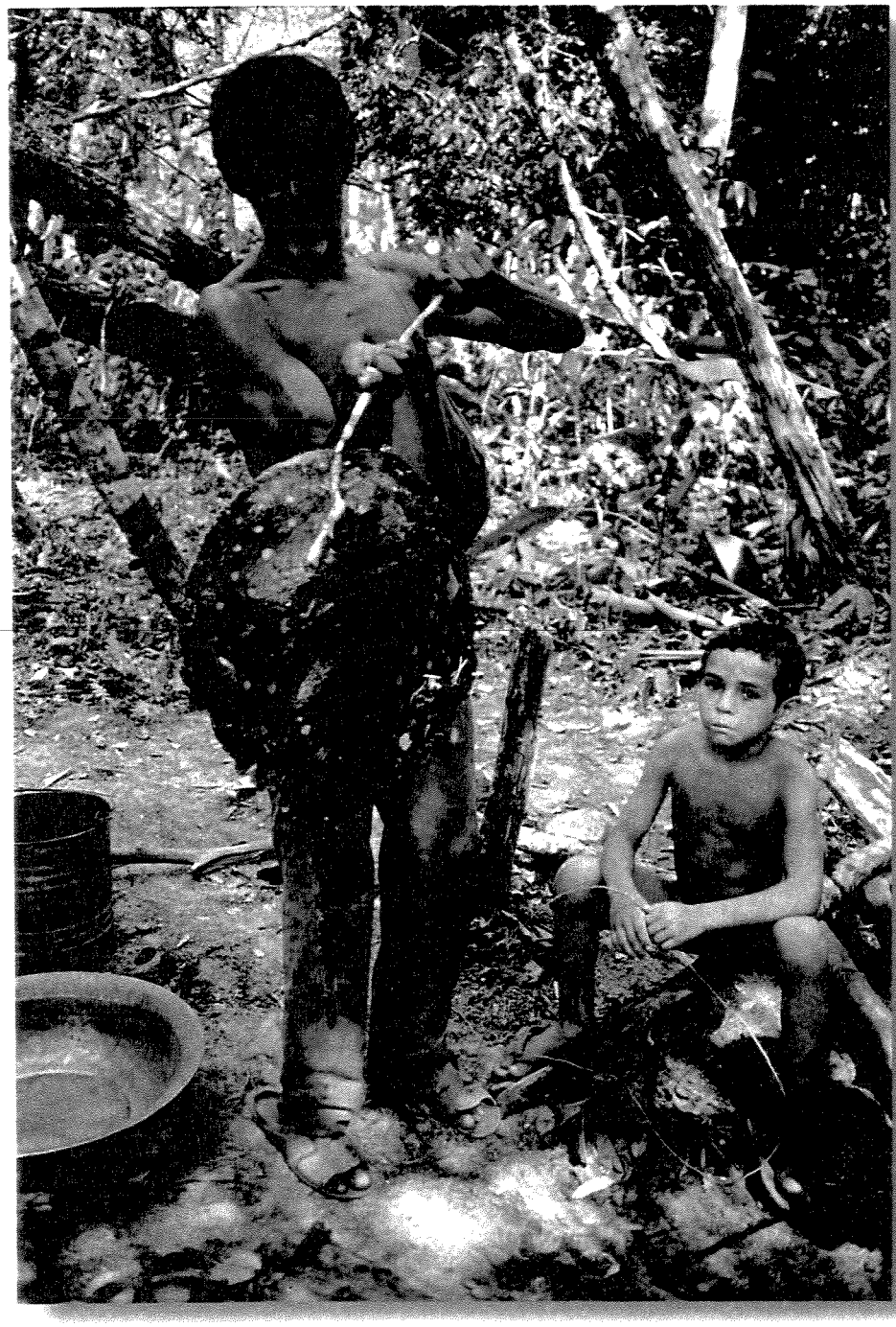


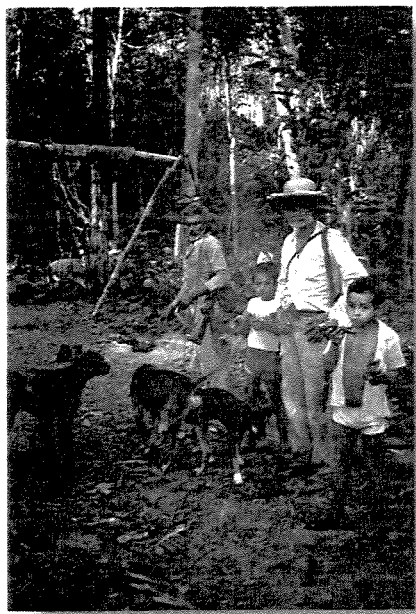


