

ORALIDADES

Revista de História Oral

Ano 4 – Nº 8 – Jul.Dez./2010

Núcleo de Estudos em História Oral – USP
Laboratório de Estudos sobre a Intolerância – USP
NEHO / LEI – USP

Núcleo de Estudos em História Oral – NEHO/USP
Laboratório de Estudos sobre a Intolerância – LEI/USP
Av. Prof. Lineu Prestes, 338, Cidade Universitária
CEP 05508-900 – São Paulo, SP, Brasil
Tel.: (11) 3091-3701 (ramal 238) Fax: (11) 3091-3150
Site: www.fflch.usp.br/dh/neho
E-mail: neho@usp.br

Coordenador do NEHO/USP
José Carlos Sebe Bom Meihy

Coordenadora do LEI/USP
Zilda Marcia Grícoli Iokói

Docentes

Fabiola Holanda, Júlio César Suzuki, Leland McCleary, Samira Adel Osman, Sara Albieri, Zilda Marcia Grícoli Iokoi

Pesquisadores

Alfredo Oscar Salun, Andrea Paula dos Santos, Archimedes Barros Silva, Cassia Milena Nunes Oliveira, Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho, Fernanda Paiva Guimarães, Gustavo Esteves Lopes, João Mauro Barreto de Araujo, Juniele Babêlo de Almeida, Leandro Seawright, Lourival dos Santos, Marcel Diego Tonini, Marcela Boni Evangelista, Marta Gouveia de Oliveira Rovai, Maurício Barros de Castro, Natanael Francisco de Souza, Suzana Lopes Salgado Ribeiro, Vanessa Generoso Paes, Vanessa Paola Rojas Fernandez, Xênia de Castro Barbosa

Universidade de São Paulo

Reitora: Prof.^a Dra. Suely Vilela
Vice-reitor: Prof. Dr. Franco Maria Lajolo

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretora: Prof.^a Dra. Sandra Margarida Nitrini
Vice-diretor: Prof. Dr. Modesto Florenzano

Departamento de História

Chefe: Prof.^a Dra. Marina de Mello e Souza
Vice-Chefe: Prof.^a Dra. Ana Paula Torres Megiani

Programa de Pós-Graduação em História Social

Coordenador: Prof. Dr. Marcelo Cândido da Silva
Vice-coordenadora: Prof.^a Dra. Gabriela Pellegrino Soares

Oralidades: Revista de História Oral

Número 8 Jul.-Dez./2010

ISSN 1981-4275

Site: www.oralidades.com.br

E-mail: oralidades.neho@gmail.com

Editor

José Carlos Sebe Bom Meihy

Editores Executivos

Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho, Fabíola Holanda Barbosa, Juniele Rabêlo de Almeida, Marcel Diego Tonini, Marta Gouveia de Oliveira Rovai

Coordenador do Dossiê

Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho

Conselho Editorial

Anita Waingort Novinsky (LEI-USP), Cláudia Moraes de Souza (LEI-USP), Hélio Braga da Silveira Filho (LEI-USP), Júlio César Suzuki (USP), Leland McCleary (USP), Márcia Nunes Maciel (UFAM), Maurício Barros de Castro (NEHO-USP), Renate Brigitte Viertler (LEI-USP), Renato da Silva Queiroz (LEI-USP), Samira Adel Osman (Senac-SP), Sara Albieri (USP), Suzana Lopes Salgado Ribeiro (NEHO-USP), Zilda Marcia Grícoli Iokoi (LEI-USP)

Conselho Consultivo

Alessandro Portelli (Università La Sapienza di Roma), Alberto Lins Caldas (Universidade Federal de Alagoas-UFAL), André Castanheira Gattaz (FIB-BA), Aurora Ferreira (Universidade Agostinho Neto, Angola), Dante Marcello Claramonte Gallian (Unifesp), Dolores Pla Brugat (Instituto Nacional de Antropología e Historia, México), Jacqueline Ellis (Jersey City University, EUA), Lucília de Almeida Neves (UNB), Michael LaRosa (Rhodes College, EUA), Mary Marshall Clark (Columbia University, EUA), Steven Butterman (Universidade de Miami, EUA), Yara Dulce Bandeira de Ataíde (UNEB-BA), Yvone Dias Avelino (PUC-SP)

Consultores *ad hoc*

Alfredo Oscar Salun (UNIABC), Andréa Paula dos Santos (UEPG), Cleusa Maria Gomes Graebin (Centro Universitário La Salle), Flaminia Moreira Manzano Lodovici (PUC-SP), Heloisa Helena Pacheco Cardoso (UFU), José Miguel Arias Neto (UEL-PR), Lourival dos Santos (UFMS), Márcia Regina Barros da Silva (Cehfi/UNIFESP), Maria da Conceição Francisca Pires (Fundação Casa de Rui Barbosa), Rejane Penna (Centro Universitário La Salle)

Produção Executiva

Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho, Fabíola Holanda Barbosa, José Carlos Sebe Bom Meihy, Juniele Rabêlo de Almeida, Marcela Boni Evangelista, Marcel Diego Tonini e Marta Gouveia de Oliveira Rovai

Revisão

Dario Ferreira Sousa Neto, Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho, Isolde Ursula Rieder e Marta Gouveia de Oliveira Rovai (português); Julia Batista Alves e Vanessa Paola Rojas Fernandes (espanhol); Denise Gonçalves Araújo e Stuart William Rae (inglês)

Tradução

Vanessa Paola Rojas Fernandes e Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho

Diagramação

Dorys Marinho

Foto da capa

Anjos, de Tarsila do Amaral, 1924

Solicita-se permuta

Serviço de Biblioteca e Documentação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Oralidades : Revista de História Oral / Núcleo de Estudos em História Oral do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. — Ano 1, n. 1 (jan./jun. 2007). — São Paulo : NEHO, 2007 -

Semestral.

ISSN 1981-4275

1. História oral. 2. Oralidade. I. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de História. Núcleo de Estudos em História Oral.

21ª. CDD 907.2

Sumário

EDITORIAL	11
LINHA & PONTO	
Guerra dos pinguelos na Terra do Fogo	17
<i>Betty Mindlin</i>	
DOSSIÊ: RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES	
História oral de devotos negros da Padroeira do Brasil: projeto familiar e estratégia de “pertencimento” à Comunidade Nacional	31
<i>Lourival dos Santos</i>	
El culto mariano a la Virgen de Guadalupe en Puerto Vallarta, México: singularidad de un ritual	47
<i>Gabriela Scartascini Spadaro</i>	
Narrativas piedosas: o imaginário mágico religioso do rio São Francisco	63
<i>Maria Socorro Isidório</i>	
Mídia e devotos: vozes formadoras do discurso sobre um santo popular, Motorista Gregório	83
<i>Iury Parente Aragão</i> <i>Magali do Nascimento Cunha</i>	
Memórias da Teologia da Enxada: uma interpretação desta experiência a partir da análise de fontes orais	103
<i>Marcos Roberto Brito dos Santos</i>	
Da aceitação da norma à criação nas margens: a subjetividade feminina nas associações católicas	122
<i>Nadia Maria Guariza</i>	
Identidades religiosas afro-brasileiras em Joinville-SC: problematizações contemporâneas	139
<i>Gerson Machado</i>	

O lugar dos “adormecidos” da comunidade ortodoxa ucraniana: da devoção silenciosa à afirmação da cultura	159
<i>Paulo Augusto Tãmanini</i>	
PROVOCAÇÕES	
Memória, história oral e história	179
<i>José Carlos Sebe Bom Meihy</i>	
HISTÓRIA ORAL DE VIDA	
“Olhei para Jesus e não vi nada”: uma travessia da crença ao ateísmo	195
<i>Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho</i>	
TRADUÇÃO	
Elementos identitários a partir de uma perspectiva religiosa refletida nas canções populares	213
<i>Silvia Hamui Sutton</i>	
RESENHAS	
A religiosidade em Paulo César Pinheiro	245
<i>Fernanda Paiva Guimarães</i>	
“Mulheres mágicas”: parteiras, benzedeiças e curandeiras do Tocantins	255
<i>Marta Gouveia de Oliveira Rovai</i>	
SOBRE OS AUTORES	261
NORMAS EDITORIAIS	269

Contents

FOREWORDS	11
LINE & POINT	
Pinguelos' war in the Land of Fire	17
<i>Betty Mindlin</i>	
DOSSIER: RELIGIONS AND RELIGIOUSNESS	
Oral history from black devotes of Aparecida Virgin: familiar project and strategy to belong to a National Community	31
<i>Lourival dos Santos</i>	
Marian devotion to the Virgin of Guadalupe in Puerto Vallarta, Mexico. Uniqueness of a ritual	47
<i>Gabriela Scartascini Spadaro</i>	
Pious narratives: the magical religious imagery of the São Francisco river ...	63
<i>Maria Socorro Isidório</i>	
Media and devotees: the formative voices of non-canonical saint, Driver Gregório	83
<i>Iury Parente Aragão</i>	
<i>Magali do Nascimento Cunha</i>	
Hoe Theology's memories: an interpretation of this experience from the analysis of oral sources	103
<i>Marcos Roberto Brito dos Santos</i>	
From the acceptance of the standard to the creation on the banks: the women subjectivity in Catholic associations	122
<i>Nadia Maria Guariza</i>	
Religious identities Afro-Brazilian in Joinville-SC: contemporary problems	139
<i>Gerson Machado</i>	

The place of “sleepers” of the Ukrainian Orthodox community: the silent devotion to the affirmation of culture.	159
<i>Paulo Augusto Tãmanini</i>	
ESSAYS	
Memory, oral history and History	179
<i>José Carlos Sebe Bom Meihy</i>	
LIFE STORY	
“I looked at Jesus and saw nothing”: a journey from belief to atheism	195
<i>Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho</i>	
TRANSLATION	
Identity elements reflected from a religious perspective in popular songs	213
<i>Silvia Hamui Sutton</i>	
REVIEWS	
The religiousness of Paulo César Pinheiro	245
<i>Fernanda Paiva Guimarães</i>	
“Magical women”: midwives and healers of Tocantins	255
<i>Marta Gouveia de Oliveira Rovai</i>	
THE AUTHORS	261
PUBLISHING RULES	269



Editorial

EDITORIAL

Pluralidade é a razão e o sentido do dossiê *Religiões e Religiosidades*. Os trabalhos selecionados afloram crenças e experiências religiosas diversas, marcadas pela oralidade, empiria e proximidade temporal: tratam-se de escritos impressos numa (e por uma) história do tempo próximo e imediato. A diversidade pode ser notada em abordagens que tratam de temas como santos populares, religiões afro-brasileiras, cemitérios ortodoxos ucranianos, festividades e cânticos sacros, narrativas de pescadores, a migração da fé ao ateísmo, dentre outros. Sentimos a falta de verticalizações sobre as religiões orientais, por exemplo. De todo modo, entendemos que o trabalho combinando oralidade e percepções sobre o sagrado é relativamente novo, sendo um campo ainda a se difundir e se alargar.

Nossa edição é aberta com a seção *Linha & Ponto*: Betty Mindlin, com seu texto *Guerra dos pinguelos na Terra do Fogo*, identificou como o relato do Hain entre os índios Selknam faz a ultrapassagem da mitologia – em que as mulheres dominavam os homens por meio de espíritos que os aterrorizavam com a possibilidade de abstinência sexual e morte – a um estatuto de ritual histórico, quando os homens se apropriam e ressignificam estes seres sagrados para dominá-las, o que sugere uma verdadeira *guerra dos sexos*.

O dossiê se inicia com texto de Lourival dos Santos que analisou, pelo cruzamento de entrevistas transcriadas e autorizadas, o impulso migratório da família Jesus, formada por negros devotos de Nossa Senhora Aparecida e que se desloca de Minas Gerais para a periferia de São Paulo, parecendo reeditar o mito do Êxodo, quando os hebreus teriam se lançado em busca da Terra Prometida. A peregrinação também faz parte do artigo de Gabriela Scartascini Spadaro que abordou as festividades em honra à Virgem de Guadalupe em Puerto Vallarta, México. Vindas da região e até do exterior, muitas pessoas aportam ali com o objetivo de festejar, fazer peregrinações, renovar sua fé e identidade religiosa, homenagear a santa e preservar a memória. Como a autora notou, todo o ano chega na cidade um “rio de gente”. O rio como metáfora

de experiências com o sagrado e elemento simbólico que faz transbordar narrativas místicas sobre a vida, morte e ressurreição, remetendo à regeneração de caboclos e caboclas, é o tema trazido por Maria Socorro Isidório. Seu texto navegou nas narrativas piedosas de pescadores artesanais e de suas companheiras que vivem à margem do Velho Chico, no norte das Minas Gerais.

A oralidade também está presente no texto de Magali do Nascimento Cunha e Iury Parente Aragão, que entrecruzaram as vozes de devotos e não devotos às narrativas de dois jornais piauienses. Os autores notaram a construção pela memória popular do Motorista Gregório como santo após seu assassinato, percebendo-no como invenção e depositário da teatralização, reverberação e reelaboração de narrativas e de estereótipos. Marcos Roberto Brito dos Santos nos conduziu à Teologia da Enxada, narrando como a mentalidade e o cotidiano camponeses eram comparados a textos bíblicos e teológicos pelos seminaristas que participavam da experiência de formação sacerdotal na Paraíba. Santos contrapôs as vozes de dois ex-seminaristas, um filho de latifundiário e o outro, filho de pequenos camponeses, mostrando diferenças em suas narrativas e memórias.

Nadia Maria Guariza identificou os papéis sociais e as opiniões de mulheres curitibanas católicas que participaram do movimento leigo das décadas de 1960 e 1970, mostrando que, apesar da importância que tinham nos processos de evangelização, elas estavam condicionadas a papel secundário no discurso institucional, em parte graças às narrativas bíblicas que costumam apontar para a primazia do masculino. Gérson Machado contemplou, a partir da epígrafe “deuses mudam ou morrem”, como o campo religioso se marca por certa fluidez. Para ele, as religiões de matriz africana, identificadas no mundo “branco” da cidade de Joinville, são submersas na liquefação das relações sociais, tendo identidades e locais sagrados remodelados. Os “adormecidos em Cristo” são trazidos por Paulo Tamanini, que analisou a interpolação entre falecimento e devoção, e a conservação de corpos e memórias no cemitério de Papanduva, em Santa Catarina. Para a comunidade ortodoxa ucraniana, dona do cemitério, a morte funciona como ferramenta de afirmação de cultura e etnia.

A seção seguinte, *Provocações*, tem se notabilizado por ideias originais a respeito da oralidade. E é neste sentido que José Carlos Sebe Bom Meihy mostrou as relações entre História, história oral e memória. Para Meihy, em termos de história oral, temas como identidade, comunidade e memória têm ocupado a agenda dos pensadores contemporâneos, identificando os desvios de percurso presentes nos relatos de experiências. Valoriza-se assim o trabalho empírico com as histórias vivas do (e no) presente, sensível à surpresa nas narrativas e à instalação de rotas de ação que alternam permanências e mudanças. Uma experiência de encaixe e desencaixe no contemporâneo é identificada na seção *História oral de vida*, quando Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho contemplou a ultrapassagem da crença religiosa evangélica à descrença em *Olhei para Jesus e não vi nada: travessia da crença ao ateísmo*. O oralista Natanael Francisco de Souza, que aqui colabora como entrevistado, narra suas experiências junto à Assembleia de Deus, quando novas cosmovisões foram sendo adquiridas e ocorreu o ancoramento no descrédito em relação à instituição e na falta de fé em relação ao sagrado.

Silvia Hamui Sutton, em seu texto inserido na seção *Traduções*, mostrou como os valores religiosos de cada doutrina são assimilados por meio da transmissão oral e da canção, especialmente aquela associada à celebração festiva. A autora deu especial atenção aos cânticos que homenageiam a Virgem Maria e seu filho Jesus. A conjugação entre criação musical e religiosidade também foi contemplada na seção *Besenhas*, onde Fernanda Paiva Guimarães comentou sobre as *Histórias das minhas canções*, de Paulo César Pinheiro. Esta edição é encerrada com a resenha feita por Marta Gouveia de Oliveira Rovai, que tornou conhecido o trabalho de história oral de Benedita Celeste de Moraes Pinto com curandeiras, benzedeadas e parteiras do Tocantins e descrito em *Filhas das Matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina*.

A revista *Oralidades*, vinculada ao Núcleo de Estudos em História Oral (NEHO/USP), que em 2010 comemora seu 19º aniversário, gostaria de ressaltar a filiação ao Laboratório de Estudos sobre a Intolerância (LEI/USP), e de agradecer aos que tornaram esta

edição possível: diagramadores, revisores, tradutores, pareceristas e conselho executivo e editorial. Estendemos nossa gratidão à família da Tarsila do Amaral, que gentilmente nos autorizou o uso da imagem de *Anjos*, de 1924, em nossa capa. Além da beleza da obra, os anjos foram lembrados por serem figuras marcantes em religiões como o islamismo, zoroastrismo, judaísmo e cristianismo, na Nova Era, cabala e crenças esotéricas. Kardec se refere a anjos, e os devas do budismo e hinduísmo, seres espirituais que fazem a ponte com o Superior são por vezes significados assim também. Temos certeza de que as “anjas” negras da Tarsila deram um toque especial à revista.

Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho
Coordenador do dossiê



Linha & Ponto

Guerra dos pinguelos* na Terra do Fogo

Betty Mindlin

Os Selknam, também conhecidos por Ona, povo da Terra do Fogo, tinham no século XIX, e ainda em 1933, um extraordinário ritual destinado a manter a supremacia dos homens sobre as mulheres. Mas contavam que em tempos míticos elas é que tinham o poder, viviam na boa vida, brincando preguiçosas, enquanto eles é que faziam todas as tarefas domésticas, cozinhavam, cuidavam das crianças, além de caçar e trazer alimentos. Eles obedeciam aterrorizados às ordens femininas. Isso porque, para manter o jugo, as mulheres reuniam-se em uma choça proibida a eles, o Hain, e inventavam seres sobrenaturais apavorantes. Impediam que os homens desvendassem o seu segredo, a farsa que lhes impunham. Sabiam que eles eram mais fortes e precisavam legitimar suas regras pelo medo.

Nesse tempo arquetípico, Lua, Kreeh, a Mulher Selvagem, era casada com Sol, Krren, irmão do Vento Shénu. Era irmã de Neve, Hosh. Sol Krren lhe obedecia humilde, embora fosse xamã como Shénu e os dois irmãos Mar, Kox, e Chuva, Chálu. A choça central do Hain era proibida a eles.

*Pinguelo, como nos contam os dicionários de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira e Antonio Houaiss, quer dizer, além de gatilho, tanto pênis como clitóris.

Os homens que não cumprissem as ordens das esposas, trazendo-lhes caça, aplacando sua ira, eram castigados. Temiam os espíritos que, elas lhes diziam, também as ameaçavam. O mais terrível era Xalpen, monstra mulher, que surgia das cavernas subterrâneas, contava-se. Era gluttona, caprichosa, mesmo com as mulheres, a quem podia massacrar. Os homens, além de temer por si próprios, viviam na angústia de imaginar que elas poderiam ser assassinadas, deixando-os sem esposas e sem sexo. E assim, sem revoltar-se, levavam para elas a comida, julgando que seria ingerida pelos seres do além, sem desconfiar que elas é que comiam tudo.

Até que um dia Sol Krren, passeando pela floresta, ouviu, sem ser visto, as mulheres rindo entre si e comentando a ingenuidade dos homens. Percebeu que não havia deuses – elas é que os haviam inventado. Gritou para elas que sabia tudo, correu avisar os companheiros, e decidiram matá-las. Elas ainda tentaram assustá-los, representando os monstros e deuses que os faziam curvar-se de pânico, mas dessa vez não adiantou. Foram todas mortas, menos Lua Kreeh. Apesar de agredida por Sol Krren e por Vento Shénu, seu irmão, Kreeh fugiu para o céu, com a cara sulcada pelas cicatrizes da luta, sua face visível de hoje. Agora, nos nossos dias, não perdoa os homens, seus inimigos, de quem procura sempre vingar-se.

Restaram, então, homens, meninos e meninas. Para evitar que, ao crescer, as meninas retomassem a tirania sobre o outro sexo, os homens criaram o seu Hain e o ritual de iniciação dos meninos, denominado Klóketen. Para isso, fizeram uma longuíssima marcha, buscando os limites do universo. Sete xamãs primordiais arrastaram esteios de pedra, cada um de sua terra natal para o Hain: os suportes da choça dos homens, mais tarde feitos de madeira em vez de pedra.

Desde a mitológica tomada de poder e construção do Hain pelos homens, as mulheres é que passaram a ser vítimas de engodo, a temer os seres sagrados e a correr perigo de vida se contestassem a doutrina.

No século XIX e começo do século XX, o Hain não é um relato mítico, mas um ritual histórico, que foi descrito por três grandes autores, Lucas Bridges (1874-1949), habitante da Terra do Fogo, filho de um missionário inglês que emigrou para a região como coloni-

zador; Martin Gusinde (1886-1969), sacerdote da congregação Verbo Divino e etnólogo; e atualmente, por Anne Chapman³¹, antropóloga americana com uma vasta obra e domínio de campo. Os dois primeiros participaram do ritual, Gusinde num dos últimos, em 1923. Além deles, só um náufrago, Jack, na época de Bridges, e o irmão deste, é que viram o Hain.

Os livros de Anne Chapman, o mais recente publicado em francês em 2008, baseiam-se em sua pesquisa com vários remanescentes Selknam, sobretudo duas mulheres, a primeira, Lola, nascida por volta de 1880 numa tenda de guanaco, falecida em 1966; e a outra, Ângela, que viveu até 1974. Anne incorporou à sua análise conteúdos de Bridges e Gusinde, e dá uma vívida descrição das agruras enfrentadas não apenas pela mulheres dominadas mas também pelos meninos em sua iniciação ao Hain masculino. É um Selknam, Federico, que lhe descreve sua iniciação em 1920, e ela aproveita muito a descrição de Gusinde do Hain de 1923, que durou vários meses. Com sua obra, um estudo profundo, a ler como um romance, que deveria ser traduzido para o português, fica patente o valor de registros etnológicos escritos, como estes de Gusinde, e da história oral, a registrada por ela, que aproveita documentos e testemunhos décadas depois dos fatos, quando um povo quase desapareceu – matéria para reflexão para os índios de hoje e sua atitude relativa a pesquisas, a gravações, à escrita. Quase tudo que restou do estranho mundo dos Selknam está nessas obras. Certamente há, nos povos brasileiros, muitos rituais masculinos proibidos às mulheres – no alto Xingu, nos Karajá, Javaé, Munduruku, Nambiquara, Tapirapé, Kayapó, Enauenê-Nauê, nos Maxacali e muitos outros, mas talvez nenhuma descrição ou depoimento tenha transmitido com a mesma força o fantasmagórico, a guerra e o teatro entre os sexos, a mistura de farsa ideológica de dominação e crença nos seres do além que os rituais Selknam contêm.

Hain, A Casa dos Homens, e as aparições

O Hain do final do século XIX e primeiras décadas do XX era uma cabana cônica construída onde houvesse árvores, para as mulheres não verem de longe o que se passava. Era preciso haver água, e guanacos próximos, para prover de carne as cerimônias. Tudo,

na construção, evocava as origens míticas. Os esteios eram sete postes, correspondentes ou a pássaros, como coruja, cormorão, flamingo, ou a elementos como o vento. Os quatro pontos cardeais eram contemplados. Os postes correspondiam às linhagens e suas origens geográficas, com hierarquia entre si. Os homens tinham lugares determinados para sentar-se, segundo seu local de origem, ou, quando havia muita gente, seus assentos eram temporariamente outros, como os correspondentes à sua linhagem materna. A choça simbolizava os quatro céus do infinito, “as cordilheiras invisíveis do infinito”, segundo a narradora de Anne. As cordilheiras míticas eram a origem do poder xamânico, e para elas deveriam voltar as almas. Na choça havia uma linha imaginária que simbolizava um abismo perigoso. Apesar da hierarquia entre linhagens, uma relativa igualdade entre os homens deveria prevalecer, pois os xamãs, “xo’ón”, eram obrigados a deixar fora, temporariamente, seu poder de magos ao entrar no Hain.

O Hain era povoado de seres sobrenaturais, cada qual com personalidade e características próprias. Para personificá-los, os homens usavam máscaras feitas de pele de guanaco ou cortiça das árvores, que eram cuidadosamente guardadas, tratadas com respeito, como deuses – e não como peças para enganar as mulheres.

Um dos espíritos mais terríveis, temido pelas mulheres e crianças, era Shoort, que podia ser múltiplo, aparecendo com variações. Havia sete Shoorts principais, um pouco diferentes uns dos outros, mas também outros, seus subordinados, ajudantes e mensageiros. Oito Shoorts diferentes simbolizavam o tempo ao longo do dia.

Pavores de meninos e mulheres

Era por ocasião da iniciação dos meninos, chamados então Klóketen, que se davam os rituais do Hain. A idade dos iniciandos variava, às vezes a partir de 14 anos, em geral de 17 a 20, pois deviam ser fortes para suportar as provas perigosas. O rito de passagem para a idade adulta podia repetir-se, se não fosse logo bem sucedido, chegando a durar até mesmo cinco anos.

Ao começar o ritual, a maioria dos homens ia discretamente para o Hain e se pintava segundo as insígnias de seu próprio céu. Cada

Shoort, personificado por um homem, tinha um companheiro, com o título de Ténin-nin, que devia ser do mesmo céu e ser seu parente, a quem cabia atar-lhe a máscara. Shoort deixava então de ser humano e não falava mais. (O grande número de personagens correspondentes às figuras do além faz imaginar a complexidade populosa da Casa dos Homens).

Shoort, dizia-se, vivia nas entranhas da terra com a espantosa Xalpen. No ritual, Shoort surgia do fogo, e de fora, ao longe, as mulheres viam a fumaça que o anunciava. Ele apareceria também meses depois, no último dia, representando o sol, o varão intrépido, o grande xamã ancestral, Krren.

Quando os jovens eram levados para o Hain, apoderava-se das mulheres grande inquietação. Os Shoort costumavam sair do Hain e visitar o acampamento, observados com susto sem tamanho pelas mulheres. Eles conduziam os Klóketen para fora da choça, com as mães chorosas, preparando a difícil separação entre mães e filhos, quando estes encaminhavam-se para o Hain onde deviam permanecer. As mães angustiadas por pensar no que seus filhos iriam passar jogavam cinzas na direção do Hain.

Em geral o primeiro teste dos rapazes era uma caçada de vários dias por sendas determinadas, nas quais eram assediados por Shoorts, que eles não deviam atacar – não podiam defender-se nem machucá-los, mesmo quando ofendidos ou sofrendo arremetidas violentas, nem deveriam olhá-los. De fato, se atingissem os Shoorts, acabariam por identificar os homens seus parentes pelos ferimentos... Por enquanto, os Shoorts eram para eles seres fantasmagóricos e ameaçadores, imprevisíveis, e não homens de carne e osso.

A função dos iniciandos era obedecer os mais velhos, caçar, realizar todas as tarefas que lhes ordenassem. Aprendiam a sobreviver sem carne na floresta, durante muitos dias. Dormiam pouco, sempre ocupados, pintando-se diariamente.

Fora, as mães entoavam cantos, como uma obrigação diária, e vinham sempre trazer carne e alimentos para os enclausurados e para os espíritos. Elas deviam comportar-se bem, seguir inúmeras regras, e acontecia de uma mulher denunciar outra por infrações,

como a de não levar comida suficiente ou não cantar com energia. Atribuía à culpada alguma doença na aldeia, como se os Shoort ou outros espíritos houvessem se vingado de sua rebeldia ou descuido.

O segredo do Hain não podia ser guardado por muito tempo dos jovens, senão havia o risco de reconhecerem os mais velhos. Sua última prova era uma verdadeira tortura, mas não ficava para o fim da reclusão: dava-se logo nos primeiros dias. Os jovens entravam no Hain diante de um círculo de homens pintados, todos cantando, e parecendo ignorá-los, nem sequer os olhavam. Arrancavam-lhes a capa, deixando-os nus, o que em si não era uma destituição, pois a nudez era costumeira. Os meninos, transidos de medo, viam Shoort, e mais se assustavam ao ver que estava tomado de desejo sexual por eles, com um pênis enorme. O Shoort agarrava os genitais dos moços, provocando dor, mas os Klóketen eram proibidos de mexer os braços, o Shoort os atacava, sem que pudessem revidar. Em dado momento, o Shoort os levava para o fogo, como se fosse queimá-los – e só depois de horas de horror é que o conselheiro mandava parar a luta. Nesse momento, os homens, fingindo surpresa, mandavam os jovens tocar o Shoort, perguntando se era alguém de carne e osso. Ordenavam-lhes que retirassem as máscaras das aparições, que haviam lhes parecido rostos verdadeiros. Os Klóketen atônitos descobriam o segredo, ainda em dúvida se se tratava de espíritos ancestrais. Os homens maduros punham-se a rir e a escarnecer dos pobres coitados. Com frequência os Klóketen eram acometidos de acessos de fúria, por terem enfrentado um sofrimento tão atroz e terem sido enganados, e chegavam a investir violentos contra o “espírito”, o parente identificado.

Agora, passavam a fazer parte da classe superior, detentora da força contra as mulheres. Os meses seguintes passavam-se em aprendizado da história das origens do Hain, da perfídia arcaica das mulheres, dos relatos do sol e da lua e muitos outros. Aprendiam que jamais poderiam revelar o que ocorria no Hain, ou seriam mortos – o que de fato aconteceu uma ou outra vez, segundo testemunhos da época. E absorviam dos mais velhos a substância do bom modelo masculino: como deveriam comportar-se com as mulheres, com respeito e sem excessos, buscando esposas em comunidades

distantes, como deveriam evitar a gula e a voracidade alimentar, como era recomendável o carinho com as mulheres e crianças. Dormiam pouco, aprendendo pinturas e muitos trabalhos.

Enquanto isso, as mulheres no acampamento acompanhavam o ritual. Ocasionalmente recebiam visitas dos Shoorts, ou dos Haylan, outra classe dos espíritos, que batiam nelas, ou ameaçavam estuprá-las. Eles chegavam à noite, escondendo sua identidade, atracando-as com tal ímpeto, que às vezes os maridos ficavam à porta das casas tentando protegê-las. Gusinde dizia que os Haylan podiam ser cômicos, em meio aos aspectos sombrios do ritual, aliviando tensões, mas Anne, reconhecendo que eram graciosos, eróticos, acha que sempre causavam grandes estragos no mundo feminino.

As visitas dos espíritos às casas, com aparência de bêbados, tinham também o intuito de arrancar carne e alimentos às mulheres – sempre era preciso oferecer-lhes o que houvesse.

O terror das mulheres era provocado por pensarem que os seres do além estavam matando seus maridos, pois os viam sair feridos do Hain. Os homens furavam as narinas, deixando o sangue escorrer, ou cobriam-se de sangue de guanacos, para persuadi-las que haviam sido açoitados e quase devorados pelos Shoorts, Xalpen, Haylans e muitos outros. Pior: em algumas cenas, os Klóketen eram mortos pelos deuses, em especial por Xalpen, frenética por carne. Se não fosse atendida, devorava os jovens. Embora casada com Shoort, todos os homens, mais velhos e jovens, eram considerados seus maridos ou amantes, em seu apetite insaciável.

As mães viam os filhos saírem mortos do Hain, vítimas da luxúria ou das surras incontidas de Xalpen. Também os jovens haviam furado as narinas e se cobriam de sangue. Os homens que os levavam e apareciam no pátio, seus maridos, vinham com o pênis inchado e como que com dor. O choro no acampamento das mulheres era de cortar corações. Um narrador, Federico, contou a Anne que achava insuportável vê-las passar pelo desespero de perder os filhos e maridos, vendo-os com feridas até as entranhas, cabeça dependurada, inundados de sangue.

Era chamado então um outro ser mítico, o amado Olum ou Ohlimin, um ser pequeno. Numa ocasião, conta Bridges, o xamã

Halimink é que foi levado ao acampamento já moribundo, enquanto dois pajés tentavam inutilmente salvá-lo. Mas quando Olun, representado por um homem pequeno e pintado, se aproximou, tirou uma ponta de pedra de sua máscara e o morto ressuscitou, assim como os Klóketen já falecidos, para alegria geral.

Gravidez da mulher voraz

Xalpen, a Lua, a mulher excessiva das entranhas da terra, fêmea de todos os homens e jovens, esgotando-os todos a cada dia, tornava-se ainda mais incontrolável quando engravidava e dava à luz. Seus gritos e fúria no parto faziam o mundo tremer – atirava arcos fora do Hain, sinal de mau olhado, matava os Klóketen e os homens. As mulheres de longe ouviam os gritos e os gemidos dos Klóketen ao expirar. De repente, com o silêncio, sabiam que o nenê nascera e fora levado por Xalpen ao inframundo. Antes de sua ida, as mulheres podiam saudar o recém-nascido.

Um teatro fantástico

Meses de representações passionais, catastróficas, vida e morte encenadas, desenrolando-se para uma comunidade, com medos, desconfianças, logros, sagrado e sobrenatural, enredos, risos, sátira, sexualidade sem peias: o que poderia atrair mais a atenção dos seres humanos?

Os três estudiosos dos Selknam perguntam-se se as mulheres acreditavam nos deuses terríveis habitantes da Casa dos Homens. E os homens, acreditariam? As mulheres, conta-nos Anne Chapman, costumavam em certas ocasiões, quando sozinhas, simular o ritual masculino, fazendo o papel de Shoort e dos Klóketen, às risadas, castigando-se, virando atrizes, já que os homens distraídos no Hain nada viam. Seria um indício de que não caíam na esparrela masculina? Fingiriam acreditar, por pavor dos homens – pois de fato, se sussurrassem qualquer dúvida durante o ritual, se demonstrassem reconhecer nos espíritos e máscaras um dos seus homens do dia a dia, seriam mortas – assim como os meninos, se ousassem revelar o mistério, temiam morrer. Como é possível guardar

tanto segredo, esconder-se tão bem, ter máscaras tão perfeitas que passam por corpos de carne e osso?

Os homens, mesmo enganando as mulheres, tratavam as máscaras como deuses, objetos sagrados e mágicos, reverenciavam-nas. Poderíamos imaginar que o teatro, de tanto fingir, como o poema de Fernando Pessoa, acabava por ter fé no prodígio sobrenatural narrado. Nos rituais como os de candomblé, todos sabem que máscaras são máscaras, mas elas personificam o orixá, que faz dos “atores” o seu cavalo. Os objetos são impregnados da qualidade espiritual e imaterial que simbolizam, passam a tê-la dentro de si.

O Hain, como outras Casas dos Homens de povos brasileiros, perpetuam o domínio masculino. Maurice Godelier, no seu *Enigma da dádiva*, analisando os Baruya da Nova Guiné, vai seguindo a sutil rede do sagrado encobrendo a opressão de um grupo por outro. O mistério de vida e morte, da explicação e sentido do universo, da existência, da doença e da cura, continua não desvendado, desafiador – mas é possível nas tentativas de nele penetrar, fazer uma radiografia da instituição de hierarquias, domínios, diferenças. Reduzir a religião à ideologia, a uma falsa teoria feita para submeter os outros, seria ignorar que ninguém sabe explicar a existência e seu fim, a sorte e o azar, o destino – mas que o mecanismo da desigualdade fica patente, ninguém pode negar tampouco.

No nosso mundo, a religião é o lucro. O interesse pessoal, o dinheiro, o consumo, as disparidades entre países, o imperialismo, as vitórias das guerras, são dogmas, assim como os Selknam não contestavam Shoort e Xalpen, nem duvidavam que houvessem surgido de região ignota e não de seu imaginário. Na economia de mercado a propriedade, o trabalho assalariado, as instituições públicas, a desigualdade intrínseca à produção são um absoluto, e só são postos em dúvida em dados momentos, e por minorias, que no caso de revoluções, logo aceitam novas formas sociais autoritárias como um outro absoluto.

Os dominadores Selknam, com seu teatro que poderia nos encantar se encenado para criar o clima de um povo e de uma época, e para fazer refletir sobre o ódio arcaico entre homens e mulheres (que a um só tempo desejam amar-se e vencer-se), em poucos anos

foram exterminados pelos criadores de gado ingleses, ou pelas minas de ouro, mortos em massacres horríveis, os colonizadores oferecendo recompensas por cada orelha decepada. Hoje, restam muito poucos Selknam. Diz-nos o advogado José Aylwin: “Cuando estuve en Tierra del Fuego y canales australes en 1993 identifiqué 101 kaweskar o alacalufes, y 74 yamana en el Canal Beagle. De ellos muchos eran mestizos.” Não nos fala de remanescentes Selknam, talvez haja alguns, mas não nas condições de antigamente.

O livro de Lucas Bridges segue as primeiras décadas da mortandade, e o seu esforço para impedi-la. Os de Gusinde, originalmente em alemão, são como que uma imensa enciclopédia de tudo que observou e deles ouviu, dos mitos únicos em seu enredo fantasmagórico, escritos com crédito à autoria de cada narrador. E os de Anne Chapman são uma grandiosa reconstituição do passado, uma belíssima história oral, documento e análise, calcada na memória de poucos sobreviventes e nos registros dos observadores mais antigos.

Os Selknam me fazem pensar num povo que admiro por sua música, arte, desenhos e mitos, embora conheça apenas alguns poucos de seus representantes, homens e mulheres. A “Casa da Religião” dos Maxacali de Minas Gerais, sua Casa dos Homens, aparece no filme de Marco Altberg em sua série de documentários Taru Ande, e faz imaginar melhor a dos Selknam. Sua expressão artística tem caráter único, raro, fascinante. Ao lutar por ela, pela terra, pela sobrevivência, pelo menos os Maxacali, como muitos outros povos brasileiros, têm oportunidade de continuar suas tradições, de registrar-nas eles próprios. Quem sabe poderão transformar suas relações internas e externas, para não perderem o sagrado, persistindo como povo, vivos, e conquistando maior espaço junto aos de fora, talvez atingindo com o tempo um equilíbrio igualitário interno.

Imagens do feminino

Curioso no teatro de gêneros dos Selknam é que estabelecendo o poder masculino, criando mitos e tradições para desintegrar a era arcaica das mulheres, ridicularizando-as, sonham com uma mulher toda poderosa, dominadora, Xalpen (encenada por um homem, é verdade), dona deles todos, senhora erótica geral, a quem nada se

pode recusar, deusa que sofre dores atrozes quando tem filho (como todas as mulheres), destruindo quem passar por perto. Que baile imaginário e institucional nos dão esses índios...

Referências bibliográficas

BRIDGES, E. Lucas. **El último confín de la Tierra**. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

CHAPMAN, Anne. **Los Selk'nam La vida de los onas en Tierra del Fuego**. Buenos Aires: Emecé, 2007.

_____. **Quand le Soleil voulait tuer la Lune**. Paris: Métailié, 2008.

WILBERT, Johannes (Ed.). **Folk literature of the Selknam Indians, Martin Gusinde's collection of Selknam narratives**. Los Angeles: UCLA, 1975.

Dossiê

História oral de devotos negros da Padroeira do Brasil: projeto familiar e estratégia de pertencimento à Comunidade Nacional

Lourival dos Santos

RESUMO: O presente artigo conta a história da família 'Jesus' que migrou de Nacip Raydan, na região de Governador Valadares, Minas Gerais, para a periferia da zona leste de São Paulo entre 1951 e 1996. A migração foi acompanhada pelo desenvolvimento da devoção a Nossa Senhora Aparecida que funcionou como estratégia de inclusão da família numa comunidade nacional.

As entrevistas feitas com alguns membros dessa família, transcritas e autorizadas pelos entrevistados, foram cruzadas na tese da qual deriva este artigo, com imagens e canções sobre a virgem Aparecida, cujo propósito é compreender o papel da devoção no projeto de uma família negra católica que se deslocou da zona rural para a grande metrópole, procedendo como milhões de famílias brasileiras no mesmo período.

PALAVRAS-CHAVE: História oral de vida, História de família, Catolicismo popular, Raça e religião.

ABSTRACT: The present article tells a history of the 'Jesus' family who migrated from the city of Nacip Baydan, in the region of Governador Valadares in the state of Minas Gerais to the eastern suburb of São Paulo between 1951 and 1996. The migration was accompanied by the development of the devotion which acted as a way of including the family in a national community.

The interviews were crossed, in the doctoral thesis from which this article was derived, with the images and songs about the Virgin Aparecida with the object of understanding the role of devotion in a black catholic family life project, which moved from a rural area to a big metropolis, and is now behaving like millions of other Brazilian families from the same period.

KEYWORDS: Life oral history, Family history, Popular catholicism, Race and religion.

Esse artigo derivou de parte de minha tese de doutoramento (SANTOS, 2005) na qual trabalhei com a história oral de uma família negra, moradora da zona leste da cidade de São Paulo e devota ao culto de Nossa Senhora Aparecida. Meu relacionamento com a família partiu do contato com o Padre Enes de Jesus, hoje pároco da Comunidade Santo Eduardo, na Bela Vista, município de São Paulo. À época, Padre Enes, um dos fundadores da pastoral afro-brasileira, era pároco da comunidade de Nossa Senhora de Casaluce, no Brás, zona leste da cidade, e sua família foi entrevistada por mim no período de cinco anos. As entrevistas, disponíveis na íntegra em minha tese, foram resultados do processo de transcrição de diversas outras entrevistas, devidamente conferidas e autorizadas pelos membros da família.

O uso da história oral serviu para investigar entre os devotos as motivações da veneração a Nossa Senhora, enfatizando particularmente a questão da negritude da imagem.

O processo de pesquisa conduziu-me a essa família negra que migrou de Minas Gerais para a periferia da cidade de São Paulo, utilizando a devoção à Padroeira do Brasil como estratégia de inclusão em uma comunidade nacional ampliada. A especificidade da família Jesus, herdeira de uma tradição católica negra já explorada por historiadores no estudo das irmandades nas regiões auríferas, autorizou-me a enxergar no projeto de migração a reedição do mito do Êxodo quando o povo hebreu, ciente de sua identidade coletiva, migrou em direção à terra prometida. Essa tradição de deslocamento de grandes populações em busca de melhores condições de vida, inerente à história da espécie humana, assumiu contornos específicos no projeto de colonização portuguesa, na colonização da região das Minas Gerais e, modernamente, no processo de urbanização da sociedade brasileira.

Esse impulso migratório que atingiu particularmente a região de Minas Gerais, de onde partiu a família Jesus, ganhou, no caso específico dessa família, as proporções de uma romaria em busca da redefinição de sua identidade. Foi a partir desse projeto de redefinições que a família procurou a filiação em torno da padroeira negra.

Desde o encontro da imagem nas águas do Paraíba, em 1717, até os dias de hoje, autoridades religiosas, políticos e os devotos de Nossa Senhora Aparecida protagonizaram um processo de negociação em torno da imagem – constituindo-a como uma espécie de síntese do catolicismo brasileiro (REIS, 1999). Além das relevantes alterações no manto e nos cenários que serviram de moldura à imagem nas estampas, uma mudança em sua representação se destaca: a cor da santa¹. Consagrada nos dias de hoje como um avatar negro, Nossa Senhora Aparecida, na transição do século XIX para o século XX, foi representada em algumas estampas impressas como uma virgem europeia, de pele branca, como atestam as estampas colhidas ainda durante minha pesquisa de mestrado (SANTOS, 2001).

A contradição entre as diferentes representações da “santa mestiça” não teve uma solução definitiva ao longo da sua história. Pelo contrário, a exaltação de uma suposta negritude ou o silêncio sobre o assunto foram atitudes que puderam ser verificadas nas entrevistas obtidas nesse trabalho e nas canções em homenagem à padroeira. Até 1981 as canções guardaram silêncio quanto à suposta negritude da “Aparecida”. Foi apenas sob os auspícios da *teologia da libertação* que a padroeira enegreceu definitivamente nos cânticos e invocações.

Esse processo de enegrecimento da imagem de Nossa Senhora Aparecida desenvolveu-se simultaneamente à incorporação de outras manifestações culturais de suposta origem africana à cultura nacional, destacando-se o samba, a capoeira, a feijoada, as religiões afro-brasileiras que também ganharam notabilidade enquanto símbolos nacionais a partir do início do século XX.

Esses processos todos têm sido normalmente interpretados dentro da lógica da homogeneização da cultura, sob o comando das elites europeias, tal como denunciada pelos pensadores da escola de

¹ Usamos as expressões “santa”, “Aparecida”, “Padroeira” para nos referirmos à imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, embora o emprego corrente da expressão “santa” abarque indistintamente a mãe de Jesus Cristo – Maria, a “virgem mãe de Deus” e os demais santos e santas. Salientamos que a personificação de determinada evocação mariana faz com que os devotos sempre usem o termo “santa” para se referirem a uma “virgem em particular”, em que pese o fato de que todas sejam, ao final, a mesma pessoa. Nossa Senhora de Fátima, por exemplo, é uma “santa” diferente de Nossa Senhora Aparecida. Ambas possuem atributos específicos no imaginário religioso popular, apesar de serem sempre a mesma mãe de Jesus.

Frankfurt (ARRUDA, 2000, p. 20)². Similarmente ao que ocorreu com a estratégia de integração dos afro-descendentes na cultura nacional, a imagem de Nossa Senhora foi capaz de abrigar e equilibrar as contradições desse processo.

As narrativas dos entrevistados permitiram leituras que sustentaram a minha tese de que o enegrecimento da imagem foi uma realização dos afro-descendentes no Brasil. O enegrecimento da “virgem mãe de Deus” entre nós é das mais importantes manifestações daquilo que Eduardo Hoornaert (HOORNAERT, 1999) chama de “cristianismo moreno e mestiço do Brasil”. Com efeito, apoiado em minha pesquisa e em autores como Hoornaert³, pode-se com certeza falar em um cristianismo ou em um catolicismo brasileiros. Evidentemente não estou a falar de um aspecto doutrinal, de um corpo sistematizado e oficializado de práticas, mas de experiências históricas que possibilitaram formas distintas de manifestações culturais que tiveram como principal veículo a religião.

Em entrevista, padre Enes também formulou a mesma perspectiva teórica em tom mais conciliatório:

Acredito que o negro deva ter sua expressão própria dentro do Catolicismo. Nós sabemos que herdamos o catolicismo por parte dos portugueses e espanhóis que vieram para a América e que, esse catolicismo foi sofrendo influência da cultura com a qual ele se encontrou. Então há um enriquecimento mútuo. O encontro do catolicismo com os negros, com os indígenas vai formar o que nós temos hoje, o catolicismo brasileiro. O encontro de uma cultura com outra vai sempre produzir, ou produz no começo, conflitos ou então começa a integração, os elementos dessa cultura vão influenciar esta ou aquela religião.

