

A VIAGEM da MATA

ESPAÇO E TEMPO SAGRADOS

Movimentos socioreligiosos na Amazônia

Maria Antonieta da Costa Vieira*

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

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

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

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

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

CONSTRUÇÃO DO CAMINHO SAGRADO

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

O trajeto da estrada e os anos de viagem

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

como fruto de um sentido providencial.

A estrada de Maria da Praia e de Meu Padrinho

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

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

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

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

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

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

Os lugares e as estações

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

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

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

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

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

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

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

VIAGEM COMO PEREGRINAÇÃO - O CAMINHO DA SALVAÇÃO

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

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

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

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

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

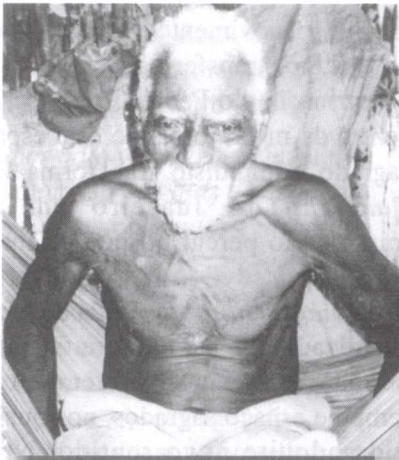
No grupo de Justino, a *viagem de Meu Padrinho*, tal como a peregrinação tradicional para Juazeiro, é vivida como uma romaria. No

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

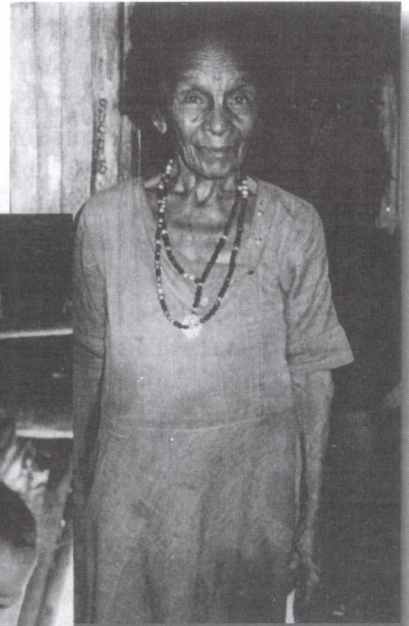
A *viagem na mata* vivida de forma ritualizada como *Missão* e *Romaria* permite aos devotos viverem em um tempo e espaço sagrados, nos quais a vida adquire novo sentido. Neste contexto os dois movimentos assumem a forma de peregrinação, ou seja, constituem-se tendo como referência espaço e tempo móveis,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

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

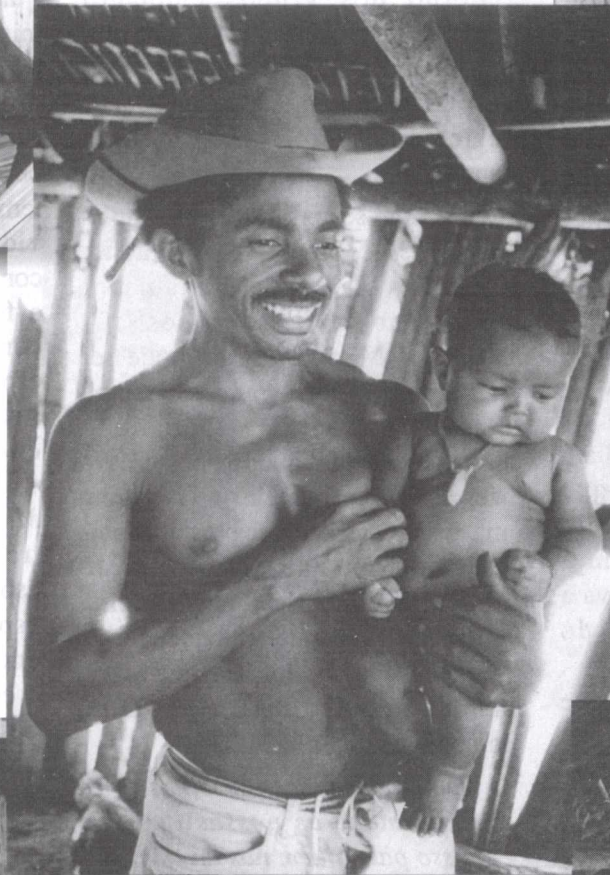
Família de Justino



Luis



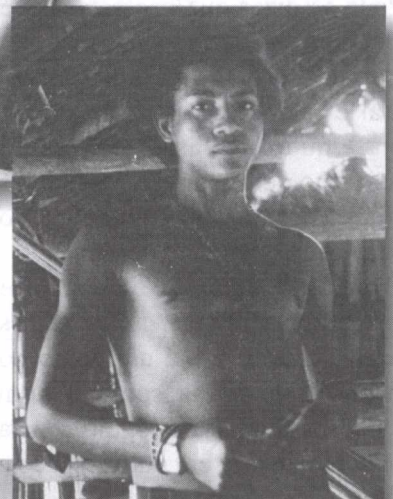
Firmina



Justino



Doca e Minervina



Nazaré



Fotos: Maria Antonieta da C. Vieira

repondo a utopia, a procura.

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

Peregrinação como reprodução da liminaridade

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

“*Essa terra (do Ponto Final) foi tirada do começo do mundo pra esse fim. Lugar lá é dele (do Padre Cícero), lugar de reserva, separado pra os finale do pessoal*”. (Urbano, Ro, 88)

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

O destino dos grupos projetado como um *lugar*, um *topos*, possui múltiplos sentidos. Ele é um lugar mítico que associa propriedades sagradas - é *encantado* e predestinado - a um espaço territorial, que fica afastado do mundo ordinário e é, ao mesmo tempo, um lugar social, de *sossego* e de *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*.

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

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

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

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

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

Caminho da Salvação como Caminho da Paixão

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

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

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



Divindade na Missão



Fotos: Maria Antonieta da C. Vieira

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Retomando o que foi analisado pode-se dizer que:

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

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

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

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

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

NOTAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

CEHILA

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

FERNANDES, Rubem C.

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

FRANCO JÚNIOR, Hilário

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

GODOI, Emília Pietrafesa

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

HOORNNAERT, Eduardo

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

MISCOFSKI, Carole

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

POMPA, Maria Cristina

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

SANTO AGOSTINHO

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

SANCHIS, Pierre

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

STEIL, Carlos Alberto

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

TURNER, Victor

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

TURNER, Victor

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

TURNER, Victor e TURNER, Edith

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

VIEIRA, Maria Antonieta da Costa

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

VILLA, Marco Antônio

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