Pescada (2)

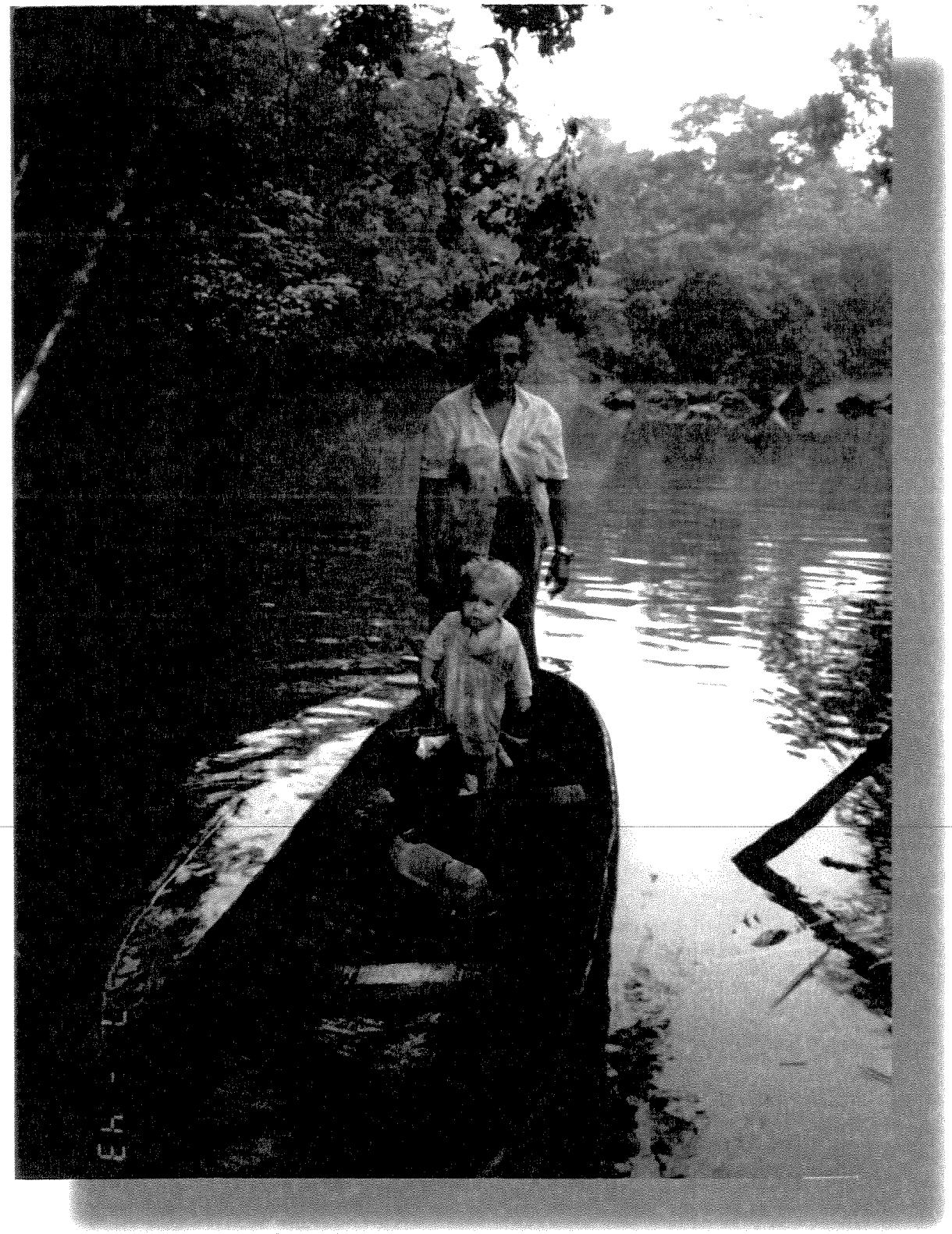












Pescada (3)