² Segundo apontamento feito por Arruda, os pensadores da escola de Frankfurt, em especial Marcuse, Adorno e Horkheimer, estiveram preocupados com o problema da homogeneização cultural. Acrescentaria ainda os escritos de Walter Benjamin com as mesmas preocupações com o totalitarismo dos discursos hegemônicos na área da cultura. Nesse trabalho procuro entender como os devotos operacionalizam essa suposta estratégia de homogeneização fazendo o percurso contrário: usando a devoção “nacional” para atender suas necessidades do dia a dia.

³ José Oscar Beozzo, Carlos Rodrigues Brandão, Leonardo Boff, Frei Beto e vários outros autores brasileiros e latino americanos ligados à *teologia da libertação* avançaram muito no campo na teologia e da sociologia, refletindo sobre a especificidade do catolicismo na América Latina.

Hoornaert apontou a dificuldade de se pensar em um catolicismo “mestiço”. Para ele, em vários setores eclesiásticos, é mais fácil falar do índio ou mesmo do negro do que do mestiço (GRUZINSKI, 2001). A mestiçagem, segundo Hoornaert, implica em reconhecer que o pecado original do mestiço é ter nascido de mulher indígena ou africana e de, portanto, possuir no corpo traços físicos e laços culturais que evocam um passado que muitos preferem manter no silêncio. Afinal, o imaginário da mestiçagem está ligado à violação da mulher índia e negra pelo colonizador branco, como já nos explicou Octávio Paz em importante livro sobre a formação da identidade dos mexicanos (PAZ, 1984). Ainda segundo Hoornaert, a imagem do pai branco se sobressairia na consciência mestiça, enquanto a imagem da mãe simbolizaria o próprio pecado (HOONAERT, 1989).

Essa ideia da mulher mestiça pecadora – a mulata –, entre nós brasileiros, compõe um forte traço em nosso imaginário. Teófilo Queirós Júnior, ao examinar o preconceito de cor e a mulata na literatura brasileira, também pode nos dar a dimensão desse problema: usando algumas obras significativas de autores brasileiros e considerando que a literatura em grande parte reflete os valores culturais onde foi produzida, ele demonstrou a posição inferior e vulgar da mulata apresentada apenas como objeto de prazer nas obras literárias analisadas (QUEIRÓS JÚNIOR, 1975).

Tendo essas observações em conta e o brutal tratamento a que foram submetidos os ex-escravos no Brasil, pode-se situar melhor a importância que o enegrecimento da mãe de Jesus teve para os afro-brasileiros. Tratou-se de reabilitar o imaginário sobre a mulher mãe-negra que passou do status de submissão e humilhação para a condição de mãe de Deus e dos homens.

Dessa maneira, compreende-se a importância da devoção para os membros da família Jesus que orientaram sua trajetória de vida em função de sua confiança nessa mãe negra.

Manifestada de forma consciente ou inconsciente, direta ou indiretamente, as narrativas sustentam que a devoção à virgem negra foi determinante no sucesso da empreitada migratória.

Assim Terezinha relatou a importância da Padroeira:

Tenho Nossa Senhora Aparecida como minha mãe negra. Tenho fé em tantas outras como Nossa Senhora de Fátima, Nossa Senhora da Penha ou minha fé: Santa Terezinha. Tenho fé em todas elas. Mas eu já a conheci como negra, então eu a chamo de minha mãe negra. É minha segunda mãe. A primeira é minha mãe de sangue. Ela é minha mãe protetora, protetora de meus filhos. Tudo que peço, eu tenho alcançado. Ela intercede a Deus por nós.

Eu a tenho como minha mãe, mas não tenho mais fé nela por causa da cor. Tenho fé também em Nossa Senhora da Penha, em Nossa Senhora de Fátima, mas quando vou pedir algo, peço sempre à Aparecida. Não sei explicar porquê.

Porque ela é negra eu não vou ter mais fé nela. Eu não sei explicar.

Assim falou Nem a respeito da negritude da Aparecida:

Para mim o fato de Nossa Senhora Aparecida ser negra não tem importância. Poderia ser branca, loira. Acho que não tem diferença. Eu aceitaria uma imagem de Nossa Senhora Aparecida que fosse branca. Seria diferente, mas eu não rejeitaria. Sei que a verdadeira imagem é negra. Mas não sei o motivo.

Aparentemente, Dona Maria também não soube ver um motivo para a negritude da Padroeira:

Não sei explicar porque Nossa Senhora Aparecida é negra. Ela já nasceu assim, no lugar onde ela apareceu e não há mais como modificar isso. Mas o fato de ela ser negra tanto faz! O milagre dela é um só. A fé que a pessoa tem faz que ela faça o milagre tantas vezes. Se não fossem os milagres e a fé que as pessoas têm, lá não enchia de gente conforme enche.

Apesar de não saberem explicar a negritude da “Aparecida” elas reconhecem que Nossa Senhora “nasceu assim” e não há como modificar essa condição. A força da Virgem Aparecida residiria na capacidade em realizar milagres e na “fé que as pessoas têm”. A possibilidade do milagre depende da fé das pessoas, de uma crença coletiva. Esses fatores possibilitam os milagres que para Dona Maria são fatos concretos, ou não haveria, segundo ela, tantas pessoas no Santuário. A consciência de Dona Maria a respeito dos problemas do racismo parece ter despertado em São Paulo. Para ela, em sua terra de origem, não havia racismo. Situação muito distinta da que vê em São Paulo:

Graças a Deus, eu nunca tive dificuldades na vida por ser negra, lá onde morei. Vou falar para você: a amizade que eu tenho lá, aqueles fazendeiros brancos me chamavam para ser madrinha dos filhos deles. Sempre que eu passava, todo mundo não parava de me chamar de Dindinha. Lá, em Nacip, eles não escolhiam cor não. Mas aqui em São Paulo, mas nossa! Eu já tenho visto tanto, tanto falar de negro.

Já a consciência a respeito da negritude da Virgem parece remontar à origem de sua devoção: “Sempre vi Nossa Senhora Aparecida como uma santa negra. Ela nasceu negra ali, segundo as histórias que contam. Mas eles já estão descorando ela. Tenho uma imagem sobre o armário da cozinha que estava ficando descoradinha.”. Repare-se que sua crença é baseada nas “histórias que contam”. Essa crença é um bem coletivo, herdado de uma comunidade ampla que corre perigo quando ela afirma que existe uma tentativa de “descorar ela”.

Em certo momento, Dona Maria demonstrou posição mais radical:

Eles querem modificar a santa porque está tendo muito racismo. Até pelos santos. O racismo não acaba. Eles falam que vai acabar e o povo continua sofrendo, rebaixado. Veja você que outro dia vi contarem um caso de que estão levando gente para longe daqui com a promessa de fazer estudos. Já estão modificando as escolas meu filho!

Os negros têm que arranjar um país, uma rua, uma vila ou uma cidade de negro só! Para o negro ter o seu. O seu viver. Ter uma loja! Ter um bar.

Um negro, preste atenção, dificilmente descombina com outro negro. Um combina com o outro. Certa vez, eu ouvi um menino falando, vendo dois negros passando, que eles só podiam ser parentes por serem negros. Um negro pode falar que é parente do outro.

Essa opinião parecia ser partilhada pelo marido de Dona Maria que segundo Terezinha, assim a aconselhou a respeito do então namorado e agora marido que é branco:

O Zé me viu crescer, diz ele que na época já pensava em me esperar crescer para casar comigo. Meu pai não gostava dele, não sei por quê. Dizia para não namorar ele, porque ele era mais claro e depois ele iria judiar de mim. Iria me xingar de negra. Meu

pai dizia que eu tinha que procurar um homem negro para me casar.

Esses comentários de dona Maria e de Terezinha são reveladores. Indicam uma consciência a respeito da cor de Nossa Senhora Aparecida bastante rara de ser enunciada de forma tão transparente. Certamente, Dona Maria de Jesus enunciou aqui um processo de apropriação feito por outros devotos de maneira inconsciente ou não manifesta. Ela explicitou o sentimento de pertencimento através da cor, ao mesmo tempo em que afirmou ser possível a realização plena do negro em um lugar onde haja apenas negros. Dona Maria parece ter passado por um processo de radicalização de sua identidade: inicialmente admite essa identificação como essencial para a melhora na condição de vida dos negros e, em seguida, fala de sua terra de origem como um local onde não haveria racismo, onde o convívio com os fazendeiros brancos seria harmônico. A passagem da família para o ambiente urbano e o possível acirramento das contradições de classe e de “raça” levaram Dona Maria a essa radicalização de posição, por meio de uma identificação coletiva através da devoção à Padroeira.

Dentre todas as entrevistas com os membros da família, essa foi o mais contundente a respeito das relações raciais em Nacip e em São Paulo. Pode-se inclusive identificar um momento de adesão familiar a Nossa Senhora Aparecida que certamente coincide com as narrativas de outros membros da família. A nacionalização da devoção à imagem deveu-se em grande parte aos esforços de difusão da rádio Aparecida, tanto que a geração anterior a de Dona Maria parece não ter sido devota, quando ela afirma: “Na casa de meus pais não tínhamos imagens de Aparecida, mas na minha casa tem. Eu não esqueço Nossa Senhora Aparecida, minha santinha não. Está lá guardadinha.”.

Para Padre Enes, o que é uma indicação velada de sua mãe, torna-se mais do que certeza: “Eu me considero um devoto de Nossa Senhora Aparecida. É a minha devoção principal. Especialmente depois que a gente começa a fazer as ligações: uma santa negra que apareceu na época da escravidão.”. O filho padre de Dona Maria de Jesus procedeu a uma leitura mais elaborada, fruto de suas reflexões no Seminário:

Eu não tenho assim muita lembrança do meu primeiro contato com Nossa Senhora Aparecida. Mesmo com essa leitura que faço hoje, considerando que ela é negra. A cor dela, a cor do padre, a cor da minha família, não conseguia fazer essa leitura. Só sei que me sentia bem. Numa cidade em que a gente já percebia o racismo por parte de nossos coleguinhas brancos. Quando brigavam com a gente, eles sabiam do que nos chamar: macaco, negro, preto. A gente chegava chorando e falava pra minha mãe e ela mandava xingar eles de branco, branco de leite, branco azedo, então ela mandava revidar.

Padre Enes externou a importância da negritude de Nossa Senhora na auto-estima dos negros e, ao contrário da mãe, relatou manifestações racistas por parte dos colegas de escola. Esse contraponto é interessante, uma vez que ele diz que a mãe mandava revidar. Talvez Dona Maria faça questão apenas de sublinhar o prestígio dela junto aos fazendeiros brancos, mas não conseguia lembrar de uma situação em que ela pessoalmente sentisse preconceito de cor. Provavelmente, os filhos estiveram mais expostos ao contato social na escola, e Dona Maria, devido ao seu “lugar social”, nunca tenha excedido os limites do lugar do negro. Quando Enes esteve na escola – espaço público em que as oportunidades sociais aparecem em pé de igualdade com “os coleguinhas brancos” – experimentou o preconceito.

Essas leituras a gente começa a fazer, a partir do meu ingresso na igreja, através do seminário, fazendo filosofia, depois teologia. Essas leituras que são passadas por nós a partir de teólogos e de teólogas. Não me esqueço dessa visão que foi uma teóloga que fez a gente questionar e pensar um pouco: quando foi que Nossa Senhora Aparecida apareceu? Qual era o cenário político no Brasil daquele momento? E aí isso remete a gente à escravidão, um período de escravidão. E como nós sabemos que a atuação de Deus na história da humanidade sempre se deu, a gente acha – a gente tem certeza, quer dizer, eu tenho certeza, eu acredito nisso, que é a mão de Deus mostrando à humanidade, mostrando aos donos do poder, que existe alguém maior que eles. Eles não são Deus. Muitas vezes eles querem ocupar o lugar de Deus se dizendo senhores, mas eles são também criaturas de Deus, mas não são senhores, não são Deus.

Ele apresentou uma formulação muito preciosa aos *teólogos da libertação* e que foi, de certa forma, assumida pela Igreja Católica

enquanto instituição no Brasil. A ideia da padroeira negra protetora dos escravos acabou consolidada por uma tradição inventada. Sabe-se que a capela possuía negros que eram chamados de escravos da Aparecida. O mito da imagem negra desde o princípio ficou bastante óbvio em novela apresentada pela rede Globo de televisão, em 2001. Na trama televisiva, a imagem era percebida pelos “poderosos” como algo perigoso – por unir os pobres em torno de uma causa. Isso fica evidente, desde o início da novela, lembrando um dos milagres originais mais famosos - um escravo negro teve suas correntes quebradas por intervenção da imagem.

Padre Enes atribui a leitura a respeito da negritude da santa a seus estudos filosóficos e teológicos e, antes disso, afirmou se “sentir bem” com a identificação de cor feita com a padroeira e o padre negro de sua cidade. Quando de sua primeira passagem pelo santuário, Enes afirmou que a festa da padroeira trazia evocações de sua terra natal:

Aquilo foi muito impressionante, eu nunca tinha visto tanta gente, aquela festa maravilhosa, foi muito emocionante. Eu deveria ter entre 19 e 20 anos quando do meu primeiro contato com Nossa Senhora Aparecida aqui em São Paulo. Então chegamos, assistimos à missa, entramos na fila pra beijar as fitas da Santa; depois nós almoçamos por lá e ficamos para a procissão que geralmente era à tarde, por volta de 17, 18 horas. Terminando aí com a benção de Nossa Senhora Aparecida, uma queima de fogos impressionante. Toda aquela carga emocional, aquilo me fez rememorar minha terra. Naquele dia em que eu estava na Basílica, eu percebi que alguma coisa me remeteu à minha cidade natal.

Quando ele diz que “alguma coisa me remeteu à minha cidade natal” pode-se sugerir que os programas de rádio e a presença da padroeira do Brasil em Nacip Raydan contribuíram para ampliar o conceito de família. A devoção provocou um efeito reconfortante, e o santuário inserido num contexto metropolitano conseguiu incorporar elementos da tradição rural inventada aqui em termos de continuidade. Sentindo a necessidade de pertencer a uma família nacional, antes mesmo de terem deixado sua terra e reivindicar seu espaço na cidade, a conquista desse espaço passou a ser ritualizada pela família através das romarias:

Isso se tornou programa anual, todos os anos nós fazíamos questão de ir a Nossa Senhora Aparecida. E isto foi até minha vinda para o seminário. Quem nos levava era meu tio Raimundo. Ele já morava aqui há mais tempo e a tarefa dele era um pouco de nos iniciar na cidade, especialmente nos levar para Aparecida.

Uma “iniciação” à cidade era necessária com a experiência de Raimundo, e a cidade de Aparecida é percebida como uma extensão de São Paulo. Todos chegam à cidade pelas mãos do tio Raimundo. Nas palavras de Raimundo assim foram recordadas as romarias em família:

Em Minas Gerais, eu nunca tinha ouvido falar em Nossa Senhora Aparecida. Eu a conheci quando cheguei a São Paulo. Seis meses depois de ter chegado eu fiz uma visita a Aparecida do Norte. Nunca mais parei. Vou lá todos os anos, desde então, principalmente no dia da Padroeira. Tudo que eu peço para ela eu consigo. A última foi para curar a doença de minha filha. Fizemos uma promessa para Nossa Senhora de Aparecida para ela cumprir subindo a rampa, de joelhos, aos pés de Nossa Senhora. [...] É o sonho de todo mineiro chegar em São Paulo e ir para Aparecida. A primeira vez que fui à Aparecida foi com o Padre Enes e o irmão dele... [...] Às vezes eu sonho com Nossa Senhora Aparecida, principalmente às vésperas de 12 de outubro. Sonho que está chegando o dia para a gente ir. Quando sonho, vejo a imagem dela e ela está atendendo as coisas que peço. Ela está nos caminhos onde eu consigo as coisas que necessito. Desde que cheguei, há 33 anos, vou todo o ano para Aparecida, às vezes de três a quatro vezes ao ano. Dia 12 de outubro não perco de jeito nenhum. O que mais gosto é a queima de fogos que acontece ao meio dia. A gente não perde uma missa. Quando não estamos na Igreja nova, estamos na Igreja velha.

Essa passagem da entrevista de Raimundo contradiz as informações dos outros familiares quando ele afirma não ter ouvido falar em Nossa Senhora Aparecida. Os demais afirmaram ter tido o primeiro contato com a devoção através do rádio. Pode ser que ele não tivesse acesso aos programas de rádio como a família de sua irmã, que teve a sorte de ouvir o rádio dos vizinhos, colocado em alto volume. Diz também não ter tido nenhuma devoção enquanto jovem, atribuindo a origem de sua devoção ao período em que se mudou para São Paulo. De outro lado, diz que todo mineiro sonha com a

ida à Aparecida, indicando que ele tenta construir em sua memória lembranças que justifiquem um antes e um depois da vinda para São Paulo para explicar sua devoção.

Para além da resolução de problemas cotidianos ligados à saúde, ao trabalho, à moradia e à aquisição de bens, Enes conseguiu formular uma explicação mais abrangente para a devoção à Aparecida:

Nossa Senhora Aparecida apareceu para um grupo de pessoas muito simples. Eram pastores, pescadores. Então Deus, biblicamente, nos faz refletir que ele faz maravilhas. Ele faz com que os poderosos possam ser detidos e os pequenos possam ser elevados. O próprio cântico de Nossa Senhora no Evangelho de Lucas: 'derruba do trono os poderosos e eleva os humildes'. E os humildes passam a ter nome a partir do momento em que Deus revela uma mulher negra para ser então essa portadora de paz, de libertação, para uma comunidade que esteja oprimida. E faz com que os grandes comecem também a pensar. Também acredito muito nisso. E Nossa Senhora Aparecida tem um lugar especial na minha vida hoje de sacerdote, e espero que continue e que ela continue também nos abençoando, nos mostrando aí o caminho da paz, da justiça, da solidariedade, da inclusão.

Pode-se considerar a filiação à Padroeira como uma atitude cultural dos católicos afrobrasileiros. Essa atitude constituiu uma estratégia de pertencimento a uma comunidade afetiva nacional imaginada (ANDERSON, 1993; HALBWACHS, 2004). Sentir-se parte dessa comunidade habilitou a família a reivindicar seu espaço dentro dessa comunidade ampla, como filhos de uma mesma mãe. Essa estratégia de inclusão surgiu para compensar a falta de mecanismos institucionais de inclusão dos cidadãos na sociedade política republicana em função da já conhecida falta de representatividade dos cidadãos brasileiros nos poderes oficialmente instituídos. Na falta desses canais oficiais, arramba-se a porta e chega-se à cidadania por meio da organização religiosa. É claro que essa estratégia não é exclusiva do catolicismo popular, mas no caso dos devotos de Aparecida produziu um ícone negro que continua reafirmando essa identidade. Nossa Senhora Aparecida é ao mesmo tempo um legado e um ponto de partida para a organização dos negros brasileiros.

É claro que tal estratégia não está livre de produzir contradições: Terezinha, Nem, Tinoca, Raimundo casaram-se todos com pessoas brancas. Maria do Carmo manifestou dificuldades com sua identidade negra. Apesar de demonstrar convicção, não escondeu os conflitos vividos devido à sua cor:

Eu sei que ela é negra, mas nunca pensei sobre isso. Seria por causa dos negros, para abençoar os negros, todas as nações. Eu me lembro um pouco, mais ou menos, baseado na novela 'A Padroeira', que ela fez milagre com um negro. Judiavam muito dos negros durante o tempo da escravidão. Eu me considero negra. Falam que eu não sou. Dizem que sou morena, mas eu sou negra. Sou negra desde quando eu nasci. [...] Eu não sou morena, eu sou negra, minha família é toda negra. Uma vez, acho que isso é racismo, uma pessoa não gostou de mim por causa da cor da pele, queria que eu fosse branca, mas tudo bem. Não sei como que ele queria que eu clareasse, só se eu me jogasse num balde de tinta branca. Já quis ser branca na adolescência. Têve uma vez, eu não me lembro quando, mas teve uma vez que sim. Rio quando me lembro. Com todas essas loiras fazendo sucesso, branqueadas, pensei que talvez fosse bom: ser daquele jeito. Mas depois, acabo por agradecer a Deus de ser como sou. Sou negra, sou assim, cabelo crespo, cabelo ruim, está bom demais. Tudo bem. Sou negona. Tenho cabelos ruins, mas está ótimo.

Aqui existe uma afirmação identitária contraditória: o emprego da palavra “mas” e a expressão “cabelo ruim” aparentam antes um conformismo do que um orgulho de sua condição. Provavelmente as dificuldades de acesso à universidade contribuíram para essa aparente frustração. Maria do Carmo parece debater-se com o problema do racismo em contexto diferenciado de seus antepassados. Seu lugar social de negra e pobre a colocou em condição de desvantagem para chegar à universidade.

Essa fé na capacidade da Padroeira em prover os seus filhos traduz-se na expectativa de receber e agradecer pelas graças alcançadas: os milagres. O maior milagre é a manutenção da família unida. O resto é decorrência desse milagre principal: saúde, moradia, proteção da violência urbana, manutenção e educação dos filhos, como podemos constatar através das entrevistas.

O emprego da história oral de vida de família como procedimento de pesquisa mostrou-se eficiente e promissor para novas emprei-

tadas em torno de práticas religiosas, enquanto dimensões culturais essenciais à compreensão da história de comunidades. Pode-se dessa forma investigar questões que não estejam pré-analisadas por teorias acadêmicas pré-formuladas as quais funcionam como espécie de moldura obrigatória às entrevistas e acabam por limitar as possibilidades advindas das fontes orais.

Referências bibliográficas

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginada**: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

ARRUDA, Maria A. do Nascimento. **Mitologia da mineiridade**: o imaginário mineiro na vida política e cultural do Brasil. São Paulo: Brasiliense, 2000.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HOONAERT, Eduardo. **O cristianismo moreno do Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1989.

PAZ, Octávio. **O labirinto da solidão e post-scriptum**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

QUEIRÓS JÚNIOR, Teófilo de. **Preconceito de cor e a mulata da literatura brasileira**. São Paulo: Ática, 1975.

REIS, Martha dos. **O culto à senhora Aparecida**: síntese entre o catolicismo oficial e o popular no Brasil. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 1999.

SANTOS, Lourival dos. **Igreja, nacionalismo e devoção popular**: as estampas de Nossa Senhora Aparecida – 1854-1878. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

SANTOS, Lourival dos. **A família Jesus e a mãe Aparecida**: história oral de devotos negros da padroeira do Brasil. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

El culto mariano a la Virgen de Guadalupe en Puerto Vallarta, México: singularidad de un ritual

Gabriela Scartascini Spadaro

RESUMO: Os povos se expressam através de costumes, rituais e tradições que os definem e os projetam em suas singularidades. As festas e tradições populares funcionam como núcleos de convivência destes eventos cíclicos: os participantes se reconhecem em suas ações coletivas e individuais. Na ritualidade e na religiosidade, tudo se repete ano após ano, sempre em um espaço e em um tempo já determinados. Neste caso, as celebrações em honra à Virgem de Guadalupe em Puerto Vallarta, no México, reúnem a comunidade regional e os turistas que visitam este destino turístico internacional para compartilhar um ritual de renovação da identidade local, através de peregrinações específicas que servem como lembrança da história local e cuja religiosidade outorga sentido próprio ao ritual realizado.

PALAVRAS-CHAVE: Religiosidade popular, Identidade, Festas de padroeira, Puerto Vallarta, México.

— EL CULTO MARIANO A LA VIRGEN DE GUADALUPE EN PUERTO —
VALLARTA, MÉXICO: SINGULARIDAD DE UN RITUAL

ABSTRACT: The people are expressed through customs, rituals and traditions that define and project its uniqueness. The festivities and traditions serve as nucleus of coexistence of these cyclical events: participants are recognized in their individual and collective actions. In the ritual and religion, everything is repeated year after year in a determined space and specific time. In this case, the celebrations in honor of the Virgin of Guadalupe in Puerto Vallarta, Mexico, join regional community and tourists who visit this international tourist destination to share a ritual renewing local identity through specific pilgrimages which serve as reminder of local history and religion which gives sense to the ritual performed.

KEYWORDS: Popular religiosity, Identity, Patron saint festivities, Puerto Vallarta, Mexico.

La Virgen Morena. Patrona de América. Piel color de la tierra, como los pueblos originarios de América. La que dijo, en perfecto náhuatl, al indígena Cuauhtlatoatzin: “No temas. ¿No estoy yo aquí que soy tu madre?”.

Nuestra Señora de Guadalupe es Santa Patrona de innumerables ciudades y pueblos de México. Puerto Vallarta, Jalisco, uno de los destinos turísticos internacionales mexicanos, la aceptó como su Patrona desde su fundación en el siglo XIX. Gracias a la corona que enmarca a la Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe en Puerto Vallarta, el templo es símbolo inequívoco de la presencia de este destino turístico en el mundo. Como todos los años, desde hace más de 150 años, en sus fiestas patronales del mes de diciembre, se disfruta la singularidad de la religiosidad local y las acciones de participación social para su representación. De ello trata esta investigación.

La Virgen del Tepeyac en la historia de México

La historia de México está íntimamente ligada a la advocación del culto mariano a la Virgen de Guadalupe. La manifestación inicial se realizó del 9 al 12 de diciembre de 1531 al indígena Cuauhtlatoatzin, nombre de quien fue bautizado como Juan Diego. Desde el momento de la aparición, la tradición oral acompañada por los documentos escritos, dejó constancia del Misterio de la Presencia Guadalupana. Su imagen estuvo impresa en el estandarte que en la madrugada del 16 de septiembre de 1810 blandió el héroe de la patria mexicana, Miguel Hidalgo y Costilla, al comienzo de la gesta de la Independencia. Fue quien guió a los insurgentes durante los años de lucha hasta la celebración final. Para corroborar estas afirmaciones, Carlos Fuentes (1992) ratifica: “Nada ha demostrado ser más consolador, unificante y digno del más feroz respeto en México, desde entonces, que la Virgen de Guadalupe. [...] El pueblo conquistado había encontrado a su madre.”.

Desde entonces, acompaña al pueblo mexicano en su camino y “podemos encontrar su imagen presidiendo el consultorio de un médico o de otro profesionista, la vemos en la cabina del camionero, en la elegante residencia y en el más humilde jacal” (SOSA, 2002).

En síntesis, tal como afirmó el escritor Rodolfo Usigli acerca de La Guadalupana: “No es adorno. Es destino.”

Singularidad de un ritual

Los rituales son actos sociales con un orden y moral común que trascienden al individuo; son repetitivos y se realizan en lugares especiales y en momentos establecidos y transmiten información sobre la sociedad en cuanto a valores, sentimientos en acción (Kottak, 2002). El ritual es legitimación de la tradición, de la conciencia histórica y de fenómeno social dinámico. La memoria colectiva se reaviva en estas fiestas y tradiciones. Bonfil Batalla (1991) sostiene que: “Todos los pueblos tienen cultura, es decir, poseen y manejan un acervo de maneras de entender y hacer las cosas (la vida) según un esquema que les otorga un sentido y un significado particulares, que son compartidos por los actores sociales.”

La memoria colectiva se visualiza como un instrumento de poder, constituyéndose, para algunos, en el elemento esencial de lo que hoy se llama identidad y cuyo concepto es retomado por Castoriadis (1993) para afirmar que las significaciones imaginarias proporcionan respuesta a las preguntas como ¿Quiénes somos como colectividad?, ¿Dónde y en qué estamos?, ¿Qué somos los unos para los otros?

En la interacción cotidiana, se produce la necesidad de apropiación de un territorio propio que es compartido por un “nosotros” y que, entonces, se transforma en un espacio común que nos identifica; García Canclini afirma que

tener una identidad sería, ante todo, tener un país, una ciudad o un barrio, una entidad donde todo lo compartido por los que habitan ese lugar se vuelve idéntico o intercambiable. En esos territorios, la identidad se pone en escena, se celebra en las fiestas y se dramatiza también en los rituales cotidianos. (CANCLINI, 1990).

En el mismo tenor, la pregunta por la singularidad, Batalla se pregunta “¿Por qué unos elementos culturales conservan su sentido y función originales; por qué otros se mantienen en la memoria colectiva como presencia actuante del pasado y por qué algunos dejan de formar parte del horizonte cultural de un pueblo?”. A todo

esto, afirma que estas preguntas “no admiten una respuesta única ni genérica: cada situación requiere una explicación particular porque tiene su propia historia.” (BATALLA, 1991). La historia de la religiosidad popular vallartense en honor a la Virgen de Guadalupe transmite su propia singularidad.

Historia de Las Peñas de Santa María de Guadalupe, actual Puerto Vallarta

El documento oficial que certifica la fundación de Puerto Las Peñas de Santa María de Guadalupe, tomado de testimonios orales de los habitantes más antiguos, declara que Guadalupe Sánchez Torres fundó el 12 de diciembre de 1851, gracias por el fervor guadalupano de su madre, Las Peñas de Santa María de Guadalupe. Junto a él, primer jefe de familia, personas del lugar se asentaron y es así como dio inicio el poblamiento de Las Peñas, territorio que, en 1918, se constituyó en el municipio de Puerto Vallarta.

Durante el siglo XIX, en los primeros años de la llegada de Guadalupe Sánchez y su familia a las orillas del río Cuale, corazón geográfico de Puerto Vallarta, la vida transcurría ligada al transporte de la sal y la actividad minera. Así, “todas las tardes, al ponerse el sol, las mujeres y los hombres que ya habían regresado de sus labores, rezaban el rosario en el jacalito de Nuestra Madre, María de Guadalupe.” (GARZA, 1951).

En 1882, La Compañía Unión en Cuale cedió un solar para la capilla, atrio y casa del capellán de Las Peñas. Al año siguiente, se colocó la primera piedra del Templo en donde ahora está la Parroquia y en 1884 se declaró a la Virgen de Guadalupe, Patrona del Puerto.

La presencia de la religión iba a la par con el crecimiento poblacional y las necesidades comerciales y políticas. El 28 de enero de 1887 se asentó la primera acta de nacimiento en el Registro Civil del pueblo Las Peñas de Santa María de Guadalupe. La puesta en marcha del Registro Civil, signo de la proyección regional de Las Peñas, permitió que quedaran registradas las procedencias y las redes sociales y familiares que forjaron este destino. Ya sea en lo religioso como en lo político, el puerto se fortalecía.

La capilla de adobe y teja dedicada a la Virgen de Guadalupe existía desde 1892. En 1916 llegó a Las Peñas el Padre Francisco Ayala.

Al hacerse cargo de la Vicaría (todavía no era Parroquia) comenzó a promover entre sus feligreses la edificación de un templo que fuera más amplio y decoroso que la capilla donde oficiaba, un templo que respondiera a las necesidades de la comunidad religiosa y que fuera digno de ser la sede donde se veneraría como patrona a la Virgen de Guadalupe. (ARÉCHIGA, 1987).

En esa fecha comenzaron a abrir los cimientos de los muros. Varios años duró la construcción. Cuentan que todos los domingos, al salir de misa mayor, hombres, mujeres y niños, instados por el señor cura Ayala que también los acompañaba, iban a las márgenes del río Cuale a traer un viaje de piedra para rellenar los pozos en la construcción de la Capilla de Nuestra Señora de Guadalupe.

El año 1921 se presenta como fecha conmemorativa y decisiva. A instancias del Señor Cura Ayala, se aprobó la erección de la Parroquia de Las Peñas. Tiempo después, y debido a la iniciativa del señor cura, la Vicaría fue elevada a Parroquia y “en cuanto al santo titular de la iglesia parroquial, por los datos recogidos de los vecinos más antiguos del lugar fue designada como titular Nuestra Señora de Guadalupe cuya imagen ha permanecido siempre colocada en el altar mayor.” (LIBRO DE GOBIERNO).

Las familias de la región que migraron hacia las orillas del Cuale habitaban en pueblos donde las costumbres religiosas y educativas eran similares a las de Las Peñas de Santa María de Guadalupe. Entonces, el tejido social porteño se forja a partir del corazón de la misma región. La influencia de la religión fue determinante pues penetró en toda la vida social pueblerina.

Sara Díaz de Nuño llegó a Vallarta (“Las Peñas, le decíamos”) en 1925: “Desde que yo llegué a Vallarta, yo estaba muy chica, corría hasta la calle Juárez y veía pasar a la gente con sus velas. Señora de enaguïtas largas con su saco y yo oía que rezaban a la Virgen de Guadalupe.”.

En esa cotidianidad de pueblo, se daban las prácticas y diálogos que fueron sustentando la solidaridad porteña. Uno de los eventos que aún hoy persiste es la Misa Jurada al Sagrado Corazón de

Jesús. Josefina Cortés Lugo de Torres (vallartense nacida en 1918 cuando todavía era Las Peñas) rememora:

— Hubo una lluvia muy persistente durante ocho o diez días y no se podían lograr las siembras de verano; todo se estaba yendo abajo entonces el Señor Cura Francisco Ayala, primer párroco de la Parroquia Nuestra Señora de Guadalupe, invitó a todos los miembros de la Unión Popular (la actual Acción Católica para hombres), que ya tenía organizados, y a todas las personas representativas del puerto y las reunió en la noche y les dijo “Tenemos que hacerle una promesa al Sagrado Corazón.”. Fue cuando se hizo el juramento. Se estaba perjudicando mucho a la región. Por eso se realizó la reunión.

– ¿Cómo se organizó la celebración?

– La invitación del Señor Cura, quien tenía una manera muy especial de ser, movilizó no sólo a la Unión Popular, sino también a vecinos, comerciantes y autoridades del pueblo. Se realizó una peregrinación y la misa jurada. El compromiso no fue nomás para los firmantes; es también para sus descendientes, para todo el pueblo de Vallarta y para todas las personas que vienen a asentarse aquí. El juramento declaraba el día de la Fiesta del Sagrado Corazón de Jesús que se celebra en el mes de junio como fiesta principal del pueblo. El acuerdo fue ratificado y firmado el 7 de enero de 1926 por vecinos del pueblo entre quienes se menciona a las familias: Mora, García, Villaseñor, Gutiérrez, Ponce, Bernal, Zaragoza, Macedo, Santana, Torres, González, Pilas, Joya, Gómez, Arreola, Rodríguez, Lepe, Quintero, Betancourt, Güereña, Langarica, Sahagún y Espinoza. Todos estos apellidos son de larga tradición en el puerto, con tres o cuatro generaciones de vallartenses nativos.

La religiosidad vallartense se descubre en la cooperación para juntar fondos para las necesidades del templo así como en el festejo de las fiestas y su permanencia en el tiempo. El fervor religioso que hacia la Virgen de Guadalupe existía en Las Peñas desde sus inicios, se profundizó con el Señor Cura Parra, cuyo periodo de estancia fue de 1942 a 1966 quien cambió la imagen que se hallaba en el templo por la que actualmente recibe al peregrino cuando se acerca:

El pintor de la nueva imagen fue el afamado artista Don Ignacio Ramírez, de Guadalajara, Jalisco, y resultó esta su obra (al óleo)

una hermosísima copia, en cuanto es posible, del Sagrado Original [...] El mencionado Señor Cura, al asistir a las Fiestas del cincuentenario de la Coronación de Nuestra Señora de Guadalupe en su Basílica del Tepeyac (12 de octubre de 1945) llevó consigo la Imagen y logró que tocara 'El Original'. Con el fin de recordar este acontecimiento, en uno de los salones del Templo, se pintaron tres cuadros conmemorativos que forman parte del patrimonio histórico de Vallarta. La religiosidad vallartense se vio fortalecida y guiada por dos sacerdotes con profunda devoción guadalupana: Francisco Ayala y Rafael Parra Castillo. Durante 50 años, la comunidad local forjó una religiosidad que aún hoy en día se mantiene presente.

Las Fiestas Patronales

El 12 de Diciembre (celebración guadalupana), el tiempo suspende su carrera, hace un alto y en lugar de empujarnos hacia un mañana siempre inalcanzable y mentirosa, nos ofrece un presente redondo y perfecto, de danza y juerga, de comunión y comilona con lo más antiguo y secreto de México.

Octavio Paz. El laberinto de la soledad.

En el calendario mexicano de festividades, se mencionan más de 120 fiestas entre civiles y religiosas. El municipio de Puerto Vallarta posee su celebración mayor: la dedicada a Nuestra Señora la Virgen de Guadalupe.

Del 1º al 12 de diciembre de cada año, el municipio de Puerto Vallarta se transforma para homenajear a la Virgen de Guadalupe, patrona del lugar desde finales del siglo XIX. La Plaza de Armas se adorna con los puestos de la verbena popular. El templo se engalana con cintas de colores que ondean al viento, para recibir a los peregrinos que llegarán incesantemente por miles. Desde varios días antes, se anuncia que la oficina parroquial modificará su horario al ampliarlo por cualquier necesidad.

Se corta el tránsito vehicular para que se desarrollen las peregrinaciones: en las mismas vías que a la noche quedan llenas de papeles y al día siguiente, muy temprano, aparecen limpias y relucientes para vivir otro día similar. Las peregrinaciones recorren

la calle Juárez, principal arteria de Vallarta. En general, se sabe que con cada grupo de romeros vendrá la banda de guerra, un mariachi, el carro alegórico y la respectiva manta de identificación, la cual subirá al atrio del templo y se colocará de frente a los feligreses mientras el sacerdote los recibe y bendice en nombre de la Virgen de Guadalupe. Las manifestaciones de sincretismo religioso se despliegan en la celebración ritual a través de danzas prehispánicas.

La primera peregrinación, llevada a cabo el 1° de diciembre, es la constituida por las organizaciones civiles de lucha contra el SIDA. De esta manera, inicia formalmente el homenaje guadalupano en Puerto Vallarta. Durante doce días, se realizan más de 200 peregrinaciones entre las que se incluyen hoteles, bancos, barrios, oficinas gubernamentales, familias de antigua raigambre, restaurantes y escuelas.

El ritual se repite todos los días del docenario desde la mañana hasta la noche. Las palomas, habitantes de los campanarios de la parroquia, se retiran hacia otros espacios ya que, a medida que los días avanzan, las campanas suenan permanentemente para anunciar la devoción que los guadalupanos sienten al ingresar al templo. Distintas delegaciones, colonias y pueblos participan y comparten esta fiesta patronal.

En la celebración no puede faltar la feria del pueblo. A medio camino entre la fiesta y el trabajo, la feria es la heredera de las antiguas fiestas gremiales o las más antiguas fiestas de la cosecha o la vendimia. La feria lleva consigo el gozo anexo de recoger los frutos del trabajo. Fiesta y feria, en todo caso, forman parte muy importante del modo de ser del mexicano tanto en el rancho como en la ciudad. En el caso de las fiestas patronales de Puerto Vallarta, la Plaza de Armas se llena de puestos de comida, de luces y colores, la invitación es constante a saborear los esperados "antojitos". Todo se desarrolla en el centro del pueblo, porque esos son días en los que se recupera la memoria del pasado y se saborea el presente.

Las peregrinaciones son vividas desde el ritual y desde la representación teatral. Durante el docenario, conviven los participantes que creen verdaderamente, las personas que participan de

los bailes prehispánicos – que podrán compartir el ritual y la representación teatral –, los espectadores que, en algún momento, se transformarán en participantes y los espectadores externos.

Existen estímulos susceptibles de afectar este proceso de identificación entre la Virgen y el romero. Todo ello se intenta evitar al centralizar el ritual y no abrir otros espacios que puedan distraer la atención de los habitantes del pueblo. Los participantes saben que la Guadalupana los ve, aún cuando no lo deseen; pero que es ése el momento para que pose sus ojos en los de ellos. Esto genera teatralidad de por sí, porque se busca dominar la mirada del *otro*: existe una preparación previa que se refleja en vestuario, accesorios (veladoras, ofrendas, rosarios), y se percibe al *otro* como espectador del propio accionar.

La teatralidad ubica a la mirada desde diversas perspectivas: la del espectador, la del actor y, como factor aglutinante, la mirada divina.

Antiguas y nuevas peregrinaciones

La devoción guadalupana desborda durante doce días a Puerto Vallarta. Cuenta por centenas la cantidad de agrupaciones, asociaciones y grupos que se inscriben para participar en las peregrinaciones. Rasgo sobresaliente es la apertura y aceptación de todos cuantos desean formar parte de este evento ya que se incorpora a todos los actores sociales que participan en la vida del puerto. El siglo XXI recibe una celebración que no discrimina por el color de la piel o el idioma de sus participantes y que convida a una comunión esperanzada de toda la comunidad.

Cada día, temprano en la mañana, las señoras del pueblo ya se han acomodado en las banquetas a la espera de las peregrinaciones de los charros, los músicos y, especialmente, la famosa peregrinación de los favorecidos, generada hace más de 50 años, en agradecimiento por un milagro realizado por la Virgen de Guadalupe hacia la comunidad vallartense. Esta celebración especial se realiza al mediodía del 12 de diciembre; sin embargo, a partir de la entrada de la procesión, la multitud que transita por las calles del pueblito típico mexicano es tal que, durante largas horas, continúa la

peregrinación. En los periódicos locales se lee: “Una vez más, los habitantes de Puerto Vallarta tomaron la calle para manifestar su fe. Hasta los visitantes regionales e internacionales se vieron envueltos en el río de gente que fluyó hacia el templo parroquial.” (TRIBUNA DE LA BAHÍA, 2000); “Se desbordó el fervor guadalupano. Ríos incesantes de gente en la magna peregrinación de los favorecidos.” (VALLARTA OPINA, 2000).

Protagonista del origen de esta peregrinación, Josefina Munguía de Ávalos, de familia cuyo apellido paterno llega a Las Peñas en el siglo XIX, da su testimonio:

En mayo del año 1947 fuimos a México a la peregrinación que se acostumbra cada año. En aquel tiempo no había autobuses. Nos fuimos en una camioneta que le llamaban tropical, era de esos carros destapados, íbamos 37 personas. El señor que iba con la peregrinación se llamaba Agapito Medina que era el que tenía el servicio de camiones urbanos aquí en la región. Íbamos Bernardo Gradilla, Alfonso Siordia, Clea Siordia, Mariana Torres y su hija Emma Bernal, Carmen Macedo Ponce, Chole Santana, Cuca Montes, María Covarrubias, Chelo Murguía, mi mamá Elodia, entre los que me acuerdo. Cuando veníamos de regreso de México, se quedó una persona y en su lugar le dieron ese asiento a Donaciano Prado que aquí era el delegado de hacienda. Nos vinimos por el camino de un cerro que se llamaba La Tigrera. Pasamos por un pueblito que se llamaba El Conde. Ahí compramos pitayas y veníamos bien contentos y de repente, que ya venía de bajada al carro se le zafaron los frenos y se fue; a medida que iba bajando el cerro iba aumentando la velocidad y el precipicio allá se veía profundo y el chofer hacía todos los esfuerzos y ¡nos matamos!, ¡nos matamos!, ¡vamos a matarnos! Nos decía y pues todos viendo el voladero adonde iba el carro y el señor Prado, que venía viendo el problema, entonces se aventó del carro y ahí se mató. Todos vimos que el carro ya iba en dos ruedas. Quedamos en ese momento delante al voladero. Alguien gritó, yo no sé quién, ¡Virgen de Guadalupe! Dijo ¡Virgen de Guadalupe! Pero un grito con llanto y, en ese momento, como si al carro lo hubieran detenido. Se quedó encajado en las piedras y en la arena del cerro que estaba. Antes de que el carro se detuviera, vimos el barranco, vimos la profundidad a la que íbamos a ir todos. Lo sacaron para atrás con un tractor con nosotros adentro para no desbalancear el carro. I...! Eso fue en mayo. En diciembre, para las fiestas guadalupanas, Agapito

EL CULTO MARIANO A LA VIRGEN DE GUADALUPE EN PUERTO
VALLARTA, MÉXICO: SINGULARIDAD DE UN RITUAL

Medina nos llamó a todos a una junta y nos dijo ¿qué les parece si entramos en peregrinación? Ya mandé hacer un retablo. El 12 de diciembre entramos con una manta que nos identificaba como sus hijos agradecidos. Éramos 37.

Las fiestas patronales reflejan la fuerza de la fe católica en el patrimonio cultural de las sociedades. La fiesta del pueblo evoluciona junto con el proceso histórico-social que viven sus habitantes y, en ese dinamismo, se fortalecen rasgos de cohesión social.

En consecuencia, la misma comunidad se constituye en el custodio de las representaciones que los identifican. Es este el caso de la peregrinación de las *familias del Vallarta viejo*, evento que se realiza año con año el 2 de diciembre a las 8 de la noche, ha sido la respuesta al desafío de vivir en un espacio con las características de un destino turístico que se halla en constante transición.

Alicia Munguía señala:

La verdad es que siempre hemos tenido mucho cariño entre nosotros, porque éramos un pueblito, como una familia, y cuando nos vemos nos da mucho gusto y creamos esta peregrinación para vernos aunque sea una vez al año y también por los muchachos, por las nuevas generaciones, que ellas conozcan sus raíces, que ni pierdan su identidad porque el puerto es un lugar turístico y ya sabemos lo que sucede en ese tipo de lugares.

Los peregrinos se visten a la vieja usanza; la decoración también recibe trato especial: se recupera el vestuario y los elementos que se usaban antes de que la modernidad llegara a la vida pueblerina. El vendedor de pescado, el burrero y el cargador de agua son representados por los mismos pobladores. Así era la vida; así se la recuerda, representa y recupera.

Los vallartenses y la Guadalupana. Testimonios de una historia en común

Desde antiguos tiempos, recuerda Josefina Cortés Lugo, vallartense nacida en 1918:

se realizaban con mucho entusiasmo y colorido. Recuerdo que los señores llevaban faroles de otate; los niños y las niñas llevaban ramos de flores y había una pequeña danza. [...] Así era todo: la

gran fiesta terminaba con castillo y toro en la noche. I...I Esto no puede olvidarse porque son nuestras raíces. (LUGO, 2010).

La relación entre la Virgen del Tepeyac, las peregrinaciones y los desayunos que se realizan una vez por mes durante todo el año en preparación de la misma, se recuperan en la voz de la comunidad local. Carmelita Reynoso, vallartense nacida en la década del 50, afirma respecto de la Virgen de Guadalupe:

– Nosotros creemos que es lo más grande; es nuestra patrona. Se le han hecho pruebas y el ayate sigue intacto, a pesar que las fibras del maguey tienen un cierto tiempo de vida útil, y el milagro está ahí.

– ¿A quién se refiere con ‘nosotros’?

– Al decir ‘nosotros creemos’ estoy hablando de un pueblo, no solamente de Puerto Vallarta; estamos hablando del pueblo de México. I...I Las peregrinaciones, yo en un tiempo, cuando empezó a crecer Vallarta, pensé que se iba a terminar por el turismo pero, gracias a Dios, los empresarios que han llegado, apenas llegan se inscriben para tener su peregrinación y debo decirte que la calle Juárez, la principal, por donde se realizan las peregrinaciones es conocida por nosotros como ‘La calle de la Virgen’.

María Elena Buelas Joya, descendiente directa de los fundadores de este pueblo y orgullosamente vallartense recuerda que la tradición de las peregrinaciones “viene de no sé qué año; desde que yo tengo uso de razón he sido partícipe de este eventos. Es un homenaje a nuestra madre que no queremos que se pierda pues es lo que nos identifica como vallartense y como fervientes devotos de Nuestra Madre, la Virgen.”.

Tal como afirma Alessandro Portelli (1993): “Contar una historia es levantarse en armas contra la amenaza del tiempo, resistirse al tiempo o dominarlo. Contar una historia preserva al narrador del olvido; una historia construye la identidad del narrador y el legado que dejará al futuro.”. Las peregrinaciones representan, año con año, el recuerdo y la necesidad de preservar la memoria; la devoción guadalupana que la comunidad de Puerto Vallarta profesa y recrea año con año es precedida por un desayuno que las familias del Vallarta Viejo realizan una vez al mes con el fin de recaudar fondos para la ofrenda y, también, es un momento de encuentro entre los vallartenses. Impreso en las invitaciones para este evento, se halla

el lema que los identifica: “Por la conservación de nuestras raíces. Cultivemos la amistad y las buenas costumbres.”. La convivencia se inicia con la bendición del Señor Cura; como una tradición que perdura, en la convivencia mensual se hallan presentes quienes cuentan chistes, los que cantan o guían los sorteos; los festejos de cumpleaños o bodas, realizados en algún rancho de las mismas familias, se constituyen en ocasión para repetir los chistes, canciones e historias de los desayunos. En la misma reunión, se celebra el día del abuelo, de la madre, del padre y otras festividades según sea la ocasión. Es un mecanismo de cohesión social que abarca espacios simbólicos más amplios que el motivo religioso en sí.

Rosalía Lepe Macedo, vallartense nacida en 1953, afirma:

En los desayunos se convive con la gente. La gente vallartense nos encontramos nada más en los velorios y es muy triste... que venga todo mundo para que no se pierdan nuestras tradiciones, nuestros convivios, y recordar que estamos vivos, gracias a Dios. [...] Para mí, la Virgen de Guadalupe es una protectora, nos cubre con su manto; es lo máximo. La madre grande. Y la peregrinación es una tradición que no me gustaría que pasaran los años y se perdiera.

Josefina Cortés Lugo concluye:

Como católica, para mí la Virgen de Guadalupe significa la raíz del pueblo de Vallarta. Es la primera parroquia y se construyó con su nombre. Las peregrinaciones es una de las festividades que resultaron costumbre porque se han organizado desde 1915 y se han realizado con diferentes estilos de acuerdo con los sacerdotes que han estado al frente de la Parroquia, pero siempre han existido. Para mí es algo que siempre debieran realizarse. Hay vallartenses en otros lugares y en el extranjero que vienen en esas fechas a participar. La Virgen de Guadalupe es un ícono de Puerto Vallarta.

Antiguas o nuevas, las peregrinaciones que se asocian con el culto mariano a la Virgen de Guadalupe, retoman, año con año, características de verdadera fiesta mexicana que anuncia su finalización con los fuegos artificiales. Desde el teatro al aire libre de Los Arcos, espacio frente al mar que enmarca a Vallarta, brillantes coronas de luces se elevan al cielo y lo iluminan. Son luces que irradian la fuerza, el poder, el color, la alegría y la luz de

la religiosidad popular hacia la Virgen Morena del Tepeyac, Nuestra Señora de Guadalupe, Patrona de América.

Referências bibliográficas

ARÉCHIGA, Florencio Torres. **La iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe de Puerto Vallarta**. Texto realizado para su incorporación a la Benemérita Sociedad de Geografía y Estadística del Estado de Jalisco, 1987.

ARIAS, Patricio Guerrero. **Guía etnográfica para la sistematización de datos sobre la diversidad y la diferencia de las culturas**. Ecuador: Universidad Politécnica Salesiana, 2002.

BARRAGÁN, Javier Lozano. Cultura y religiosidad popular. **Medellín**, Medellín, n. 5, 1979.

BATALLA, Guillermo Bonfil. Nuestro patrimonio cultural: un laberinto de significados. In: _____. **Pensar nuestra cultura**. México: Alianza, 1991.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad**. México: CNCA/Grijalbo, 1990.

CASTORIADIS, Cornelius. **La institución imaginaria de la sociedad**. Buenos Aires: Tusquets, 1993.

COLLADO, Ángel Fernández. Dos lugares emblemáticos en la Catedral de Toledo. In: GARCÍA, Palma Martínez-Burgos; MENDOZA, J. Carlos Vizuete (Coord.). **Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América**. España: Ed. de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.

GARZA, Margarita Mantecón de. **Primer centenario de Puerto Vallarta**. Jalisco: [s.n.], 1951.

FUENTES, Carlos. **El espejo enterrado**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

KOTTAK, Conrad. **Antropología cultural**. España: Mc Graw Hill, 2002.

LUGO, Josefina Cortés. **Recordando un paraíso**. Guadalajara: Impresos Revolución, 2010.

— EL CULTO MARIANO A LA VIRGEN DE GUADALUPE EN PUERTO —
VALLARTA, MÉXICO: SINGULARIDAD DE UN RITUAL

PIMENTEL, Guadalupe. **Guadalupe**. México: Alba, 2005.

PORTELLI, Alessandro. El tiempo de mi vida: las funciones del tiempo en la historia oral. In: LOZANO, Jorge Aceves (Comp.). **Historia Oral**. México: Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, 1993.

SOSA, Juan. **La Virgen de Guadalupe**: historia de nuestra madre. 4. ed. México: Paulina, 2002.

Narrativas piedosas: o imaginário mágico religioso do rio São Francisco

Maria Socorro Isidório

RESUMO: Este artigo tem como propósito apresentar e analisar narrativas orais de três pescadores e duas companheiras de pescadores acerca do imaginário simbólico do rio São Francisco. Buscaremos elucidar a sacralização do rio São Francisco através da experiência com o sagrado, mediada pelas águas do rio. Fundamentados pela teoria da Imaginação Simbólica, privilegiando o simbolismo da água, verificaremos que tais narrativas revelam uma linguagem simbólica e um simbolismo que denota uma mística do rio São Francisco. As narrativas foram colhidas numa pesquisa de campo tendo por metodologia a História Oral. O eixo-teórico é a antropologia filosófica.

PALAVRAS-CHAVE: Narrativas Sagradas, Símbolo, Imaginação.

_____ NARRATIVAS PIEDOSAS: O IMAGINÁRIO MÁGICO RELIGIOSO _____
DO RIO SÃO FRANCISCO

ABSTRACT: This article aims to present and analyze the oral narratives of three fishermen and two fellow anglers about the Symbolic Imagery of the São Francisco river. We will seek to elucidate the sacralization of the São Francisco river through experience with the sacred, mediated by the river. Based on the theory of symbolic imagination by focusing on the symbolism of water, we find that these narratives reveal a symbolic language and symbolism that denotes a mystical river. The narratives were collected in field research methodology used for taking Oral History. The axis is theoretical-philosophical anthropology.

KEYWORDS: Sacred narratives, Symbol, Imagination.

Imaginação Simbólica: rede de apreensão do real

Uma poderosa experiência com o sagrado mediada pelas águas de um rio brota do imaginário simbólico de velhos pescadores artesanais do sertão das Gerais. Compreender as bases dessa sacralidade, assim como a linguagem simbólica que estes sujeitos usam para expressar esta experiência é o objetivo deste trabalho. Para tanto, nos fundamentaremos na teoria da imaginação simbólica, uma vez que a linguagem fundante da experiência religiosa é simbólica.

Para o filósofo e historiador das religiões Mircea Eliade (1907-1986), imaginação está ligada à *imago*, representação; a imaginação humana, inspirada por sonhos e devaneios, elabora significados a partir das imagens formais do mundo. Segundo ele, ao devanear nas diversas formas da matéria, o homem buscou entender a realidade profunda das coisas, que se afiguravam caóticas demais para serem conceituadas, trazendo à tona sentimentos antagônicos. O devaneio é esse momento de imaginação das coisas; é uma tentativa da consciência de compreendê-las, nelas mergulhando, recortando-as, reconstruindo-as. Dessa maneira, a imaginação humana, ao ser dinamizada pelo devaneio e pelas imagens das formas da matéria, costurou um vínculo com o Todo (ELIADE, 1991, p. 9).

Para o filósofo Gaston Bachelard (1884-1962), imaginação é consubstancial ao ser humano, precedendo a razão e a linguagem discursiva. Para ele, as imagens da matéria têm o poder de evocar ou inspirar. Absorvidas da capa do real são apreendidas em camaleônicas imagens e significadas a partir daquilo que é experienciado. Em consonância com os primeiros filósofos gregos, Bachelard considera a matéria como o fundamento eterno de tudo e que dá unidade ao Universo. Matéria, para ele, não é uma massa extensa, grosseira e corruptível que compõe o mundo, mas uma energia viva que flui e pulsa existência.

Considerado o pioneiro da filosofia simbólica, o filósofo Ernst Cassirer (1874-1945) viu na imaginação simbólica uma valiosa chave para a compreensão da natureza humana. Ele afirma que a imitação é inerente ao ser humano, um instinto fundamental e

essencial para o seu desenvolvimento, uma vez que, diferente dos demais animais, o homem vive na dimensão física e simbólica. Dimensão composta da linguagem, do mito, da arte e da religião, fios de experiências simbólicas. Para ele, imaginação está relacionada à imitação, representação de uma realidade capturada em imagens que inquietaram e inspiraram uma primeira fala sobre o mundo. Porém, o autor alerta que a imaginação não é apenas uma imitação mecânica da realidade porque ela é inspirada e deseja de Ser. (CASSIBER, 1994, p. 50).

Da raiz grega *symbollaeim*, verbo que significa juntar, reunir, o termo passou a ser usado em referência à ideia de “ocultar ou encobrir, resultando dessa junção, que o sinal transformado em símbolo encobria, dissimulava o sentido aberto do que era representado”. (BECKER, 1999, p. 5). Neste sentido, o símbolo representa um sentido, uma essência, um conceito, uma crença, alimentado por uma consciência que elabora e compartilha o seu significado. De acordo com Durand, a consciência pode representar simbolicamente o mundo de forma direta, através do contato sensível com a natureza, e indireta, com elaborações que ocorrem através da matéria, para além das formas, que se evoca e projeta como sensações, ideias e imagens. (DURAND, 1993, p. 7). Como diz Croatto: o símbolo é evocativo e representação de uma ausência (CROATTO, 2001, p. 117).

Pela sua complexidade e os limites deste texto, não temos a pretensão de dissertar sobre a teoria da imaginação simbólica, mas trazer preliminarmente uma base de compreensão para o simbolismo da água, experimentado e relatado por velhos pescadores do rio São Francisco.

Os pescadores do Sertão das Gerais: narradores do sagrado São Francisco

As revelações sobre a mística do rio São Francisco foram narradas por pescadores que moram na cidade de Januária, localizada às margens do rio São Francisco, no Alto Médio São Francisco, norte de Minas Gerais, mais especificamente na micro região sanfranciscana – área mineira do polígono da seca – região

geoeconômica da SUDENE, Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste. A população de Januária é composta de 63.605 habitantes, sendo distribuídos 35.923 na zona urbana e 27.682 na zona rural. (IBGE, 2000, s/p.). A Comunidade dos Pescadores está localizada na região norte, nas franjas do rio São Francisco.

Realizamos uma pesquisa de campo na Comunidade dos Pescadores, entrevistando três pescadores artesanais aposentados: Sr. Benedito Dionísio da Silva, nascido em 1910; Sr. José Domingos Ferreira, nascido em 1930; Sr. Firmo Mateus dos Santos, nascido em 1934; a companheira do Sr. Benedito, Sr^a. Maria Madalena Moura, nascida em 1920; e Sr^a. Erundina Silva de Novaes, nascida em 1918. Ao lançarmos mão do testemunho oral deles e de suas companheiras, mantivemos o seu linguajar coloquial buscando preservar a originalidade do seu cotidiano. Tais testemunhos abriram não só o livro de suas Histórias de vida como também nos apresentaram a magia da narrativa oral.

Narrativas orais: expressões transcendentais

As narrativas analisadas neste texto fazem parte do que alguns autores classificam como literatura oral ou literatura popular oral. Para Beth Rondelli, literatura oral popular é um conjunto de narrativas que são reconhecidas por um grupo como distinta de outras formas de comunicação cotidianas que praticam. Dependem, para a sua existência, de lembranças e imaginação e têm por função reproduzir crenças e valores dos grupos que as apresentam. (RONDELLI, 1989, p. 23). De acordo com Osvaldo Elias Xidieh, narrativas populares piedosas são relatos de caráter mágico, religioso ou simplesmente transcendental. Nelas estão contidos elementos de outros tipos de comunicação oral, como o conto e a sua base moral, a lenda e a sua exemplaridade, o mito e a mediação com a realidade da história, as simpatias e o seu receituário, assim como o *ethos* do mundo rústico. (XIDIEH, 1993, p. 23). Para ele, tais narrativas são importantes canais de registro, manutenção e veiculação de valores e princípios morais e religiosos. Ainda, trazem referências do universo simbólico dos narradores.

O simbolismo da água: mergulhando nas profunduras da Origem

Através das narrativas piedosas dos pescadores do São Francisco, parece que penetrar na dimensão da água e do seu simbolismo é fascinante. É como se o sujeito mergulhasse nas profundezas da origem. Como se pudesse diluir-se na fluidez do Cosmos, ouvindo os ecos das eternas ondas da vida e extasiar-se com o transbordamento e ilimitude do Mundo, nas águas de um mar. Um mar de mundo sem fronteiras, como concebido simbolicamente por seu Binu, velho pescador das Gerais: “As águas do mar, cê sabe, o mar é uma coisa que não enche nem vaza, é o natural só.” (entrevista com Sr. Benedito Dionísio da Silva, seu Binu, 3 jan. 2008).

Sobre o simbolismo da água, Gaston Bachelard explica que as imagens referentes à água são extraídas do útero da sua superfície cambiante e do que ela inspira. Para o filósofo, as imagens substanciais da água induzem ao aprofundamento, um adentramento à estrutura da psique humana, numa espécie de psiquismo hidratante. O simbolismo da água apresentado por ele remete aos porões de uma consciência em formação, aludindo à origem do ser através de um líquido uterino, berço primordial. (BACHELARD, 1997, p. 6). Neste sentido, a psíquica das águas de Bachelard colabora com o entendimento da mística das águas dos pescadores.

Mircea Eliade apresenta o simbolismo aquático de forma mais universalista, ancorado em ampla pesquisa histórica e diversificada documentação. Como Eliade, Jean Chevalier apresenta o simbolismo da água, navegando em diversas civilizações, trazendo antigas tradições e as suas leituras simbólicas. Para ele, as significações simbólicas da água podem ser reduzidas em três pontos dominantes: fonte de vida, meio de purificação e centro de regenerescência.

Água viva: mater-eter-nidade do Mundo

As valorizações religiosas das águas incorrem no simbolismo da Criação da Vida. Para o homem religioso, não há ato mais grandiloquente e irrefutável do que o ato da criação do Mundo por Deus. O Gênese católico é uma narrativa mítica de um mundo em

vir-a-ser, que repousava acobertado por uma escuridão abismal. O criador evolava sobre este manto encapado por uma inspiradora película maternal: a água. Elemento fluídico, a água imantou o mundo e é a matéria mais marcante do imaginário da origem da Vida.

De acordo com Eliade, a água simboliza a totalidade das virtualidades, das potencialidades do devir e do Ser; é fonte de todas as possibilidades de existência. Universal, é célula germinal de todas as formas de vida. Concebida pelo homem como sagrada, manifesta o poder divino da Criação e da Vida. Fundamento de toda a manifestação cósmica, as águas comportam todos os germes, fertilizando a terra e os seres. Nesse sentido, “as águas simbolizam a substância primordial de que nascem todas as formas e para a qual voltam por regressão ou por cataclismo.” (ELIADE, 2008, p. 153).

Em conformidade com Eliade, Jean Chevalier analisa o imaginário simbólico da água em sua virtualidade, como uma massa indiferenciada e aberta à infinidade dos possíveis. O imaginário da água em sua transparência não comporta formas, pois a pulsação da vida não tem fronteiras. (CHEVALIER, 2009, p. 15).

Símbolo cosmogônico; água viva; água da vida; fonte de juventude, água mágica. Todas estas fórmulas místicas compõem uma realidade metafísica e religiosa das águas. O seu protótipo é a Água Viva, elemento que tem vigor, pois traz cura e rejuvenescimento. Jean Chevalier afirma que esse imaginário da água viva revela um simbolismo cosmogônico, e como tal, remete ao eterno.

Eliade assegura que para o homem religioso o sobrenatural está ligado ao natural. A ‘sobrenatura’ do Mundo manifesta o sagrado por meio dos seus fenômenos naturais. Isso fica claro nas narrativas de seu Zé de Lió, ao discorrer sobre os mistérios do rio São Francisco quando o mesmo “para de se movimentar”, revelando-se apenas para eles, pescadores que o reverenciam, num vínculo existencial e espiritual:

– Seu Zé, como as águas param de correr? E por quê?

– É natureza mesmo; poque só quem percebe essas coisas [mistérios e sagradas] é só a gente mesmo [pescador]. (entrevista com Sr. José Domingues Ferreira, seu Zé de Lió, 4 jan. 2008).

As vivências mágico-religiosas dos pescadores de Januária no rio São Francisco trazem à tona um universo simbólico rico e multivalente. Para eles o rio é vivo e possui uma alma como tudo criado por Deus. Por isto o rio tem um ritmo orgânico que deve ser respeitado. A postura destes caboclos do velho Chico, de veneração com as coisas divinas, através do rio, revela o sagrado na própria estrutura do mundo, como podemos verificar na narrativa que se segue:

– Seu Zé, por que o senhor acha que o rio pára?

– O ri tem vida; a alimentação do ri é a chuva. Nós sem água, tamém nós num veve; a natureza é viva, poque, presta bem atenção: nós sem a água, nós num vivemo e o ri e a água também. Nós num veve poque se não tivé chuveno... Se ele tem condição de pará é poque ele tem um movimento nele, que administra ele, poque, nossa vida é através do coração né? Então eu credito que o ri, assim como ele dorme, ele deve tê alma... Um mistério ele tem! Ele dorme. Nós se dorme, é poque nós tem alma, né? (entrevista com Seu Zé de Lió, 4 jan. 2008).

A água viva aparece no imaginário simbólico destes homens como um símbolo de vida, pois é uma matéria fecunda e portadora de uma virtude pura, mais um motivo para ser considerada sagrada. E encantada, como asseguram seu Binu e dona Maria:

– Seu Binu, esse rio tem encantos?

– O ri é encantado, poque, óia, esse ri, esse ri tem uma hora de silêncio... Um encanto... Óia, isso eu tô canso de vê, nem uma vez mais duas. No lugá que tem pau, ce vê água corrê direto... Tô cansado de vê apoitá, dormi assim apoitado lacampadol, e a água corrê, zoano naquele pau assim, pois tem uma hora de silêncio. Pára, pára, pára por completo! Poque ele pára é que num sei... (entrevista com Seu Binu, 3 jun. 2008).

– Dona Maria, esse rio tem encantos?

– Tem encanto. Tem lagoa também que tem encanto. A água é uma coisa muito viva, muito encantada... Acho que toda água é encantada. (entrevista com Dona Maria Madalena Moura, companheira de seu Binu, 3 jun. 2008).

Essas narrativas pias trazem à tona a certeza do sagrado e dos seus mistérios. Apesar dos encantamentos divinos aparecerem neste mundo, os mesmos não pertencem a esta realidade, pois o

sagrado é qualitativamente diferente, transcende a naturalidade através da sua sobre-naturalidade. No entanto, o homem religioso o compreende porque vive sob a sua égide. Neste sentido, a linguagem destes sujeitos sobre a água viva é ontológica e não comporta a lógica formal, pois se trata de uma lógica transcendental. Suas concepções sobre a Natureza, dinamizadas pelo imaginário simbólico, os levam a vislumbrarem e serem impactados pela *Grande Explosão do Cosmos* e a sua eterna trajetória. Desse universo simbólico, resgatamos os *ecos da origem* através das expressões de alma destes sujeitos, que mostram através das suas potentes lentes de fé, o mistério tremendo e fascinante que emana do Mundo:

O ri pa mim é Deus vivo... Gente ta veno aquela água viva corrê... Dano comida, num dêxa passá fome... Deus ta vivo ali. Deus é vivo nessas água. (entrevista com Dona Maria Madalena, 3 jun. 2008).

A água é nossa vida mia fia, óia bem, hem? [...] Poque aí dento desse ri tem coisa de admirá tem... Apôs de tudo existe aí nesse ri! (entrevista com Seu Binu, 3 jun. 2008).

O ri São Francisco é um santo; além de sê abençoado por Deus, ele é quem criô todos os seres viventes, todos nós criaturas e ninguém pode ficá sem ele. (entrevista com Dona Maria Madalena, 3 jun. 2008).

Ninguém, nada nesse mundo pode vivê sem água, poque a água, abaxo de Deus, é que nos cria... Tudo nesse mundo, gente vivente e inseto, tudo é a água que cria! Existe vivente que nasceu nesse ri! É! Nasceu nesse ri com toda certeza! (entrevista com Seu Binu, 3 jun. 2008).

– Dona Maria, como as águas podem parar?

– Com a força de Deus... Poque cê sabe que a água é viva; cê sabe disso, né? (entrevista com Dona Maria Madalena, 3 jun. 2008).

– Apôs tem um silêncio, tem uma hora de silêncio. Esse ri ó... tem hora que pára tudo, tudo... Num sei se é para dormir... Agora que com pôco, ele começa a trabaiá. (entrevista com Seu Binu e D. Maria, 3 jan. 2008).

– Dona Meru, as águas do São Francisco param?

– Para! Para! Quando nós tava no seco, a água fica pororó... Aque-la água ferveno; que quando o galo ta pa cantá, serena que você num vê nem suada, ela já durmino. A água dorme... Com pôco faz tchooó... Torna levantá. Mas dorme com certeza que dorme mia fia! (entrevista com Sr.ª Erundina Silva de Novaes, dona Meru, 5 jan. 2008).

- Seu Firmo, como é que o rio São Francisco para?
- Ele para, mas num para de corrê não. Ele pára que é o seguinte, porque numa ta ventano, numa to dano nada, ai cê vê silêncio... (entrevista com Sr. Firmo Mateus dos Santos, 5 jan. 2008).

Cosmogonia, hierofania, teofonia e cratofania se irmanam fazendo erigir uma frondosa simbologia. O sagrado revela-se em suas múltiplas faces, descerrando uma realidade total. Neste caso, assevera-se que os fenômenos revelados pelos velhos caboclos e caboclas do São Francisco não são cacos de uma visão fragmentada, mas uma visão total do real, como uma hierofania, “Que tende a incorporar o sagrado na sua totalidade, a esgotar *por si só*, todas as manifestações da sacralidade.” (ELIADE, 2008, p. 369).

A água sempre foi venerada em cultos e ritos em que se reverenciavam o “Valor sagrado que a água incorpora em si, como elemento cosmogônico, [...] manifestação da presença sagrada.” (ELIADE, 2008, p. 369). Essas venerações às águas através de cultos e ritos foi experienciada por muito tempo pelos pescadores e suas companheiras.

Décadas atrás, os pescadores e os religiosos da comunidade realizavam um ritual religioso no rio São Francisco, alimentando sua fé e reverenciando uma fonte viva do sagrado. Durante a Semana Santa faziam oferendas aos peixes (e ao rio) com restos de alimentação. Ofertavam material e simbolicamente o que o rio lhes ofertava religiosamente: vida. Nesse caso, o alimento também é sagrado porque é o elemento que garante a reprodução da vida. Também o peixe é símbolo de vida e de fecundidade devido à sua prodigiosa reprodução e da infinidade de suas ovas. Outra simbologia do peixe nos ajuda a entender este rito: símbolo das águas, ele é associado ao nascimento ou à restauração cíclica. (CHEVALIER, 2009, p. 704).

A Semana Santa, como um Tempo Sagrado, é reverenciada por estes religiosos com símbolos seculares do imaginário humano. O tempo de origem de uma realidade possui um valor e uma função exemplares. É o tempo da Criação e da manifestação dessa realidade. Eliade explica que por ser um evento sagrado, o homem religioso se esforça continuamente para revivê-lo. Esse desejo de retorno e revivência sagrada, dinamizado nos rituais, implica a

repetição do ato criador. É como se o homem se projetasse *in illo tempore* (no princípio da História, “Naquele Tempo”). Daí, a festa religiosa, para o crente, desenrola-se sempre no Tempo Original, influenciando em seu comportamento durante todo o evento. Uma experiência de reatualização do Tempo Sagrado ritualizado por povos primitivos nos fará compreender melhor a conduta desses religiosos durante a Semana Santa, a Semana Sagrada:

As festas celebradas anualmente na ilha da polinésia de Tikopia reproduzem as “obras dos deuses”, quer dizer, os atos pelos quais, nos Tempos míticos, os deuses fizeram o Mundo tal qual é hoje. O Tempo festivo no qual se vive durante as cerimônias é caracterizado por certas proibições (*tabu*): nada de ruído, de jogos, de danças. A passagem do Tempo profano ao Tempo sagrado é indicada pelo corte ritual de um pedaço de madeira em dois. [...] As cerimônias são realizadas numa atmosfera impregnada de sagrado. Com efeito, os indígenas têm consciência de que reproduzem, nos mais ínfimos pormenores, os atos exemplares dos deuses, tais como foram executados *in illo tempore*. (ELIADE, 2008, p. 77).

Passemos agora às narrativas piedosas de um antigo ritual de oferendas que acontecia na Comunidade dos Pescadores tempos atrás e que eles informaram como Alimentação dos Peixes:

– Dona Maria, o que era a alimentação dos peixes que vocês faziam no velho Chico na Semana Santa e até quando vocês fizeram isso?

– Até 58 [1958]. Ali era uma tradição dos antigo, alcancei minha só fazeno isso. [...] Passô pô minha mãe e eu fazia a mesma coisa aqui em Januára... e depois cabô, foi acabano, sabe poquê que cabô? Poque o rio se dispidiu de nós e foi embora... Hoje eu matei a saudade do rio, olhano pa meu rio da minha paixão [conforme ela, durante cinco horas, enquanto esperava um ônibus na rodoviária de Itacarambi para Januária].

– Por que vocês faziam isso?

– É sobre mesmo os atos da Semana Santa. Já era mesmo sobre os atos da religião que a gente tinha na Semana Santa, as reverência. Quando entrava a Semana das Dô, [Nossa Senhora das Dores], a gente já começava as reverência. Na Semana Santa, segunda, terça e quarta, a gente pisava [no pilão] o arroz, pisava o café, pisava o alho, rachava a lenha, pra não tocá ne nada de batê naqueles dias tão preciosos: quinta, sexta, sábado e domingo da Semana Santa.

Ó, o vapô passava e não apitava. Eu tenho um irmão que gosta de vivê sorrino desde pequeno, mas nós proibia e ele falava: “Vixe, tô vexado que passe esses dia fino!”. Minino num suviava, num cumia os torresmo [...] que os torresmo num podia, proque fazia parte só pêxe. Então quando era noite de Sexta-fera Santa todo mundo juntava ali a família e rezava até o galo cantá. Quando o galo cantava todo mundo saía, juelhava no terreno levantava as mão e dizia: “Jesus Cristo ressucitô minha Nossa Senhora!”. Três vez a gente falava e rezava um Pai Nosso; todo mundo de joi. Lá em casa tinha essa tradição e depois vai acabano...

– Por que essas tradições acabaram?

– Por falta de respeito e falta de amô a Deus, que se tivesse amô, respeito... É por isso que as coisa era mió lantigamente, porque todo mundo temia e respeitava as vontade do Pai, é... Hoje eles leva aí tudo a eito, nada pa eles num vale nada... É a falta do respeito que dexô isso... lamaguradal. (entrevista com Dona Maria Madalena, 7 jan. 2008).

É no festejo religioso que se afirma o ato da Criação e de que a Natureza não é dada, mas criada. Ainda, reafirma que os trabalhos e os seus frutos, assim como os comportamentos foram norteados pelos deuses, e isso deve ser reverenciado. As *gratificações* são exemplares, como podemos verificar nas narrativas que se seguem sobre o ritual de “alimentação dos peixes”:

– Dona Meru, como era a alimentação dos peixes?

– [...] Comia na mesa, quando cabava, rezava, oferecia e ia levá os restos pa dá pás piaba... Era cumida que dava o resto de cumê que sobrô de Sexta-fera da Paxão, pa jogá pos pexe. Ali era *uma gratificação* que fazia. *Um agradecimento* pos pexe. (entrevista com Dona Meru, 5 jan. 2008).

– Seu Zé, até quando aconteceu a alimentação dos peixes? Como era?

— Até 66 [1966], dava [restos de comidal de dia; quinta e sexta, dois dia. Todas família dessa bera de ri, todo mundo! ... A tradição tanto fazia cê pescadô como outas pessoa particulá que num vivia dessa profissão. Todo mundo! Bera-ri ficava assim de gente dando comida pás piaba... E hoje não... Itristezal. (entrevista com Seu Zé de Lió, 5 jan. 2008).

– Seu Firmo, o que o senhor lembra-se da alimentação dos peixes?

– Eu me lembro assim que quando a gente almoçava... Quando era na Sexta-fera da Paxão, aí aquele resto de comida saia e ia jogá no ri pos pexe.

– Por quê?

– Num sei. Tradição. [...] Era como se fosse uma Festa Irreligiosa!.. O que a gente *agradecia* para o ri é que quando o ri enche que dá boa chêa, a gente agradece pela alimentação q'uele dêxa. Tanto peixe [quanto] planta, dá né? Todo mundo come, todo mundo bebe dali... (entrevista com Seu Firmo, 5 jan. 2008).

Estas reverências não acontecem mais porque, conforme falou dona Maria, “o rio se despediu e foi embora.”. A despedida do rio é a condição existencial deles mesmos e do seu Mundo Sagrado. É a despedida de um berço sagrado que emana a criação e o criador, combatidos pela profanação do homem não religioso. É uma imagem de suas condições físicas e da condição do rio, cuja degradação manifesta desrespeito frente a tantas devastações. A Fonte de suas existências neste mundo está secando, se despedindo, assim como eles; o sangue que injeta verdes na vida está se esvaindo; suas artérias foram talhadas, estancando fauna e flora. A degradação do rio é uma profanação do Sagrado. Nada mais resta; nada mais faz sentido. Cultuar o quê: a depreciação do sagrado? Alimentar o quê: a morte? Os peixes se foram há tempos, o rio está indo. O Livro que contém as narrativas das suas existências está sendo corroído pelas traças da transgressão.

Ao justificarem o seu fenecimento, atribuem à profanidade do homem não religioso o descaso com um Tempo Sagrado, cosmogônico, que deveria ser revivido, reproduzindo suas virtuosidades, afinal é o Tempo da Criação e da Renovação da Vida. As posturas profanas provocaram o afastamento de quem quer viver em um mundo sagrado e não consegue conviver com a sua maculação. Para estes sujeitos, é nesta dimensão que o sagrado pode se revelar, mostrando que o que vem de outra dimensão é transcendental, e aquilo no qual se manifesta, é o profano. Neste caso, o profano, é o ordinário, o cotidiano, se afigurando como instância de manifestação do sagrado. Parafraseando Eliade, o Sagrado só pode ser entendido em oposição ao profano.

A antiga condição do rio São Francisco, ‘perfeita’, límpida, pura e resplandecente, em contraposição à sua imagem atual degradada, provoca nos pescadores um desgastado sentimento de perda de Mundo. Um mundo obscurecido no qual a vida perde o

Horizonte e o chão dos sonhos abisma-se. Como viver sem as searas da biografia? Conviver com suas secas? Mas a alma religiosa tem seus volteios, sabe que a essência do Mundo é eterna. Sobre o mundo santo e a vida eterna, simbolicamente, nos informam seu Binu e dona Maria:

- Seu Binu, por que nós podemos morrer e o rio não?
- Poque eu acredito que esse ri morre quando Deus terminá esse Mundo... Só quando o Mundo acabá... IO rio não *morre* porque é sagrado e eterno.
- Dona Maria, o que a senhora acha?
- Pra mim a morte é a vida... nós aqui somo passageiro. A morte é a verdadeira vida pra nós. A morte não é o fim, poque Lá é que nós vamo vivê; Lá é a vida eterna, aqui é uma passage, e o ri não morre porque não tem pecado... lé santo! E a morte é uma alegria, que Lá a alma vai vivê; nós aqui só padece... Sofre tanta injustiça... tanta coisa... E Lá é outa vida, apôs é santa... (entrevista com Seu Binu e dona Maria, 21 nov. 2008).

O sagrado é um conformador e confortador espiritual. No mundo santo e igualitário, estes sujeitos que sofrem danos da 'justiça' social, e percebem as disparidades mundanas, têm nos cobertores do sagrado, um sonhado agasalho e uma desejada paz de espírito.

Esses cultos às águas, símbolo de vida-morte-e-ressurreição possibilitam um contínuo mergulhar do homem e da mulher religiosos numa eterna Fonte de regeneração. Tais cultos vêm de longe e de longa data, como os cultos praticados através de oferendas de animais às águas pelo povo grego. Eliade ressalta que esse povo concebia a água como fonte de Vida e de Divindade, por isso, as divindades nasciam das águas. (ELIADE, 2008, p. 164).

De acordo com Udo Becker, os mitos sobre os animais aquáticos e sua simbologia perduraram por muito tempo e permearam a imagética de inúmeros povos no mundo. O peixe, por exemplo, aparece em inúmeras lendas que mostram o seu valor religioso, relacionando-o à fecundidade. Na religião católica, o peixe é associado ao renascimento. Este autor acrescenta que, relacionado a Cristo, o peixe é um símbolo de alimento espiritual representado pelo pão, símbolo da Eucaristia. (BECKER, 1999, p. 79). A mística do rio São Francisco manifesta o simbolismo religioso do peixe

como alimento divino e também como milagre da reprodução da vida, que tem na Natureza seu assegurado conforto, como podemos constatar nas narrativas que se seguem:

– Dona Maria, porque o peixe é a comida que a senhora mais gosta?

– Poque é abençoado por Deus e foi a premera comida que foi na mesa dos apóstos, foi o peixe, o pão e o vinho. Onde tem essas coisa, Jesus ta ali po perto [...] Cê vê: cinco pão e cinco peixe deu pa cinco mil home, fora muié e minino, e ainda sobrô cinco cesto de pão [...] (entrevista com Dona Maria Madalena, 3 jan. 2008).

– Seu Zé, qual a importância do peixe para vocês?

– Quando Deus andô no mundo, que naquele tempo, o peixe diz que era do seco, não era da água. Então, o peixe lquel vivia muito prisiguído pelos caçadô, pidiu pa Jesus dá um sossego pa eles, q'ueles tava acabano de tanto morrê na unha de caçadô. [...] Ele era uma caça, era de ôta forma, era uma caça. Aí, Jesus falô: — “Vô botá oces num lugá que vocês vai vivê e ninguém vai aborrecê.”. Aí, jogô eles pa o ri, criá no ri. Aí, chegô no ri: “Beleza, aqui agora nós tão com tudo!”. Sumia lá. Acho que um dia Jesus chegô na bera do ri e chamô eles, né, e eles vei; diz Jesus: “Comé que ta aí?”. Eles falô: “Tão de um jeito que nem o Senhô pega nós!”. Diz que Jesus falô assim: “Apois eu vô ensiná o home um mei de pegá oces.”. Aí Jesus ensinô o home. Aí vem a rede... Aí São Pedro falô pa Jesus: “Uá Jesus pa que tanto peixe?”. “Isso é pa manutenção do pobe; po pobe lá vivê alimentado po ele.”. Aí São Pedro vai e fala: “E quando o rico enxergá esse trem Jesus?”. Aí Jesus fala: “Eu escondo ele”. [...] Ó, ce vê, é tão certo a justiça divina, quando Jesus diz: “Eu escondo ele”, aí vem a disciplina dado po Deus. Nós tem peixe... Imas! o rico enxergô e agora num ta enxergano é ninguém... poque num tem mais... o peixe ta tudo escondido, ele num pode i lá. Jesus escondeu eles ó, através da justiça que colocô eles num lugá... Todo lugá que oce vai, tem dono... e num é pobe, é só rico... e tem gente que tem terra demais que não há ltantal mais necessidade... Terra robada! [...] Pa que tanta terra no mundo? Poque num divide? langustiadol. (entrevista com Seu Zé de Lió, 7 jul. 2008).

De acordo com seu Zé de Lió, quando eles usufruíam do rio e do peixe por necessidade, havia abundância, porém, quando o não pescador começou a explorar essas benesses, veio a intervenção divina exemplar, estancando a caça e não permitindo o seu

usufruto indiscriminado. A justiça divina se mostra através de um castigo justo para o injusto.

Outra manifestação do sagrado no velho Chico informada pelos pescadores, é o “Cumpade D’água”, que compõe a cosmogonia aquática, que em nível antropológico corresponde às hilogenias, ou seja, à origem de seres pela água. Esta entidade se manifesta para o imaginário destes caboclos e suas companheiras em chave simbólica, pois são raros os fenômenos religiosos que não incidam em um simbolismo e não possuam uma coerência para os sujeitos que o vivenciam. De acordo com os pescadores e suas companheiras, o Cumpade D’água nasceu nas águas do rio e como entidade divina vive em seu berço, porém habita suas margens, nas profundezas da terra. Entidade antropomorfa é figurada como um ser metade homem, metade peixe, cuja pele muito lisa e brilhante não possui nenhum pelo. Aparece em duas etnias: negro (como eles) e vermelho (como os indígenas). Psicologicamente é ensimesmado, voluntarioso e misterioso. O olhar é penetrante, causando medo e cautela sobre o seu poder sobre-humano. Quando quer perseguir alguém, o faz cavando quilométricos túneis, não se mostrando para os seres humanos que estão fora do seu espaço sagrado, o rio. Considerado guardião do rio, pratica o bem e o mal de acordo com condutas referentes ao rio, que é sagrado para os pescadores. A água, em sua aberta virtualidade, torna-se mãe do Cumpade. Os pescadores, como hábeis destiladores, vinculam um ‘parentesco’(compadrio) com um espírito (ou emanação do sagrado), conseguindo unificar essência e matéria. Eles sabem “converter” simbolicamente a matéria. É uma intimidade depurada pela noção do sagrado.

O imaginário do Cumpade D’água, assim como de outras entidades fantásticas que povoam o rio São Francisco, se constitui uma modalidade do sagrado que pode ser expressa por aqueles que o concebem. O homem religioso expressa o sagrado através de entidades antropofomas, símbolos, mito, cosmogonia, deuses que compõem o seu universo simbólico, como professam seu Binu e Dona Madalena:

– Seu Binu porque muitos dizem que nunca viu o Cumpade d’água e até duvidam da sua existência?

– Não é todo mundo que já viu o Cumpade não! Não senhora! Né pa todo mundo não!... Isó para os religiosos! Isso num ficô pa todo mundo vê não!... Ipois é sagrado! Isso aí é p'aquelas pessoa que Deus determinô de vê, poque tudo nesse mundo é determinado por Deus, poque se Deus não te dé licença... Antigamente não tinha esse bando de sacanage, mentira não. Poque a mentira vem do princípio do mundo, cê sabe disso... A verdade é vitoriosa, é. A verdade! IContudentel. (entrevista com Seu Binu, 7 jan. 2008).

Para ele as coisas sagradas não se revelam para a profanidade do mundo e do homem profano, mas para pessoas predestinadas. Eles se postam como predestinados a experimentarem o sagrado através das epifanias do rio São Francisco. Citando dona Maria:

– E a senhora, dona Maria, o que acha?
– Eu acho que pa mim, que além de sê por Deus, é IparaI aquelas pessoa IqueI só vê mesmo o Cumpade d'água Ireligiosos e místicos do rioI. Eu acho que tem pessoa que ele IcumpadeI ama, igual aqui na terra amam uns os outros Icom referência a Cristol. Já tem otos que ele num gosta muito Inão religiososI. Esses, parece que ele num aparece pa eles não. Já os q'uele gosta, quando aparece assim 'em claro', ao meno uma mea aparênça, aquele sinal desce como uma cabaça no rio. Tudo isso ele faz Ihierofânicamentel. (entrevista com Dona Maria Madalena, 3 jun. 2008).

Seu Binu arremata:

– Uma cabeça de gado, uma cabaça e tudo. Poque tudo ele representa IsimbolizaI, é encantado, o Cumpade... Por isso eu digo isso né pa todo mundo vê não!
– Seu Binu, o que é uma coisa encantada?
– Uma coisa encantada... IpensativoI aquilo, o encanto vem por Deus, é. Vem dado por Deus, é! IO 'encanto' é o sagrado! IO cumpadeI Ele aparece p'aquelas pessoa... IpredestinadasI; que as vez tem pessoas que num acredita que existe ele... Essas pessoa que ele prissegue! Icomo uma punição aos pecadoresI.
– O que ele quer provar?
– Ele qué prová que existe ele nas água! Iimpaciente com questões que se mostram ingênuas e atrevidas para eleI.
– Dona Maria o que significa essas aparições no rio? O que Deus quer nos dizer?
– Fé. Tã precisano da gente tê mais um pôco de fé pa Ele prová mais meió... Pa Ele prová o que é mais certo e o que não é... (entrevista com Seu Binu e dona Maria, 7 jan. 2008).

Citando seu Zé de Lió:

- Seu Zé, como é a aparência do Cumpade?
- Não da pa gente vê, que é noite. Mas isso aqui lapontando para a base da cabeçal dele chega lumiá, ó, chega brilhá. Aquilo num tem cabelo não lcomo um peixe. O olho dele é assim, um buticão lcomo um ser extramundo.
- E alguém duvida que ele exista?
- Vixe! Tem um dizê que as professora tem uma mania de falá que nós nunca vimo ele e lporque nós não tem podê. É proque na hora que nós vê ele, nós num carrega máquina, nós num tem nada... Nós vê com nossas vista mesmo lólhos da fé; [...] Para Nós num tem prova melhó do que vê lcrer que ele existe. Mas que existe, existe!
- Ele aparece até hoje?
- Eu acredito que hoje num parece que ele num existe. [...] O ri nosso aqui em baxo ficô muito seco... (entrevista com Seu Zé de Lió, 26 abr. 2004).

O rio venerado está degradado e eles não o frequentam mais há tempos. Nesse caso, esta entidade que compõe o universo religioso destes sujeitos, que sabem das descrenças externas, 'desapareceu'. Estas elaborações mostram o vínculo destes sujeitos com a realidade, através das suas experiências e suas bases simbólicas. Experiências que não se enquadram a certas 'lógicas' pois estão ligadas àquilo que *aparece* à consciência do sujeito (e que é propriamente experiencial). Essas experiências narradas também manifestam uma importante função do simbolismo religioso que é a sua capacidade de exprimir realidades paradoxais e difíceis de serem apreendidas e exprimidas de outra maneira, em um mundo que se afigurou contraditório demais para ser assimilado. A imaginação e o devaneio são bases para essa assimilação. De acordo com Eliade o homem vai desvelando essas contraposições através da linguagem simbólica que possibilitou articular em uma Unidade os antagonismos do mundo. É essa unidade que se percebe na linguagem simbólica dos pescadores, que fala do sagrado e do profano, assim como das polarizações mundanas. Isso pode ser percebido nas narrativas de seu Binu sobre a sacralidade do Mundo manifestada no rio São Francisco:

A Mãe D'água existe, o Cumpade existe, tudo isso existe! Agora, eu poque nunca vi o Cumpade lem carne e ossol... Mas já vi a assom-

bração dele imagináriu. Eu acredito! A serêa existe... Tudo existe no mundo, é! [Porque o mundo é sagrado]. Ó poque oce, ó, quando cê vê, as veiz uma pessoa contá uma história, uma coisa luma revelaçãu, oce, ó, não duvide nada poque ce vê coisa. [se] cê andá no mundo [de]vanear neste mundu que cê vê. Cê vê coisa de admirá... lencantos! Cê vê coisa de admiração! Cê vê coisa que pa ocê parece que não existe aquilo! É! [porque é uma fantástica revelação do sagrado]. (entrevista com Seu Binu, 4 jan. 2008).

É uma fala de extrema convicção que não abre vaga para especulações racionalistas. Essa narrativa pode parecer ingênua e fantasiosa para o homem moderno não-religioso, mas o velho sábio só está repetindo primorosamente narrativas primordiais. Reproduzindo mitos humanos e reatualizando a história sagrada do Mundo, afinal, o sagrado compõe o mundo destes religiosos, no qual a narrativa mítica descerra os seus valores e traz modelos exemplares de condutas. A realidade é elaborada e ordenada por uma consciência que vê sentido em um mundo (encapado pelo sagrado), que de fato acomoda e traz segurança. Como no simbolismo das águas primordiais, águas que dão vida, expressado em suas cosmogonias, que revelam os vários modos do sagrado se manifestar na estrutura do mundo. Estes cultos e outras tradições fazem referências a valores preciosos para o homem religioso como criação, eternidade e tesouro, elaborados em águas soberanas.

A multivalência simbólica das águas narrada por estes religiosos através de uma linguagem das emoções, elucida um imaginário simbólico. Imaginário dinamizado pelo devaneio da consciência em uma matéria aberta e inspiradora: a água, que reflete seculares símbolos religiosos. Este é o fulcro da sacralização do rio São Francisco pelos velhos pescadores do Sertão das Gerais.

Referências bibliográficas

BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos**: ensaios sobre a imaginação da matéria. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BECKER, Udo. **Dicionário de símbolos**. São Paulo: Paulus, 1999.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**: (mitos, sonhos, costumes, gestos, figuras, cores, números). 23. ed. Rio de Janeiro: José Olímpio. 2009.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa**: uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2001.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. 6. ed. Lisboa: Edições 70, 1993.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ELIADE, Mircea. **Mefistófeles e o Andrógino**: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

IBGE. **Censo demográfico 2000**. Disponível em: www.ibge.gov.br. Acesso em: 8 jul. 2010.