Alda e Umaicra









Reza na Romaria





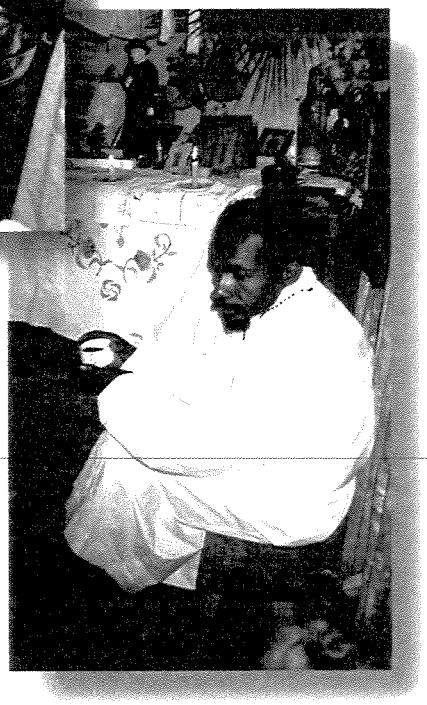


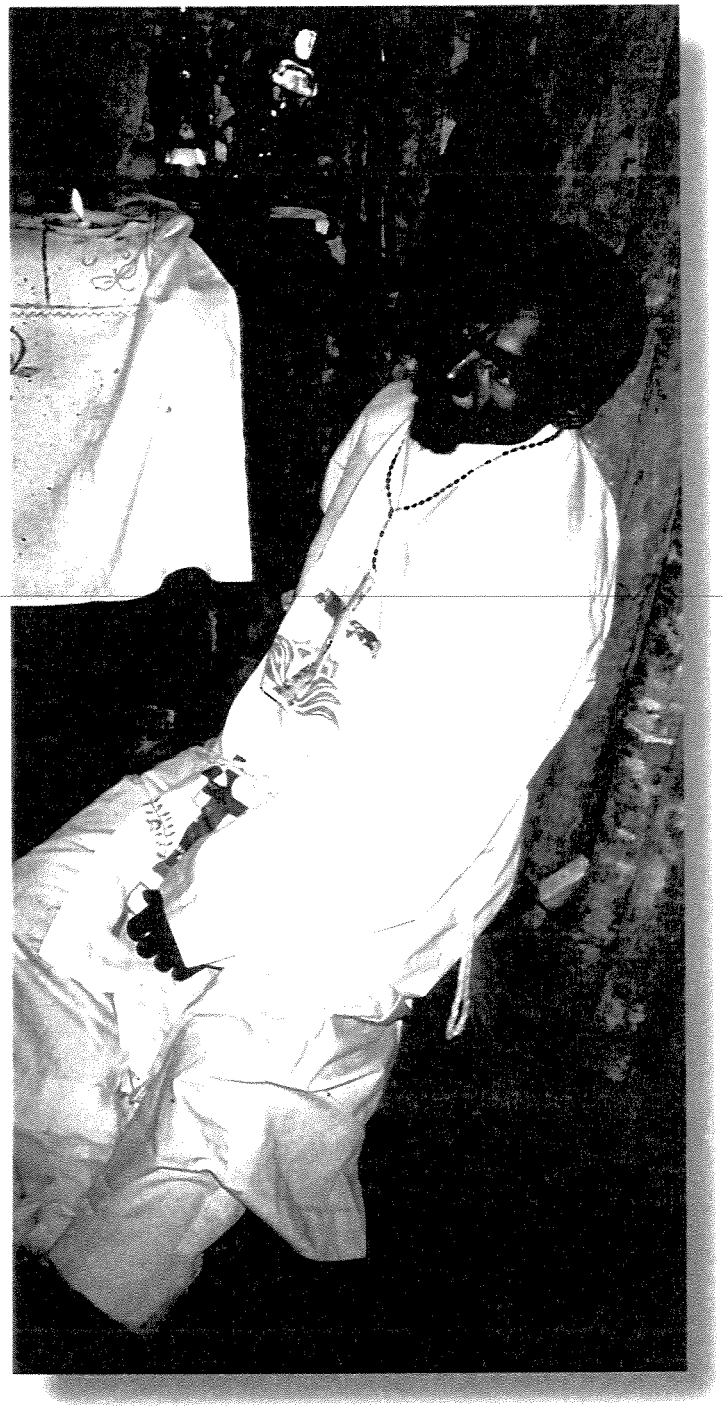
Vinda de Meu Padrinho (1)