RONDELLI, Beth. **O narrado e o vivido**: o processo comunicativo das narrativas orais entre pescadores de Maranhão. Rio de Janeiro: FUNART/IBAC, Coordenação de Folclore e Cultura Popular, 1993.

XIDIEH, Osvaldo Elias. **Narrativas populares**: histórias de Nosso Senhor Jesus Cristo e mais São Pedro andando pelo mundo. São Paulo: Itatiaia, 1993.

Mídia e devotos: vozes formadoras do discurso sobre um santo popular, Motorista Gregório

**Iury Parente Aragão
Magali do Nascimento Cunha**

RESUMO: Esta pesquisa analisa a relação entre os discursos dos devotos do santo não canônico Motorista Gregório e os dos jornais de Teresina. O objetivo é verificar quais são as vozes formadoras das mais diversas histórias, como também de entender a referência mútua entre fiéis e a grande mídia. A obra de Mikhail Bakhtin foi fundamental para a análise dos dados colhidos, pois os conceitos de vozes e de polifonia tiveram o papel de referencial teórico. Como metodologia, foi necessário realizar pesquisa bibliográfica, pesquisa documental e entrevista não estruturada. Os resultados apontam para a existência de um processo dialético entre os devotos e os jornais, criando e recriando o mistério, o martírio e a reputação de milagreiro do Motorista Gregório.

PALAVRAS-CHAVE: Vozes, Polifonia, Religião popular, Mídia, Devotos.

————— MÍDIA E DEVOTOS: VOZES FORMADORAS DO DISCURSO —————
SOBRE UM SANTO POPULAR, MOTORISTA GREGÓRIO

ABSTRACT: This research examines the relationship between the discourses of the devotees of the non-canonical saint Driver Gregório and the newspapers from Teresina. The aim is to identify the formative voices of the most diverse stories, but also to understand the mutual reference between the believers and mainstream media. The works of Mikhail Bakhtin was essential to the analysis of the collected data, because of the concepts of polyphony and of voices taht represented the theoretical framework. As methodological work it was necessary to develop bibliographical and documental research and unstructured interviews. The results point to the existence of a dialectical process between the devotees and newspapers, creating and recreating the mystery, the miracle of martyrdom and the reputation of the Driver Gregorio.

KEYWORDS: Voices, Polyphony, Popular religion, Media, Devotees.

Introdução

A religião católica surgiu no Brasil quando a colonização começou, com a vinda dos lusitanos. No período colonial a igreja existia conforme a tradição medieval, com a união entre Estado e Igreja pela defesa contra os inimigos da fé e pela manutenção da ortodoxia religiosa pelo tribunal da Inquisição. Os cultos eram envolvidos por obrigatoriedade, tais como a assistência das missas aos domingos e festas de preceito, confissão e comunhão anual na época da páscoa, as abstinências e jejuns nos dias prescritos e participação em determinadas procissões (AZZI, 1978, p. 44-48).

O catolicismo popular criou as formas atuais a partir dos portugueses, os quais tinham certa brandura e tolerância, diferentemente da exaltada, turbulenta e dura realidade espanhola (AZEVEDO apud AZZI, 1978, p. 50-51). A Cristandade medieval não era hostil às manifestações populares, desde que as obrigações oficiais fossem cumpridas. As pessoas satisfaziam a vontade do clero e depois realizavam suas devoções, adorando santos regionais, orando em pequenos espaços transformados em santuários e vendo bons aspectos nas mais diversas religiões. Essa postura mais aberta era apta para a assimilação de práticas de outras crenças, sendo este um caminho para o sincretismo religioso, tão comum no Brasil.

No Piauí existem vários cultos a milagreiros, com grupos destinando algum tempo da sua semana para rezar, pedir ajuda ou agradecer aos santos populares. Um desses personagens é o Motorista Gregório, o qual conta com um monumento construído em sua homenagem, recebendo devotos durante todo o ano, principalmente às segundas-feiras (dia das almas santas e benditas) e no Dia de Finados, época em que recebe maior número de fiéis.

Dessa forma, este estudo tem como objeto o santo não canônico Motorista Gregório, o qual é visto como milagreiro, tendo fiéis que peregrinam a um monumento feito em sua homenagem para pedir graças e para agradecer desejos alcançados, seja por meio de ex-votos, de formas dramatizadas de reconhecer a ajuda ou pelo simples ato de acender uma vela e rezar.

A imprensa se interessa por essa devoção popular, fazendo notícias sobre a fé no santo não canônico, divulgando a história do

martírio e até produzindo documentário. Livros também existem tendo Gregório como tema, principalmente os que enfocam os momentos de sofrimento que antecederam sua morte e a devoção pelo, hoje, santo.

É possível que haja uma ligação entre os discursos construídos pela mídia e pelos devotos. Então, o objetivo reside em tentar entender como ocorre essa relação, buscando observar se existe uma imposição de uma parte para a outra ou se há uma relação dialética, na qual a história é recriada pela interação entre os fiéis e a mídia. Qual é a importância da mídia na construção do santo não canônico Motorista Gregório, e qual é o papel dos fiéis na formação e difusão da história do santo popular em questão?

A metodologia empregada consistiu em pesquisa bibliográfica, com a leitura de materiais já elaborados, como livros e artigos científicos que tiveram como tema o santo popular objeto deste estudo, além de pesquisa documental no Arquivo Público de Teresina: nos jornais existentes no período de outubro, novembro e dezembro de 1927 (período próximo da morte do Motorista Gregório); nos jornais “O Estado” e “O Dia” no mês de setembro 1975 (período em que houve a entrevista do perito criminal Delfino Vital da Cunha Araújo com Florentino Cardoso); nos jornais “O Estado” e “O Dia” nos anos de 1982, 1983 e 1984 (período próximo da inauguração do monumento ao Motorista Gregório); e matérias, depoimentos, fotos, cordéis e demais documentos pertencentes ao arquivo sobre o Motorista Gregório mantido por Vital Araújo. Para entender a rotina, os interesses e as aspirações do grupo foi necessário o contato com os devotos, sendo o Dia de Finados o período escolhido, pois é a época de maior movimento no monumento levantado em homenagem ao santo popular.

O estudo da comunicação na religião do povo faz-se importante não apenas pelo entendimento dos aspectos formais que regem os cultos dos fiéis, mas também dos “cultos” produtores de notícia dos meios de comunicação mediados. É importante não somente no estudo dos aspectos formais, mas da “espiritualidade”¹ que cerca a interação fiéis/fiéis e mídia/fiéis.

¹ Segundo José Carlos Sebe Bom Meihy, “se a religiosidade é a prática da religião em seus aspectos formais, a espiritualidade é a manifestação psíquica do sentido religioso.” (MEIHY, 1978, p. 10).

Dialogismo e polifonia nos discursos formadores do santo popular

Para a análise do objeto em estudo, o pensamento de Mikhail Bakhtin aparece como um dos caminhos mais adequados a ser seguido no intuito de que os problemas levantados sejam respondidos. O caráter interativo da linguagem e a natureza sócio-histórica da língua são pressupostos que podem explicar as observações feitas do grupo de seguidores do santo popular e da mídia.

Primeiro ponto a ser levantado é o da “Interação Verbal”, pois Bakhtin via a língua como algo vivo na sociedade, que é parte integrante das relações sociais, não sendo apenas uma estrutura imutável, pelo contrário, é algo que evolui, penetrando na “vida através dos enunciados concretos que a realizam, e é também através dos enunciados concretos que a vida penetra na língua” (Bakhtin, 1997, p. 282). A palavra é constituinte da relação entre os indivíduos, ela é base para todas as relações:

Tanto é verdade que a palavra penetra literalmente em todas as relações entre indivíduos, nas relações de colaboração, nas de base ideológica, nos encontros fortuitos da vida cotidiana, nas relações de caráter político, etc. As palavras são tecidas a partir de uma multidão de fios ideológicos e servem de trama a todas as relações sociais em todos os domínios. (BAKHTIN, 1992, p. 41).

O dialogismo é constitutivo da linguagem, que é formada pelo diálogo entre discursos e entre interlocutores. É uma constante dialética em que diversas vozes se entrelaçam, se unem, se afastam e formam um sentido ao dito, ao texto, sendo a relação entre as pessoas a integração construtora de textos e de sujeitos. Desta forma, “a noção de dialogismo, de acordo com Bakhtin, pressupõe uma cultura fundamentalmente não unitária, na qual diferentes discursos existem em relações de trocas constantes e versáteis de oposição” (MARQUES, p. 59). Tendo isso em vista, compreender significa orientar-se de acordo com o destinatário, notar quais são suas características e saber conhecer o contexto.

Outro princípio básico importante é o da polifonia. Será seguida a diferenciação feita por Barros, a qual distingue dialogismo, polifonia e monofonia:

[...] reservando o termo dialogismo para o princípio dialógico constitutivo da linguagem e de todo discurso e empregando a palavra polifonia para caracterizar um certo tipo de texto, aquele em que o dialogismo se deixa ver, aquele em que são percebidas muitas vozes, por oposição aos textos monofônicos que escondem os diálogos que os constituem. Trocando em miúdos, pode-se dizer que o diálogo é condição da linguagem e do discurso, mas há textos polifônicos e monofônicos, conforme variem as estratégias discursivas empregadas. Nos textos polifônicos, os diálogos entre discursos mostram-se, deixam-se ver ou entrever, nos textos monofônicos eles se ocultam sob a aparência de um discurso único, de uma única voz. (BARROS, 2001, p. 36).

Noções de dialogismo, polifonia e monofonia poderão ser empregadas no presente estudo, pois a visão de Bakhtin, ao ver o discurso como algo dialético, transformador e transformável, poderão disponibilizar reflexões aprofundadas sobre o objeto em estudo. Desta forma, as contribuições do teórico russo serão relevantes durante todo o trabalho, enriquecendo a capacidade analítica no processo da pesquisa, para que a problemática seja resolvida de maneira fidedigna.

Histórico do santo popular Motorista Gregório

O Motorista Gregório tornou-se milagreiro no imaginário popular após a sua morte². Ele não tinha nenhum grande reconhecimento em vida, era apenas um garoto que trabalhava como motorista para a paróquia da cidade de Barras (PI), para o padre Lindolfo Uchôa. O veículo foi adquirido com a finalidade de o pároco visitar as localidades mais distantes e, assim, ter acesso a um número maior de pessoas.

² Por imaginário se compreende aqui a “criação incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica e psíquica) de figuras/formas/imagens, a partir das quais somente é possível falar-se de ‘alguma coisa’. Aquilo que denominamos realidade e racionalidades são seus produtos.” (CASTORIADIS, 1987). Desta forma, a realidade é composta por um tecido complexo de significações que impregnam, orientam e dirigem toda a vida do grupo social e todos os indivíduos que o constituem. Este tecido é o *magma das significações imaginárias sociais*, que se encarnam no grupo social e o animam. Essas significações são imaginárias porque não correspondem nem se esgotam em elementos “racionais” ou “reais” e porque são introduzidas por uma criação. São sociais porque somente existem enquanto são instituídas e compartilhadas por um coletivo anônimo e impessoal.

O santo popular em questão, embora tendo sido reconhecido como tal no Piauí, não era piauiense, tendo a naturalidade desconhecida até hoje. Muitos cogitam que o seu nascimento ocorreu na Paraíba, pois foi neste Estado que ele foi contratado e levado à cidade de Barras pelo comerciante Jaime Teodomiro.

Gregório Pereira dos Santos, o Motorista Gregório, era um garoto que estava morando na Paraíba e aos dezenove anos foi residir em Barras do Marathaoan (PI) a convite do comerciante Jaime Teodomiro. Este foi à Paraíba com o intuito de comprar um carro, o Ford T, para circular na cidade piauiense. Ao adquirir o veículo, o comerciante contratou Gregório para ser o motorista. Após pouco tempo, Jaime passou o carro para a paróquia do padre Lindolfo Uchôa.

A história da sua morte e da sua santificação popular começou no dia 14 de outubro de 1927. A cidade em questão estava em festa porque Dom Severino Vieira de Melo iria visitar a paróquia de Barras. Era uma visita rara, pois a população inteira se preparou, conforme explica Barros³ em entrevista com este pesquisador:

A visita de Dom Severino deve ter sido uma visita muito rara, porque fizeram uma festa muito grande. Eu conversei com algumas pessoas que eram crianças na época e me disseram que a cidade mudou completamente. Fizeram um jantar muito grande para ele na diocese, tinha banda de música, que ficou montada uma tarde inteira esperando, e ele nunca apareceu. (BARROS, 2009).

Neste dia atípico, em que as ruas estavam enfeitadas e a população esperava a visita de Dom Severino, Gregório, dirigindo o Ford T, levava o juiz de Direito José de Arimathéa Tito, o coronel Otávio de Castro Melo e o padre Lindolfo Uchôa para receber Dom Severino na entrada de Barras. Ao passar pela Rua Grande, Manoel Cardoso de Vasconcelos, uma criança com 4 anos de idade, saiu de dentro da sua casa e cruzou na frente do carro, sendo atropelado, com o pneu tendo passado por cima do seu peito, causando traumatismo na região torácica, levando-o à morte. A população local afirmava que foi uma fatalidade e que Gregório não teve como evitar o atropelamento.

³ Eneas Barros, autor do livro "Parabélum", o qual é um romance baseado na história do Motorista Gregório.

Manoel era filho de Florentino Cardoso, inspetor de veículos e delegado da cidade. Florentino, ao saber que seu filho fora atropelado, prendeu Gregório, torturando-o e deixando-o sem comida e sem água. O juiz de Direito José de Arimathéa Tito, que estava dentro do carro no momento do acidente, ficou sabendo da prisão do motorista e expediu um *Habeas Corpus* para a liberação de Gregório.

O delegado disse ao juiz que iria cumprir a ordem, mas foi para Teresina levando o Motorista Gregório acorrentado pelo pescoço. Ele ordenou que João Fernandes, apelidado Peba, guiasse um caminhão até Teresina. Nele foram Guiomar (esposa do delegado), o caixão com o corpo de Manoel, o delegado, dois soldados e todos os pertences da família. Gregório viajou na boleia, acorrentado pelo pescoço. Por causa da péssima condição da estrada, a viagem foi demorada, durando toda a noite até chegarem ao porto do Porenquanto, localizado na cidade de Teresina, capital piauiense, onde tiveram que descarregar o caminhão para ter condição de descer a ribanceira. Quando a carga foi descida, inclusive o caixão com o corpo de Manoel, Florentino, ao ver o féretro no chão, puxou a Parabélum e disparou um tiro na cabeça de Gregório. O laudo do exame cadavérico aponta como ocorreu a morte:

Aos 17 do mês de outubro de 1927, procedeu o Perito Médico Legista, Doutor Benjamim de Moura Baptista, o exame no cadáver de José Gregório, ao cabo do qual respondeu que houve lesões corporais produzidas por cordas nos punhos, chicotadas no rosto e nas costas e marcas de corrente no pescoço, tendo sido empregado meio cruel e tortura. Informa que a vítima apresentou ventre escavado e costelas à mostra e uma perfuração produzida por arma de fogo no ouvido direito, que produziu morte instantânea. (BARROS, 2008, p. 174).

A voz dos fiéis

Considerando o tópico “Histórico do Santo Popular Motorista Gregório” como a versão mais próxima dos fatos como realmente aconteceram, já que está fundamentado em documentos e em depoimentos de pessoas que estudaram o caso, esta parte da pesquisa enfatizará os discursos dos fiéis, alguns relatando como

ocorreu a morte do motorista-santo, os motivos da crença e as fontes de seus conhecimento sobre o milagreiro.

Um dos devotos entrevistados é Antonio Alves Pereira da Silva, seguidor há 15 anos do Motorista Gregório. Ele conheceu o santo popular pelos seus pais que, embora não fossem devotos, gostavam de visitar o local do assassinato, onde foi construído o monumento que homenageia o milagreiro. “Eu vivi um tempo muito difícil, o qual me apeguei com ele e me vi muito aliviado. [...] Fiz uma promessa pra que ele curasse essa dor, que me socorresse num momento difícil. [...] Ele ouviu minha mensagem.”, contou Silva. Ele tem sua história sobre o santo não canônico, conforme expõe:

Seu Jurandir me disse que foi naquela árvore. Ele passou, parece, que ele passou sete dias e sete noites. Ele veio arrastado lá de Barras para cá. Veio arrastado num Jipe, um Jipe da polícia. Aí, trouxeram ele pra cá e amarraram. Parece que ele matou, atropelou um filho de um Coronel. Ele chegou a falecer, não é? Ele veio de Barras pra cá arrastado! Chegaram aí e amarraram e ele passou, se não me engano, sete dias e sete noites. Sem beber e sem nada! Igual Cristo! Terminaram executando ele. Deram um tiro na testa. Ele morreu primeiro agonizando. Ele já estava morto, aí pegaram e executaram. Ficou esse martírio. Ele foi amarrado de frente para o rio, pra olhar pra água, pra dar sede e ele não beber.⁴

Existem as mais diversas histórias sobre a morte do santo não canônico, com cada fiel acreditando na sua, ouvindo outras e recriando-as. Mas há aspectos que se mantêm, formando uma imagem santificada, resgatando pontos comuns em outros milagreiros, e sendo o martírio o mais fundamental. E no depoimento acima transcrito encontram-se traços característicos das histórias criadas pelos devotos.

O primeiro deles é “Seu Jurandir me disse que foi naquela árvore”. A história conhecida, popularizada, não é proveniente de estudos, de resgates históricos. Ele escutou de alguém, que já ouviu de outra pessoa. Não é sabido em quais pontos as histórias se criam e se recriam, elas têm caminhos próprios, com cada homem que a escuta e a transmite sendo uma peça, mais um sujeito agente nessas reconstruções.

⁴ Entrevista gravada e concedida a lury Parente Aragão. Teresina, 2 de novembro de 2009.

As histórias correm, passam por vários sujeitos, cada qual com sua vida, com seu contexto, interpretando o escutado/lido de acordo com seus aspectos pessoais, retirando trechos considerados sem importância, acrescentando partes que possam dar mais dramaticidade e, também, sendo provável a existência algum ruído nos diálogos. Nessas interações há a questão da percepção seletiva, a qual se caracteriza quando os receptores/emissores, ao interpretar as mensagens, as distorcem para se adequarem aos seus valores, pois “a interpretação transforma e modela o significado da mensagem recebida, preparando-a para as opiniões e para os valores do destinatário, às vezes a ponto de mudar radicalmente o sentido da própria mensagem” (WOLF, 2005, p. 24).

Nas conversas com os devotos é perceptível a reiteração de o Motorista Gregório ter sido assassinado na beira do rio Poti, olhando para a água sem poder bebê-la por estar amarrado. Acrescentando informações à questão do martírio, existem os relatos de o santo popular ter sido acorrentado pelo pescoço e de ter sido arrastado da cidade de Barras até Teresina (distância em torno de 120 km, tendo em consideração as estradas atuais). O entrevistado traz esses aspectos em sua fala, afirmando que “ele veio de Barras pra cá arrastado!” e “ficou esse martírio. Ele foi amarrado de frente para o rio, pra olhar pra água, pra dar sede e ele não beber.”.

Antonio Silva tenta passar mais dramaticidade ao caso quando fala do momento da morte de Gregório: “Deram um tiro na testa. Ele morreu primeiro agonizando. Ele já estava morto, aí pegaram e executaram.”. Por esse trecho pode ser notada a dramaticidade que foi dada à execução e a importância da enorme sede tendo um rio à vista. Silva mostra que a característica da morte por sede, em frente ao rio é mais forte do que o assassinato por um tiro, pois ele revela seu conhecimento que o falecimento se deu por causa de um tiro na cabeça ao afirmar que “deram um tiro na testa”, mas continua e arrisca mostrar que o suplício foi a *causa mortis*, tentado reformular o momento da morte ao dizer que “morreu primeiro agonizando. Ele já estava morto, aí pegaram e executaram.”. Silva contou a história da morte por tiro, mas tenta reformular, dizendo que o milagreiro morreu primeiro agonizando e depois é que foi executado. Neste trecho fica claro a

importância da morte por sede, aumentado, desta forma, o sofrimento do santo não canônico.

Por fim, no último trecho a ser destacado nesse depoimento, há a santificação do Motorista Gregório. Adicionado ao martírio existe a comparação com Jesus Cristo. Este sofreu antes de ser crucificado, tendo que andar no deserto carregando uma cruz, foi torturado, passou 40 dias em jejum, sua mãe assistiu às sevícias etc., e tudo isso por pregar a paz, por querer o amor. Jesus foi injustiçado. Gregório foi preso injustamente por ter atropelado e matado sem dolo uma criança, foi acorrentado pelo pescoço e arrastado de uma cidade a outra, foi acorrentado em frente ao rio Poti e, estando com sede, não pôde beber água. Gregório sofreu e foi injustiçado como Jesus. Silva santifica o Motorista Gregório ao afirmar que “chegaram aí e amarraram e ele passou, se não me engano, sete dias e sete noites. Sem beber e sem nada! Igual Cristo!”.

Outro depoimento que merece ser destacado, principalmente por algumas características contrárias à história contada por Antonio Silva e por manter o cerne do martírio sofrido, é o de Rejane Melo, que não é devota, mas teve acesso à história através da sua mãe, que é afeiçoada ao santo não canônico. Ela narra a morte do Motorista Gregório da seguinte forma:

Diz que ele foi assaltado. Aí parece que ele não tinha dinheiro pra dar pro povo, pros bandidos. Então, eles pegaram ele [Gregório] e amarraram e levaram para a beira do Poti. Aí amarraram ele num tronco de pau, sentado no chão, com as mãos para trás amarradas. Ele tava com sede. O povo diz que ele morreu com fome e com sede amarrado. Aí dizem que pra fazer pouco, eles botavam as garrafas de água perto dele, mas como ele estava com as mãos amarradas, ele não conseguia pegar as garrafas. Diziam que ele tentava pegar com a boca e não conseguia, derramava e não conseguia beber. Aí o povo diz que ele morreu de fome e de sede.⁵

Faz-se importante distinguir os dois sujeitos que depuseram. Silva não tem pais devotos, mas recebeu o conhecimento de que há um milagreiro e, recorrendo a ele num momento difícil, percebeu que, quando necessário, poderia ter o auxílio do santo popular. Ele

⁵ Entrevista gravada, concedida a lury Parente Aragão. Teresina, 02 de novembro de 2009.

tornou-se devoto por escutar histórias e por pedir ao Motorista Gregório que intercedesse por ele. Já Rejane Melo não é devota e não costuma frequentar o local, embora acredite nos milagres. Ela teve acesso à história através da sua mãe, que é afeiçoada ao santo não canônico. Ele é devoto e não teve influência da família para crer no santo. Ela não é devota, mas sua mãe sempre lhe falou do milagreiro. As histórias contadas são completamente distintas, porém a linha que faz de Gregório santo manteve-se: a sede, tendo um rio à frente, e o martírio.

O depoimento de Melo é sobre um assalto em que Gregório, por não ter dinheiro, foi levado à beira do rio para ser torturado. Ela não tem conhecimento do delegado, do atropelamento, do tiro e das outras passagens. Mas a questão do sofrimento manteve-se, os fatores sede e injustiça continuaram. Ela acredita que ele é santo pelo sofrimento na hora da morte.

Pode-se perceber a enorme diferença entre os relatos, não havendo uma história única que difunde o santo popular. As pessoas se encontram, conversam, contam as graças alcançadas, as promessas que pagaram, e nesse contato o santo não canônico Motorista Gregório é refeito no imaginário popular, com as pessoas renovando suas crenças, acreditando ainda mais no poder milagroso por ter exemplos de inúmeras graças alcançadas. O encontro entre os fiéis é um embate de vozes que se assemelham e se afastam diferentemente em cada devoto, com algumas novas informações sendo absorvidas por uns e rejeitadas por outros. A produção discursiva acontece nessas conversas, nesses contatos face a face que ocorre no monumento em homenagem ao milagreiro, modificando muitos aspectos da história, porém mantendo a estrutura que sensibiliza: a imagem de alguém que foi torturado e que morreu de sede na beira do rio, tornando-se um santo, assegurando o martírio e o sagrado que há no caso.

A voz da mídia

Aqui será destacado o embate entre os jornais “O Dia” e “O Estado”, ocorrido em 1975, como objeto de análise. Esse recorte se deu por ser possível nele encontrar a maioria dos elementos observados

em todo o material analisado, como o embate entre a imprensa, nos moldes do que já ocorrera em 1927, e o entrelace de vozes entre devotos e jornalistas que foi encontrado em toda a amostra.

Na data de 07 de setembro de 1975 o jornal “O Dia” publicou uma matéria sobre o caso Motorista Gregório alegando que o delegado Florentino “hoje está cego e paralítico na cidade de Crateús”. Então, Helder Feitosa, de “O Estado”, pediu que, o à época investigador, Delfino Vital da Cunha Araújo localizasse e fizesse uma matéria com o assassino do Motorista Gregório para o jornal “O Estado”, conforme conta Araújo: “Helder, que era muito meu amigo, disse o seguinte: professor, me deixa rebater essa notícia. Vamos localizar o Florentino, tomar o depoimento dele. Aí, nós fomos a Crateús, o encontramos e fizemos aquela reportagem. Era uma batendo de frente com a outra”. O jornal “O Estado”, logo na capa, claramente rebatendo as informações de “O Dia”, afirmou que “não é cego e nem paralítico, está completamente lúcido e com uma situação financeira razoável, o ex-tenente Florentino Cardoso” (JORNAL “O ESTADO” 16/09/1975). A seguir, a matéria de “O Dia”:

Gregório – e não interessa o sobrenome – é para todos os piauienses um mártir com uma diferença de São Sebastião: enquanto este morreu perfurado de flechas por um crime que não cometeu, o outro morreu de sede e à bala, com uma indagação permanente: “tem água para eu beber?”. No próximo dia 17 será mais um aniversário da sua morte na beira do rio, no tronco de um “pau d’água” onde ele ficou agarrado a uma corrente para ser executado por um tenente da Polícia, de nome Florentino, que hoje está cego e paralítico em Crateús, Ceará. [...] O finado – como justifica para os mortos a linguagem dos vivos – passou a ser um verdadeiro santo em Teresina. Até o bairro onde ele foi executado pelo seu “amigo” tenente Florentino recebeu o nome de “Porenquanto”. E isso criou uma lenda até: o nome surgiu porque o preso reclamava água e o tenente dizia “porenquanto tome água de sal”. Consta do depoimento do acusado que ele atropelou o filho do tenente sem culpa. Mas Florentino decidiu agir com as próprias mãos e as duas fotos acima testemunham até o episódio da rede que Gregório pediu que lhe dessem, a fim de que não visse a sua própria morte. Ele colocou a rede na cara e depois dos tiros caiu sangrando, como vítima inocente que não teve a menor defesa. E além disso,

como cão acorrentado, que não cometera qualquer crime. [...] O tenente, que talvez tenha executado-o sem o conhecimento da central da Polícia, nesse tempo, está hoje cego e paraplégico na cidade de Crateús, enquanto Gregório tem flores e visitas constantes no seu túmulo, principalmente por parte daqueles devotos que atribuem “milagres”. A festa do dia 17 terá sempre as mesmas garrafas d’água que os devotos colocam no túmulo de Gregório e as mesmas flores como respeito e crédito à sua inocência. Isto não custará nada para repetir uma história que todos os anos acontece, que relembra exclusivamente a alma mansa de um povo que nunca deu os braços à violência nem à injustiça. (O DIA, 07/09/1975).

Essa matéria tem vários elementos que demonstram a inserção do popular nos meios de comunicação, clareando a apropriação dos “causos” pela mídia, a qual precisa de histórias para publicar, e, conseqüentemente, acabam divulgando novas informações criadas pelos devotos, assim como seu posicionamento de que há um injustiçado, de que há um santo, e de que o criminoso pagou em vida pelo pecado cometido. As vozes do povo e dos jornalistas se confundem, ora um sendo o produtor dos pensamentos divulgados ora o outro tomando para si essa posição. Abaixo alguns trechos serão destacados para exemplificar melhor relação acima exposta.

O jornalista começa sua matéria com “Gregório – e não interessa o sobrenome – é para todos os piauienses um mártir com uma diferença de São Sebastião: enquanto este morreu perfurado de flechas por um crime que não cometeu, o outro morreu de sede e à bala”. A santificação do Motorista Gregório é feita logo nas primeiras linhas ao compará-lo com São Sebastião, pois ambos, segundo o jornal, morreram injustiçados, por crimes não cometidos. A busca por semelhanças entre o santo popular e alguém beatificado se repete porque, assim como o devoto Antonio Silva no tópico “A Voz dos Fiéis” comparou Gregório a Jesus mostrando o sofrimento e a injustiça que é capaz de santificar, o jornal utilizou o mesmo recurso para sensibilizar e fazer crer na santidade do, agora, piauiense.

O martírio é reempregado, surgindo descrições a todo o momento, tais como a da corrente, a da sede, o do tiro, a da expectativa da morte, o do rio visto e inalcançável etc. O sofrimento é recurso para a sensibilização do público e é auxílio para que corroborem

com a imagem de santo. Vários trechos podem ser destacados, tais como: “E além disso, como cão acorrentado, que não cometera qualquer crime”; “o outro (Gregório) morreu de sede e à bala, com uma indagação permanente: ‘tem água para eu beber?’”; “No próximo dia 17 será mais um aniversário da sua morte na beira do rio, no tronco de um ‘pau d’água’ onde ele ficou agarrado a uma corrente para ser executado”. É interessante destacar que além da sede e do rio, o Motorista Gregório foi amarrado num “tronco de um pau d’água” para ser executado, o que, mais uma vez se assemelha ao discurso de Antonio Silva quando este afirma que “deram um tiro na testa. Ele morreu primeiro agonizando. Ele já estava morto, aí pegaram e executaram”. O tiro sempre aparece em segundo plano, mesmo sendo a *causa mortis*, pois morrer sem sofrimento não entenece. Tanto o jornal quanto o devoto recorrem à sede para mostrar que o assassinato do injustiçado foi cruel, como os de Jesus e de São Sebastião.

Nessa matéria em análise surgem dois fatos, um que não foi encontrado em nenhum outro meio de comunicação mediado, e outro que foi escutado algumas vezes nas conversas no monumento ao Motorista Gregório. O primeiro trata-se do desejo de uma rede, a qual “Gregório pediu que lhe dessem, a fim de que não visse a sua própria morte. Ele colocou a rede na cara e depois dos tiros caiu sangrando, como vítima inocente que não teve a menor defesa.”. Essa é mais uma descrição que fortalece a piedade de quem lê o jornal. O segundo trecho é sobre o nome do bairro onde o motorista foi executado: “Até o bairro onde ele foi executado pelo seu ‘amigo’ tenente Florentino recebeu o nome de ‘Porenquanto’”. E isso criou uma lenda até: o nome surgiu porque o preso reclamava água e o tenente dizia ‘porenquanto’ tome água de sal (suor)”. Além de morrer acorrentado num tronco de pau d’água, ele só tinha seu suor para beber. A questão de o bairro chamar-se “Porenquanto” também foi ouvida entre os fiéis, mas também houve outros que disseram que o nome surgiu porque as pessoas esperavam o barco para realizar a travessia do Poti e diziam uns aos outros: “o barco vai já chegar, espera aí por enquanto”.

Fica evidente o entrelace de vozes que há entre o jornal e o povo, um não existindo sem o outro, ocorrendo uma simbiose em que o

O teor dessa reportagem é totalmente diferente da anteriormente analisada, pois não utiliza a voz do povo, mas o depoimento do assassino. Não é mais o povo quem fala, não existe defesa ao mártir, e, conseqüentemente, não existe vilão, havendo um delegado condenado pelo povo e absolvido pela justiça. Com o intuito de lutar contra as afirmações de “O Dia”, “O Estado” também combate a ideia de santo, pois publica a versão de Florentino dando esta como a verdade ao escrever “Restabelecer a Verdade” e ao afirmar que “[...] entre outras coisas de indiscutível propriedade para o restabelecimento da verdade, e que serão relatadas em reportagens posteriores, conta Florentino que, depois do crime, já esteve no Piauí [...]”. Quando Florentino através de “O Estado” afirma que não torturou, não deixou Gregório passar sede, foi inocentado pela justiça e que não está arrependido porque transformou “um pecador em santo”, esse jornal anda em sentido totalmente oposto não somente à visão do jornal rival, mas à crença dos devotos, indo de encontro à estrutura sensibilizadora e criadora do santo: o martírio. Porém um paradoxo é enxergado nessa produção, pois o autor da reportagem Vital Araújo é devoto, sendo o principal responsável pela tentativa de beatificação do santo não canônico Motorista Gregório, como aparece na reportagem de 9 de novembro de 1998 do jornal “Agora”:

Segundo Vital Araújo, do Departamento de Polícia Técnica e Científica do Piauí e devoto que tenta iniciar o ‘caminho para o altar’ de Gregório, é necessário reunir todos os testemunho de graças alcançadas que comprovem a intervenção do motorista Gregório junto a Deus na obtenção de milagres em favor de seus fiéis. “É muito difícil, reconheceu.”

Do mesmo modo em que a crença dos devotos foi difundida por um impresso, a versão do delegado foi utilizada por outro, embora as vozes dos fiéis sejam reiteradas em várias outras notícias, enquanto que a do delegado foi pauta em uma única matéria em toda a amostra analisada.

As histórias, os causos e os embates sobre qual versão é a verdadeira não estão restritos ao contato face a face, ao encontro entre

os que creem no santo popular, à praça de Bakhtin⁶ ou aos Centros de Informação de Beltrão⁷. Os meios de comunicação mediados participam desse processo, absorvendo as ideias do povo e difundindo para os leitores – os quais podem ser fiéis – aparecendo, dessa forma, a dialética – formada pela tese, antítese e síntese – tendo seus agentes variáveis, dialogando, trocando informações para a construção de uma nova ideia ou de um novo entendimento. Esse esquema sempre está em funcionamento, tendo como agentes componentes os fiéis e os meios de comunicação mediada. Ora um atua como emissor ora como receptor, sendo o resultado desse encontro uma síntese. E esta se confronta com outras sínteses formando uma nova história, um novo valor, nascendo algo que será incorporado ao capital simbólico.

Considerações finais

As manifestações que envolvem o Motorista Gregório e as comunidades que surgem/vivem nelas e por elas não são produtos de ideias da cultura “pura”, não são frutos de metodologias específicas das artes “eruditas” e também não são versões mutiladas da arte “superior”. É o popular, com as classes subalternas criando e recriando seus mártires, santos e heróis através dos causos e da necessidade do apego a figuras capazes de os ajudarem contra os sofrimentos.

Mas esse desenvolvimento, inicialmente silencioso, ocorre de forma complexa, indo além das primeiras impressões causadas aos fiéis, aos jornalistas ou aos pesquisadores, que submergem nas histórias e em teorias para entenderem o funcionamento social

⁶ Nas palavras de Martín-Barbero: “A praça é um espaço não segmentado, aberto à cotidianidade e ao teatro, mas um teatro sem distinção de atores e espectadores. Caracteriza a praça sobretudo uma linguagem; ou melhor: a praça é uma linguagem, ‘um tipo particular de comunicação’, configurado a partir da ausência das construções que especializam as linguagens oficiais, seja a da Igreja, a da Corte ou a dos tribunais.” (MARTÍN-BARBERO, 2009, p. 101-102).

⁷ Segundo Beltrão: “[...] a praça da feira, o fogão, as vendas e pulperias, portos fluviais e pequenos ancoradouros da costa, o pátio da igreja, a farmácia e a barbearia, o terraço das casas grandes, onde as novidades são recebidas e interpretadas, provocando a cristalização de opiniões capazes de, em determinado momento e sob certo estímulo, levar uma massa aparentemente dissociada e apática a uma ação uniforme e eficaz.” (BELTRÃO, 2001, p. 217).

de um determinado grupo. Inúmeros fatores podem contribuir para a evolução/revolução de pensamentos e de ideologias, tendo a linguagem papel destacado nas transformações. A oralidade e as mídias, seja impressa ou audiovisual, atuam de maneira dialética criando e recriando histórias, umas sendo absorvidas como verdades que devem ser divulgadas e outras deixando de serem vistas, escapando furtivamente do acervo cultural formador das comunidades.

Fica evidente que os jornais usam as histórias populares em suas páginas e utilizam os devotos como fontes, como os que detêm o conhecimento. Estes também não criam suas histórias e suas crenças somente a partir do contato com os outros fieis, porque recorrem à Grande Mídia para se atualizarem e para saberem de novos aspectos e desdobramentos da história. Não é uma relação apocalíptica nem integrada, pois os meios de comunicação mediada não impõem uma visão de uma elite dominante, tentando dominar uma massa; como também não tomam a posição de um educador generoso que tem como grande objetivo democratizar a cultura para as massas. Muito pelo contrário, é justamente um tema, um objeto incomum na “elite erudita” que avança calma e silenciosamente, sendo incorporado pelos jornais, conseguindo mostrar-se a grupos longínquos que não se interessam pelo santo popular, mas, involuntariamente, sabem da sua existência. O jornal é uma intersecção entre a “cultura erudita” e a “cultura popular”, com os causos tornando-se notícias e, desta forma, tendo acesso aos mais diversos ambientes.

Referências bibliográficas

AZZI, Biolando. Formação Histórica do Catolicismo Popular Brasileiro. In: _____ et al. **A religião do povo**. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 44-71.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 6. ed. São Paulo: Hucitec, 1992.

BARROS, Diana Luz Pessoa de. Contribuições de Bakhtin às Teorias do Texto e do Discurso. In: FARACO, Carlos Alberto; TEZZA, Cristóvão; CASTRO, Gilberto de. (Org.). **Diálogos com Bakhtin**. 3. ed. Curitiba: Ed. da UFPR, 2001. p. 21-42.

BARROS, Eneas. **Parabélum**. Teresina: [s.n.l], 2008.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação**: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de idéias. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto**: os domínios do homem. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. II v.

DIAS, William Palha; ARAÚJO, Delfino Vital da Cunha. **Motorista Gregório**: mártir ou santo? Teresina: Gráfica Expansão, 2005.

MARQUES, Maria Celeste Said S. **Panfletos**: uma leitura sob o olhar de Bakhtin e de De Certeau. Porto Velho: Edufro, 2001.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações**. 6. ed. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 2009.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Conceito de Religiosidade Popular. In: AZZI, Riolando et al. **A religião do povo**. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 9-15.

WOLF, Mauro. **Teoria das comunicações de massa**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Memórias da Teologia da Enxada: uma interpretação dessa experiência a partir da análise de fontes orais

Marcos Roberto Brito dos Santos

RESUMO: O artigo – partindo do relato de um trabalho de campo realizado em Serra Redonda-PB – apresenta uma análise de aspectos da denominada Teologia da Enxada, uma experiência de formação teológica em meio a trabalhadores rurais, vivenciada por alunos do Seminário Regional do Nordeste II entre os anos de 1969-1971. As fontes históricas utilizadas foram basicamente orais, mais especificamente, entrevistas feitas durante o Encontro dos 40 anos da Teologia da Enxada com dois ex-seminaristas: Ivan Targino, filho de grande proprietário de terras; e José Diácono, de família de pequenos agricultores rurais. A análise tem como enfoque a contraposição da memória da experiência, relatada por dois dos seus integrantes, no que diz respeito às suas origens e condições sociais, sua inserção entre os trabalhadores da cidade e do campo e a repressão dos aparelhos da ditadura civil-militar instalada no país.

PALAVRAS-CHAVE: Teologia da Enxada, Ditadura Militar, Nordeste, Memória.

MEMÓRIAS DA TEOLOGIA DA ENXADA: UMA INTERPRETAÇÃO
DESTA EXPERIÊNCIA A PARTIR DA ANÁLISE DE FONTES ORAIS

ABSTRACT: This article – based on the report of a fieldwork in Sierra Redonda- PB – presents an analysis of aspects of the called Hoe Theology, an experience of theological education among rural workers, experienced by students in the Northeast Regional Seminar II between the years 1969-1971. The historical sources used were primarily oral, more specifically, interviews during the Meeting of 40 years of Hoe Theology with two former seminarians: Targino Ivan, son of a great landowner and Joseph Deacon, from family of small rural farmers. The analysis focuses on the contrast of the experience's memories, reported by two of its members, with regard to its origins and social conditions, their inclusion among workers in the city and the countryside and the apparatus of repression of civil-military dictatorship installed in the country.

KEYWORDS: Hoe Theology, Military Dictatorship, Northwest, memory.

Introdução

Em 1969, alunos do Seminário Regional do Nordeste II partiram para Tãcaimbó e Salgado de São Felix, duas pequeninas cidades do agreste nordestino, situadas nos estados de Pernambuco e Paraíba, respectivamente, para ali iniciarem uma experiência de formação sacerdotal e produção teológica entre trabalhadores rurais que duraria até o ano de 1971. Para isso, estavam divididos em duas equipes: uma que se estabelecería em Salgado de São Félix, inicialmente composta por cinco seminaristas (José Diácono, Ivan Targino, Raimundo da Silva, João Almeida e João Batista); e uma outra, com quatro membros (Francisco das Chagas Rodrigues, João Alves de Moura Filho, João Firmino da Cruz e Raimundo Nonato de Queiroz), em Tãcaimbó.

Tal experiência ficou conhecida mais tarde sob o nome de Teologia da Enxada, e tinha como intento ensaiar uma formação sacerdotal, assentada no diálogo com os trabalhadores do campo. O método tradicional de formação, fundado em ensinamentos teológicos por demais abstratos quando comparados à realidade vivida pelas camadas populares, e que caracterizava os seminários católicos de então, era substituído por um outro mais afeito a esta realidade. Os seminaristas teriam agora que consultar os camponeses sobre temas como a casa, a terra, o trabalho, a refeição, o pecado, a festa, os santos, pobres e ricos, Deus pai, vida terrestre de Jesus, os milagres de Jesus, o Reino de Deus, a morte, entre outros. Ao final desta etapa, eles comparavam esta mentalidade camponesa aos escritos teológicos e bíblicos, produzindo um relatório acerca de cada uma das temáticas, sob a assessoria do padre José Comblin.

Memória de um encontro de memórias

Pude conhecer mais sobre nuances desta experiência através do relato de alguns dos seus participantes presentes no encontro de comemoração aos 40 anos da Teologia da Enxada, realizada na Fundação dom José Maria Pires, localizada na pequena cidade de Serra Redonda, estado da Paraíba. Desembarquei no dia 9 de outubro de 2009, numa sexta-feira – data programada para se dar início às

atividades do encontro – voltando para Salvador no domingo pela manhã. O cansaço e a gripe forte que me acompanharam durante toda a viagem, fizeram com que eu antecipasse o meu retorno, perdendo, assim, a oportunidade de ir a um dos municípios onde aconteceu aquela vivência, pois à tarde daquele dia de domingo estava agendada uma atividade em Salgado de São Félix.

Havia muitas pessoas, entre militantes e amigos, convidados para o evento, fato que levou os organizadores a buscar auxílio da comunidade através da paróquia de Serra Redonda. Fiquei alojado em uma casa próxima à fundação – uns quinze minutos a pé pela estrada de barro que separa a fundação ao núcleo urbano – pertencente à família de um tradicional candidato a prefeito da cidade por uma legenda “de direita”. Confesso que o fato me deixou bastante intrigado e reflexivo, sabendo da forte participação dos agentes pastorais que vivem na fundação nos movimentos populares e no Partido dos Trabalhadores (PT) da região. Percebi certa cordialidade na relação entre a família e a fundação, através das palavras da dona da casa, o que me parece expressar uma atitude muito recorrente na atuação da chamada “Igreja popular”: de, *a priori*, estabelecer um relacionamento amistoso com os “poderosos” da cidade.

Entre os convidados presentes, muita gente vinda de vários estados nordestinos, em sua maioria, membros de movimentos e associações cristãs que buscam viver a sua fé, engajados no cotidiano e/ou nas lutas das classes populares. Em meio a eles, nomes conhecidos da “Igreja popular” como o exegeta frei Carlos Mesters, o bispo anglicano de Recife dom Sebastião Armando e dom José Maria Pires. Por sinal, em minha memória ficou a lembrança de um episódio envolvendo este último: uma religiosa me vendia bilhetes do bingo que aconteceria em Salgado de São Félix, quando, de repente, chega dom José Maria Pires à fundação que hoje leva o seu nome. Prontamente, a irmã me deixou, correndo para cumprimentar o recém-chegado. Trocado pelo arcebispo, só me restou à perplexidade diante da situação. Parecia para mim, a negação da inversão a que se propunha a “Igreja popular”. A autoridade e/ou carisma do clérigo havia me ofuscado. Mas talvez apenas parecesse, ou mesmo aquilo fosse um deslize, só por um momento...

O meu comparecimento no encontro dos 40 anos da Teologia da Enxada tinha como finalidade a coleta de fontes documentais, escritas e orais para a pesquisa que realizo. Entrevistei três egressos da experiência: frei Enoque Salvador de Melo, José Diácono de Macedo e Ivan Targino Moreira. Estavam presentes outros membros das equipes como João Batista Magalhães Sales e Raimundo Nonato de Queiroz, mas estes não foram entrevistados devido à confluência de alguns fatores: a escassez de tempo, a maior acessibilidade a eles, e por exigirem uma entrevista mais extensa, haja vista que participaram de outros momentos da trajetória do grupo que me proponho a estudar. Os depoimentos deles aparecem apenas nas narrativas apresentadas (e gravadas) durante este encontro de rememoração da experiência. Para este artigo, entretanto, selecionei os relatos de dois depoentes – Ivan Targino Moreira e José Diácono de Macedo – para uma análise contraposta de suas memórias.

Conversei com o cônego José Diácono de Macedo, hoje lotado na Arquidiocese da Paraíba, no sábado, 10 de outubro de 2009. Durante o trajeto até o local onde iríamos realizar a entrevista, trocamos algumas palavras. Pareceu-me apreensivo – assim como eu – e ao mesmo desconfiado. Fez algumas perguntas sobre as finalidades da pesquisa. Em outro momento, posterior à entrevista, me rodeou e enfim, desconfiado, aproximou-se dizendo: “Agora sou eu que lhe farei algumas perguntas. Interrogou-me sobre o que havia achado da entrevista, e sobre alguns de seus temas. Lembrou-me que a conversa acabou por caminhar para o tema das camadas médias, tema presente em seu relato ao discorrer sobre a atuação de seu companheiro de experiência Ivan Targino. Disse-lhe que, assim como ele, eu também tinha dificuldades na convivência com certos setores das classes médias, em especial, uma juventude autoproclamada revolucionária, mas que buscava superar. José Diácono completou a minha fala dizendo: “É, não podemos querer exclusividade.” Mas em outro momento, não deixou de falar em tom irônico como que a apontar uma contradição: “Revolucionários de classe média!”.

Chamou-me a atenção o fato de conservar certa simplicidade em sua linguagem, embora tenha tido uma formação teológica nos

seminários católicos e esteja – conforme ele mesmo me revelou – vivendo atualmente em uma comunidade de classe média em João Pessoa. A narrativa por ele apresentada é rica em expressões e termos como “um novo jeito de ser Igreja” e “caminhada”, próprios ao discurso militante elaborado pelos setores da “Igreja popular”. Em seu relato recorre, volta e meia, ao discurso direto, na intenção de reproduzir as falas dos atores sociais envolvidos na trama contada, pondo os personagens em cena, emprestando-lhes suas palavras. Assim, busca dar força a sua narração, atualizando a experiência, tornando-a viva ao seu ouvinte. Parece com isso, querer dar também maior veracidade ao relato, como a reproduzir de forma fiel os acontecimentos então narrados.

Naquele mesmo dia entrevistei Ivan Targino Moreira. Também com este troquei algumas palavras durante a caminhada até o local da realização da entrevista. Perguntei sobre suas atividades no momento. Ivan Targino é hoje professor adjunto de Economia na Universidade Federal da Paraíba. Graduou-se e realizou seu mestrado nesta mesma universidade nos anos de 1974 e 1978, respectivamente, doutorando-se em 1982 pela Université Paris 1 – Sorbonne, na França. Toda esta sua formação acadêmica parece ter contribuído para a narrativa sistemática que apresentou, narrativa organizada inclusive do ponto de vista temporal, dotada de certa linearidade cronológica. Com um discurso intelectual e explicativo, no transcorrer da entrevista me discorreu sobre a geografia e a economia da Paraíba:

O Curimataú da Paraíba é uma região que fica... Aqui na Paraíba você tem a Zona da Mata, aí tem o chamado Agreste Baixo, e começa o Planalto da Borborema. Nós estamos aqui, subindo o Planalto da Borborema, [...] e essa parte aqui, [...] é uma área diferenciada por conta de uma precipitação pluviométrica maior, você pode ver que a vegetação é uma vegetação mais fixa, não é aquela vegetação de caatinga não, os solos são mais..., são mais ricos e mais aptos a agricultura. E quando você vai passando essa região, que a gente chama o Brejo da Paraíba, logo depois vem o Curimataú, que é uma área mais seca, porque as chuvas, o vento vem né? Tem a precipitação pluviométrica nesta região do Brejo e lá é uma mais seca. Então, a gente tem lá uma precipitação pluviométrica em torno de 700, 800 mil litros/ano e as chuvas concentradas de março a junho. Então é uma região, que os solos

não são muito ricos, com baixa precipitação pluviométrica. Tã inserida na zona semiárida e lá a ocupação da região foi feita com base na pecuária e na pequena propriedade. Então, é uma região que tem essa característica, é uma região pecuária e de pequena propriedade.

Assim, como anteriormente sinalizado, pretendemos neste trabalho realizar uma análise comparativa das lembranças apresentadas por estes dois membros do grupo da Teologia da Enxada, ambos pertencentes à equipe que se inseriu em Salgado de São Félix. Na contraposição destas memórias, buscaremos problematizar os registros orais, percebendo semelhanças, mas principalmente diferenças de interpretação da experiência vivenciada. Procuraremos identificar os conflitos relatados, os “embates em relação ao acontecido”, tentando, desta forma, construir “uma representação crítica do passado”, elemento constitutivo do fazer historiográfico (MOTTA, 1998, p. 75-77), sem, porém, se prestar ao propósito de desvendar a versão correta. Afinal buscando a contruções e “renças, orais tes em relaça abalho porém, como bem nos lembra Ecléa Bosi, “não temos, pois, o direito de refutar um fato contado pelo memorialista, como se ele estivesse no banco dos réus para dizer a verdade, somente a verdade. Ele, como todos nós, conta a *sua* verdade.” (BOSI, 2004, p. 65).

Memórias: entre o consenso e o conflito

Como ato comemorativo que é, os 40 anos da Teologia da Enxada, deve ser compreendido como um “lugar de memória”. Deste modo, possui “um claro conteúdo pedagógico” (MOTTA, 1998, p. 86-87), ao colocar-se como um referencial de ação para outros movimentos e grupos cristãos presentes ao encontro. Ao mesmo tempo, pode cumprir a função de espaço para a formação de uma memória comum, consensual, contribuindo com a dissolução das diferenças que separam as lembranças dos seus integrantes.

Maurice Halbwachs, em seu estudo clássico, chama atenção para o caráter social da memória, visto que “nossos sentimentos e nossos pensamentos mais pessoais têm sua origem em meios e circunstâncias sociais definidos” (HALBWACHS, 2009, p. 41). Assim sendo, as lembranças estariam conectadas a vivências coletivas,

uma vez que experimento as influências dos grupos que participo (ou participei) mesmo à distância. Isto não nos deve induzir a pensar que a memória, sendo coletiva, seja sempre consensual, mesmo na abordagem proposta por Halbwachs, pois que “[...] cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, [...] [sendo que] este ponto de vista muda segundo o lugar que ali ocupo e [...] esse mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com outros ambientes.” (HALBWACHS, 2009, p. 69).

Sem abdicar da “substância social” que envolve a memória, Ecléa Bosi aponta o elemento subjetivo que caracteriza a narrativa. Em sua visão, “recontar é sempre um ato de criação” (BOSI, 2004, p. 62). Mas o que queremos ressaltar, a partir do entendimento do contador como ser social, mas também criativo, é que o relato de memória traz sempre a marca do narrador (MONTENEGRO, 2010, p. 54), não sendo possível dele se dissociar. Sendo assim, procuramos na análise dos relatos orais de Ivan Targino e José Diácono, compreender as representações que elaboram do passado a partir das trajetórias de vida de cada um e dos interesses que envolvem a reconstrução destas memórias para o lugar social que ocupam no presente. Não alimentamos ilusões quanto às dificuldades deste empreendimento, mas tentamos, dentro do possível, inferir algumas correlações a partir das informações que podemos recolher.

Experiências anteriores à Teologia da Enxada

Ivan Targino Moreira nasceu no dia 28 de março de 1948, em Cacimba de Dentro – nesta época um povoado pertencente ao município de Araruna, e que apenas onze anos mais tarde conquistaria sua emancipação política – na microrregião denominada Curimataú, estado da Paraíba, semiárido nordestino. O seu pai era um grande proprietário de terras da região, possuindo algo em torno de 500 hectares, destinados à pecuária, às culturas do sisal e do algodão, sendo parte da terra arrendada para pequenos lavradores que plantavam basicamente visando à própria subsistência. Encaminhou-se para o seminário ainda menino, com apenas 10 anos de idade, um anseio que desenvolvera alimentado pela família. Foram seis anos no seminário menor de João Pessoa (1959-1964), antes de entrar para o Seminário Regional do Nordeste (SERENE II)

onde ficaria mais sete anos, se sua formação sacerdotal não fosse abortada no penúltimo ano.

José Diácono de Macedo nasceu em 15 de fevereiro de 1940. De família rural, com oito anos de idade já começara a trabalhar na roça, atividade que se estendeu até os dezoito, quando entrou para o seminário menor de João Pessoa em 1959. Parece ter herdado da cultura paterna, a vocação para o engajamento político-religioso, pois Gonçalo Marcelino de Macedo, o seu pai, um agricultor, dono de uma pequena propriedade rural, teve uma história de vida sempre muito ligada à militância política e católica. José Diácono nos conta que este participou da Revolução de 30 ao lado dos perrepeistas (membros do PRP), sendo nestas circunstâncias preso pela primeira vez. Na década de 40 envolveu-se nos Círculos Operários em Guarabira, incorporando-se posteriormente ao movimento sindical rural que nascia em oposição às ligas camponesas. Inaugurou muitos sindicatos, sendo preso pela segunda vez após o golpe militar de 1964, quando se encontrava em uma reunião da federação dos sindicatos em João Pessoa. Foi um dos fundadores do Partido dos Trabalhadores (PT) em Solânea-PB.

Estes dois homens, provindos de uma mesma realidade territorial, mas separados pelas suas origens sócio-econômicas, com os condicionamentos próprios à sua situação de classe, que alimentou experiências normalmente distintas durante suas trajetórias de vida, se encontrarão no seminário menor de João Pessoa em 1959, dando início a um relacionamento que se estenderia ainda por alguns anos. Em 1965, entrariam juntos para cursar o primeiro ano de filosofia no Seminário Regional do Nordeste, lugar onde iriam vivenciar algumas experiências de inserção em meio a operários e comunidades urbanas e rurais.

O Seminário Regional do Nordeste II havia iniciado suas atividades no novo prédio de Camaragibe, no Recife, naquele mesmo ano, num momento em que profundas transformações estavam sendo gestadas na Igreja brasileira. Os novos direcionamentos se faziam sentir ali, através de tentativas de implantação de um novo modelo de formação, adaptado ao que entendiam ser os novos desafios colocados para a atuação dos padres, levando os seminaristas – como parte desta formação – a uma inserção entre as classes

populares e os movimentos sociais. Conforme expõe Ivan Targino, esta preocupação já existia antes mesmo de sua chegada ao seminário. No fragmento de narrativa abaixo, ele descreve sua primeira experiência, de acordo com sua recordação, entre os anos de 1965-1966. Nela, sublinhamos ainda o destaque dado à figura do padre Antonio Henrique Pereira Neto, cujo episódio do assassinato ficou conhecido pela sua repercussão:

quando a gente chegou lá no Seminário Regional do Nordeste foi um período de muita renovação, e se tinha lá uma experiência que se chamava pastoral do final de semana. Saía os grupos de seminaristas, no sábado e no domingo, e ia para alguma paróquia, para ajudar o pároco nas atividades da Igreja, fazer reunião com os grupos. E isso em 65. Em 66, isso continuou, eu particularmente fiquei participando da pastoral da juventude juntamente com o padre Antonio Henrique que foi morto em 69, e Célio Borba.¹

Na verdade, sabemos o quanto esta perspectiva de inserção deve aos grupos da Ação Católica, que já nas décadas precedentes aos anos 60, procuravam, através de uma maior aproximação às diversas camadas e agrupamentos sociais, arregimentar membros para seus quadros. Assim, este fenômeno delineava-se há algum tempo. O relato de José Diácono reforça esta constatação, sinalizando para um contexto de inserção anterior aquele período: “Até no seminário de João Pessoa, por que era muito aberto. Já no seminário, dom Luís, padre Marcos levava a gente para as fábricas, levava a gente para ir conhecer o meio rural, já tinha esta abertura.”.

Em sua fala, vislumbramos ainda um seminário em “efervescência”, aberto para as novidades do mundo moderno e para os desafios de transformação da situação social latino-americana, e que assim, aposta na inserção de seus alunos nesta mesma realidade. Ele também parece nos remeter – ainda que de forma não expressa – à “pastoral do final de semana” anunciada por Ivan Targino. Contudo, diferente de seu companheiro, esta teria se dado entre trabalhadores do campo, mais especificamente, na Animação Cristã no Meio Rural (ACR), que segundo Gerson Flávio da Silva, trata-se de “um

¹ Cf. sobre a morte do padre Henrique: CUNHA, Diogo. Estado de exceção. Igreja Católica e repressão: o assassinato do padre Antonio Henrique Pereira da Silva Neto. Recife: Editora Universitária UFPE, 2008.

movimento de evangelização global das pessoas e da vida no meio rural brasileiro; por isso é ligada à missão da Igreja de Jesus Cristo e ao destino da classe camponesa.” (SILVA, 1985, p. 149). Conta:

E lá no SERENEL, aquela efervescência, a mudança, pensando na mudança, inclusive de libertação. É um momento histórico, a América Latina efervesce de desejo de mudança. Então o seminário era neste contexto. De tal maneira que Dom Hélder dizia que o seminário era para o desenvolvimento do Nordeste. O seminarista deveria receber uma formação para o desenvolvimento do Nordeste. E então houve muitas experiências no seminário. Uma das experiências, depois de terminada a filosofia, você ia fazer um ano de experiência onde você quisesse. Uns se engajavam no exército, servindo ao exército, outros foram para o meio operário, outros... E eu fiquei então trabalhando nas fábricas, mas atuando no final de semana num movimento chamado ACR, Animação dos Cristãos no Meio Rural, sempre fui engajado.

O historiador Newton Cabral assinala maio de 1966, como marco inaugural das atividades de inserção nas comunidades por parte dos seminaristas. Segundo este autor, esta primeira vivência teria acontecido em uma favela, numa localidade chamada Santo Amaro em Recife, sob as orientações dos padres René Guerre e José Comblin. Os seminaristas atuavam na favela e “trabalhavam em fábricas para se sustentar” (CABRAL, 2001, p. 82). Em seu relato, Ivan Targino nos fala sobre esta experiência, atribuindo como seus integrantes Cícero, Edvaní e Edgar, mas ainda mencionando uma outra da qual ele participara:

[...] em 66, essa discussão foi se aprofundando e no final do ano, alguns grupos se formaram e decidiram ter uma inserção maior na comunidade. Então, foi um grupo que já estava no último ano de teologia, no quarto ano de teologia, esse grupo saiu para ter uma experiência operária. A gente foi para um bairro de Recife chamado bairro de Santo Amaro, que era um grande mucambo; e o pessoal foi lá morar numa casa, num mucambo mesmo, trabalhavam nas fábricas. [...] E além dessa equipe, outras duas, uma que ficou em Recife, também essa deixou de estudar, suspendeu os estudos e ficou só trabalhando, e uma outra equipe foi para João Pessoa, que era João Batista Magalhães, Raimundo Nonato de Queiroz, Célio Borba, João de Almeida e Silva e eu, Ivan Targino. [...] Então, durante este ano a gente deixava de estudar e ficamos trabalhando [sic]!. João Almeida trabalhava numa fábrica de geladeira

MEMÓRIAS DA TEOLOGIA DA ENXADA: UMA INTERPRETAÇÃO
DESTA EXPERIÊNCIA A PARTIR DA ANÁLISE DE FONTES ORAIS

que tinha em João Pessoa, como marceneiro. João Batista foi trabalhar na parte burocrática da Secretaria de Educação. Célio Borba foi trabalhar no SENAI. Nonato também ficou trabalhando nessa fábrica de geladeira. E eu fiquei inicialmente num escritório de venda de gasolina e depois fui ser datilógrafo da Federação dos Trabalhadores da Agricultura. Então passamos o ano aí trabalhando, morava numa casa num bairro pobre de João Pessoa e sempre essa preocupação de ter uma inserção, perceber melhor a vida da população.

No ano seguinte (1967), o Seminário Regional do Nordeste II passou por um processo de reestruturação em seu plano de estudos, incorporando institucionalmente às experiências da vida em comunidades. Este processo de descentralização dos estudos gerou como consequência uma contenda envolvendo a Arquidiocese de Olinda e Recife (AOR), principalmente na figura de Dom Hélder Câmara, e o cardeal Gabriel Maria Garrone, prefeito da Sagrada Congregação para os seminários (CABRAL, 2001, p. 91-109). Foi em fins deste ano de 1967, durante as férias, que Ivan Targino, acompanhado do colega de seminário Benedito Babú, e duas estudantes da UFPB, de nomes Lurdes e Aline, que também faziam parte da Ação Popular (AP), resolveram, através da ligação que tinham com o vigário da cidade, participar de uma experiência de alfabetização de adultos em Boqueirão dos Cochos, município paraibano:

Então a gente foi, passou este mês nesta cidadezinha, morando num sítio e a noite a gente fazia a alfabetização das pessoas que estavam na redondeza. A partir dessas férias, os colegas de equipe voltaram para o seminário, para fazer a teologia, e eu decidi ficar em Boqueirão dos Cochos, passar mais um ano e nessa época era interessante também que o próprio seminário, mudou a sua formatação. Os seminaristas, em vez de morarem numa grande casa no seminário, eles passaram a morar em comunidades nos bairros populares, tinham aula de teologia e filosofia no Instituto de Teologia do Recife, o ITER, mas a vida era espalhada pelas comunidades.

Não obstante os demais componentes do grupo voltassem para Recife com o fim do recesso, Ivan Targino continuaria em Boqueirão dos Cochos, ensinando em um colégio da cidade, e contribuindo com o vigário Nelson Araújo, descrito por ele como alguém, “bastante comprometido e engajado no processo de

formação de comunidades”, na organização de Comunidades Eclesiais de Base (CEB’s) e em atividades de formação sindical. Ficaria neste lugar, até o início da experiência da Teologia da Enxada em 1969.

Já José Diácono, nos conta que trabalhou em fábricas como a Brahma e uma firma de transportes e ônibus do setor industrial que não lembrou o nome. No fragmento de memória abaixo, fala sobre esta experiência vivida no mundo operário, frisando sua vocação rural e as dificuldades que tinha para compatibilizar as atuações no mundo rural e urbano:

Eu trabalhava durante a semana na fábrica com quatro colegas, morava em equipe, com colegas, que fizeram essa mesma experiência, mas todos deixaram, só eu voltei. Mas eu, meu específico, eu sempre tive muito uma tendência para o meio rural. Então nos fins de semana, eu saía para o meio rural, chegava de madrugada para pegar os primeiros ônibus para chegar na fábrica [...].

As lembranças que os dois ex-seminaristas trazem parecem revelar um pouco da construção de suas identidades. O professor Ivan Targino reencontra em suas memórias as aproximações que tivera com a categoria estudantil através da Pastoral da Juventude e das companheiras universitárias da UFPB. O padre camponês José Diácono relembra suas origens rurais, sua militância cristã na ACR, e a resposta que dera quando indagado por um dos professores do seminário sobre o porquê de querer realizar uma experiência no campo. Respondeu: “Eu quero ir para o meio rural para voltar às minhas origens, poder estudar teologia, mas de uma maneira sem sair das minhas origens.”.

Teologia da Enxada e Ditadura Militar

Esta experiência no campo era a Teologia da Enxada, que aconteceu entre os anos de 1969-1971, no auge da ditadura civil-militar instaurada no Brasil. Em 1968, com a decretação do Ato Institucional n.º. 5 (AI-5), aprofundou-se a repressão e a perseguição a todos aqueles que pudessem representar alguma ameaça ao regime. O clima de medo e desconfiança nos é apresentado também por José Diácono nas impressões que guardou da conjuntura que enredava aquela experiência:

MEMÓRIAS DA TEOLOGIA DA ENXADA: UMA INTERPRETAÇÃO
DESTA EXPERIÊNCIA A PARTIR DA ANÁLISE DE FONTES ORAIS

Olha, tava efervescendo o regime militar naquele tempo, e foi em 68, e foi para lá de 68, quando era ainda o endurecimento do regime, o AI-5 tava no auge. Rapaz, o regime militar, você não viveu, mas ele conseguiu, ele conseguiu, até você ter desconfiança do seu próprio colega. Por exemplo, um padre ter desconfiança do outro. Conseguiu esta coisa.

Alguns trabalhos historiográficos e memorialísticos têm mostrado inúmeros casos, que ficaram conhecidos, de coação à atuação de agentes pastorais entre os anos de 1969-1971, período de realização das atividades da Teologia da Enxada. Basta-nos, lembrar aqui, o já mencionado assassinato do padre Henrique Pereira Neto, o incidente JOC-Ibrades e o episódio envolvendo Marighella e os dominicanos. Esta coibição se fundamentava no anticomunismo que compunha a ideologia de segurança nacional dos militares, sistematizada pela Escola Superior de Guerra (ESG), e que – aquela altura – levantava a suspeita de subversão na prática de inserção de membros da Igreja entre as classes populares. Como nos conta Ivan Targino, a chegada e permanência dos seminaristas em Salgado de São Félix, entre os trabalhadores rurais, estimulou o imaginário de autoridades e latifundiários da região, suscitando a desconfiança de que poderia ressurgir dali as ligas camponesas:

Evidentemente, quando um grupo, naquela época, né, um grupo de cinco rapazes chegava numa cidade, isto era um evento, um evento, e, sobretudo, no momento de uma forte repressão política, não é, uma repressão militar muito forte. Então, o que se esperava normalmente naquela época, era uma aliança muito forte da Igreja com os proprietários de terra. Eram esses que estavam, que detinham o poder e a ligação tradicional era essa. Ora, a proposta que animava essa equipe – tinha também outro vetor que a gente não falou ainda, que era o compromisso com os pobres. Quer dizer, era uma tentativa de você formar padres para o mundo rural. E que mundo rural? Para os pobres do mundo rural. Daí, a opção pelo modo de vida pobre, pelo trabalho, tudo isso fazia parte dessa concepção de engajamento junto, do lado dos pobres. Então, isso representou, quando a gente chegou no local, uma determinada ruptura com as tradições locais. Por que? Porque o padre tomava café na casa do proprietário de terra quando ia celebrar a missa era lá que ele se hospedava, então tinha toda uma relação estabelecida. E quando a gente chega em vez de tá se relacionando com os proprietários, a gente tava se relacionando com os traba-

lhadores, com os rendeiros e moradores, os arrendatários; então isso cria uma certa ruptura que na época é entendido com o que? É entendido um pouco como subversivos, né, como subversivo. E aí algumas incursões da polícia, uma supervisão, não foi muito assim agressivo, nunca ninguém ficou preso, ou coisas do tipo, né? Mas tinha um cercamento, digamos assim, em relação às ações da gente. [...] E havia evidentemente, todo o clima na época, né, em Itabaiana tinha um coronel, delegado de polícia, né?, que era uma pessoa muito, muito forte, coronel [?]. E que em Itabaiana tinha tido alguma experiência das ligas camponesas também, alguma inserção das ligas camponesas, e que isso certamente os proprietários ficaram ligando, se não seria algum ressurgimento das ligas camponesas. [...] e por que isso? Porque nos finais de semana, a gente também ia pelos sítios, fazia reunião com as pessoas, e isso era malvisto na época.

Estas suspeitas iriam levar as autoridades de Salgado de São Félix a convocar a equipe de seminaristas para uma acariação, catalisada por uma denúncia anônima, que poderia ficar sem a menor presunção de autoria, se não fosse um detalhe curioso contado por Ivan Targino – no fragmento que segue –, em um relato que se mostra bastante elucidativo das relações estabelecidas entre os aparelhos de repressão e as autoridades detentoras do poder local:

Então, [...] esse cercamento da polícia concretamente lá em Salgado se manifestou como? Uma denúncia para o DOPS da época de que... a gente supõe que foi o dono do cartório, né, porque ele me chamava de Gilvan, e quando chegou lá no inquérito, o cara da polícia tava me chamando também de Gilvan, né. [...] Gilvan é como o dono do cartório me chamava, o meu nome é Ivan, mas ele me chamava de Gilvan. E um dia a gente tava em casa e passa um carro fotografando a casa, la gente! achou estranho aquilo ali. E logo depois vem a intimação da polícia, pra gente ir no cartório fazer o que na época chamava qualificação. Qualificar era o que? Era você dizer o seu nome, de seus pais, local onde morava, idade, essas informações pessoais, e o que é que estava fazendo ali. Nós cinco de lá de Salgado, nós fomos lá pro cartório. Havia uma denúncia, não é, que a gente estava lá, e eles queriam saber o que a gente estava fazendo.

Em sua narrativa, José Diácono também relata estes acontecimentos: o impacto causado pela chegada e pela atuação dos seminaristas da enxada em Salgado de São Félix, bem como a ação dos

aparelhos de repressão da ditadura. Entretanto, na seqüência, a harmonia e o consenso do relato de José Diácono cedem lugar para presença do conflito e do embate. É principalmente neste momento, que a memória se transfigura em memórias. Neste caso em específico, quando eles contrapõem suas visões sobre a possibilidade ou não de Ivan Targino – como filho de grande proprietário rural que era – permanecer naquela experiência de inserção entre os trabalhadores do campo. Nos argumentos de José Diácono, as origens sociais de Ivan Targino, agiriam como um entrave, como um condicionante fundamental para o seu insucesso em uma experiência como aquela. Este fator conduziria assim, Ivan Targino a sair, tanto pelas dificuldades encontradas em seu trabalho no roçado, como pela repressão que se abatera sobre aquela experiência:

E logo que a gente chegou lá foi visto pelas autoridades. As equipes foram vistas pelas autoridades, cartório da cidade. A gente foi, depois de um ano, foi chamado para fazer o fichário nosso, tudinho, chamado para fazer o fichário nosso. Foi quando Ivan, Ivan era um camarada muito bom intelectualmente, mas não tinha... porque ele vinha de uma família rica, de fazendeiros, que tinha uma influência muito grande. Por mais que ele quisesse.... Aí, eu me lembro que quando nós fomos no cartório, a gente tudo entusiasmado para enfrentar, e ele todo: “Vou deixar, vou deixar, eu vou deixar, sabe como é?, vou deixar. Já estava para deixar mesmo, né?”. Mas o mais medroso naquele tempo, entendeu?

Levando a crer se tratar de tensões, que ainda que não completamente expressas, estão imersas na relação estabelecida por eles – pois que não tiveram informações minhas sobre os depoimentos prestados – Targino entende esta opinião como coisas da cabeça de seu companheiro:

Não, é que *na cabeça de Zé*, o cara que é filho de proprietário nunca podia fazer opção pelos pobres, que haveria uma contradição inerente nisso, né? E isso se manifestava em alguns gestos, em algumas... no processo de convivência mesmo, né? O pai de José Diácono, durante 64, ele tinha sido preso, porque fazia parte do sindicato lá de Cacimba de Dentro e L...o meu pai era proprietário de terra, quer dizer, 500 hectares que pra região seria um grande proprietário, não é? Dava o partilhamento da terra, o fracionamento da terra, e o pai de Zé tinha um pequeno, em torno de 10 hectares.

Porém, o fato é que Ivan Targino deixaria a experiência em agosto de 1970, uma ocorrência que pode ter contribuído para ratificar impressões “de classe” presentes “na cabeça” de José Diácono, durante a convivência em Salgado de São Félix. Afinal, eles mesmos afirmam que as tensões já existiam, mesmo antes do afastamento de Ivan Targino. Este atribui a sua desistência da experiência a dois fatores: o medo em relação ao ambiente de repressão e a indecisão em relação a uma vida celibatária. Outros fatores, no entanto, devem ter contribuído nesta decisão, como os seus anseios na vida profissional. Dirá ele em seu depoimento: “Eu fui para João Pessoa, para fazer o vestibular de Economia.”. Para o seu companheiro José Diácono, entretanto: “Ivan Targino se perdeu, ele deixou e foi estudar Economia, lá na França.”.

Considerações finais

Esta frase de José Diácono nos revela o quanto o significado de um acontecimento pode ser construído ao longo do tempo, com reelaborações que confirmam ou readaptam as impressões iniciais, não se situando apenas nos limites do momento vivido. O sentido dado por José Diácono para o episódio, embora possa estar fincado em 1970, nos remete ao ano de 1982, doze anos depois, quando Ivan Targino foi fazer o seu doutorado na França. Assim, as memórias narradas pelos ex-seminaristas, embora ancoradas no passado, são construtos moldados pelas vivências que tiveram durante sua vida, mesmo após o encerramento das experiências de inserção entre os trabalhadores rurais no período da ditadura. Elas trazem consigo as cicatrizes legadas pela história de vida de cada um deles, as marcas do tempo, os sinais deixados pelas frustrações, alegrias, esperanças, conflitos, expectativas etc.

Em suas reminiscências, José Diácono seleciona um acontecimento que sinaliza e confirma o seu argumento da dificuldade que encontraria um filho de grande proprietário rural de fazer uma opção pelos pobres. O destino deste seria a possibilidade de realizar uma formação acadêmica em um país estrangeiro e não uma adaptação às restrições próprias da vida camponesa. E, embora não concebamos as identidades e a memória como algo fixo, imutável e determinado, me parece algo inconcebível não se levar

em consideração os condicionamentos sócio-econômicos que incidem nas experiências e nos destinos de cada um, concordando em parte com as palavras de José Diácono. Desta forma, as construções narrativas apresentadas pelos ex-seminaristas da enxada são socialmente mediadas e modificáveis com o passar do tempo, se ajustando às expectativas sociais do presente. Neste sentido, também assumem um caráter político-social, podendo, em contato com outras opiniões, ou entrar em choque ao propor interpretações opostas de uma mesma realidade – em um verdadeiro embate de representações – ou caminhar para o consenso. Este último não deve, entretanto, ser entendido como um fim em si mesmo, afinal, como afirmou Portelli: “Confrontar as memórias de outros e ser modificado nesse encontro é diálogo; desistir das nossas, sem pensar, é capitulação.” (PORTELLI, 2006, p. 130).

Referências bibliográficas

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social**. 2. ed. São Paulo: Ateliê, 2004.

CABRAL, Newton Darwin de A. **Báculos no meio dos caminhos: modelos eclesiais em conflito no Regional Nordeste II (1965-1990)**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, 2001.

_____. Experiências de capacitação teológica a partir do povo: a Teologia da Enxada e o Departamento de Pesquisa e Assessoria. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das religiões no Brasil**. Recife: Ed. da UFPE, 2002. p. 493-537. 2 v.

COSTA, Iraneidson Santos. A esperança dos pobres vive: considerações em torno da Igreja dos pobres no Nordeste. **Cadernos do CEAS**, Salvador, Centro de Estudos e Ação Social, n. 205, p. 49-67, maio/jun. 2003.

CUNHA, Diogo. **Estado de exceção, Igreja Católica e repressão: o assassinato do padre Antonio Henrique Pereira da Silva Neto**. Recife: Ed. da UFPE, 2008.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

JAMES, Daniel. Contos narrados nas fronteiras: a história de doña María, história oral e questões de gênero. In: BATALHA, Cláudio Henrique de Moraes; SILVA, Fernando Teixeira da; FORTES, Alexandre (Org.). **Culturas de classe: identidade e diversidade na formação do operariado**. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2004. p. 287-314.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 5. ed. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2003.

MONTENEGRO, Antonio Torres. **História, metodologia, memória**. São Paulo: Contexto, 2010.

MOTTA, Márcia M. Menendes. História e memórias. In: MATTOS, Marcelo Badaró (Org.). **História: pensar & fazer**. Rio de Janeiro: Lab. Dimensões da História, 1998. p. 73-89.

PORTELLI, Alexandre. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de Moraes & AMADO, Janaína (Coord.). **Usos & abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2006.

SILVA, Gerson Flávio da. Animação Cristã no Meio Rural (ACR). In: PAIVA, Vanilda (Org.). **Igreja e questão agrária**. São Paulo: Loyola, 1985. p. 149-152.

WHITAKER, Dulce Consuelo Andreatta; VELÔSO, Thelma Maria Grisi (Org.). **Oralidade e subjetividade: os meandros infinitos da memória**. Campina Grande: EDUEP, 2005.

Da aceitação da norma à criação nas margens: a subjetividade feminina nas associações católicas

Nadia Maria Guariza

RESUMO: Este artigo propõe a discussão da metodologia da história oral como uma forma do historiador analisar a construção da subjetividade das participantes do movimento leigo ligado à Igreja Católica nas décadas de 1960 e de 1970. As mulheres entrevistadas participaram de duas associações: a Arquiconfraria das Mães Cristãs e a Associação e Oficinas de Caridade Santa Rita na cidade de Curitiba. Apesar das associações possuírem uma vasta documentação escrita, a fonte oral permite um novo olhar sobre o tema, isto é, proporciona um material rico sobre o movimento leigo do ponto de vista feminino.

PALAVRAS-CHAVE: História oral, Gênero, Igreja Católica.

ABSTRACT: This paper proposes a discussion of the methodology of oral history as a form for the historian to analysis the construction participants' subjectivity to the lay Catholic Church Movement in the 1960s and 1970s. The women interviewed, participated in two associations: the Arch Confraternity of Christian Mothers and the Association of Charity Santa Rita Workshops in the city of Curitiba. Although the associations have extensive written documentation, the oral source allows a new perspective on the theme. It provides rich material about the movement from the layman's point of view of the women.

KEYWORDS: Oral history, Gender, Catholic Church.

Este trabalho trata, especificamente, dos papéis assumidos pelas mulheres no movimento leigo ligado à Igreja Católica durante as décadas de 1960 e 1970, tendo como pressuposto que a participação feminina foi de extrema importância para o desenvolvimento das propostas de sociedade e da pastoral, defendidas pelas correntes católicas contemporâneas.

Parte-se do pressuposto que tal período foi frutífero na criação de brechas de autonomia e de criação aos fiéis, devido às mudanças ocorridas no interior do catolicismo. No caso específico deste artigo, pressupõe-se que os movimentos emergentes e os já existentes tiveram nas mulheres grandes aliadas na divulgação e na defesa de seus pontos de vista de evangelização.

Não obstante desempenharem este papel estratégico nos movimentos ligados à Igreja Católica, elas receberam uma mensagem ambígua por parte da instituição, pois eram consideradas importantes no processo de evangelização, porém ocupavam um lugar secundário no discurso produzido pela Igreja e seus agentes.

Essa relação ambígua da Igreja no tocante às fiéis se justificava a partir do mito do Jardim do Éden. Nesse mito, a mulher se originou como um ser secundário e auxiliar do homem (ARY, 2000, p. 6). No discurso mitológico do Éden, Eva foi culpabilizada pela desobediência a Deus e, conseqüentemente, pela expulsão do primeiro casal de humanos do Paraíso. A partir deste mito fundador, o gênero feminino deveria receber uma punição maior devido à participação de Eva no ato de desobediência. Entre as conseqüências, o gênero feminino deveria sofrer as dores do parto e assumir uma posição “naturalmente” inferior em relação ao homem.

Embora as mulheres recebessem esse tratamento por parte da Igreja Católica, a partir do mito do Éden, havia a possibilidade de redenção por intermédio da cópia do modelo de Maria, que assumiu várias interpretações no decorrer de sua história, constituindo-se de forma complexa para ser entendido e seguido pelas fiéis (WARNER, 1983). A representação mariana apresentava qualidades inacessíveis a elas como a isenção do Pecado Original e a maternidade assexuada. Portanto, a figura de Maria serviu mais

para ressaltar as imperfeições do gênero feminino do que acalanto para as fiéis.

Entende-se que a hagiografia é uma forma eficaz para impor os preceitos morais da Igreja. Segundo Michel De Certeau (2006), na narrativa hagiográfica, o que mais importa é a virtude do santo ressaltada pelo narrador, pois ela evidencia o comportamento que o emissor deseja que os receptores da narrativa sigam.

Mas até que ponto o discurso normatizador é eficaz? As mulheres seguiram ao pé da letra as representações de Eva e de Maria? Aceitaram passivamente o lugar secundário atribuído a elas pela instituição? Que interpretações e significados foram criados por aquelas que participaram de movimentos leigos na Igreja Católica nas décadas de 1960 e de 1970?

O emprego desta metodologia não se justifica pela falta de documentação escrita, mas porque o objetivo é analisar o significado conferido à participação nesses movimentos e como elas produziram uma interpretação diversa da proposta pelos agentes discursivos da Igreja Católica.

A fonte oral permite ao historiador interpretar a recepção da norma e a criação feminina a partir dela. Pelas entrevistas se pode apreender a eficiência da norma e a resistência a ela, bem como, pode-se analisar a construção da subjetividade a partir das experiências.

Algumas notas breves sobre o emprego da história oral

O ato de narrar possibilita a recriação da subjetividade por intermédio da qual o sujeito constrói e confere significado à sua experiência e identidade (GLUCK; PATAI, 1991). As subjetividades são edificadas a partir de experiências construídas pelo trabalho ideológico, pelas relações materiais, interpessoais e econômicas, e pelos traços sociais de longa duração (ARFUCH, 2002, p. 92).

Portanto, compreende-se que as entrevistadas, ao narrarem suas ações no movimento, exprimiram os significados que estas possuíam para elas, bem como as suas interpretações sobre o papel feminino na Igreja e na sociedade.

A possibilidade de analisar a construção da subjetividade do narrador não é a única especificidade da fonte oral, mas também desta ser produzida a partir da interferência direta do historiador. Essa interferência é manifesta com a elaboração do roteiro de entrevista que conduz o rememorar do entrevistado, visando responder às questões propostas pela pesquisa.

Por conseguinte, a fonte oral é um cruzamento de subjetividades, criando muitas vezes um jogo de esconde-esconde entre o entrevistado e o historiador (VOLDMAN, 2005, p. 37). Os narradores falam para alguém que quer ouvir informações determinadas. Por mais livre que o roteiro seja apresentado, torna-se o fio condutor do relembrar nas narrativas. Por mais autonomia que o entrevistador tencione dar, precisa intervir para atingir os seus objetivos.

Por isso é importante explicitar como o documento oral foi produzido, bem como qual o tipo de entrevista escolhido pelo entrevistador, o número de entrevistas e os critérios de análise das transcrições.

Esta pesquisa empregou a entrevista temática bem como o recurso de uma breve trajetória de vida (DELGADO, 2006, p. 22-23). Esta modalidade de entrevista possibilitou guiar o roteiro de perguntas pelos intentos da pesquisa e, ao mesmo tempo, permitiu delinear uma breve história da vida das entrevistadas.

Como a metodologia da história oral não se presta a estudos generalizantes, se inscreve entre os métodos qualitativos. Por isso, o número de narrativas deve se pautar por critérios que permitam a análise minuciosa do material produzido (DELGADO, 2006, p. 18). Dessa forma, este trabalho apresenta um número pequeno de entrevistas (quatro), com uma duração aproximada de duas horas.

As transcrições foram analisadas a partir dos seguintes critérios: o exame da coerência interna da entrevista e a relação da mesma com o contexto mais amplo (THOMPSON, 1992, p. 305-307).

O exame da coerência interna da fonte foi efetuado desde a preparação do roteiro, buscando confrontar de forma diversa assuntos que poderiam exprimir uma resposta “pronta”. Em assuntos como

a emancipação feminina, as mulheres queriam demonstrar que estavam de acordo com as mudanças nas relações de gênero empreendidas pelo discurso feminista. Ao mesmo tempo, ao tratarem de temas como divórcio, as entrevistadas se contradiziam porque responsabilizavam as esposas pelo número crescente de casamentos desfeitos.

O critério de análise, que pretendia relacionar o conteúdo das entrevistas com o contexto mais amplo do catolicismo e da sociedade, procurava entender o significado de algumas interpretações sobre o papel feminino no movimento católico e na sociedade. Ou seja, até que ponto a interpretação apresentada por elas se devia ao catolicismo ou a algo anterior a ele, como elementos que fundamentam as relações entre os gêneros. Para tanto, optou-se pela análise de entrevistadas de duas associações de cunho tradicional da cidade de Curitiba, quais sejam, a Associação e Oficinas de Caridade Santa Rita e a Arquiconfraria das Mães Cristãs.

Arquiconfraria das Mães Cristãs: guardiãs do lar

[...] pois os nossos filhos não nos pertencem, são preciosos thesouros por Elle [Deus] confiados à nossa vigilância e por cuja sorte teremos que responder. (ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS, 1910, p. 1).

Desde a era da renovação, dous caminhos se acham abertos em frente da mulher: o caminho de Maria e o caminho de Eva. Entre estes dois caminhos não há meio termo: ou descer, a exemplo da mãe do pecado, a ladeira fatal da ignomínia, ou seguir os passos da mulher imaculada, elevando-se com ella ao mais alto cimo da perfeição. A mulher, ou perpetua a vida de Eva, exercendo sobre os que a cercam uma influencia perniciosa, ou imita e propaga a vida de Maria pela ascendente das virtudes. (RATISBONNA, 1925, p. 10).

A Arquiconfraria das Mães Christãs de Curitiba foi fundada em 1910 nas dependências do Colégio Nossa Senhora de Sion e agregava as mães das alunas desse estabelecimento de ensino. Essa Arquiconfraria se originou em meados do século XIX, em Lille, na França, e tinha por finalidade garantir uma formação moral e religiosa dentro dos parâmetros católicos.

————— DA ACEITAÇÃO DA NORMA À CRIAÇÃO NAS MARGENS: —————
A SUBJETIVIDADE FEMININA NAS ASSOCIAÇÕES CATÓLICAS

Pelas citações iniciais, percebe-se que a Arquiconfraria das Mães Christãs estava ancorada numa representação maternal na qual as mulheres deveriam se espelhar no modelo mariano e salvar a alma de seus filhos dos males da modernidade. Essa visão estava estreitamente ligada ao ultramontanismo e era coerente com a política pastoral da Igreja Católica da primeira metade do século XX. Entretanto, como essa visão e, sobretudo, a interpretação das associadas sobre a instituição e o gênero feminino ficaram após as mudanças da Igreja nas décadas de 1960 e de 1970? E até que ponto o discurso normativo dos padres diretores e dos manuais da associação cumpriram o seu papel de enquadrar a subjetividade feminina?

É neste ponto que a história oral torna-se relevante porque permite a análise da construção da subjetividade, propiciando a análise do significado que as mulheres atribuem ao seu trabalho nas associações, com o intuito de notar a incorporação ou não das normas morais católicas.

Atualmente a Arquiconfraria das Mães Cristãs passa por uma crise, porque o número de associadas é bem pequeno correndo o risco de extinguir-se. Esse número fica menor quando se procura aquelas que participaram da Arquiconfraria nas décadas de 1960 e 1970, tornando restrito o universo de entrevistadas¹.

Procurou-se analisar, portanto, duas narrativas de senhoras que assumiram o cargo de presidência durante o período estudado. Em suas histórias é perceptível o lugar que ocupam na sociedade, um lugar de distinção econômica, social e simbólica. Para elas é importante contar sobre a sua linhagem familiar, ressaltando o papel político e social de seus membros.

Como o objetivo da Arquiconfraria das Mães Cristãs era promover uma mobilização das mulheres dentro de seus lares no sentido de salvar o catolicismo, alguns pontos eram reforçados pelo manual e pelos padres diretores, como a moralidade da mãe cristã, a educação dos filhos de acordo com os preceitos católicos e o convencimento do marido em permanecer fiel à Igreja Católica.

¹ A maior parte das mulheres que se associava à Arquiconfraria no período analisado entrava com uma idade já avançada, por isso, já faleceram.

Neste sentido, as entrevistadas revelam que se consideram o elemento chave para manutenção da moralidade familiar e da educação. A configuração familiar, descrita por elas, possui papéis bem definidos, o marido é o provedor de seus lares e a esposa administra o lar.

A participação na Arquiconfraria, nesse sentido, era uma atividade moralmente permitida porque reforçava o papel assumido pelas mulheres no interior de sua família, bem como introjetava um rigor moral sobre as participantes, embora pudessem ter a oportunidade de ampliar o círculo social e sua mobilidade espacial, por intermédio do trabalho caritativo, estendendo os seus cuidados maternos à sociedade.

Durante as entrevistas, foram feitas questões relativas à maternidade, ao casamento e à atividade na associação. Nas questões referentes à maternidade, pode-se notar alguns elementos defendidos pela Arquiconfraria, como a visão de Catarina² de que “ser mãe e esposa em tempo integral não era ‘sacrificante’, ou se era, era por um bom motivo, manter a ordem moral de sua família.” (GUARIZA, 2009, p. 178).

Para Rita³ os tempos mudaram, o que tornava difícil a tarefa de educar os filhos dentro dos parâmetros católicos.

² Nasceu no ano de 1913, filha de ex-Deputado Estadual e Federal e Vice-Governador do Estado do Paraná. Realizou os estudos primários no Colégio Nossa Senhora de Lourdes (Cajuru), completando a sua formação com professores particulares em sua residência. Durante boa parte da vida se dedicou às artes como pianista e poetisa. Foi sócia fundadora do Centro Paranaense Feminino de Cultura, escrevendo na Página Feminina do Diário da Tarde representando o Centro. Em 1941 ingressou no Instituto dos Comerciantes, exercendo a função de secretária do Diretor. Posteriormente ocupou o cargo de gerente dessa organização em Foz de Iguaçu. Em 1944 casou-se com o aeroviário Leônidas Xavier de Freitas e quatro anos depois pediu demissão para cuidar do seu único filho. Participou do Conselho da Associação de Proteção à Maternidade e à Infância da União Democrática. No final da década de 1960 ingressou na Arquiconfraria das Mães Cristãs e ocupou a presidência da associação de 1969 a 1973, durante a idealização e a construção do Recanto Santa Fé. Ressalto que me utilizei de codinomes no intuito de preservar a identidade das entrevistadas.

³ Filha de pais provenientes de Minas Gerais que se estabeleceram em Jacarezinho-PR. Nasceu nesta cidade no dia quatorze de julho de 1927. O seu pai era médico e foi convencido pelo irmão a mudar-se para Jacarezinho, onde exerceu a sua profissão e comprou terras para o cultivo de café. A formação escolar foi realizada na cidade de Jacarezinho. Posteriormente iniciou a faculdade de odontologia em Curitiba e terminou no Rio de Janeiro. Nesse tempo, morou numa pensão em Curitiba e no Rio de Janeiro com os irmãos. Ao término do curso retornou a Jacarezinho para casar. Em 1952 mudou-se para Curitiba após o nascimento de

DA ACEITAÇÃO DA NORMA À CRIAÇÃO NAS MARGENS:
A SUBJETIVIDADE FEMININA NAS ASSOCIAÇÕES CATÓLICAS

Não tanto quanto... pela evolução dos tempos, não quanto eu achava que poderia ter tido, sabe. Porque depois que eles vão ficando adultos, a gente não consegue mais levar... né... você não consegue mais levar... a frequência na igreja, hoje em dia os jovens é semanal, quando é !!! Não é mais uma coisa assim por dever religioso. Ainda mais depois dos casamentos né. Um neto meu há pouco tempo casou-se com uma moça, que é cristã sim, só que frequentava a igreja batista. Eu até não achava ruim que ele fosse junto. Porque aí ele começou a frequentar lá com ela, né frisos! Um dia até, ele é muito vivo assim, falou assim: "Vó, você ficaria muito triste se eu fosse um pastor evangélico?". Eu falei: "Olha Rafael... não. Eu não ficaria muito triste. Porque os pastores evangélicos são cristãos, a bíblia é a mesma e eles são muito entusiasmados e muito... muito dedicados, né.". Porque eles acabam sendo católicos não tão caprichosos, né. E ele se entusiasmou com a igreja. Ele achou a igreja muito alegre. Ele é muito efusivo... então os cantos lá são muito entusiasmados. A fé deles é mais manifesta assim, com mais entusiasmo, tá. E ele ficou entusiasmado, mas teve só 4 anos de casado, já separou também. (RITA, 2007).