Vinda do Meu Padrinho (2)



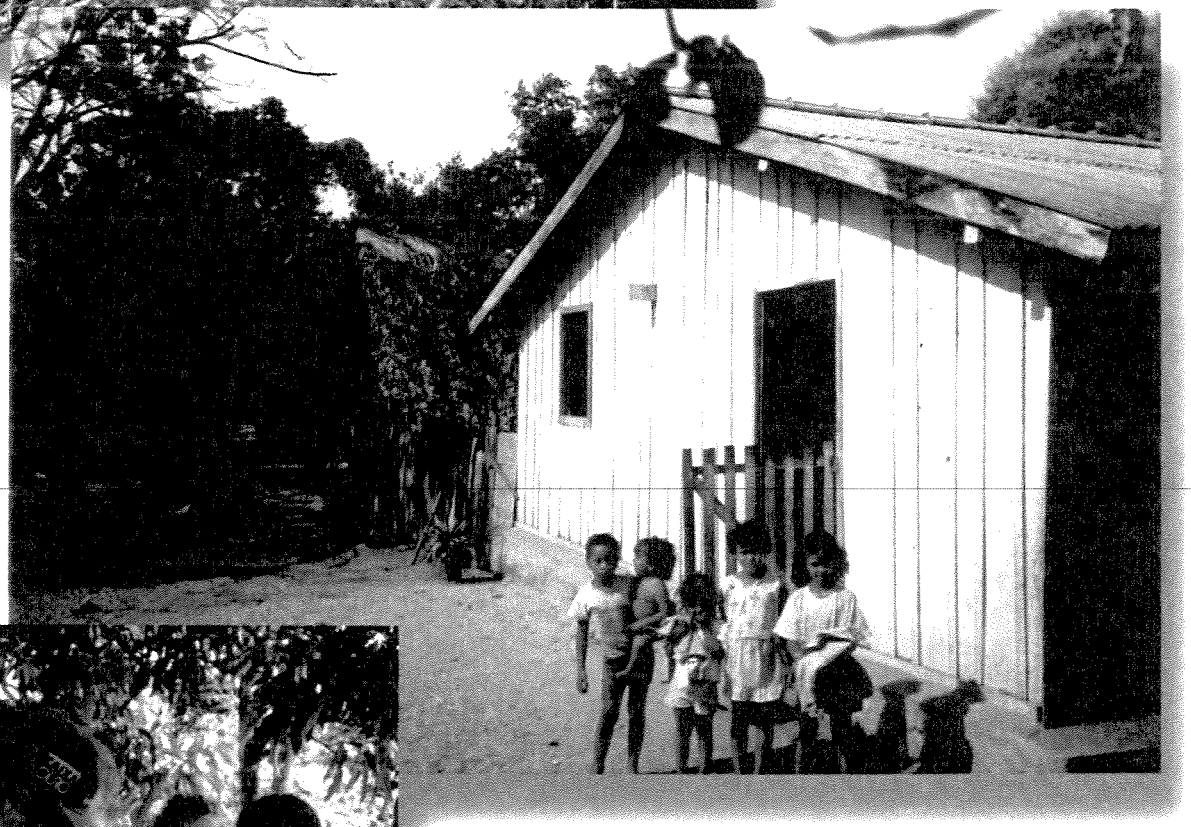


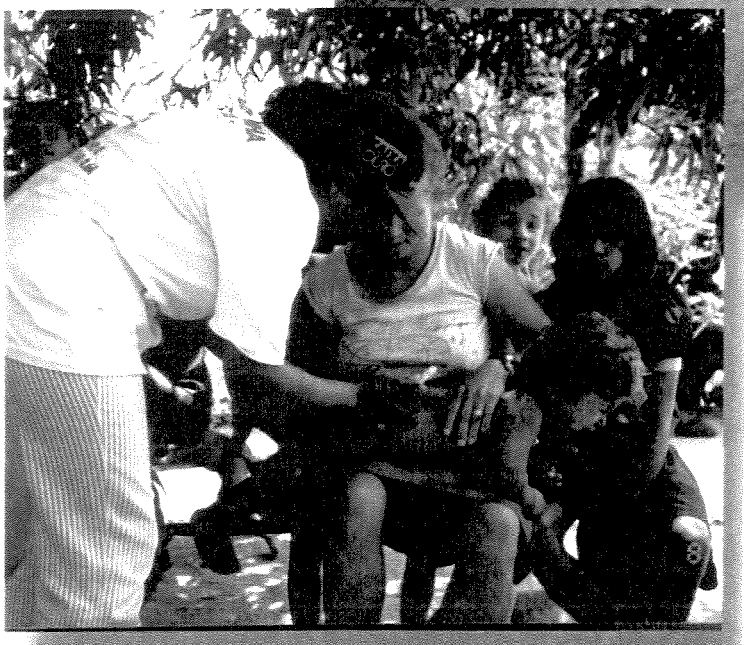




Índios Gorotire

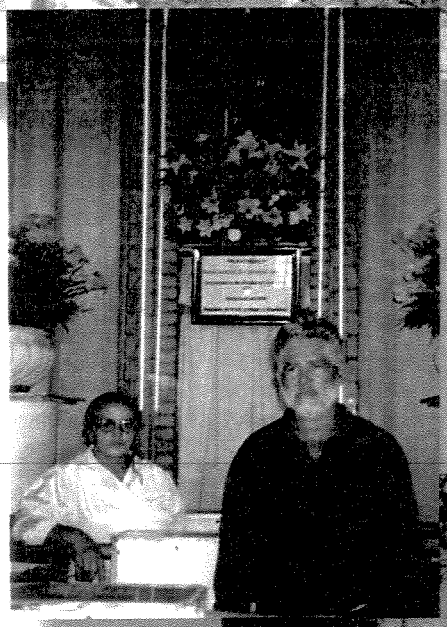






Missão situação recente (1)

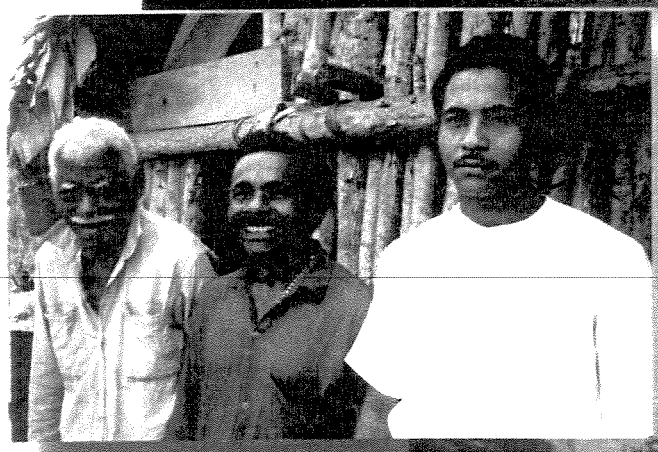




Missão
situação recente
(2)









Romaria situação recente