Rita demonstra em sua narrativa que a escolha do neto não lhe agradava. Esse episódio foi lembrado quando perguntado a ela sobre como a Arquiconfraria teria influenciado o seu papel de mãe. O fato de seu neto ter se tornado evangélico era um constrangimento para ela, porque mostrava uma falha dela na educação de sua filha, que não manteve o filho nas fileiras do catolicismo.

Para as entrevistadas a educação dos filhos deveria ser a prioridade na vida das mulheres.

Isobre se ela trabalhou fora de casa?! Trabalhei um pouco, depois que o meu filho nasceu eu larguei. O diretor disse, (eu era secretária dele): "O que tem que você saiu? Se o meu marido era rico?". Eu disse: "Não, ele não é rico. Ele tem o necessário para viver. E eu prefiro ao invés de ter o que eu ganho para mim, para comprar uma joia ou qualquer outra coisa, viajar, eu prefiro ficar com meu filho. Quando é pequeno, é meu, depois não é mais. Então, deixe eu

sua primeira filha. O marido, na época, desligou-se da aeronáutica e iniciou os seus negócios na área de comércio de automóveis. Nunca exerceu a profissão, no período em que os três filhos eram pequenos dedicou-se ao lar e, mais tarde, simultaneamente à Arquiconfraria das Mães Cristãs. Ingressou na Arquiconfraria das Mães Cristãs em 1961 e ocupou o cargo de presidente em 1963. Em 1975 prestou concurso para o judiciário e trabalhou como cartorária titular.

ficar com ele.” Ele deu risada. Agora, por isso que eu acho, agora é experiência de vida, que essa história de creche desde do começo nós afasta muito, por isso, que está esse “angu” não sabem muito bem esses jovens. Estando com a gente é diferente. E todo mundo ldiz: “Mas o seu filho é diferente.” É diferente porque foi criado por mim... (CATARINA, 2005).

Para Catarina o trabalho feminino fora de casa tinha por finalidade conseguir pagar viagens e joias, ou seja, era motivado por desejos fúteis. Ela orgulha-se do fato de ter aberto mão de seu trabalho para educar o filho, tornando-o especial em relação a outras pessoas. Sendo assim, ela não é como aquelas que, por motivos fúteis, “jogam” os filhos numa creche.

Esse ponto de vista de Catarina evidencia qual é a percepção que tem sobre a emancipação feminina dos parâmetros tradicionais, pois acredita que os papéis de esposa e de mãe são os mais adequados ao gênero feminino e julga negativamente as que não se dedicam a estas tarefas dividindo-se com atribuições alheias ao lar.

Por outro lado, Rita, quando indagada sobre a emancipação feminina, se posiciona de maneira favorável aprovando a autonomia da mulher em relação ao marido. Porém, em outro momento da entrevista, atribui à emancipação feminina o aumento no número de separações.

Muitas. Muitas discussões. Os nossos assistentes espirituais, todos nas principais reuniões falavam sobre o assunto [Lei do Divórcio] sim... falavam sim. E, como a gente era da ala conservadora, principalmente da maior frequência... a religião católica e tudo né. Nós achamos que o negócio não ia passar frisos! Mas afinal passou né. E depois tivemos que aceitar na própria carne, porque as minhas duas filhas são divorciadas. [...] Então a gente vai?! a independência da mulher né. Mesmo você sentindo intimamente a convivência com o casal que não se dá bem, né, antigamente o primeiro sentido era fazer com que aquele casal se reconstituísse e etc etc. E hoje em dia não, eles apelam pro divórcio com a maior facilidade né. O conceito já é bem outro. (RITA, 2007).

De acordo com Rita, a estabilidade e a manutenção do casamento se deviam à submissão feminina ao homem, sendo o marido colocado num pedestal, venerado e respeitado pela esposa. Além disso, Rita considera que o sentimento religioso conferia um respeito

e uma seriedade ao casamento como sacramento. Ao comparar os casamentos da atualidade com o período das décadas de 1960 e 1970, diz:

Muito. Muito diferente. Muito diferente desde, desde, desde o sentido, né. Que ainda naquela época o casamento era uma união estável, tida como união estável... um sacramento...um matrimônio significava bastante, né. E normalmente os filhos só vinham depois do casamento lrisosl. Hoje em dia o negócio tá meio... em revertério, né. (RITA, 2007).

Para Rita os casamentos atualmente são um “revertério”, ou seja, estão de pernas para o ar, fora da normalidade, no sentido contrário das décadas de 1960 e 1970 quando havia maior respeito à religião e, por conseguinte, ao casamento.

Neste ponto, é perceptível a eficiência das representações normativas do catolicismo divulgadas pelos padres diretores e pelos manuais da Arquiconfraria incorporadas pelas associadas.

Essa visão hierárquica entre o masculino e o feminino não pode ser considerada apenas como responsabilidade da Arquiconfraria ou da Igreja Católica, porque ela é incorporada por estas mulheres na sua própria formação familiar. Segundo Pierre Bourdieu, essa visão hierarquizada está associada à *libido dominandi* que privilegia o gênero masculino fundamentando a organização do *habitus* de cada campo e se manifestando nas ações, nos pensamentos e na fala feminina (BOURDIEU, 1999, p. 42-43).

Na história da Arquiconfraria das Mães Cristãs de Curitiba, no período analisado, o evento mais importante foi a construção do Recanto Santa Fé, um pensionato para senhoras que foi inaugurado em 1973 na gestão de Catarina. A partir da construção do Recanto, considerou-se que a caridade das associadas foi materializada e isso ganhou peso simbólico importante para as associadas entrevistadas.

Apesar da importância do pensionato e do esforço empreendido para construí-lo, Catarina minimiza sua participação alegando que foi escolhida como presidente, mas que não entendia nada de construção. Seu pai tinha influência política o que poderia facilitar o projeto.

Rita também duvida da sua capacidade em construir o recanto, porque não entendia nada de construção, feito eminentemente masculino. Sua participação é minimizada pelo poder de seu pai e ela considera que não deveria levar o crédito de ter organizado o Recanto sem um “tostão”.

Essas considerações vão ao encontro da análise de Pierre Bourdieu, que considera que socialmente a estreiteza de espírito é considerada natural do gênero feminino, fracassando esse em seus empreendimentos. Mesmo quando as mulheres obtêm sucesso em sua empreitada, não recebem o devido reconhecimento social (BOURDIEU, 1999, p. 44). Portanto, as práticas das mulheres devem confirmar a “natureza” feminina e não contrariá-la (BOURDIEU, 1999, p. 44). Para as entrevistadas, a dominação masculina é natural porque foram ensinadas desta forma, não apenas pela associação ou pela Igreja Católica, mas pela sociedade. Por isso, as suas narrativas demonstram uma vida dedicada ao marido e aos filhos. Nas narrativas são recorrentes expressões como “deveria acompanhar meu marido nos eventos sociais”, “deveria acatar os seus desejos para manter o casamento” e “me dedicar aos filhos para que fossem bem educados e imitassem a vida que os pais tiveram”. (GUARIZA, 2009, p. 185).

Caridade como bem simbólico: narrativas das experiências na Associação e Oficina de Caridade Santa Rita

Em 1901 foi fundada a Associação e Oficina de Caridade Santa Rita de Cássia na cidade de Madri, pelo agostiniano Salvador Font. A ideia inicial da associação era reunir mulheres de todos os estados civis para realizar trabalhos manuais a fim de atender os pobres, bem como fazer exercícios de piedade.

Na cidade de Curitiba a Associação foi fundada em 1958 nas dependências da casa de sua primeira presidente Edith de França Alves. Edith resolveu criar uma oficina na cidade após contato com a associação de São Paulo. Essa primeira oficina era ligada e subordinada à matriz de São Paulo, por isso, relatórios anuais eram enviados à sede e visitas das associadas de São Paulo eram

————— DA ACEITAÇÃO DA NORMA À CRIAÇÃO NAS MARGENS: —————
A SUBJETIVIDADE FEMININA NAS ASSOCIAÇÕES CATÓLICAS

frequentes nas primeiras reuniões para orientar a oficina de Curitiba (ASSOCIAÇÃO E OFICINAS DE CARIDADE SANTA RITA DE CÁSSIA, 1958, p. 1).

Outra instância de subordinação das associadas era a autoridade eclesiástica local. Dom Manoel da Silveira D'Elboux, arcebispo metropolitano de Curitiba, orientou-as a procurarem a direção espiritual do padre Lino Londero da paróquia da Igreja Nossa Senhora do Rosário.

Na década de 1970, a oficina de Curitiba conquistou sua independência em relação à sede de São Paulo. Em junho de 1970, a vice-presidente, Edith Alice de Lacerda comunicou às associadas que a instituição iniciaria uma nova fase, que imprimiria uma autenticidade ao seu trabalho.

Para tanto, foram criadas dezessete oficinas⁴ na cidade proporcionando o desligamento da oficina do Rosário da sede de São Paulo e instalando-se uma Diretoria Geral em Curitiba para administrá-las.

A autenticidade aspirada foi materializada na redação de um novo estatuto e mudanças no ritual da fita. As associadas consideravam antiquado o estatuto de São Paulo, pois seu regulamento ainda fazia exigências morais rígidas que não condiziam com os novos tempos e o transformava, inclusive, em anedota.

Os estatutos. E agora tem um mais atualizado do que este. Tinha um que nós choramos de dar risada. Este que veio de São Paulo, só senhoras poderão fazer parte da associação de Santa Rita, apenas senhoras de bons costumes. É de chorar de dar risada. Então as senhoras de mau costume tem que ficar trancada em casa, só pros bonitos. É como esta história da igreja que eu digo que não podem. (LOURDES, 2008).

⁴ Oficina Senhor Bom Jesus (22/07/1970), Oficina Nossa Senhora da Glória (27/08/1970), Oficina Nossa Senhora das Dores (22/09/1970), Oficina São Francisco de Assis (23/04/1971), Oficina Cristo Rei (01/06/1971), Oficina Santa Teresinha (22/06/1971), Oficina Santíssimo Sacramento (26/08/1971), Oficina Santo Antônio (22/11/1971), Oficina Santa Quitéria (1973), Oficina Nossa Senhora das Mercês (26/06/1974), Oficina Sant'Ana (26/06/1974), Oficina São Vicente (setembro de 1974), Oficina Santo Agostinho (16/04/1975), Oficina Nossa Senhora Menina (22/09/1976), Oficina Nossa Senhora dos Remédios (19/04/1977) e Oficina São Francisco de Paula (09/08/1979). ASSOCIAÇÃO E OFICINAS DE CARIDADE SANTA RITA DE CÁSSIA. **Histórico (1958-2000)**. Curitiba: Mimeo, 2000. p. 20.

Quanto ao ritual da fita, houve mudanças em relação a São Paulo. Na matriz, as associadas possuíam fitas de cores diferentes de acordo com seu estado civil: a solteira tinha fita branca, evidente menção à virgindade da moça; a casada usava fita vermelha e a viúva utilizava a cor roxa.

Porque em São Paulo ela é assim: nós achamos, foi outra coisa que nós modificamos. Em São Paulo é assim, as senhoras viúvas usam a fita roxa e medalha da santa, as solteiras usam uma fita branca com a medalha e as casadas a fita vermelha. Nós padronizamos em Curitiba, porque nós achamos, às vezes uma pessoa está solteira e já está com 50 anos, então ela ficar com a fitinha branca ela vai ficar até constrangida. E a outra que muda da fita vermelha pra roxa quando ficou viúva é uma coisa que maltrata. Nós achamos melhor padronizar a fita, fita vermelha pra criança, pra velho, pra quem for. (LOURDES, 2008).

É interessante perceber que as mulheres da Associação Santa Rita demonstraram maior autonomia moral em relação aos parâmetros da Igreja Católica do que as participantes da Arquiconfraria. As entrevistadas, em suas narrativas, dividiam de maneira significativa o que seria de responsabilidade da Igreja e o que dizia respeito à vida privada de cada associada, como a denominação religiosa e o estado civil.

Questões referentes à escolha religiosa e ao estado civil das associadas seriam de foro íntimo, sendo assim a Igreja Católica não poderia intervir.

Hoje em dia não queremos nem saber que o que importa é que trabalhe. O que importa é a produção. O fato de algumas operárias serem divorciadas! Tem tudo. Basta que ela seja bem intencionada, que ela trabalhe com amor o que, que o trabalho dela seja feito com amor não importa a condição social dela. Para nós não tem a menor diferença. Porque às vezes tem pessoas casadas, e bem casadas, que tem um procedimento muito pior do que uma desquitada, não quer dizer por isso ela vai ser posta de lado. Não tem nada a ver. (LOURDES, 2008).

Em muitos momentos, as entrevistadas gostavam de reafirmar que a associação não tinha mais ligação com a Igreja Católica. Segundo uma delas, esta era mais uma diferença entre a associação de Curitiba e a de São Paulo. A última era mais ligada à Igreja

————— DA ACEITAÇÃO DA NORMA À CRIAÇÃO NAS MARGENS: —————
A SUBJETIVIDADE FEMININA NAS ASSOCIAÇÕES CATÓLICAS

e à tradição de Madri; a primeira era imbuída de caráter ecumênico, o que explica para elas sua sobrevivência e expansão pela cidade.

Não, na nossa não tem nem de idade e nem de religião. Pode trabalhar de todas as religiões, como o nosso trabalho também que tem denominação de santos, enfim a padroeira Santa Rita e as oficinas têm denominação de santos, mas o nosso trabalho é ecumênico. Aonde tiver necessidade não se olha crença. Temos presidentes de oficinas que são espíritas. Elas são presidentes de oficinas, diga-se de passagem, que os espíritas trabalham maravilhosamente bem. Eles têm assim uma noção de responsabilidade no que fazem que nós que não somos espíritas admiramos muito. (LOURDES, 2008).

As narrativas demonstraram que os aspectos morais eram menos importantes do que a caridade, um bem simbólico de salvação que também conferia maior distinção no jogo social. Essa sociedade apresentava padrões morais mais flexíveis e um aumento de relações temporárias, ao mesmo tempo que o atendimento aos pobres tornava-se cada vez mais necessário, uma vez que as desigualdades sociais crescentes provocaram a exclusão de boa parte da população. Nesse contexto, a mulher que mantinha um rigor moral não era tão valorizada, tornando a caridade mais reconhecida socialmente.

Lourdes⁵ ao ser questionada sobre a influência nas mudanças da Igreja Católica nas décadas de 1960 e 1970 respondeu:

Nenhuma, nenhuma. Nós não fazemos por causa de Puebla, nós não fazemos por causa de Medellín, nós não fazemos por causa de Vaticano, nem nada, nós fazemos porque alguém fundou em Madri uma coisa a ser seguida. Então mesmo que eu não fosse católica, que eu sou, mesmo que eu não fosse, eu queria ser de Santa Rita (associação). Eu acredito 50 anos depois que a Santa Rita faz o bem, que a associação Santa Rita faz o bem, que ela mata a fome, ela põe comida no prato, eu já vi que põe, e não deixa faltar esta comida, está atenta. E que a criança não sai mais em jornal como saía antes da Santa Rita. O bebezinho saía em jornal

⁵ Nasceu em sete de novembro de 1936. É sócia fundadora da Associação e Oficinas de Caridade Santa Rita. Casou com um magistrado no mesmo ano em que ingressou na Associação em 1958. Teve duas filhas. Foi a primeira secretária da oficina do Rosário. Foi presidente da Associação e atualmente ocupa funções no Conselho. Exerceu a profissão de professora primária durante muitos anos.

da maternidade enrolado, ele sai dignamente com o enxoval da Santa Rita, como se fosse o enxoval feito para os nossos netos, igualzinho. (LOURDES, 2008).

É perceptível que o que importava para essas mulheres era o trabalho caritativo, minimizando a importância da Igreja. Para elas, os agentes do sagrado, os sacerdotes, eram reconhecidos a partir do trabalho com os pobres e não como guardiões morais. Os sacerdotes não desempenhavam a função de diretores espirituais, como na Arquiconfraria, pois esta tarefa era exercida por uma das associadas, enquanto os sacerdotes eram consultores ocasionais. Assim fala uma das entrevistadas: “... como lhe disse, se tínhamos alguma dúvida consultamos o nosso padre, mas nada assim que mexa com a gente. Como só é assistencial. O importante é atender mais gente necessitada, porque tem bastante. Não é brincado...” (ROSA, 2008).

Apesar das associadas enfatizarem que não possuíam ligação com a Igreja, pode-se cogitar que a caridade configurava-se como um objeto simbólico de salvação, que concedia ao seu cedente vantagens diante de Deus, e os objetos doados representavam um pacto com Ele (LANNA, 2000). O trabalho caritativo com o uso da fita estava estreitamente ligado à ideia da concessão de indulgências do Papa Leão XIII, permitindo a remissão dos pecados por meio desse trabalho.

Sendo assim, a caridade realizada dentro da dinâmica do sagrado não é mera doação, mas adquire uma importância no campo do sagrado, proporcionando ao cedente uma gratificação diante de Deus.

Considerações finais

As associações estudadas aqui neste artigo mantêm um acervo interessante de fontes escritas, como manuais, relatórios, atas de reuniões, estatutos e regimentos, porém nessas fontes não conseguimos aferir como as associadas reagiram à norma, pois passavam por uma censura direta ou indireta da autoridade eclesiástica.

A metodologia da história oral foi de fundamental importância para analisar a recepção que estas mulheres tiveram à norma,

que nem sempre é eficaz, e muitas vezes a sua eficiência está ligada à própria forma de organização social, como é o caso da dominação masculina.

Outras vezes, há aparente autonomia das mulheres em relação à Igreja, porém elas ainda conferem valor a preceitos católicos no jogo do sagrado, como é o caso da caridade como bem simbólico para a salvação.

Neste sentido, as entrevistas evidenciaram dinâmica mais complexa entre a imposição da norma e a sua recepção, pois os indivíduos não são meros joguetes do poder da Igreja, eles se posicionam e criam novas interpretações quanto ao discurso do centro normativo.

Referências bibliográficas

ARFUCH, Leonor. **El espacio biográfico**: dilemas de la subjetividade contemporánea. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.

ARY, Zaíra. **Masculino e feminino no imaginário católico**: da Ação Católica à Teologia da Libertação. São Paulo: Annablume, 2000. Coleção Diálogos.

ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS DE CURITIBA. **Atas das reuniões da diretoria**. Curitiba: [s.n.], 6 nov. 1910. Livro 1.

ASSOCIAÇÃO E OFICINAS DE CARIDADE SANTA RITA DE CÁSSIA. **Atas das reuniões da diretoria**. Curitiba: [s.n.], 1958-1975. Livro 1.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

DE CERTEAU, Michel. **A escrita da história**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral**: memória, tempo e identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

Identidades religiosas afro-brasileiras em Joinville-SC: problematizações contemporâneas

Gerson Machado

RESUMO: Este artigo discute aspectos de como as religiões afro-brasileiras, costumeiramente marcadas pela oralidade e pela tradição, se enfeixam em espaços caracterizados por relações e identidades líquidas. Sobretudo, aposta na viabilidade do uso das fontes orais para a análise dos discursos religiosos contemporâneos e baseia-se em diferentes temporalidades da cidade de Joinville-SC, representadas pela consolidação das relações de capital e trabalho, além da desterritorialização do capital e das identidades. Destaca-se que as estratégias de consolidação dos espaços sagrados e das teias de relações que os constituem se metamorfoseiam em meio aos apelos da sociedade. Os relatos colhidos apontam para o fato de as pessoas, das mais variadas historicidades, transitarem e/ou ocuparem esses espaços religiosos motivados por variadas causas, mas todos buscando uma pedra de ancoragem diante das inúmeras possibilidades de se subjetivar.

PALAVRAS-CHAVE: História oral, Religiões afro-brasileiras, Memória, Identidade.

____ IDENTIDADES RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS EM JOINVILLE-SC: ____
PROBLEMATIZAÇÕES CONTEMPORÂNEAS

ABSTRACT: This article discusses aspects of how the Afro-Brazilian religions, usually marked by orality and tradition, are joined together in spaces marked by relations and liquid identities. However, it gambles on the viability of the use of oral sources for the analysis of contemporary religious discourses and is based on different temporalities of the city of Joinville-SC, marked by the consolidation of the relations between capital and labor and the loss of territory of capital and identities. As a result the strategies for consolidating the sacred places and the webs of relationships that are ultimately metamorphosing are through the appeals that society presents. The collected testimonies point to the fact that people from the most varied history, passing through and / or occupying these religious spaces motivated by different causes, but all seeking an anchorage in the face of the innumerable possibilities it was subject to.

KEYWORDS: Oral history, Afro-Brazilian religions, Memory, Identity.

Tempos Líquidos

Deuses mudam ou morrem!

Darci Ribeiro

Liquefação, pulverização, descontinuidade, volatilidade, entre outros são termos que procuram caracterizar a temporalidade que nos atinge. Apesar da inexistência de uma única expressão que condense as qualidades deste momento, todas elas apontam para uma condição comum: a falta de grandes certezas que poderiam orientar a humanidade numa direção comum. Os tempos atuais são afetados por uma forte onda desestruturadora de relações, valores, narrativas e metanarrativas. Dito de outra maneira e com apoio nas reflexões de Zygmunt Bauman (2001), duas características fazem nossa modernidade nova e diferente: o colapso da antiga crença de que há um fim no caminho em que andamos, um *telos* alcançável, e a desregulamentação e privatização das tarefas e deveres modernizantes. Esses valores são muito caros ao primeiro movimento da modernidade, que “dissolveu os sólidos no ar”, em acordo com a célebre constatação feita por Marx e Engels (1999) no Manifesto Comunista, de 1848. Todavia, em que pese essa afirmação, seguiu-se à sua publicação um esforço pela substituição do “conjunto herdado de sólidos deficientes e defeituosos por outro conjunto, aperfeiçoado e, preferivelmente, perfeito e, por isso, não mais alterável” (BAUMAN, 2001, p. 9). Nas palavras de Lyotard (2006), tais sólidos seriam metanarrativas que se estabeleceram, dando à humanidade ocidental até os anos 1950 certezas que coagulavam os grupos e guiavam os indivíduos como peças de uma máquina maior denominada sociedade. Para o autor, tanto a ciência quanto os discursos que prometiam a emancipação do homem, como a conjunção de ambos, a partir de então entram numa crise de legitimidade, a qual tem como estopim as atrocidades ocorridas durante e após a Segunda Guerra Mundial, bem como a emergência de uma configuração tecnológica, denominada de sociedade pós-industrial, tendo a cibernética um papel regulador e disseminador de informações para o consumo em massa (LYOTARD, 2006).

Experimentamos, portanto, a volatilidade de nossas certezas e estruturas. Nesse sentido, nem mesmo o principal valor construído na modernidade, o trabalho, escapa dessa “onda desestabilizadora”, assumindo roupagens e relações cada vez mais marcadas por essa condição. Se o que orientava a antiga relação capital-trabalho era o uso disciplinado do tempo, na contemporaneidade isso foi ruído, atravessado que foi pelas atuais tecnologias que descentralizam o sujeito e possibilitam a instantaneidade e a virtualidade serem um mecanismo de produção de riquezas. Logo, lugar e relações de trabalho caracterizados pela carreira duradoura, embora ainda existam, não são mais conceitos absolutos, já que ao mesmo tempo muitos postos estratégicos em empresas são de curta duração, porém possuem grande valor agregado. Hoje arriscaríamos dizer que, se há uma carreira para os sujeitos nas grandes empresas, ela não é representada pelo sedentarismo, mas sim pelo trânsito. A experiência e a autoridade são adquiridas na circulação. Isso resultaria, sobretudo, numa crise de formação do caráter, conforme a fala de Richard Sennett (1988; 2008), pois a perda de referências como a comunidade e os grupos de amizade duradoura, entre outros, provoca no homem pós-moderno a inconstância das relações e, assim, a falta de compromisso consigo mesmo, com o grupo e vice-versa. É importante ressaltar que, apesar de todas as mudanças que atravessam essa temporalidade, os problemas estruturais do capitalismo se anunciam cada vez mais fortes, como é o caso das desigualdades econômicas e sociais que afetam diretamente os processos de subjetivação.

Retomando Bauman (2001), entendo que esse cenário de liquefação da “modernidade dura” abrange grande parcela do mundo ocidental e propõe dilemas aparentemente intransponíveis aos indivíduos na medida em que estes sentem a ausência de lugares que possibilitam reacomodações duradouras nos diversos níveis de relações e valores. Quando eles los lugares se apresentam são frágeis e, em geral, desaparecem antes que seja completado o trabalho de uma reacomodação confortável. A individualização é uma fatalidade, não uma escolha. Os riscos e as contradições são socialmente produzidos, entretanto o dever e a necessidade de enfrentá-los estão sendo individualizados. Nos dias atuais os problemas dos

indivíduos podem ser semelhantes, mas não se fundem mais para formar uma totalidade.

Dessa forma, o indivíduo é o pior inimigo do cidadão, pois este busca seu próprio bem-estar no bem-estar da cidade, enquanto o primeiro tende a ser cético ou prudente em relação à causa comum. O outro lado da individualização parece ser a corrosão e a lenta desintegração da cidadania. Os indivíduos enchem com cuidados e preocupações o espaço público como se fossem seus únicos ocupantes legítimos, expulsando todo o resto. Assim, o público é colonizado pelo privado (BAUMAN, 2001; SENNETT, 1988; 2008)¹.

Diáspora e religiões afro-brasileiras

*A cultura não é uma questão de ontologia,
de ser, mas de se tornar.*

Stuart Hall

Hoje, no mundo ocidental, ser moderno é ser incapaz de parar e de ficar parado, por causa da impossibilidade de alcançar a satisfação. De acordo com Bauman (2001, p. 37), “significa estar sempre à frente de si mesmo, num estado de constante transgressão [...]. Também significa ter uma identidade que só pode existir como projeto não-realizado.”. Aqui podemos citar outro autor para fazer coro ao já citado, Stuart Hall. Para ele, a identidade é uma festa (HALL, 2003a; 2003b). Hall, migrante jamaicano em terras inglesas, autodenomina-se um intelectual diaspórico. Suas reflexões apontam, sobretudo, para os artifícios linguísticos utilizados por comunidades de pessoas que, como ele, emigraram de seu país de origem em busca de melhores condições de vida. Particularmente, a postura que mais me chama a atenção em tal teórico é o fato de

¹ Aqui vale destacar também o estudo clássico feito por Roberto da Matta na década de 1980, denominado “A casa e a rua” (1997), no qual afirma a ambivalência de dois sistemas: o aristocrático/colonial e o estado nacional de direito burguês, em ação na sociedade brasileira. Disso decorre o entendimento de que somos um povo relacional, pois os sujeitos transitam entre os dois sistemas, apoiando-se nas relações de compadrio em um sistema de privilégios comum à aristocracia e, quando lhe convém, reivindicando o uso dos termos dos direitos, usual à sociedade burguesa.

ele observar nas comunidades de migrantes estudadas (especialmente nas dos afro-caribenhos e asiáticos), no contexto da Grã-Bretanha, a forte ligação com o país de origem não só dos diretamente emigrados, como também dos seus descendentes, nascidos em território britânico. Mesmo os que emigraram e retornaram à sua terra natal não encontraram mais o lugar que outrora ocuparam (HALL, 2003a). Isso me lembra de uma alegoria heracliteana: nenhum homem se banha num mesmo rio duas vezes, pois nem ele nem o rio são mais os mesmos. A perspectiva da transitoriedade dos significados dos discursos identitários joga por terra outras formas de compreensão que essencializam discursos e significados. Esse processo dá a impressão de nunca estarmos em casa, conforme afirma Heidegger ao refletir sobre o assunto (HEIDEGGER apud HALL, 2003b). Voltar para casa é uma tentativa infrutífera, uma vontade que só é possível por intermédio da linguagem, como um recurso retórico que cria a falsa noção de linearidade, de continuidade e de ligação com um momento originário.

O cenário dessa pesquisa não é muito diferente do analisado por Hall. Entretanto, numa outra escala e num contexto distinto temos Joinville, localizada a nordeste do estado de Santa Catarina, que conta nos dias de hoje com uma população de cerca de 500.000 habitantes². Todavia, foi no decorrer das décadas de 1960 a 1980, principalmente, que a cidade experimentou um desenvolvimento econômico e populacional bastante intenso³. O município consolidou-se como um importante polo de atração de migrantes no Sul do Brasil. Pessoas das mais variadas regiões do país para ele acorreram, carregadas das mais diversas expectativas, valores, crenças e identidades. Portanto, esse crescimento não era somente vegetativo. Joinville configurou-se, assim, como um relevante entroncamento

² A população total do município de Joinville estimada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) para o ano de 2007 é de 497.331 habitantes (BRASIL, 2008).

³ Em termos populacionais as taxas anuais de crescimento desse período variaram em torno de 7% ao ano, enquanto a média nacional era de 3,7%. Entre 1961 e 1972 a população saltou de 70.687 para 126.559 habitantes. A década de 1970 apresentou assustadores 115% de crescimento populacional. No fim dos anos 1980 a população de Joinville já era de cerca de 387.000 pessoas. Esse aumento ocorreu concomitantemente com o estabelecimento de várias indústrias, com maior destaque para as do ramo metal-mecânico e plástico.

geoeconômico e cultural dessa área. Tendo isso em conta, é preciso considerar que as vivências anteriores ao estabelecimento na cidade desses migrantes não foram apagadas. Pelo contrário, serviram para compor uma economia simbólica, a qual possibilitou aos grupos negociar os seus sinais diacríticos como forma de recompor as suas identidades⁴.

Discutir aspectos da história de uma cidade como Joinville, no Sul do Brasil, inevitavelmente esbarra no seu processo genitor, que ressoa nos demais momentos que a constituem. Os processos de (i)migração são a argamassa mais importante que coaduna grupos, temporalidades e subjetividades na artesanaria da cidade. No meu espectro de pesquisa posso identificar três categorias de grupos marcados pelas suas trajetórias migrantes em relação às religiões de matriz afro-brasileira, especialmente o Candomblé. A primeira é constituída por pessoas que já estavam estabelecidas na cidade (migrantes mais tradicionais), que mantinham vivência religiosa em outras denominações afro-brasileiras, com merecido destaque para a(s) Umbanda(s), e que na década de 1980 tiveram contato com o Candomblé. O segundo é um grupo muito mais atual, que migra para a cidade, munido de um repertório caracterizado pelas experiências anteriormente vivenciadas em ilês-axés⁵ de suas cidades de origem, especialmente os processos iniciáticos. Entre um e outro é possível identificar um terceiro grupo formado de migrantes recentes que, embora já tenham vivências anteriores dessa religião antes da vinda para a cidade, acabaram se iniciando⁶ em Joinville.

⁴ " [...] a tradição cultural serve, por assim dizer, de 'porão', de reservatório onde se irão buscar, à medida das necessidades no novo meio, traços culturais isolados do todo, que servirão essencialmente como *sinais diacríticos* para uma identificação étnica. A tradição cultural seria, assim, *manipulada* para novos fins, e não uma instância determinante." (CUNHA, 1986, p. 85-96, grifos da autora).

⁵ Ilê-Axé representa o espaço total de funcionamento de uma casa de santo, que inclui, entre outros: o barracão, a cozinha de santo, o quarto dos orixás, o(s) *runkôs*, entre outros. O termo yorubano traduzido para o português significaria algo como casa de força. Geralmente cada ilê-axé é dedicado a um orixá específico e honorífico, entretanto num mesmo ilê-axé são cultuadas várias divindades do panteão.

⁶ Iniciação refere-se ao processo pelo qual o neófito passa para ser um membro de uma comunidade de santo. Geralmente ela cumpre-se num ciclo de rituais, denominado obrigações que se inicia com a feitura do santo e passa pelas obrigações de um, três e, em alguns casos, cinco, e se encerra com a obrigação de sete anos.

Apesar dessas diferentes categorias, é importante esclarecer que elas possuem um caráter meramente analítico, já que os grupos não se autorreferenciam dessa forma. De fato, portanto, não há fronteiras claras de distinção, valendo aqui o princípio de que os elementos identitários são fluidos e permeáveis, além de não estarmos lidando com essencializações. Como bem aponta Stuart Hall, “essencialmente, presume-se que a identidade cultural seja fixada no nascimento, seja parte da natureza, impressa através do parentesco e da linhagem dos genes, seja constitutiva do nosso eu mais interior” (HALL, 2003a, p. 28). Contrapondo-se a esse entendimento, o autor posiciona-se: “A identidade é irrevogavelmente uma questão histórica” (HALL, 2003a, p. 30). Logo, ela não é algo que pode ser recuperada, que tenha uma continuidade através dos tempos, e sim está atravessada por rupturas, atalhos, bricolagens, compondo e recompondo-se, atendendo às circunstâncias em que o sujeito está inserido. Diante disso, a religião e as religiosidades são vetores constituintes dos processos de identificação e de subjetivação. Restamos refletir como o discurso religioso, um elemento aparentemente anacrônico, dado ao pesado papel que cumpriu ao longo dos tempos e das duras críticas sofridas na modernidade, ainda encontra ressonâncias como repertório válido para os processos de subjetivação contemporâneos.

Discurso religioso em tempos liquecentes

*Em verdade, meus amigos, ando entre os homens
como entre fragmentos e membro de homens.*

Friedrich Nietzsche

Diante do processo de liquefação do qual as religiões e religiosidades⁷ afro-brasileiras são agentes e vítimas, é importante refletirmos, especialmente no caso do Candomblé, como este se constitui ou se dissolve na medida em que o discurso principal no qual a

⁷ Entende-se por religião um sistema doutrinário, com hierarquia, ritual demarcado, sendo regido ou não por um código, enquanto a religiosidade parte mais das experiências individuais, sem uma sistematização externa ao sujeito. Esta está muito próxima à ideia da livre composição de uma prática, podendo se basear em elementos de diversas religiões, entre outros aspectos dos diversos sistemas culturais.

religião se funda se baseia na ideia de tradição e ancestralidade africana, tendo como veículo transmissor principal a oralidade (LÉPINE, 2009, p. 302-313). O Candomblé é diferente de outro grande ramo desse conjunto religioso, representado por um determinado segmento da Umbanda, cujo discurso fundante amalgama aspectos da “herança tradicional africana” submetida à luz irradiada pela racionalidade ocidental moderna e seu ideal de cientificidade (ISAIA, 2009, p. 123-137).

Todavia a modernidade líquida deixa os indivíduos jogados à própria sorte, à deriva, num oceano de possibilidades, com pouquíssimos lugares para ancoragens. Paradoxalmente, é nesse cenário, de certo modo desolador, que os discursos religiosos permitem aos indivíduos experimentar formas de ancoragem, de acomodação, de subjetivação. Essa situação foi experimentada pelos entrevistados que trazemos para a discussão neste artigo, o Sr. M. de Oxossi e C. de Iemanjá (SR. M. DE OXOSSO, 2006)⁸. Trata-se de um casal que quando do ato da entrevista era residente em Joinville e possuía uma casa de Candomblé. Como veremos adiante, ambos enfrentaram em Joinville situações bastante desfavoráveis, para manifestar sua religião. Porém, na perspectiva de migrantes, ao fazer o relato de sua trajetória na vida do santo os dois construíram uma narrativa cuja trama era enfeixada pelo trânsito em diversos universos religiosos, como o Cristianismo Católico, a Umbanda e o Candomblé. Selecionei algumas falas do Sr. M. para compor tal narrativa. De acordo com o entrevistado, *minha família toda era católica*. (SR. M. DE OXOSSO, 2006). Todavia, na sua terra de origem, no interior do estado de São Paulo, ele já tinha contato com a Umbanda. A aceitação do entrevistado por essa religião era marcada por certo preconceito. Ele lembrou:

Já tinha alguns amigos que faziam trabalhos e eu achava até engraçado! Ia dormir meia-noite e tal. Também tinha uma vizinha da minha mãe que era espírita, entretanto minha família era muito católica. Em decorrência disso eu aprendi que se jogasse água-benta na pessoa que era macumbeira ela explodiria, né! Eu viva jogando água-benta na mulher frisos! Ela passava perto de casa e

⁸ Os extratos da entrevista aqui apresentados foram editados visando facilitar a leitura, sem contudo alterar o sentido do relato.

IDENTIDADES RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS EM JOINVILLE-SC:
PROBLEMATIZAÇÕES CONTEMPORÂNEAS

eu jogava Ichuááá, e dizia: “Queima demônio” Irisos!! Infelizmente era a pura realidade! Mas o feitiço acaba virando contra o feiticeiro. Aí, foram chegando os problemas. Do lado da vizinha da minha mãe morava uma pessoa que era de mesa branca e essa senhora levou a gente na casa de um pessoal. Era um lugar muito retirado, moravam no alto da serra. Lá tem uma cidade chamada Taubaté e, chegando lá, tinha uma casinha bem pobrezinha, muito alta, levava umas duas horas de carro para chegar da serra na casa do pessoal. Chegando lá, na porta assim, começou a me dar uma tremedeira, uma tremedeira! Comecei a suar frio. A casa assim era bem pobre, mas tinha uma energia muito boa. O pessoal cativava a gente, com carinho. Dessa forma fiquei na Umbanda de oito a nove anos. Até minha necessidade de caminhar sozinho. Daí eu parti para o Candomblé (SR. M. DE OXOSSI, 2006).

A chegada do Sr. M. de Oxossi no Candomblé não foi algo instantâneo. Ele realizou um périplo por diversos ilês-axés até encontrar um espaço que satisfizesse as suas necessidades e a do santo para o qual foi iniciado, o orixá Oxossi⁹:

Eu não sabia o que era candomblé, nem o que era o santo. Aí vai daqui, vai ali, procurei uma casa. Na verdade, depois que eu saí da Umbanda eu fiquei dez anos nessa trajetória, buscando um lugar onde o meu santo aceitasse ficar, porque é toda aquela questão de vontade. Ia numa casa, não servia, não sei porque não ia mais, e aí fomos nessa casa em que ficamos por quatro anos e onde eu fui iniciado (SR. M. DE OXOSSI, 2006).

O trânsito do Sr. M. de Oxossi por essas três religiões exemplifica um movimento de vários membros da Umbanda em direção ao Candomblé. Assim, o mercado religioso local alia tensões, disputas e acomodações internas ao grupo de religiões afro-brasileiras e, também, externas a ele, especialmente se considerarmos as relações de mercado entre tais religiões e as Cristãs pentecostais e neopentecostais. Só para exemplificar a complexidade dessas relações, gostaria de relembrar um evento ocorrido em Joinville em 2005, quando membros e simpatizantes de religiões afro-brasileiras se reuniram para manifestar publicamente o repúdio

⁹ Oxossi, também conhecido como Odé, é um orixá vinculado à atividade da caça, portanto o grande responsável pelo sustento e pela fartura de alimentos na sociedade. Por conta dessa atividade ele possui grande fundamento como a floresta, espaço onde a caça ocorre.

em virtude da atuação truculenta da Polícia Militar sofrida pelo terreiro pertencente ao Sr. M. de Oxossi. Nessa reunião a Iyalorixá Iyagunã de Ogun manifestou-se reivindicando, de forma veemente, o repatriamento de alguns signos, conforme ela, de propriedade das religiões afro-brasileiras. Ela elucidou a sua fala com a apropriação de alguns sinais distintivos dessas religiões pelas denominações neopentecostais, como: banho de ervas, uso de elementos como o sal grosso para o descarrego, defumadores de ervas etc. Como é de amplo conhecimento, essas religiões, além do combate sistemático às de matriz afro-brasileira, se apropriam ainda de vários de seus elementos simbólicos para incorporar em sua performance ritual, a fim de disputar um nicho de mercado que antes era exclusivo. Falamos, portanto, de um mercado de bens simbólicos (BOURDIEU, 1989), cuja disputa se dá pelos fiéis e cumpre às religiões apresentarem a melhor performance para seduzi-los, nem que, mesmo de modo paradoxal, umas se apropriem dos sinais distintivos da outra.

Internamente a disputa do rol de religiões afro-brasileiras, com destaque ao Candomblé e à Umbanda, ocorre mediante a oferta de um amplo espectro de serviços, tanto aos seus fiéis seguidores, os quais compreendem desde o atendimento oracular (jogo de búzios, cartas, atendimento com entidades etc.) (GUERREIRO, 2009, p. 249-265)¹⁰ até procedimentos mais complexos, específicos para cada uma delas. Retomo aqui a discussão de Reginaldo Prandi. O autor, além do tradicional embate entre as religiões de matriz afro-brasileira e as Cristãs neopentecostais, sinaliza a disputa entre a Umbanda e o Candomblé. Essa disputa interna se intensifica com a ampliação da presença deste na Região Sudeste entre a classe média intelectualizada nas décadas de 1960 e 1970, “que adotou e valorizou mais do que nunca aspectos negros da cultura

¹⁰ O artigo de Guerreiro (2009) é muito interessante na medida em que se propõe a discutir e interpretar algumas questões referentes às artes divinatórias praticadas na contemporaneidade, apontando as novas roupagens e os espaços de interação, como *shoppings*, feiras etc., para atender angústias muito comuns no passado (amor, paixão, traição, falta de dinheiro) bem como as mazelas do homem moderno: estresse, angústia, depressão, entre outros. Isso mostra a vivacidade e a importância que essas práticas possuem na vida humana atual, contrariando a ideia muito comum de que elas tivessem sucumbido à razão moderna ocidental.

baiana, seus artistas e intelectuais” (PRANDI, 2004, p. 224). Tal questão assume proporções mais densas, pois é no Rio de Janeiro que o mito fundador da Umbanda se apresenta, por meio da ação de Zélio de Moraes (ISAIA, 1999). A ação, associada à atuação de intelectuais, procurou dar a essa religião um código escrito que demonstra uma aproximação aos valores, aos hábitos e à visão de mundo da elite branca europeizada, em contrapartida aos valores dos grupos negros africanizados.

Em relação ao Candomblé especificamente, é interessante notar que, como uma religião liquescente, conforme afirma Antonio Pierucci (2006, P. 115-119), entendo que ela pode ser comparada também a um objeto flutuante que atende a todos os tipos de indivíduos, diluídos como estão nos processos atuais, como já apontado. Não mais uma religião enraizada, fato social contra a anomia tão temida pelos sociólogos ligados à tradição durkheiminiana, mas sim desenraizada, sectária, dinâmica, inspirando-me nas discussões de Max Weber. O Candomblé, como bem lembra Pierucci, deixa de ser uma religião étnica voltada à coesão grupal para se tornar uma religião universal dirigida aos indivíduos dispersos.

Lembro-me aqui de quando decidi iniciar-me no Candomblé. Estava sentado com quem veio a ser o meu avô de santo e a minha Iyalorixá. Foi então que eu perguntei ao primeiro, um senhor negro portador de um discurso de valorização da ancestralidade, se um branco como eu poderia ser iniciado no Candomblé e se eu teria um orixá protetor. Ele me olhou assustado em decorrência da pergunta inusitada e disse: “Claro, meu filho! O Candomblé é uma religião para todos, sejam eles brancos, negros, mulatos, amarelos etc. Os orixás são negros, pois são da África! Mas todo mundo nasce com um orixá. Basta cultuá-lo!”. Essa fala deixa muito clara a nova roupagem que essa religião passa a assumir de meados da década de 1970 para cá (PRANDI, 2004).

Dessa universalização alcançada pelo Candomblé, a partir de então, provém também sua expansão para terras que se acreditavam pouco férteis para esse tipo de experiências, como é o caso de Joinville. Aparentemente, as tramas de linguagem que constituem uma narrativa identitária para essa cidade não dão margens à expressão de manifestações identitárias aliadas à cultura afro-brasi-

leira. Pretende-se que Joinville seja loura, branca e de olhos azuis. Todavia, esse artifício narrativo não se sustenta se voltarmos nossos olhos com um pouco mais de atenção para além daquilo que os *outdoors* nos apresentam. As lembranças dos nossos entrevistados, além de outra tipologia de fonte, expõe uma realidade muito mais multifacetada, policromática e polifônica. Tanto os entrevistados, membros de religiões de matriz africana, quanto a própria cidade, por intermédio de seus periódicos, anunciam uma complexa teia de relações.

Presenças do candomblé na cidade e da cidade no candomblé

Sendo a cidade, por excelência, o “lugar do homem”, ela se presta à multiplicidade de olhares entrecruzados que, de forma transdisciplinar, abordam o real na busca de cadeias de significados (PESAVENTO, 1999, p. 9).

Quando nossos entrevistados traçam sua trajetória de vida tendo o horizonte religioso como referência, um dos elementos que sempre se apresenta é a cidade. Ela é quem acomoda em suas diversas camadas constituintes as materialidades e imaterialidades compostas pelas experiências relatadas por eles. É na geografia do espaço urbano que, conforme Barthes (1984), partem apelos (*punctus*) os quais provocarão uma “picada” que pungirá o sujeito, o ferirá, o tocará. Essa “picada” pode ser causada pelos espaços religiosos consagrados ao culto aos orixás e às entidades, portanto, fixos em um espaço físico determinado, como também da própria cidade, que é sacralizada à medida que suas ruas, esquinas, cemitérios, lugares de trânsito de pessoas e automóveis são energias vivas, manifestações de orixás, como Exu, Omolu e Ogum, entre outros. O primeiro é o dono de tudo o que é mundano, que vive na rua, do movimento, das encruzilhadas. O segundo é o senhor da doença, da morte e dos processos de cura das moléstias, cujo espaço consagrado é o cemitérios. O terceiro orixá tem seu domínio nos caminhos e nas tecnologias. Logo, a separação do hodierno e do sagrado é uma operação muito difícil de ser realizada no imaginário e na linguagem pelo qual se expressa (BARTHES, 1984, p. 52).

____ IDENTIDADES RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS EM JOINVILLE-SC: ____
PROBLEMATIZAÇÕES CONTEMPORÂNEAS

No caso do Sr. M. de Oxossi, a chegada a Joinville foi desafiadora: “Era bem solitário. Não tinha com quem trocar ideias nem como ensinar um pouco daquilo que a gente sabia. [...] Depois que a casa foi se desenvolvendo, com o tempo, melhorando, [...] enfim, começamos a colocar anúncio de búzios no jornal aqui, e começou a vir gente.” (SR. M. DE OXOSSO, 2006).

Na avaliação do entrevistado, a cidade é pouco receptiva ao Candomblé e um pouco mais acolhedora com a Umbanda. Ao relatar seu processo de migração do interior do estado de São Paulo, da região de São José dos Campos, para Joinville, ele lembrou:

Alugamos um caminhão, vendemos a casinha que tínhamos lá, que era da minha sogra, botamos a mudança e o santo dentro do caminhão e saímos de lá. Chegamos aqui no dia 20 de setembro de 1998 e não deu um mês para tocar uma casa. Falei: “Candomblé a gente não vai poder tocar, então vamos tocar Umbanda. Vamos começar com a toalha e depois a gente vai ver o que faz dentro do santo.”. E assim foi! Já o Candomblé aqui em Joinville a gente sentiu uma deficiência. A Umbanda você vê que é bem viva, agora o Candomblé deixa muito a desejar. Até no futuro está em risco de se perder [...]. Deveria ter mais casas de Candomblé. Deveria existir uma familiarização dessa cultura em nossa comunidade. O que falta é se colocar presente na sociedade e incluir a cultura afro. Nós estamos totalmente excluídos da sociedade, porque nós somos do Candomblé, somos excluídos dela. O que falta é a inclusão do povo de Candomblé dentro da sociedade (SR. M. DE OXOSSO, 2006).

As reflexões do nosso entrevistado são um balanço muito pessimista, ocorrido um ano depois que ele teve a casa invadida pela polícia durante o ritual que o consagraria como um Babalorixá, por meio do qual teria todas as prerrogativas para tocar uma casa dedicada ao culto do orixás (VARGAS, 2004). Meses após a entrevista, Sr. M. de Oxossi foi embora de Joinville carregando uma grande frustração. Quanto ao violento ato de invasão do terreiro pela polícia, sua esposa, C. de Iemanjá, relatou:

Foi um dos nossos filhos¹¹ que levou ajuda. Você imagina, eu me vi sozinha com três crianças, com o conselho tutelar! Aí eles acharam

¹¹ O termo *filho* refere-se às pessoas pertencentes ao grupo religioso da casa onde a entrevistada atuava como uma sacerdotisa de destaque, companheira do babalorixá da casa, ou seja, da principal autoridade de um ilê-axé.

que os meus filhos tinham participado do ritual. Meus filhos são do santo, sim! Odé¹² falou que era para eu secar as lágrimas, porque o que eu queria que acontecesse já aconteceu e que fulano daqui e fulano dali iriam embora! E foi real. Uma daqui foi, e a outra também não aguentou mais e foi embora. E alguns por serem crentes e terem poder na associação de moradores. Não tinha muro na casa delas e elas ficaram olhando todo o fundamento. Então, teve olho delas! É tudo muito junto um do outro (SR. M. DE OXOSSE, 2006).

Hipoteticamente diria que a ideia da proximidade do espaço ritual com a vida cotidiana dos moradores comuns provoca um estranhamento nas pessoas, pouco acostumadas que estão com os rituais, sobretudo com o sacrifício animal. O ilê-axé do Sr. M. de Oxossi foi adaptado a uma casa de um bairro residencial operário, num lote padrão, com muros baixos, não permitindo nenhuma privacidade nos rituais. O título da reportagem do jornal *A Notícia*, “Crime ambiental flagrado em terreiro de Candomblé”, trata a questão religiosa com linguagem policialesca (VARGAS, 2004). Estão em jogo aqui duas expressões de sensibilidade em torno do trato com os animais e seres naturais. De um lado, a prática ritual que usa do sacrifício animal para o culto aos orixás, especialmente o sangue, algumas vísceras e partes do corpo do animal, sendo o restante consumido pela própria comunidade. De outro lado, as pessoas pouco habituadas com essas práticas e muito vinculadas a uma sensibilidade burguesa de trato aos animais (THOMAS, 1988).

O fato é que o Sr. M. de Oxossi e a família não tiveram o espaço e a segurança necessários para a implantação do seu ilê-axé, apesar do movimento denominado I Encontro das Religiões Afro-Brasileiras de Joinville, ocorrido no dia 26 de março de 2005, a reboque dos acontecimentos que atingiram o ilê-axé em questão. O evento lançou um manifesto público que foi encaminhado às autoridades do município e à imprensa em geral. Desse documento destaco os seguintes itens:

¹² Foi a manifestação do orixá Odé (também conhecido como Oxossi) no marido da entrevistada que, segundo ela, falou. Vale ressaltar que os orixás, quando se manifestam em transe, falam muito pouco e em ocasiões especiais.

- De acordo com a Constituição, as leis de proteção dos animais defendem a integridade da vida animal, contudo não abre mão da utilização dos mesmos para fins rituais, destinando os recursos provenientes de tais práticas para o bem da coletividade onde o ritual está inserido;
- O papel das forças de defesa ao cidadão deve ser exercido em consonância com as legislação brasileira, reforçando a liberdade ao culto e o direito ao exercício das práticas rituais (MANIFESTO PÚBLICO).

Esses itens evidenciam a tensão existente entre a compreensão dos poderes constituídos, já que o ritual do sacrifício foi interpretado pelas autoridades e reforçado pela imprensa como um crime ambiental. Conforme relatado pelo Sr. M. de Oxossi, corre um processo na Justiça contra ele por crime ambiental. O fato deixa claro o conflito de entendimento em torno do que propõem a denominação religiosa e os poderes públicos, influenciados também por uma comunidade com forte presença neopentecostal.

Reflexões finais

A encruzilhada é lugar radial de centramento e descentramento, intersecções e desvios, textos e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação. (Leda Maria Martins).

Na perspectiva de que o sujeito moderno possui a tendência a incorporar em seu repertório de narrativas constituidoras de sua subjetividade sempre novos e variados elementos identitários, as religiões são parte desse manancial, cheio de rupturas, de possibilidades que se mesclam e se fundem de forma fractal.

É preciso ressaltar que, como discurso, as religiões também são inundadas pelos fluidos da atual configuração da modernidade, porém o discurso que se pretende duro e monolítico das religiões de uma maneira geral propicia aos sujeitos, dispersos e flutuantes, “lançar âncoras” e se fixar nesses blocos/lugares para compor e recompor novas e cambiantes identidades. Isso não garante, entretanto, que a corda da âncora se rompa deixando-os à deriva, inde-

finidamente, que a própria âncora perca sua fixação e busque novos pontos de apoio, ou ainda que elas mesmas se dissolvam.

Essa metáfora talvez nos ajude a compreender a fluidez das identidades religiosas neste nosso tempo. Portanto, quanto mais as religiões conseguirem manter uma aparência de solidez e perenidade, mais poderão se oferecer num mercado de bens simbólicos a ser consumidos pelos indivíduos. Numa época em que, como diz Sueli Rolnik (1997), estamos cada vez mais viciados em consumir identidades, as religiões são mais um item das prateleiras desse tipo de mercado. (ROLNIK, 1997, p. 20)

Tal conjunto de fatores deixa evidente que não é somente por meio da forma política de repressão-resistência que o grupo das religiões afro-brasileiras, principalmente a do escopo do Candomblé, se fazem sentir no cotidiano da cidade de Joinville. A polifonia, própria de um cenário urbano que já nasceu moderno e experimenta cada vez mais e com maior intensidade a modernidade, descortina-se ao percebermos lugares outros, destoantes do *establishment*. Apesar das tentativas de silenciamento, as religiões afro-brasileiras de modo paradoxal ocupam os espaços sonoros da cidade, fazendo muito barulho.

Portanto, é diante do *ethos* alemão, que se almeja dominante e homogenizador, que demais *ethos*, pertencentes a grupos pouco reconhecidos, se apresentam. Dessa maneira, um duplo movimento anuncia-se, ou, como seria apropriado, uma encruzilhada. Numa primeira perspectiva a encruzilhada revela negociações no próprio grupo religioso afro-brasileiro, já que os mais variados grupos devem negociar os sinais diacríticos para o seu estabelecimento. De outra perspectiva, é possível visualizar um movimento externo ao grupo, colocado diante do cenário urbano fluido e contraditório, bem como das tentativas de normatização que procuram dar uma dimensão contínua, racional e orgânica para a cidade, elegendo algumas expressões como legítimas representantes de uma narrativa dramática, cujas personagens atuam num crescente, visando atingir um fim último.

Isso posto, fica evidente que uma miríade de expressões religiosas e/ou de outra ordem que não se encaixam nessa sistematização

são pouco reconhecidas e/ou sistematicamente combatidas, seja por parte do grupo religioso afro-brasileiro (povo de santo), pelo poder público em suas inúmeras dimensões, seja também por outras denominações religiosas. Assim, cabe aprofundarmos em futuros estudos de que forma esses grupos se organizam em estratégias para que suas existências sejam garantidas, além de qual o trânsito dos fiéis nos espaços da cidade, como eles incluem a cidade em suas vidas, como os elementos formadores do Candomblé (hierarquia, segredo, doutrina e perpetuação) chegam aos ilês-axés da cidade, de que maneira Joinville se insere na logística de expansão dessas religiões no Brasil e como os sinais distintivos dessas religiões são negociados no mercado religioso da cidade¹³.

Referências bibliográficas

- BARTHES, Roland. **A câmara clara**: nota sobre a fotografia. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.
- BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Cidades**. Disponível em: <<http://www.ibge.com.br/cidadesat/default.php>>. Acesso em: 23 jul. 2008.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil**: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense/Editora da Universidade de São Paulo, 1986.
- GUERREIRO, Silas. "Quer ver o seu futuro, seu moço?". In: ISAIA, Artur. **Crenças, sacralidades e religiosidades**: entre o consentido e o marginal. Florianópolis: Insular, 2009. p. 249-265.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b.

¹³ Essas questões estão sendo tratadas no projeto de pesquisa denominado "Religiões afro-brasileiras: trajetória e identidades em Joinville (SC). Décadas de 1980 a 2000", atualmente em desenvolvimento.

_____. **Da diáspora:** identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003a.

ISAIA, Artur Cesar. O outro lado da repressão. In: _____. **Crenças, sacralidades e religiosidades:** entre o consentido e o marginal. Florianópolis: Insular, 2009. p.123-137.

_____. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. **Anos 90**, Porto Alegre, n. 11, jul. 1999.

LÉPINE, Claude. O candomblé africanizado no campo religioso de São Paulo: um balanço. In: NEGRÃO, Lísias Nogueira (Org.). **Novas tramas do agrado:** trajetórias e multiplicidades. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Fapesp, 2009. p. 261-382.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 9. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

MANIFESTO PÚBLICO. In: ENCONTRO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS DE JOINVILLE, 1., 2005, Joinville. **Anais...** Joinville, 25 mar. 2005.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. Edição eletrônica. Ridendo Castigad Mores. 1999. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/manifestocomunista.pdf>>. Acesso em: 1 ago. 2010.

DA MATTA, Roberto. **A casa & a rua:** espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **O imaginário da cidade**. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 1999.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 75, p. 115-119, jul. 2006.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, 2004.

ROLNIK, Suely. Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização. In: LINS, Daniel (Org.). **Cadernos de subjetividade**. Campinas: Papiрус, 1997.

____ IDENTIDADES RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS EM JOINVILLE-SC: ____
PROBLEMATIZAÇÕES CONTEMPORÂNEAS

SENNETT, Richard. **A corrosão do caráter**: conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2008.

____. **O declínio do homem público**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SR. M. DE OXOSSI. **Entrevista concedida**. Joinville, 24 mar. 2006.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural**: mudanças de atitudes em relação às plantas e aos animais (1500-1800). São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

VARGAS, Diogo. Crime ambiental flagrado em terreiro de candomblé. **Jornal A Notícia**, Joinville, 2004. Disponível em: <<http://an.uol.com.br/ancidade/2004/dez/08/3pol.htm>>. Acesso em: 28 mar. 2006.

O lugar dos “adormecidos” da comunidade ortodoxa ucraniana: da devoção silenciosa à afirmação da cultura

Paulo Augusto Tamanini

RESUMO: Este artigo pretende suscitar uma reflexão sobre o cemitério de uma comunidade ortodoxa ucraniana, observando-o não apenas como um lugar de devoção, mas como um lugar de rememoração silenciosa que expõe pistas sobre o pretérito de um grupo específico. Sinais e códigos eternizados sobre lápides serviram de fontes para precisar não só a fé professada por quem já partiu, mas verificar como a morte servia de instrumento de afirmação dos costumes étnicos.

PALAVRAS-CHAVE: Cemitério ucraniano, Rituais fúnebres, Práticas religiosas.

_____ O LUGAR DOS "ADORMECIDOS" DA COMUNIDADE ORTODOXA _____
UCRANIANA: DA DEVOÇÃO SILENCIOSA À AFIRMAÇÃO DA CULTURA

ABSTRACT: This article reflects on the cemetery of a Ukrainian Orthodox community, watching it not only as a place of worship, but as a place of quiet remembrance that exposes clues to the past of a specific group. Signs and codes immortalized on tombstones served as sources for not only for the need the for faith as professed by those who have already departed, but to confirm how death served as a vehicle for affirming ethnic customs.

KEYWORDS: Ukrainian cemetery, Funeral rituals, Religious practices.

Introdução

O interesse pelo estudo das religiões e religiosidades em suas múltiplas manifestações mostra-se um campo em expansão, marcado pela diversidade de interpretações, a respeito do objeto, da teoria e da metodologia. Por constatar que a religião imbrica-se às questões outras que se espraiam para além dos limites dos altares e púlpitos, estar atento às formas como as pessoas lidam com a *morte do outro* permite identificar como imigrantes ucranianos e seus descendentes experienciaram, num determinado tempo, religiosa e culturalmente, a finitude da vida.

Sendo a morte um tema extremamente vasto do qual muitas áreas do conhecimento se ocuparam, aos poucos teorias, proposições, especulações (de cunho científico ou popular) construíram a seu respeito um conjunto de saberes, (com ressonâncias diferenciadas), tendo como intuito entendê-la ou compreendê-la. A História cultural não foi e não é exceção, e servindo-se de seu arcabouço teórico-metodológico e de suas fontes, busca observá-la como um *acontecimento* do qual emergem sentidos em diferentes tempos, lugares e contextos. A História então olha com estranheza para o objeto *morte* e lança questões específicas que diferem da Sociologia, da Antropologia e da Religião. A percepção que estas áreas do conhecimento têm em relação ao objeto investigado define, então, saberes produzidos que são comparados, reformulados, recriados, reconstruídos.

Se o estudo sobre as práticas e manifestações religiosas deve levar em conta o contexto onde se desenvolve, este artigo pretende suscitar uma reflexão sobre o cemitério de uma comunidade ortodoxa ucraniana, observando-o não apenas como um lugar de devoção, mas como um lugar que expõe pistas para compreender como um determinado grupo lidava com a morte. Sinais e códigos eternizados sobre lápides serviram de fontes para precisar não só a fé professada por quem já partiu, mas verificar como a morte servia de instrumento de afirmação dos costumes étnicos.

O tema religião vem progressivamente ocupando *o seu lugar* nos estudos acadêmicos, o que faz pensar o homem e a mulher que se relacionam também com o transcendente, com o absoluto e,

porque não, com a morte. Se mulheres e homens tecem relações, criam círculos de saberes, participam e posicionam-se diante das refrações da vida e da morte, suas experiências religiosas muito informam sobre sua cultura. Por entender que a religiosidade perpassa o sentido do sagrado, ultrapassa as fronteiras da mística, alojando-se nas mais variadas brechas do cotidiano, manifesta-se sem avisos, sendo percebida também na maneira como celebra o início e o fim da vida (CASTORIADIS, 1999, p. 140).

Como a religião e as práticas religiosas não podem ser entendidas como realidades estanques, mas que se deslocam de seu lugar simbólico e interagem com o contexto cultural onde se situam, investigá-las nesta permanente interação oportuniza não só conhecer as suas contínuas recomposições, como interpretá-las, já que, segundo Eni Orlandi, diante de qualquer objeto simbólico, temos a necessidade de dar sentido às coisas, interpretando-as (ORLANDI, 2007, p. 34). A interpretação não só faz parte e é intrínseca ao homem, mas é constitutiva das diversas áreas do conhecimento, e por isso é preciso estar atento a algumas especificidades. Assim, tornou-se indispensável ao conhecimento histórico precisar conceitualmente os significados conferidos ao religioso na prática de escrita da história, evitando-se simplificações e diluições do religioso que se insere no contexto da cultura (BUARQUE e ALVES, 2009, p. 80).

Embora nem sempre os conceitos construídos e a forma de abordagem entre diferentes disciplinas sejam coincidentes, as diferentes formas de olhar a religião, longe de invalidar ou descredenciar as análises acerca do objeto, suscita e legitima, em nome da acomodação e didática, a emergência de um lugar epistemológico e semântico específico que compile conceitos e estructure métodos, evitando-se apropriações indevidas entre diferentes áreas do saber. No entanto, é preciso pontuar que reivindicar alguns cuidados na pesquisa historiográfica sobre saberes da religião e das religiosidades não significa cancelar categorizações ou engavetar conhecimentos aprisionando-os em compartimentos fechados.

A mobilidade das informações auxilia pensar amplamente o objeto de investigação, uma vez que o pesquisador serve-se dos *esmiuçamentos* e da pormenorização de quem teve competência

e autoridade para dele falar, dando outra contribuição. Se ninguém constrói nada do zero, tecer relações com o já dito, com o já construído é edificar outro olhar sobre bases já cimentadas.

Morte ou “adormecimento”

Segundo Georges Duby, desde o século VII, tornou-se prática do cristianismo deixar os mortos em lugares determinados para serem velados e por eles rezar, antes de enterrá-los bem perto a locais sagrados (DUBY, 1997, p. 22). Os ucranianos ortodoxos que professam o cristianismo como religião seguem o mesmo costume servindo-se de rituais próprios para homenagear seus entes queridos falecidos. Em todas as igrejas ortodoxas, quer do tronco grego (Constantinopla, Jerusalém, Antioquia, Alexandria, Grécia, Chipre e Monte Atos e Monte Sinai) ou do tronco eslavo (Rússia, Sérvia, Romênia, Bulgária, Geórgia, Albânia, Polônia, Checoslováquia e Ucrânia) não é comum usar o termo “falecido” ou “morto” para aqueles que já partiram. Essas igrejas prescrevem em seus costumes e cerimônias o uso do termo “adormecidos em Cristo”, pois segundo os dogmas cristãos aprovados pelos primeiros Concílios das Igrejas do Oriente e do Ocidente (a saber, Igrejas ortodoxas e Católicas unidas em comunhão até 1054), a morte é um constituinte da vida, uma passagem.



Ícone do Adormecimento de Maria, Mãe de Jesus

A este respeito, encontram-se escritos de João Damasceno (no século VI), monge, teólogo, doutor da Igreja cristã no Oriente, em que o autor faz uso do termo *Kóimesis*, no grego; e *Uspénie*, no eslavo eclesiástico, (palavras que aludem justamente ao ato de dormir) quando escreveu sobre a *morte* de Maria, mãe de Jesus Cristo. O termo *adormecimento* foi, a partir de então, se legitimando filosófica e teologicamente e, paulatinamente, substituindo a palavra *falecimento* ou *morte*, ganhando registros nos calendários religiosos bizantinos: 15 de agosto (adormecimento de Maria, mãe de Jesus); 26 de setembro (adormecimento de São João Evangelista). Na iconografia, as imagens auxiliaram a representar a morte de maneira mais branda, semblantes foram desenhados como se estivessem *dormindo*, como se observa na imagem acima.

O Cemitério Ortodoxo Ucraniano

O cemitério é um lugar, um terreno dessacralizado, ou sem qualquer significação até o sepultamento do primeiro corpo; passa a ser sagrado quando assim é instituído. O cemitério dos ucranianos ortodoxos, na cidade de Papanduva, em Santa Catarina, foi planejado próximo ao terreno da igreja em 1931, onde permanece até hoje, apesar de o templo ter sido demolido em agosto de 1975. Lá, continua a *hospedar seus ilustres moradores* e suas memórias à sombra da cruz eslava de três braços *plantada* em um pequeno portal. Esta forma de cruz foi primeiramente usada nas igrejas dos países eslavos. O braço superior representa a inscrição abreviada "INRI", que Pilatos colocou sobre a cabeça de Jesus. O significado do braço inclinado inferior é dúbio. Há uma tradição que diz que o terremoto que veio durante a sua crucificação é que causou a inclinação deste braço. Outra explicação é baseada na passagem do ladrão que foi crucificado à direita de Jesus e que se arrependeu, sendo lhe foi prometido o Paraíso. O ladrão da esquerda não se salvou, por isso o braço da cruz que corresponde à esquerda pendeu para baixo.

Segundo Maria Luiza Andreazza, a cruz nas colônias ucranianas sintetiza a visão de mundo que os imigrantes tinham, pela qual o espaço é passível de marcas sacralizadoras, sinalizando o esforço

dos pioneiros em integrar suas vidas ao transcendente (ANDREAZZA, 1999).



Cemitério Ucrâniano de Papanduva. Março de 2009.
Fotografado pelo autor.

A imagem acima mostra o atual cemitério dos ucranianos ortodoxos, no bairro de Iracema, município de Papanduva. Nele estão enterrados 112 corpos. Em muitas sepulturas, só resta a cruz típica de três braços, o que dificulta a identificação de quem esteja enterrado.

A condição atual do cemitério dos ucranianos ortodoxos contraria o que estabelece o estatuto da própria Paróquia, desde 1931, que prescreve nos parágrafos 2 e 3 do artigo 11:

§2: A comunidade cuide para que o cemitério seja conservado e seja mantido em boa ordem e devido asseio;

§ 3: Todo paroquiano obriga-se a conservar, digo, consagrar um dia por ano a serviço do cemitério cujo aspecto deve testemunhar que pertence a gente civilizada.

Para os ucranianos que migraram, “o cemitério era um local de constantes visitas, costume este que atravessou o Atlântico como parte integrante da cultura e da obrigação religiosa”, assinala Dom Jeremias (FERENS, 2009). Para Halb wachs, estas práticas repetitivas moldam e cultivam a memória, fabricando algo pretensamente fixo

dentro de um mundo profundamente instável. Disto decorre a importância da tradição, com seu poder de consagrar eventos, espaços e doutrinas geradoras do sentimento de estabilidade (HALBWACHS, 1990, p. 156-159).

Os ortodoxos têm algumas datas específicas para visitar os cemitérios, vistas como obrigações religiosas: no dia seguinte ao Domingo da Páscoa e ao Domingo de Pentecostes e às sextas-feiras. O padre Basyli Postolon, em 1970, percebendo que havia relaxamento da observância dessas práticas, lembrava o "dever do ortodoxo ucraniano de honrar os que partiram, fazendo orações por eles", pelo menos nos dias prescritos, conforme salientou em seu sermão de finados, daquele ano:

A visita ao cemitério é um dever de todo ortodoxo, um dia depois de celebrar a Páscoa e Pentecostes. Somos uma só família, um só povo e não nos é permitido deixar abandonados os que o Senhor chamou para junto de Si. Quem puder, sobretudo as mães, esposas, filhas, peço em nome da tradição que visitem o cemitério nas sextas-feiras. [...] Um ortodoxo que faz visitas freqüentes ao cemitério honra não só seu familiar, mas também todo o povo ucraniano. Deus recompensa com grandes dádivas os que assim o fazem. (POSTOLON, 1970, p. 34).

Segundo Dom Jeremias, "os ucranianos mais antigos não se conformam que o cemitério esteja nessa situação", mas se mostra compreensivo ao dizer que

[...] quando a maioria das famílias morava próxima ao cemitério, os parentes dos falecidos mantinham o cemitério mais conservado. Em busca de trabalho e melhores condições de vida os descendentes migraram para outros bairros ou até para outras cidades e por isso deixam para ajeitar o cemitério nos dias próprios de visitas. (FERENS, 2009).

Quando havia na comunidade o falecimento de um de seus membros, o sino da torre era o primeiro a noticiá-lo com suas badaladas tristes, seus timbres melancólicos e espaçados. Nessas ocasiões, relata Tereza Farinhak, "a colônia parava; ninguém trabalhava; só o extremo necessário era feito; pois era um ucraniano a menos, na colônia" (FARINHAK, 2009).

Memória das perdas

O arcebispo ortodoxo Dom Jeremias Ferens relevou que quando criança presenciou alguns funerais e relata que “nos velórios só as mulheres choravam, faziam as orações e consolavam as famílias. Os homens iam aos velórios, mas ficavam do lado de fora da casa, conversando em voz baixa, ou até mesmo em silêncio.” Isto porque a sensibilidade era vista como atributo feminino e as emoções deviam aflorar nas mães, nas filhas, nas viúvas e nunca eram permitidas para os homens. Entendia-se que para os homens, não havia espaços para lamúrias e emoções que levassem às lágrimas, mesmo que doa, mesmo que haja sofrimento.

Irene Maximovich revela que quando uma moça solteira morria, era costume vesti-la de noiva e em seu dedo colocar uma aliança feita de cera de abelha e ornamentar sua cabeça com uma coroa de alecrim. “Ela estava vestida de noiva para se casar no céu com Jesus... estava pronta”, revela Irene. Este costume de vestir uma moça solteira falecida com trajes matrimoniais não é exclusivo da etnia ucraniana, mas naquela cultura é regra o detalhe da aliança de cera de abelha, no dedo, e a coroa de alecrim, que são usadas na celebração do matrimônio ucraniano, por significarem, além da pureza, marcas de pertencimento étnico. No casamento usavam-se alianças de ouro; no caso da morte súbita de uma solteira, seu pai fazia uma aliança de cera, “pois não havia tempo ou dinheiro para comprar alianças de ouro” (MAXIMOVICH, 2009). Observo que são signos de pertencimento que remetem à virgindade cobrada das moças, sinal de distinção. Para homens que morressem sem casar não havia rituais específicos ou trajes apropriados para vesti-los, pois deles não havia a cobrança do grupo de se manterem virgens antes do matrimônio, embora a Igreja pregasse a castidade para ambos antes do casamento.

O arcebispo lembra que também era costume que se colocasse sobre as mãos do falecido um pedaço de faixa branca, onde se via o nome da pessoa falecida. Esta faixa se chama *Ruschnyk*, usada no matrimônio. O *Ruschnyk* é uma faixa toda bordada em ponto cruz que continha em cada extremidade o nome dos nubentes.

_____ O LUGAR DOS “ADORMECIDOS” DA COMUNIDADE ORTODOXA _____
_____ UCRANIANA: DA DEVOÇÃO SILENCIOSA À AFIRMAÇÃO DA CULTURA _____



Véu sobre o ícone de Nossa Senhora. Casa de Josefa Malny.
Fotografado pelo autor. Março/2009.

Na celebração do matrimônio, o sacerdote atava as mãos do casal com o *Buschnyk* para em seguida dar três voltas ao redor do *tetrapodio*. Depois do casamento, esta faixa era guardada com o enxoval do novo casal ou pendurada sobre o ícone de Nossa Senhora. “De lá só saía quando um dos dois morria”. O arcebispo explica ainda que em Papanduva, até 1970, quando alguém casado falecia, a parte da faixa que lhe correspondia era colocada sobre suas mãos enquanto a outra ficava com o viúvo ou a viúva. Caso, posteriormente, houvesse outro casamento, o viúvo cedia sua parte à futura esposa para que se providenciasse a emenda do *Buschnyk* com o nome da nova esposa. Quando uma mulher viúva casasse com um solteiro, deveria fazer um novo *Buschnyk*, pois, para a etnia, o marido tinha predominância cultural sobre “a mulher que já foi de outro”. Se a mulher viúva casasse com outro viúvo, aí sim, as duas antigas partes deveriam se juntar. (FERENS, 2009).

A cruz do cemitério como documento

No imaginário dos ucranianos não existe o medo com relação ao cemitério. Como a palavra *cemitério* é originária do grego *Koimisis* que significa “lugar de dormir”, por certo, é uma maneira abrandada, menos carregada, de pensar a morte. Nestes termos, o cemitério pode ser visto como um lugar de descanso de um corpo que teve história, que deixou suas marcas no tempo e nas memórias dos outros. Em cada sepultura, uma história para ser lida, já que a história consiste no estudo dos ‘outros’, dos mortos, inclusive (KUSHNIR, 2007).

A cruz eslava sobre o túmulo indica uma identidade, revela uma profissão de fé, e nela um nome e sobrenome que, mais que uma identificação, dá possibilidades de estudos sobre facetas de vidas, sobre o percurso de famílias, sobre o itinerário de imigrantes ali depositados. Em muitos túmulos, estão sepultados mais de um membro familiar, sendo comum ver, nestes casos, que o nome do esposo vem primeiro que o da esposa, mesmo que esta tenha falecido primeiro que ele. Observa-se que, até mesmo “na última morada”, o masculino é mais visibilizado, assinalando uma ordem de gênero concebida como *natural* para esta cultura.

Pude observar que em algumas cruzes, além do nome do falecido, cravavam-se também a data de seu nascimento, seu falecimento e, curiosamente, em poucas, o nome do lugar onde nasceu. Assim, a cruz tornava-se parte da memória materializada de um indivíduo, um documento escrito, uma memória material datada, (POLLAK, 1992, p. 200-212) exposto a céu aberto,



Cruz eslava, de três pontas, na entrada do cemitério de Papanduva. Fotografada pelo autor. Março 2009.

visível aos que conseguem ressignificar as minúcias, observado nos detalhes, mais do que enfeites do *campo santo*.

Ao grafar a cidade de nascimento do falecido, noto o esforço da família por eternizar quem partiu. Analisar estas fontes, segundo a antropóloga Sian Jones, é perceber a cultura material possibilitando abordagens alternativas em relação às maneiras pelas quais as tradições materiais e escritas são envolvidas na construção da identidade e são passíveis de uma análise sobre etnia. (JONES, 2005).

Segundo Maria Stenikovic, nas décadas de 1940 e 1950, as mulheres, principalmente as viúvas, visitavam o cemitério quase todos os dias. Lá acendiam seus *kandiles* (velas de fabricação caseira), faziam suas orações e limpavam a sepultura, quando necessário. Não havia dia específico para o culto aos mortos, como no costume ocidental, "por que todos os dias era necessário lembrar-se dos mortos; por morrerem não deixam de pertencer à família" (STENIKOVIC, 2009).

A fala de Maria me reportou aos idos do ano 2000, quando da minha permanência na Grécia, um país majoritariamente ortodoxo. Morava próximo ao cemitério, e da janela de meu quarto, podia ver a movimentação diária de pessoas que acorriam àquele lugar. Instigado pela curiosidade, tornei-me um frequentador diário e observava as tumbas e a regularidade com que as pessoas para lá iam. Percebia que as flores eram trocadas quase que diariamente e o número de velas acesas sobre os túmulos indicava que alguém esteve ali fazia pouco tempo.

Já em Papanduva, a mesma regularidade não era observada desde 1970 e a maioria dos homens, no entanto, só visitava o cemitério nos dias prescritos pela Igreja, pois se ancorava na desculpa "de ter que trabalhar". E, por estarem impossibilitados de fazer, "mandavam que a esposa e filhas fossem por eles" (STENIKOVIC, 2009).

Rituais fúnebres

Na tradição religiosa ucraniana não há celebração da missa de sétimo dia, como no costume latino, mas após o terceiro e quadragésimo dias quando o sacerdote oficializa a *Panaheda* que é

um ofício religioso bizantino cantado, feito geralmente aos sábados à tarde ou após a Divina Liturgia dos domingos, em reverência à memória de um falecido. Estas datas estão vinculadas aos eventos significativos dos últimos dias da vida de Cristo, na terra: “o terceiro dia apontava para a ressurreição de Cristo que se deu após três dias de sua crucificação e os quarenta dias porque, após este prazo, Jesus voltou à Casa do Pai, na Festa de sua Ascensão”, observa Padre André (SPERANDIO, 2009).

Relata o prelado que, nesses ofícios, os familiares entram na igreja e sentam-se à esquerda, portando velas acesas. Os familiares trazem alimentos para serem abençoados que, ao finalizar a celebração, são distribuídos aos fiéis como forma de agradecimento por rezarem pelo falecido. As orações, rezadas pelo sacerdote, envolto pela cortina de fumaça do incenso eclesiástico, num ritmo quase que paralisado, pedem a Deus que não olhe os pecados do falecido, mas que tenha misericórdia de sua alma, como é possível observar na oração:

Ó Deus dos espíritos e de toda a carne, que venceste a morte e esmagaste o inimigo, tu que deste a vida ao mundo, concede à alma de teu servo falecido o repouso no lugar onde há luz e paz; onde não há mais doenças, nem tristezas, nem gemidos. Perdoa Senhor, todas as suas faltas, tu que és um Deus cheio de amor e bondade. Com efeito, não há homem nenhum que não tenha pecado durante sua vida, só tu estás fora do pecado, sempre justo e fiel desde sempre. (SPERANDIO, 2004, p. 213).

O ofício religioso, celebrado na igreja, é repetido, depois, no terceiro mês após o falecimento e depois, de ano em ano. No cemitério, na segunda-feira após o Domingo de Páscoa e no primeiro domingo após a Festa de Pentecostes, o sacerdote acompanhado da família, celebra o mesmo ritual em frente ao túmulo, a pedido da família. Nestes dias específicos, “o padre quase não dava conta de tantas bênçãos para fazer”, relata Maria Stelaniv. (STELANIV, 2009).

A morte não extingue os laços com o passado, pelo contrário, parece fortalecer e mitificar o percorrido, o vivenciado, como necessária tática de preservação. Embora a morte reelabore os sentidos, reconstrua os paradigmas e alavanque possibilidades de celebrar o outro, concedendo-lhe um tributo, ainda assim,

persiste sobre ela o mistério, certo temor por encará-la. Esta afirmação é constatada em alguns costumes, como narra Tereza Ferens:

Nas festas natalinas, por exemplo, era preparado um prato e deixado sobre uma mesa toda ornamentada. Era o prato para os falecidos daquela família. Naquela comida ninguém tocava, era o prato dos que já tinham partido, mas que vinham festejar com os familiares; pela manhã aquela comida era enterrada; em outras famílias o costume era outro: ninguém tirava da mesa os pratos típicos. Acreditava que durante a noite o ente falecido viria se servir, por isso a mesa ainda deveria estar posta. Somente no outro dia, pela manhã arrumava-se toda a cozinha. (FERENS, T. 2009)

Também a historiadora Maria Luiza Andrezza, estudando a imigração em Antônio Olindo, no Paraná, observou a vivência destes mesmos costumes, dizendo que

... na tradição popular ucraniana, vida e morte não representavam pares opostos. Fiéis a esse preceito, até a primeira metade do século XX, vários habitantes não consideravam a morte uma ruptura definitiva do convívio familiar. Na visão deles, as almas continuavam pelas imediações da casa, ajudando os vivos a cultivar a terra (ANDREAZZA, 1999).

A Igreja Ortodoxa não aprova e nem desaprova estes costumes, e os vê como superstição e desvios da verdadeira fé (FERENS, 2009), o que não impede que fiéis ortodoxos exteriorizem práticas religiosas de cunho heterodoxo.

Considerações finais

Se no entender médico vida e morte não podem estar em consonância porque são termos que se excluem, os imigrantes ucranianos de Papanduva exercitam-se em aproximar essas realidades duais, em suas práticas culturais, quer de cunho religioso ou profano. O fato de os imigrantes ucranianos terem uma relação muito próxima com seus entes queridos falecidos destrona o pensamento *nietzscheniano* de que os cristãos seguem a doutrina do desprezo das coisas mundanas para galgar a vida celeste. As práticas culturais, sobretudo os costumes religiosos, informam que há interconexões entre os que estão vivos e os falecidos. A constante visita aos cemitérios, até a década de 1970, e o costume de deixar

um prato de alimentos na noite de Natal à espera do ente querido falecido mostra referenciais em que medo e pavor da morte são substituídos por práticas de compreendê-la como parte da vida. A vida dos pioneiros imigrantes, ao serem lembradas como exemplos de coragem, trabalho e de pessoas que professavam a fé ortodoxa, são usadas como meio de afirmação cultural.

Se o pensamento não está separado da vida, tão pouco da morte ele é arredo. Na comunidade estudada, a morte sai do lugar comum do medo e temor, e imbrica-se às coisas do cotidiano e se institui como um *dever* e não como finitude. Observando a morte nesta perspectiva, ela é parte integrante no processo da operosidade de uma cultura. A morte deixa de ser algo que provoca medos e torna-se assertiva da vida.

Por outro lado, ao lembrar os “adormecidos”, busca-se referências no passado. No discurso, na narrativa, os pioneiros são vistos como modelos, que “foram”, “viveram”, “agiam” de maneira que parece ter sido melhor do que a contemporaneidade. Mitificar o passado parece ser a tentação daqueles que buscam fora de seu tempo um alento ou motivos para perpetuar seus modos de proceder.

Partindo da premissa de que a vida e a morte se misturam com o propósito de perpetuar costumes, é possível dizer que a morte e o culto aos mortos tornaram-se para aquela comunidade étnica instrumento muito elaborado de revitalização de costumes e de identificação étnico-religiosa. Mesmo que alguns não estejam mais tão familiarizados com algumas práticas culturais, a morte ou os ritos fúnebres parecem instigar e tirar da letargia o desejo de pertencimento étnico e religioso. Disso pode-se entender que dores ou percalços auxiliam na reestruturação de uma identidade que sempre está por ser lembrada. Se casamentos, batizados e a cerimônia de apresentação de um recém-nascido à comunidade ortodoxa eram celebrados festivamente, com muitos ucranianos e descendentes delas participando, os laços de parentesco e o sentimento de pertença apareciam com força, em ocasiões de despedidas (como a morte, por exemplo) cumprindo o mesmo papel, talvez até com mais veemência.

As lembranças e o conseqüente ressurgir do sentimento de pertença e vínculo a uma comunidade fazem do ato recordativo um

eficiente dispositivo de adesão a um determinado grupo. Assim, o que parecia celebrar a finitude de outrem, converte-se em um rito encharcado de possibilidades que transcende o simples rememorar.

Entrevistas

FERENS, Jeremias. 47 anos. Arcebispo ortodoxo ucraniano, natural da cidade de Papanduva-SC. Entrevista cedida em 20 de março de 2009, em Curitiba-PR. Acervo do autor.

FARINHAK, Tereza. 76 anos. Papanduva-SC. Entrevista cedida em 22 de janeiro de 2009. Acervo do autor.

MAXIMOVICH, Irene. 73 anos. Papanduva-SC. Entrevista em 22 de janeiro 2009. Acervo do autor.

STENIKOVIC, Maria. 71 anos. Papanduva-SC. Entrevista cedida em 15 de março de 2009. Acervo do autor.

STELANIV, Maria. 69 anos. Papanduva-SC. Entrevista concedida em 28 de junho de 2008. Acervo do autor.

FERENS, Tereza. 73 anos. Papanduva-SC. Entrevista concedida em 22 de janeiro de 2009. Acervo do autor.

SPERANDIO, Pe. André. 53 anos. São José-SC. Sacerdote ortodoxo grego. Entrevista cedida em 06 de junho de 2009. Acervo do autor.

Referências bibliográficas

ACHARD, Pierre. **Papel da memória**: tradução e introdução José Horta Nunes. Campinas, SP: 1999.

ALBERTI, Verena. **História Oral**: a experiência do CPDOC. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1990.

ANDREAZZA, Maria Luiza. **O paraíso das delícias: um estudo da imigração ucraniana (1885-1995)**. Curitiba: Quatro Ventos, 1999.

BRAGA, Elizabeth dos Santos. **A construção social da memória**: uma perspectiva histórico-cultural. Ijuí-RS: Unijuí, 2000.

BUARQUE, Virgínea A. Castro; ALVES, Herinaldo de Oliveira. A especificidade do religioso na história das igrejas cristãs: uma interface entre história e teologia. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ano I, n. 3, jan. 2009.

CASTORIADIS, Cornelius. **Feito e a ser feito**: as encruzilhadas do labirinto. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano**: morar e cozinhar. Petrópolis: Vozes, 1994. v. 2.

DUBY, Georges. **Damas do século XII**: a lembrança das ancestrais. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FÉLIX, Loiva Otero. **História e Memória**: a problemática da pesquisa. Passo Fundo – RS: Ediupf, 1998.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HAROCHE, Claudine. **Da palavra ao gesto**. Campinas: Papirus, 1998.

HISTÓRIA ORAL. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de História Oral, n. 1, jun. 1998.

_____. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de História Oral, n. 2, jun. 1999.

JONES, Sian. Categorias históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica. In: FUNARI, Pedro Paulo; OLIVEIRA, Solange Nunes de (Org.). **Identidades, discurso e poder**: estudos da arqueologia contemporânea. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2005.

KUSHNIR, Beatriz. Nomear é conhecer: as lápides das polacas no cemitério israelita de Inhaúma – um relato. **História, imagem e narrativas**, Rio de Janeiro, ano 3, n. 5, set. 2007.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Ed. da Unicamp, 1996.

MILLUS, Nicolás. **Colônia ucraniana**. Curitiba. Ed. do Autor, 2004.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Interpretação**: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico. Campinas: Pontes, 2007.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

_____ O LUGAR DOS "ADORMECIDOS" DA COMUNIDADE ORTODOXA _____
UCRANIANA: DA DEVOÇÃO SILENCIOSA À AFIRMAÇÃO DA CULTURA

POSTOLON, Basyli. **Sermão de finados**: livro tombo II. Paróquia São Valdomiro Magno, 1970, p. 34.

SPERANDIO, André (Org.). **Ieratikon**: sacramentos e bênçãos. São José: Ecclesia, 2004.

Provocações

Memória, história oral e história

José Carlos Sebe Bom Meihy

*Um mundo em que ninguém é 'forasteiro', é um mundo...
em que o 'outro' não pode mais ser tratado como inerte.
A questão não é somente que o 'outro responda',
mas que a interrogação mútua seja possível.*
Anthony Giddens

Entre outros, na era da globalização três alvos correlatos se portam como objetivo na mira de pensadores comprometidos com o papel do conhecimento na transformação social: *identidade*, *comunidade* e *memória*. Então, nova agenda se coloca como desafio coligando o saber às contingências das mudanças. Não mais cabe apenas supor continuidades, nem se admite o “culturalismo puro” como objetivo do conhecimento. Saber demanda alterar rumos, indicar caminhos de transformações, compromissos. No mundo contemporâneo, isso se torna mais do que evidência, pleito intelectual. É verdade que se aplica o princípio da “*História na mão*” ou como queria Lucien Febvre “*História Combatente*”, mas é importante dizer que a História, como tal – disciplina decorrente de fatores ligados aos documentos escritos e, portanto espaço de letrados –, não é alternativa única ou hegemônica. Constata-se a insuficiência da “mestra da vida”. Há, no lugar, outros atalhos, com destaque às referências mnemônicas feitas por meio da expressão oral. Fala-se, pois de “novas fontes”.

A atualização do fazer intelectual quebrou absolutos condutivos e no lugar de rumos exatos instalou rotas de ação, andamento, fluxo,

curso, inscrevendo também o trabalho empírico com seres vivos, *no/do tempo presente*. A produção de textos ou fontes colhidas oralmente com coetâneos implicou alterações na forma usual de pesquisa que antes se confinava à seleção de textos escritos, previamente estabelecidos, ordenamento documental seriado metodologicamente planejado e análise. Desde o fim da Segunda Guerra Mundial, nova tendência, de validação de textos que correspondem à *história viva* tem potencializado o sentido das entrevistas¹. Como consequência disso, se impôs o desafio do processo articulado entre a fonte feita no andamento da investigação e seu eventual desdobrar analítico². No lugar de “métodos científicos” precisos, de hipóteses previamente supostas, instalou-se a surpresa da descoberta contida em diálogos gravados e em subjetivos recônditos. Resultado: em vez de *trajetos* metodologicamente enunciados, reportam *experiências*. *Trajetos e experiências*, termos diversos, epistemologicamente definidos, sendo que a *experiência* é consagradora da suscetibilidade humana, sensível e sujeita aos desvios de percurso comuns a oralidade. O vínculo da memória humana com a fala contígua implica espontaneidades alheias à escrita. Daí a alternativa de experimento ou ensaio mais completo em termos da relação entre o documento produzido e seu possível exame³. A chamada *história oral*, portanto se mostra alternativa coerente com o tempo do vivido, privilegiado pelos aparelhos dispostos pela tecnologia moderna para capturas documentais.

¹ A produção de documentos por entrevistas, por exemplo, é prática antiga, mas sua relação com procedimentos modernos, complementares, vinculados aos mecanismos dispostos pela eletrônica, corresponde ao que se considera como *moderna história oral*. THOMPSON, Paul. **The voice of the past: oral history**. Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 2.

² Sabe-se da validade de considerar *fontes orais* previamente feitas, mas no espaço deste artigo pretende-se valorar a relação entre o trabalho empírico de feitura das fontes e sua eventual análise. Sobre o assunto leia-se MEIHY, José Carlos Sebe Bom; HOLANDA, Fabíola. **História Oral: como fazer, como pensar**. São Paulo: Contexto, 2007, p. 15.

³ Uma das consequências desta investida é o estreitamento da abrangência dos *projetos*. Com base na documentação escrita, de regra, pode-se pensar em estudos mais dilatados; ao contrário, em termos de *fontes orais*, dada a relação que quase sempre se estabelece entre o produtor das fontes e os entrevistados, trata-se de estudos que se enquadram nos processos de micro-história.

O fazer documental ou empírico, sob a perspectiva da *história oral*, tornou-se menos condição de suporte e mais parte integrante da missão intelectual⁴. A aceitação de tal suposto exige reversão do princípio da narrativa que se originaria na perspectiva da “linha do tempo”, *do pretérito para o agora* ou *presente*, condição organizadora do saber *histórico*, ao contrário, pensado o *presente* como produto de processos ainda em curso é dele que se parte para a observação de acontecimentos, situações, fatos que se explicam sob o índice do que se chama “realidade”. Decorrência notável dessa aceitação, o sujeito da trama passa a ser, inevitavelmente o *narrador* e, então, não há como fugir dos compromissos *do nosso tempo*⁵. Sob essa perspectiva, a História é sempre inacabada e, na infinitude dos processos, sua reversão passa a ser motivo da *história oral*. Exemplo disso: a emigração não acaba com a chegada a destinos; pelo contrário, questões afeitas à *construção de identidades* e de *novas comunidades* se apresentam como desafios.

Sob essa mirada, *identidade* e *comunidade* dependem de reflexões atentas à dinâmica das mudanças sempre, porém sujeitas à *memória narrativa* resultante da interação entre quem conta ou é entrevistado e quem ouve e trabalha a transformação do código oral para o escrito. Sem a “*contação*”, ou seja, sem o caso dito pessoalmente, no encontro direto que exige “olho no olho”, mediante uma gravação que funciona como suporte, pouco poderia ser “documentado”. A narrativa apreendida nesses moldes é a vida, o sopro, das histórias, das fontes ou das narrativas. A situação dialógica direta implica respeito ao que é relatado e nem vale supor exatidão ou acuro das informações. Pelo reverso, a narrativa espontânea é o que interessa, e, nesse compromisso de aceitação inquestionável, cabe supor que tanto a *verdade* quanto a *mentira*, o ilusório ou falso, o exato ou não, tudo enfim, é matéria do que se quer considerar como produto de gravações comprometidas com o momento da fala. Ressalte-se que a *memória é o lugar das articulações factuais e das*

⁴ Não faltam pesquisadores que aceitam a mera produção de fonte como tarefa ou missão. Na mesma ordem crescem as propostas de bancos de histórias que se comprometem apenas com a “recolha de relatos” de grupos previamente arrolados em *projetos*.

⁵ Por óbvio não se despreza a História, disciplina fundamental para o conhecimento do passado, mas propugna-se outra forma de ver o passado, pela variante da oralidade e não do exclusivismo escrito.

impressões subjetivas sobre o vivido. É a memória que atualiza os fatos e impressões e não vale nesse campo supor que o movimento mnemônico seja preciso. É aí exatamente onde reside a diferença entre memória oral e memória escrita. Esta, aliás, demanda o tato como sentido obrigatório e isso muda tudo, pois organiza os sentidos de maneira diferente, não tão espontânea.

Memória como narrativa

*Uma parte de mim é só vertigem,
outra parte só linguagem.*

Ferreira Gullar

A narrativa vale *por si e em si* e é ela que se constitui como “fato analítico” ou “objeto da reflexão”. Matéria perfeita em sua composição, a palavra oral, gravada, se salva por existir em suas *perfeições* ou *defeitos*, e assim, as implicações analíticas assumem a responsabilidade da consideração de, por exemplo, erros de informação, sejam na exatidão de argumentos, datas, detalhes referenciais. Consagra-se como vital, porém, as diferenças entre o que é dito verbalmente e o que é transcrito⁶. A certeza de que o oral e o escrito se constituem código diverso é elementar, ainda que estranhamente negligenciado, mesmo no caso das entrevistas. Assim, em detrimento da *verdade provável*, o improvável – mesmo o imponderável – também deve ser aquilatado com peso. O resultado expresso oralmente funciona como “realidade”. É, aliás, aí que se realiza a diferença entre História e memória. O teor subjetivo das variações é o coração dos estudos sobre memória oral. Dizendo de outra forma, interessa saber por que as pessoas se enganam, erram, mentem, distorcem, esquecem detalhes ou criam outros. Frente à consideração da *memória oral narrativa* e de suas circunstâncias, nada mais pode ser visto como estático, reto, objetivo, segundo padrão compreensível e *provável* porque imobilizado em algum lugar hipotético do passado e expresso por documento escrito referencial.

⁶ No caso de erros de expressão linguística há determinadas regras que orientam procedimentos a fim de tornar o texto lido viável de entendimento.

Em contextos consagradores do escrito, insiste-se na diferença entre *memória escrita* e *memória oral*⁷. Motor que impulsiona buscas de eternas redefinições dos procedimentos – seja na construção de *identidade* ou de determinação de *comunidades* – a *memória oral*, dimensionada pela fala atua como fonte original, torna-se recurso de onde derivam os elementos capazes de nutrir possíveis análises que serão sempre provisórias e sujeitas às variações de tempo e espaço, de sociedades, culturas e, sobretudo de circunstâncias. Nesse quadro se justifica a pródiga multiplicação de uso da expressão *memória*. Sim, nunca se falou tanto em *memória* e isso se inscreve na pluralidade de alternativas da chamada *era da globalização*, termo que, contudo, carece de caracterizações⁸. É assim que se fala em *memorymania* como se fosse uma febre que atinge diferentes matérias sem que, contudo, haja um campo específico que a tenha como objeto⁹. O que se perde em termos do enlevar da *memória* com a História é muito, principalmente o desprezo aos fatores subjetivos que fazem da *memória narrativa* a matéria por excelência da *história oral*¹⁰. Por lógico, a favor de trabalhos com o subjetivo, no embaraço das duas matérias – da História e da memória – joga-se fora o apuro da *verdade provável*, constatada em documentos, como tanto prezavam os positivistas e o fazem no presente detratores da *história oral*. A *mentira*, o desvio, o lapso, o silêncio, os esquecimentos, as contradições, o “apagamento”, pois se tornam matéria privilegiada da *história oral*. Considerando os valores expressos por Halbwachs afiança-se que é pelo elo do afeto unido em um conjunto social

⁷ Considerando dois códigos diversos desde a sua gênese expressiva, parte-se do princípio que delega à palavra escrita um código diverso do oral. Sobre o assunto leia-se a produção de Paul ZUMTHOR, principalmente: **A letra e a voz** (São Paulo: Companhia das Letras, 1993), **Tradição e esquecimento** (São Paulo: Plaquete/Hucitec, 1997), **Oralidade em tempo & espaço: colóquio Paul Zumthor** (São Paulo: Educ, 1999), o qual foi organizado por Jerusa Pires Ferreira.

⁸ GIDDENS, Anthony. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK Ulrich et al. **Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna**. São Paulo: Ed. da UNESP, 1994, p. 119.

⁹ STURKEN, Marita. **Tangled memories: the Vietnam War, the AIDS epidemic and the politics of remembering**. Berkley: University of California Press, 1997, p. 3-9.

¹⁰ Sobre esse tema ver: POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

que se estabelece a *comunidade de destino* e por ela se percebe os traços dados em favor das construções identitárias tecidas por compromissos expressos pela memória¹¹.

Algo deve ser dito em favor da relação entre narrativas de memória individual e coletiva. No mor das vezes, as entrevistas são feitas individualmente – ou pelo menos com vocação para a apreensão de expressões de pessoas isoladamente. Releva-se, contudo, o duplo sentido dessas falas. De um lado da moeda o indivíduo se porta como sintetizador de experiências, filtradas pela conjugação de circunstâncias que marcam cada pessoa, mas, na outra ponta fica garantido o experimento coletivo, pois indivíduos não pensam senão pelo complexo de fatores que determinam o alinhamento do grupo. Os sujeitos propõem em seu inconsciente visões que se armazenam como lembranças e que no processo narrativo ganham conexões alheias aos acontecimentos “como exatamente ocorreram”. As origens dessas rememorações, contudo, são plurais e derivam de vários segmentos de outras memórias que se alinham no tempo. A soma de memórias tramadas e coletadas por nós resulta na suposição de uma memória afetiva construída no inconsciente das pessoas.

Independência da *história oral* da História

*As memórias são maleáveis, e é necessário compreender
como são concretizadas, e por quem,
assim como os limites dessa maleabilidade.*

Peter Burke

Uma das preocupações vitais para quem pensa teoricamente o papel da memória remete à função que ela assume como escolha reflexiva sobre o pretérito. A memória pessoal é fatalmente o primeiro recurso operacional e sempre imediato. Como dimensão da oralidade, a entrevista atua como recurso básico, sem a qual é inviável supor trabalho com *história oral*. Assim cabe definir que sem entrevista não se faz *história oral*, ainda que a entrevista, em si, não seja a *história oral*. O ato de entrevistar não é completo na

gravação da fala, pois se supõe que *história oral* é um conjunto de procedimentos dos quais a entrevista gravada é uma parte¹². Uma das características da história oral é o passo que determina a passagem da fase falada para a escrita, ou dizendo de outro modo, do código falado, estéreo, para o escrito ou comprometido com o que se considera documento no sentido tradicional¹³. É comum se proceder ao exame teórico da *história oral* em função do trabalho que se faz no presente. Isto, contudo, não esgota o pensar. É tempo de supor as funções remotas do pensar a memória.

Parte-se do suposto – tantas vezes contestado, mas nunca afrontado com vigor de convencimento – de que a *história oral* praticada no Brasil é, muitas vezes, “*terra de ninguém*”, i.e. território apostado, complementar, instrumental, que serve a toda e qualquer disciplina ou área de conhecimento, seja: Antropologia, Sociologia, Psicologia e principalmente História que, aliás, lhe permite o adjetivo “*oral*”¹⁴. Esta classificação que, quase sempre, se diz inovadora, pouco mais faz do que conceder à voz articulada a qualidade de *fonte informativa* ou *testemunhal*. Vezes há em que se cobra da *história oral* o estatuto de documento, mas, mesmo assim, com reservas que remetem à fidedignidade do registro e à fragilidade dos argumentos registrados na memória. Mera permissão, pois. É verdade que outras manifestações como os estudos de *construções de memória, identidade e comunidade* provocam a simplicidade desse atributo adjunto e até forçam reflexões que questionam o lugar do oral no âmbito dos suportes documentais e das expressões da vida social.

¹¹ HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004. Atenção à seguinte passagem: “os quadros coletivos da memória não se resumem em datas, nomes e fórmulas, que eles representam correntes de pensamento e de experiência onde reencontramos nosso passado porque este foi atravessado por isso tudo”. (p. 71).

¹² MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2005, p. 13.

¹³ EVANGELISTA, Marcela Boni. A transcrição em história oral e a insuficiência da entrevista. **Oralidades**: Revista de História Oral, São Paulo, NEHO-USP, n. 7, p. 169-182, jan./jun. 2010.

¹⁴ Em diferentes textos tenho me valido, para a história oral, da expressão “terra de ninguém”. A ideia visa fixar um debate capaz de motivar reações de quantos se ajeitam no uso do conceito de “historiadores orais” sem prestar atenção aos campos disciplinares a que não renunciaram. Sobre o assunto leia-se de minha autoria: História oral: 10 itens pra uma arqueologia conceitual. **Oralidades**: Revista de História Oral, São Paulo, NEHO-USP, n. 1, p. 13-20, jan./jun. 2007.

O panorama que inscreve a chamada *moderna história oral* é de raiz dupla: há os que lhe atribuem uma origem evoluída como decorrência da disciplina História, e, outros, que simplesmente anulam a validade da discussão sobre a gênese da *história oral* e a acatam “presentificada” sem preocupações maiores. Independente da origem da *história oral* persiste um vetor que organiza o pensamento intelectual e que delega à História uma perturbadora autoridade. E nem falta a tantos a contestada reivindicação de “ciência”. Frente ao princípio determinado por Hegel de que a “*tudo é História*”, e depois referendado por Marx que “*só reconhece uma ciência, a ciência da História*”, restaram fracionamentos intrincados que propõem: uma “História social”, outra “econômica”, mais uma “intelectual”, e mais outras: “das ideias”, “dos comportamentos”, “das sensibilidades”, “da religião”, “da América”, “da África” e assim *ad nauseam*. Sempre, porém, História. Nesse sentido, *história oral* seria uma variação da história, com condição tributária, e, como tal, sua base se apoiaria na variação testemunhal, nas versões veiculadas pela fala¹⁵.

Legitimada pela História, a *história oral* é acatada como um tipo de novidade porque se viu qualificada na contestação das ciências sociais, operada na contracultura dos anos de 1960. Sim, desde meados do século XX, uma saturação do grafado – da chamada ditadura do documento arquivado – desafiou o exclusivismo do escrito como recurso probatório ou mesmo argumentativo. Em oposição apresentavam-se alternativas de suporte: a iconografia em geral, os mapas, a música, a pintura, entre outros. Mas para muitos, tudo se manteve estranho, pois em paralelo à incorporação do discurso pronunciado, da palavra como fonte, conservou-se a referenciação antiga e a História continuou hegemônica. A indagação feita aos modos de operação da história e as novas possibilidades documentais afetaram também as demais ciências humanas e na mesma linha o oral vigorou como recurso aplicável. Sem muita contestação, porém, pesquisadores de diferentes áreas se viram compelidos ao reconhecimento desse novo recurso, mas,

¹⁵ VILLANOVA, Mercedes. La historia sin adjetivos con fuentes orales y la historia del presente. **História Oral**, Rio de Janeiro, Associação Brasileira de História Oral, n. 1, p. 31-42, jun. 1998.

em se tratando de oralidade, a eles caberia uma rotulação que, aos mais críticos, soa quase que como achaque: *historiadores orais*. Fato este, no mínimo, estranho, perturbador, movediço.

Depois disso, durante anos, vigorou a pressuposição estratégica e pouco explorada de que a *história oral* pertencia a uma zona “interdisciplinar”. Isso serviu de espaço de convívio neutro que minimizou, como artifício útil, as distâncias entre os vários tipos de promoção de saber. Ainda que o problema do convívio das ciências humanas continuasse vivo, foi abrandado pelo mito da “interdisciplinaridade” sempre evocado, nunca especificado. De maneira sutil, adeptos de trocas convenientes de procedimentos passaram a se reconhecer na periferia do debate, sendo, porém que na hora de prestação de conta, no momento da devoção disciplinar, cada qual voltava ao seu território acadêmico de origem¹⁶.

Em termos de *história oral*, isso ficava claro, visto que mesmo valorizando a palavra, exercitados os fundamentos teóricos exteriores que aceitariam a novidade, os pesquisadores mantinham-se sempre obedientes aos objetos que organizam suas áreas de saberes. Assim, estrategicamente, admitia-se para várias disciplinas, o uso de entrevistas que mereceriam tratamento prévio comum, mas que na hora de inscrição como fonte, teria sua prática adaptada aos ditames das áreas. Nesse caso, na melhor das hipóteses, *história oral* seria, na maioria dos casos, uma técnica e, no máximo metodologia facilitadora para se atingir um fim que, inexoravelmente, seria tributária da disciplina proposta¹⁷.

Dizendo de outra forma, no varejo, no acessório ou dispensável, o convívio de diferentes áreas se valendo da oralidade seria comum, mas, no atacado, na essência, cada disciplina se refaria em ortodoxias jamais abaladas. Só. Assim, se fosse Sociologia, a *história oral* se valeria de entrevistas usadas segundo os ditames que permitem fragmentações, equiparação com outras fontes, e, na ponderação disciplinar, os sociólogos se renderiam aos critérios da

¹⁶ A crítica à interdisciplinaridade deriva de posicionamento de Roland BARTHES definida no texto: Jeunes chercheurs. In: _____. **Le bruissement de la langue**. Paris: Le Seuil, 1984, p. 97-103.

¹⁷ Sobre o assunto, leia-se: CALDAS, Alberto Lins. **Nas águas do texto**: palavra, experiência e leitura em história oral. Porto Velho: EDUFRO, 2001.

área para seus procedimentos analíticos. Na mesma ordem agiriam os demais pesquisadores de qualquer área das humanidades. Tudo como se a coerência operacional estivesse satisfeita e assim a aceitação das entrevistas seria apenas mais um recurso referenciador.

Na medida em que a chamada “interdisciplinabilidade” perdeu força por vaga e insuficiente, a questão do estatuto da *história oral* voltou à baila. Questionamentos mais exigentes clamaram reposicionamentos que, contudo, ainda não lograram dimensões. No máximo se estabeleceu uma nova equação que questiona liames entre o “apoio documental” e a “fundamentação epistemológica do uso do discurso oral”. Vencendo a etapa de entendimento do significado das entrevistas como “mais um recurso” para se pensar alternativas para a reflexão sobre a sociedade, depois de satisfeitos pactos que respeitaram as falas como um dos novos artifícios utilizáveis, as entrevistas em *história oral* passaram a ferir a consideração sobre a memória. A incorporação da memória como matéria, começou a perturbar os usuários das entrevistas que se viram compelidos a outro desafio: ou seria a memória matéria em si ou a sina documental seria a finalidade para o uso das entrevistas. As duas posições não se confundem e, ainda que pela segunda, a primeira começou a ganhar foros de desafio. Pode-se dizer que os estudos da memória feitos pela validação das entrevistas orais têm proposto dissoluções. Como pressuposto para se pensar, modernamente, as construções de identidades no mundo globalizado, a memória tem se expressado como modo de operação analítica do mundo moderno.

Posições mais arrojadas, no panorama intelectual amplo, propugnam independência da *história oral* como disciplina: autônoma, destacada, disjunta, pós-moderna. Em lócus conservadores e tradicionais, o medo de arrojados tem inibido o que seria um ganho em termos de adequação às soluções contemporâneas de uso compatível da tecnologia como forma de promoção de conhecimento. De toda maneira, cabe inflamar a discussão começando por conceitos incômodos a tantos que resistem à atualização dos critérios disciplinares. Por lógico, advoga-se a proposta da história oral com uma disciplina e, portanto, com procedimentos

próprios e diferentes, definidos, capazes de garantir sentido ao objeto da matéria: *história oral como base para se pensar construções de memória, identidade, comunidades*. A favor da ampliação deste debate, além do crescente número de pessoas que advogam a independência disciplinar da história oral, temos a insatisfação também dilatada de sociólogos, antropólogos e demais segmentos do saber que não se ajustam ao conceito estreito de “historiadores orais”¹⁸.

Apontamentos conclusivos

As coisas tangíveis tornam-se insensíveis à palma da mão.

Carlos Drummond de Andrade

Notado que o oral é código diferente do escrito e que História não é *história oral*, muito depende das formas de apreensão das narrativas nas entrevistas. Fala-se então na proeminência do estatuto da *história oral*. Por considerá-la mais do que recurso novo ou ferramenta, valoriza-se a busca de contornos disciplinares, superadores das maneiras antigas de vê-la como “informação”, “técnica” ou “metodologia”¹⁹. Porque não dá mais para conter referências à *história oral* como “mero complemento”, reclama-se de reenquadramentos capazes de dar sentido social as narrativas derivadas da *memória oral*. O grande cenário que anima as operações de trabalho com história oral diz respeito aos *aspectos subjetivos*. Isso merece consideração.

O refinamento das reflexões sobre *história oral* tem proposto também que se leve em conta a existência de gêneros da matéria. Fala-se, pois de ramos de *história oral*. Uma seria *história oral de vida*; outra *história oral temática*; *história oral testemunhal* é variação da *história oral temática* com ênfase na participação dos

¹⁸ De maneira incisiva tenho proposto a independência da história oral como disciplina e o texto mais divulgado neste sentido é: *The radicalization of Oral History*. **Words and silences**. Journal of the International Oral History Association, México, v. 2, n. 1, p. 31-41, jun. 2003.

¹⁹ Pode-se encontrar esse tratamento à história oral, dentre outros textos, na apresentação do livro organizado por Marieta de Moraes FERREIRA e Janaína AMADO: **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 2006.

fatos traumáticos narrados, e, por fim a *tradição oral* seria expressão de trabalhos feitos com base na observação e relacionamento de mitos explicativos de condutas sociais. Por certo cada uma dessas formas tem suas maneiras de condução²⁰. Se para entrevistas de *história oral* advoga-se o procedimento com “entrevistas abertas” ou “não diretivas”, para *história oral temática* e/ou *testemunhal* cabem questionários flexíveis, dependendo do caso. A *tradição oral*, por sua vez se assegura em procedimentos da observação e constatação das tradições míticas explicadoras de atitudes coletivas.

História oral é um procedimento armado, i.e., com premeditação delineada nos *projetos*. Afirma-se, pois que não é aventura espontânea ou isolada. Como parte de pesquisa premeditada, a projeção de entrevistas deve obedecer a critérios de escolha. Partindo de segmentos maiores para menores, supõe-se a *história oral* com etapas de enquadramentos dos entrevistados segundo alguns supostos. Imaginando-se, por exemplo, um estudo sobre migrações do nordeste brasileiro para a cidade de São Paulo, considera-se o grande contingente – avaliado em três milhões de pessoas atualmente – como uma *comunidade de destino*. Entendendo *comunidade de destino* como o grande grupo, pergunta-se: mas como estudar um contingente tão plural e amplo? A resposta caminha para a indicação de *colônias* ou grupos específicos como: moradores de determinados bairros; trabalhadores da construção civil; oriundos da leva de 1958. A etapa seguinte é fundamental por detalhar aspectos exclusivos dos efeitos do movimento migratório. A definição de redes indica o refinamento capaz de definir a intimidade das motivações e dos resultados: o estabelecimento de argumentos. A relevância do trabalho com *redes* é vital por permitir o entendimento de razões masculinas, femininas, de pessoas casadas e com filhos, de alguns que deixaram as famílias nos postos de origem e assim por diante.

Não bastassem as observâncias aos gêneros e aos critérios que categorizam pessoas e grupos estudados, restam ainda, depois

²⁰ Sobre o tema, leia-se de minha autoria: Palavras aos jovens oralistas: entrevistas em história oral. **Oralidades**: Revista de História Oral, São Paulo, NEHO-USP, n. 3, p. 141-150, jan./jun. 2008.

das entrevistas coletadas, gravadas, os processos de passagem do oral para o escrito²¹. Os mais simplistas contentam-se com a suposta representação do oral grafado em letras – e neste caso professam a transcrição *ipsis litteris*. Outros advogam que frente a variação de códigos, resta observar a *transcrição*, ou seja, a mudança de aspectos da narrativa observadas as tensões propostas pelo narrador. Feitas as mudanças, respeitados os critérios explícitos no *projeto*, tudo ficaria legitimado pelo colaborador que contou o caso. Fala-se, portanto de dois conceitos correlatos: o de *colaboração – ação de trabalhar juntos* – e de legitimação do texto gravado. Ambos são fundamentais, inclusive para a garantia ética do uso das histórias.

Finalmente, a operação que enfeixa o trabalho em *história oral* remete ao questionamento mais importante da aventura: *história oral: de quem; como e por quê?* Sem estas respostas que são de cunho político o que resta é perguntar: por que não a História convencional? Ou mais contundente: por que distinguir memória oral de memória escrita? O aspecto transformador aludido na proposta desta apresentação ganha dimensões se pela *memória oral* se conseguir analisar processos de construção de *identidades* e de *comunidades*.

²¹ Por ora deixa-se de lado a discussão sobre o que é documento em história oral. Sabe-se do debate relativo à dúvida se o documento seria a gravação ou o documento escrito, derivado da gravação, autorizado pelo colaborador.

História oral de vida

“Olhei para Jesus e não vi nada”: uma travessia da crença ao ateísmo

Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho

Desenvolvi em meados de 2010, filiado ao Núcleo de Estudos em História Oral (NEHO) da USP, coordenado pelo Prof. Dr. José Carlos Sebe Bom Meihy, um projeto de história oral de vida que tenho chamado de *Perdendo minha religião: marketing ateuísta, trauma e descrença*. Procuo identificar, através da colaboração de alguns entrevistados, a transição do sentimento de pertença religiosa para o distanciamento em relação à instituição e/ou ao sagrado.

Nesta pesquisa de história oral de vida procurei estabelecer questionamentos como: o que motiva as pessoas a abdicarem de sua fé religiosa? O que leva ao descrédito e/ou à descrença em relação às instituições e/ou ao sagrado? Este projeto tem sido realizado nas cidades de São Paulo e Florianópolis durante o segundo semestre de 2010, procurando tornar perceptíveis vozes dos crentes que perdem sua fé e suas motivações. As entrevistas transcritas e transcriadas retornam aos colaboradores, que as reformulam se acharem conveniente, e autorizam sua publicação. Tenho a responsabilidade na finalização e devolução do trabalho, bem como responsabilidade jurídica enquanto autor das entrevistas.

A *comunidade de destino* por mim selecionada, ou o conjunto de colaboradores a serem entrevistados, se formou a partir de um

ponto zero, a professora doutora Zilda Grícoli Iokói, que indicou os nomes de outras pessoas. Estas pessoas fazem parte de uma *colônia*, formada por historiadores e pesquisadores das religiões e religiosidades. Outra colônia ainda se formou, com crentes e descrentes dispostos a narrar suas experiências sobre o assunto.

As histórias orais de vida têm trazido elementos em comum: experiências traumáticas, sentimentos de desencaixe junto à instituição, líderes e dogmas e conseqüente negação do sentimento religioso (ainda que isto seja às vezes momentâneo: algumas pessoas voltaram a crer depois de um período de afastamento).

Neste trabalho, um dos entrevistados é o historiador e oralista Natanael Francisco de Souza, mestre em História Social pela USP (2008), graduado na mesma instituição (2002) e também pesquisador do Núcleo de Estudos em História Oral (NEHO) da USP, onde desenvolve pesquisas na área de pentecostalismos brasileiros.

As conversas com Natanael ocorreram no mês de setembro de 2010 em sua casa, no bairro paulistano da Lapa, e no departamento de História da USP, sendo interpoladas por conversas ao telefone e e-mails. Após os processos de transcrição e transcrição da entrevista, Natanael autorizou o uso e a sua publicação.

Através dessas conversas, Natanael me brindou com narrativa elucidativa a respeito da sua passagem da crença à descrença: sua biografia é atravessada pelas primeiras experiências pedagógicas junto à Assembléia de Deus, passa por momentos de desilusão junto ao institucional e ao sagrado e, enfim, aporta no ateísmo. Natanael lembrou que ex-companheiros de igreja sugeriram a ele que “não olhasse para os homens, mas somente a Jesus”. Esse apelo o induzia a pensar: “É essa a questão, amigo! Olhei para Jesus e não vi nada mais do que um homem interessante que aqui viveu há dois mil anos!”. *Olhar para Jesus e não ver nada* foi o tom vital da sua fala, emprestando também o título a este artigo.

Sua história aponta para processos mnemônicos, narrativos e de construção identitária, dando suporte para identificarmos algumas das possíveis motivações para a migração de uma fé fervorosa ao descrédito e à descrença religiosa: uma doutrina rígida e

excludente impulsionou o desenvolvimento de machucaduras e o descrédito em relação à instituição; em outro sentido, novas leituras de mundo, ou neste caso, “leituras *do* mundo” induziram à descrença em relação ao transcendente.

A fala de Natanael remete a algo importante: uma Igreja que deveria ser inclusiva e acolhedora (mais que simplesmente tolerante), aceitando o outro pelo que tem de especial, fomenta a rejeição e a exclusão. Aqui se identifica a diferença entre o descrédito e/ou a descrença em relação à instituição e em relação a Deus ou ao transcendente. Ambos podem ser motivados por razões como mudança de cosmovisão, discordâncias, decepção, rejeição, exclusão e traumas diversos, criando possíveis sequelas.

Esta entrevista representa nota inicial sobre a questão e faz parte do trabalho que vai se desdobrar adquirindo novas colorações, apontando para fenômenos condizentes com os dias em que vivemos, permeados por perspectivas de encaixe e desencaixe constantes. Apresento a seguir a entrevista de Natanael na íntegra, após ser transcrita, transcriada e autorizada.

História oral de vida de Natanael Francisco de Souza

Meu nome é Natanael Francisco de Souza. Nasci no Recife, no dia 24 de dezembro de 1969, daí a sugestão do meu nome. Meus pais são Antonieta de Souza, falecida em 2007, e José Francisco de Souza.

Acho que minha história pode ser iniciada com a história de vida de meu pai. Meu pai era um dos doze filhos de uma mulher que se casou aos treze anos e morreu com cerca de trinta anos, casada com um homem severo que não conheci. A família era do sertão de Pernambuco, uma cidade chamada Glória do Goitá. Desde os cinco anos meu pai trabalhava “no cabo da enxada”, como ele costuma dizer. Nas conversas que tenho com meu pai, percebo que ele sente muito a perda da mãe, até hoje. Costuma relatar os castigos que sofria da parte do pai. O auge disso foi aos dezesseis anos, quando ele resolveu sair de casa depois de mais uma surra e não voltou “até à data de hoje”, como costuma dizer.

Depois disso, seguiu-se um período de cerca de vinte anos que meu pai nunca esclareceu direito para mim. Ele resume essa época da vida dizendo que brigou muito, dirigiu casa de jogo, e conclui com um momento dramático quando diz que estava preso e prestes a ser morto. Na cadeia ele diz que ouviu uma voz – “Aceita a Jesus e tu conta vitória em tua vida!”. Sempre repete essa frase. Não sei como se livrou dessa situação difícil. Preciso conversar com ele sobre alguns detalhes...

Imediatamente, meu pai se dirigiu a um templo da *Assembleia de Deus* na periferia de Recife. Lá “aceitou Jesus” e foi orientado a buscar o batismo com Espírito Santo. Antigamente... O ano era 1962. As datas de meu pai são meio incertas. A data de nascimento no documento é 16 de outubro de 1935, mas ele não sabe nem o ano que nasceu, muito menos o dia e o mês. No sertão nordestino não havia documentação de cartório acessível, pelo jeito. Então, como dizia, antigamente o novo-convertido era orientado a buscar o batismo com Espírito Santo antes de tudo, antes até do batismo nas águas. O batismo com Espírito Santo era uma espécie de confirmação da conversão e por isso mesmo era chamado de “selo da promessa”, como diz na Bíblia. Meu pai fez uma peregrinação na busca pelo batismo com Espírito Santo. Ele costuma narrar essa procura citando as caminhadas que fez todos os dias durante algumas semanas, percorrendo diversos cultos de oração pelas congregações na periferia de Recife. Finalmente, recebeu o batismo enquanto orava de madrugada em casa, acordando os vizinhos que ficaram assustados ouvindo ele gritar em línguas estranhas.

Parece que depois disso meu pai teve um período próspero e tranquilo na igreja. Ele diz que tinha uma barraca de feira, uma pequena chácara onde cultivava alguma coisa. Em 1968, conheceu minha mãe, que frequentava a *Assembleia de Deus* em Recife. Meus pais dizem que a Igreja era muito rigorosa. Minha mãe ia à casa de meu pai pegar frutas e legumes para minha avó. Em uma dessas ocasiões, alguém da Igreja viu minha mãe no portão da casa do meu pai e eles foram disciplinados, afastados da comunhão. Ficaram um período sem participar da Santa Ceia, que é muito triste para os crentes. Eles se casaram, mas nunca falaram

de uma cerimônia na igreja e eu também não me sinto à vontade para perguntar. Em geral, os casais que eram disciplinados não podiam se casar na igreja. Esse episódio criou ressentimentos em meu pai até hoje.

Fui o primeiro filho. Pouco mais de um ano depois eles tiveram outro filho que morreu em poucos dias. Em seguida minha irmã Ana nasceu em 1973 e meus pais resolveram vir para São Paulo no ano seguinte. Meu pai não queria vir. Mas os parentes da minha mãe já estavam aqui e ela “encheu o saco” dele até ceder. O argumento que ela mais usava, que ele sempre lembrava com ironia, era de que “iriam arrastar dinheiro a rodo”, expressão muito comum na época.

Eu estava com quatro anos quando cheguei em São Paulo. Fomos recebidos pela *Assembleia de Deus* na Lapa. Em pouco tempo meu pai, homem analfabeto, conseguiu emprego na expedição de uma pequena empresa de resistências elétricas. Com o salário, pagava aluguel de três cômodos no bairro da Lapa além das despesas. Ele conseguiu pegar o fim do “Milagre brasileiro”. Meus dois irmãos nasceram aqui. Ezequias, em 1975, e Jairo em 1976. A vida não foi fácil nos anos seguintes. Em 1978, minha mãe começou a trabalhar como servente de escola. Ela trabalhou nessa função até sua aposentadoria.

Comecei a estudar em 1977, com sete anos, na primeira série na Escola Estadual de Primeiro Grau “Romeu de Moraes” na Lapa. Eu frequentava a escola e a igreja. À noite ia a pé para a igreja na Lapa de Baixo com meu pai. Falo que ia a pé porque para mim era uma longa distância. Minha mãe sempre comprava literatura e elepês evangélicos. Eu li todos os volumes de uma coleção da Bíblia ilustrada, de Gênesis a Apocalipse, da Editora Betânia ainda na infância. Não assistíamos televisão, mas podíamos ouvir programas evangélicos pelo rádio. Grande parte desses programas era de gravadoras evangélicas que apresentavam suas produções musicais. Todos os meses minha mãe ia ao Centro, Praça da Sé, Pátio do Colégio, Rua Roberto Simonsen e Rua Conde de Sarzedas para comprar discos evangélicos. Meu avô, crente da velha guarda, não concordava com essa mercantilidade do sagrado e se recusava a ouvir discos evangélicos. Por conta desse conhecimento

da Bíblia, fui destaque na igreja em uma manhã de escola dominical. Tinha cerca de nove anos, em 1979. O pastor perguntou para a igreja o que José pedira para o copeiro-mor na prisão. Eu, automaticamente, saltei do banco e gritei – “Lembra-te de mim!”. O pastor desceu do púlpito e foi me cumprimentar lá embaixo! Não esqueço o rosto de orgulho de minha mãe, minha avó e minhas tias. Esse conhecimento da Bíblia decorria dos livros infantis que minha mãe comprava. Além dos livros havia os discos com histórias bíblicas teatralizadas com ex-atores de novelas de rádio.

Naquela época havia cultos para membros e cultos públicos. Nos cultos para membros (Santa Ceia e Culto de doutrina) o acesso era controlado pela carteira de membro carimbada periodicamente pelo dirigente da Igreja. Se um membro não tivesse carimbo de seu líder, não seria recebido como “membro em comunhão” em outras congregações. A disciplina era rígida em muitos aspectos; proibia-se televisão, programas de rádio mundanos, futebol, calça e corte de cabelo para as mulheres, maquiagem, dentre outras coisas. Durante toda minha infância não pude empinar pipa, jogar bola, bolinha de gude. Minha esposa, cujos pais se converteram quando ela estava com cerca de cinco anos de idade, teve suas bonecas queimadas.

Até hoje tenho pena dos filhos de crentes de igrejas fundamentalistas. Li na internet que igrejas com doutrinas rígidas estão reaparecendo, o que é lamentável. Talvez isto esteja acontecendo como reação à ‘liberdade’ oferecida pelas igrejas neopentecostais em relação aos costumes. As igrejas pentecostais têm encontrado público para estas doutrinas rígidas. É uma coisa absurda, você encontra mulheres com roupas que parecem burcas seguindo estes pastores, eu tenho dó dos filhos destes crentes.

Em 1981 tivemos que mudar para Carapicuíba, uma cidade na periferia da Grande São Paulo. A crise de desemprego afetou meu pai. Aquela mudança foi um dos maiores choques da minha vida. Antes morava na Lapa, num cortiço, mas era um bairro! Chegamos à noite em Carapicuíba e tudo era escuro. Quando o dia amanheceu, tive uma das surpresas mais desagradáveis da vida! Ruas de terra, sem calçada, sem guia, bairro sem nenhuma

infraestrutura, sem esgoto, sem iluminação pública, córrego fétido, casas sem acabamento. Meu pai ficou desempregado por uns meses e sofremos muito. Depois conseguiu trabalhar como ajudante geral, função na qual se aposentou.

Pra piorar tudo, a igreja de Carapicuíba era mais rigorosa do que a da Lapa. Aliás, isso foi constante; quanto mais pobre o lugar, maior a repressão e a tutela. O rigor das igrejas evangélicas nas décadas passadas transcendia o templo. O crente tinha que “dar testemunho de crente” onde quer que fosse. Da mesma forma, os filhos não poderiam fugir da regra. As meninas sofriam demais, pois tinham que trajar de forma conservadora, com vestidos longos, pernas peludas, cabelos compridos, sem maquiagem, sapatos fechados. Não se permitia nem cortar as pontas dos cabelos para “acertá-los”. Lembro que em casa só era permitido “brincar” de culto. Orávamos, líamos a Bíblia, cantávamos hinos da Harpa Cristã que era o hinário da Assembleia de Deus. Entendo que as crianças eram as maiores vítimas, senão, as únicas. Os adultos estavam lá por opção; mas as crianças nasciam ou eram conduzidas à igreja após a conversão dos pais.

A chegada da adolescência não implicava necessariamente em rebeldia. O doutrinamento, o discurso repressor insistente, as constantes “ameaças” de um castigo divino pela desobediência não saíam da cabeça. O pior é que qualquer lapso era tido como desobediência, como pecado, como desrespeito à Bíblia. A fase da adolescência para mim foi de constante apreensão. Apesar de uma conduta quase irrepreensível, morria de medo de alguns “profetas” e pregadores que “revelavam” pecados dos crentes. Vi alguns desses profetas circularem no meio dos crentes na igreja pegando os “pecadores” pelas mãos e conduzi-los à frente para serem disciplinados. As pessoas choravam e confessavam seus pecados. Nunca entendi direito como isso ocorria. Só sei que morria de medo de que meus pensamentos impuros fossem “revelados”. Essa tal de “revelação” era considerada como um dom do Espírito Santo. E aí, sobrava pra meio mundo.

Como não havia nenhum tipo de educação sexual, nem acesso à televisão ou revistas, só fui descobrir como os bebês nasciam quando cheguei à 7ª série, aos treze anos. Lembro de que, como

crente, tinha que dar exemplo na escola. Minhas notas tinham que ser as melhores. Não esqueço quando tirei meu primeiro "C" na sétima série. Apanhei, sofri o inferno! Até por conta disso, eu lia muito. Lembro de que peguei o livro de Ciências Físicas e Biológicas da 7ª série no começo do ano – lembro até do autor, Carlos Barros – e li-o de cabo a rabo. No capítulo sobre reprodução humana, entendi quase tudo. Para entender melhor, recorri à biblioteca da escola. Acho que li quase todos os livros da pequena biblioteca da escola primária.

Nesse momento, início da adolescência, a igreja impunha uma série de obrigações às crianças, mas a principal era a de "buscar o batismo no Espírito Santo". Pode ser estranho, mas nunca recebi esse "batismo". Alguns colegas da igreja falam que eu recebi, mas não me lembro de ter nenhuma experiência de glossolalia, a evidência inicial. Sei que quase todo mundo ao meu redor era "batizado". Não bastava ser batizado em águas, que no caso dos pentecostais é um batismo por imersão. Tinha que ser também batizado "no Espírito Santo". O fato de ter sido batizado em águas sem receber o "batismo no Espírito Santo" era considerado como uma concessão na minha época. Afinal, o "batismo no Espírito Santo" é reconhecido como "revestimento de poder", "selo da promessa divina", "plenitude do Espírito Santo", dentre outras coisas. O chato era ouvir pastores pregando que "o crente batizado no Espírito Santo é como tijolo queimado que, mesmo após uma queda, não se quebra, enquanto o não batizado se esfarela todo". Desde a adolescência achei essa comparação ridícula, pois cansei de ver inúmeros crentes "batizados no Espírito Santo" serem excluídos da igreja pelos "pecados" mais diversos.

Mesmo não sendo "batizado no Espírito Santo", fui nomeado professor de escola dominical de jovens. Oficialmente, fui promovido a "cooperador", um cargo inicial na hierarquia de obreiros da *Assembleia de Deus*; a hierarquia é cooperador, diácono, presbítero, evangelista e pastor. Sendo cooperador, participei de centenas de reuniões de "obreiros" e de dezenas "escolas bíblicas", que era um mês de estudos bíblicos com todos obreiros, uma vez ao ano, na igreja sede. Sempre gostei muito de estudos bíblicos. Acho que foi influência de meu avô, que estudava muito a Bíblia e me levava

para as “escolas bíblicas” quando eu ainda era criança. Gostava de ser o único menino nessas reuniões de homens. Todos me tratavam bem e elogiavam por conhecer a Bíblia. Em algumas igrejas havia as “maratonas bíblicas”, em que os participantes provavam seus conhecimentos bíblicos respondendo perguntas ou localizando versículos. Nessa época eu já citava em ordem os sessenta e seis livros da Bíblia. Minhas férias eram sempre no mês da “escola bíblica”; podia ficar o dia todo nessas reuniões, de segunda a sábado.

Nessa época participava de comissões de visita e de curtos ao lar livre. Fazíamos cultos na porta de estação de trem e ali cheguei a pregar com microfone e caixas de som. Tive participação na conversão de pessoas. Cheguei a fazer o “apelo” – o chamamento do “pecador” para “aceitar Jesus” – e algumas pessoas levantaram a mão. Não sei ao certo o que leva as pessoas à conversão. A teologia tem toda explicação para isso: trata-se do Espírito Santo falando através do pregador, convencendo o pecador da verdade, da justiça e do juízo. Hoje eu diria que a necessidade de se apegar a algo mais forte e poderoso em um mundo hostil, o remorso, o desejo de reparação, a busca por direção espiritual, são componentes da conversão. Na época em que eu pregava, acreditava no poder do Espírito Santo.

Toda literatura relacionada à Bíblia me atraía. Os pastores pentecostais costumavam dizer que estudar muito a Bíblia podia levar o sujeito a fazer muitas perguntas. Isso sempre me intrigou, pois se era um livro perfeito, sem nenhuma contradição, totalmente inspirado pelo Espírito Santo, não haveria esse risco. Por algum tempo aceitei as proposições da apologética protestante, e assim foi até o fim da adolescência.

A adolescência era um período muito complicado para um pentecostal. Na minha igreja não havia orientação alguma para os adolescentes. Só se falava em oração, leitura da Bíblia, batismo no Espírito Santo, etc. Inevitavelmente, os adolescentes se tornavam vítimas de sua inexperiência e da falta de orientação.

E aí está outro aspecto dramático da experiência pentecostal de alguns anos atrás. As pessoas cometiam alguns deslizes e isso

lhes pesava na consciência ou eram descobertos. Procuravam o pastor e, em seguida, tinham seus casos expostos à congregação. Era muito constrangedor para mim. Digo isso porque não me sentia à vontade com isso. Mesmo não tendo nenhuma ligação familiar com as pessoas envolvidas, sentia-me constrangido por participar da exposição e da execração de alguém que pertencia à comunidade da igreja. Em grande parte os casos levados ao conhecimento de todos eram de "pecado contra o corpo", um eufemismo de fundo bíblico para adultério, fornicção – que era o sexo antes do casamento e prostituição. A maior parte dos casos envolvia jovens namorados. Havia outra complicação, pois nas antigas igrejas não havia namoro. Costumava-se dizer – "Crente não namora. Casa!".

Falando em namoro, tenho de esclarecer que não namorei até aos dezesseis anos e onze meses. Em novembro de 1986, uma garota que andava pelo pátio da escola me chamou a atenção. Ela era bonita, linda! E parecia crente! Crente pentecostal! Cabelos intocados, roupa de crente, sem maquiagem. Mas com uma postura altiva! Nariz empinado, parecia que a escola era dela! Falei para um colega que estava ao meu lado que gostaria de conhecê-la. Naquela época as turmas da minha escola eram divididas entre meninos e meninas. Imediatamente, meus colegas foram atrás das garotas que eles conheciam e fui apresentado à Cris. Apaixonamo-nos! Ela era filha de um pastor da *Assembleia de Deus*, mas do ministério de Madureira, e eu pertencia ao ministério de Belém. Na década de 1960 os dirigentes de grandes grupos de igrejas se desentenderam e resolveram dividir as igrejas em "ministérios". Assim, surgiram os ministérios do Belém, com sede no bairro de mesmo nome em São Paulo, de Madureira, do Brás, do Ipiranga, dentre outros. As igrejas de diferentes ministérios não se falavam. Havia certa animosidade porque o ministério do Belém se considerava o "tronco", ligado ao grupo que deu origem à *Assembleia de Deus*, uma falácia, pois os dirigentes dos diversos ministérios vieram da mesma origem.

O problema é que meus pais e os pais dela não aceitaram isso. Meus pais reproduziram a fala dos pais de Sansão quando se apaixonou por uma filisteia – "Não há nenhuma filha de Israel entre

nós? Por que fostes procurar uma filha dos filisteus, aqueles incircuncisos?”. Temerosos com a “gravidade” da situação, meus pais foram levar meu caso ao pastor. Ele foi tolerante e permitiu o namoro desde que eu me compromettesse a trazê-la para minha igreja e casar imediatamente. Os pais dela não concordaram com nada. A mãe dela chegou a dizer para meu pai que eu não era digno da filha deles e, quando não teve mais jeito, pois insistimos, determinou que nos casássemos em um ano.

O relacionamento com a Cris me abriu novos horizontes no mundo evangélico. Tínhamos dezesseis anos, eu vinte dias mais velho. Ela tocava violão, guitarra e teclados. Nosso namoro foi regado por aulas de violão. Ela cantava músicas evangélicas de grupos jovens. Foi tocando essas músicas que aprendi violão. Foi com ela que tive o primeiro contato com música evangélica jovem. Fiquei fascinado com as músicas de Rebanhão, Vencedores por Cristo, Milad, Logos, S8, Novo Alvorecer, Sinal de alerta, dentre outros. Depois me matriculei na escola de música que ela frequentava e aprendi a tocar baixo elétrico. Depois disso, passamos a tocar juntos na igreja. Eu tocava guitarra e baixo, ela tocava teclado.

Cris sempre afrontava a autoridade dos pastores. Os líderes da igreja submetiam as jovens a seus caprichos pessoais com proibições absurdas. Não podiam, por exemplo, usar cinto largo. A Cris comprava o cinto mais largo que encontrava e entrava na igreja com o salto mais alto, também proibido. Proibiam vestidos longos demais, justos demais, saias com aberturas, botas, mangas curtas, etc. Eu, particularmente, me orgulhava dela. Achava o máximo! Outros rapazes namoravam garotas comportadinhas, que se vestiam conforme as orientações do pastor. Muitos deles, porém, eram conduzidos à frente de todos algum tempo depois para serem disciplinados por “pecado contra o corpo”. Meu namoro se estendeu. Aos dezoito anos fui convocado para o serviço militar, e isso justificou o adiamento do casamento. Aos dezenove anos fui promovido a tenente temporário do exército. Como não fui convocado para seguir carreira militar, voltei a estudar. Meu pai me obrigou a estudar sozinho para entrar na USP. Fui à escola estadual em que completara o segundo grau e pedi livros e orientação aos meus antigos professores. Passei em Física, mas não conclui o curso.

Sempre fomos muito pressionados para o casamento, mas resistimos até onde pudemos. O engraçado de tudo isso é que as pessoas da igreja achavam que pecávamos “contra o corpo”, pois sempre ouvia advertências do tipo – “Olhe irmão, namoro inflama e leva o homem a pecar!”. O fato é que enquanto estivemos na igreja cumprimos com todas as exigências impostas e não me orgulho disso. É claro que algumas imposições absurdas eram desprezadas. Um dia estava dentro do ônibus; vestia um terno e portava uma Bíblia, e meu bigode ralo de adolescente já aparecera. Um crente que eu não conhecia aproximou-se de mim e advertiu-me por estar com um “bigode maior do que o do Sarney!”. Essas picuinhas mereciam desprezo. É por isso que a Cris afrontava os líderes que zelavam por essas frivolidades. O problema é que alguns eram tão zelosos que incorriam em agressões. Um dia a Cris resolveu fazer uma franja no cabelo. Foi um escândalo quando ela entrou na igreja com salto alto, um belo vestido e a franja. Fui chamado por um dirigente que disse: “Você precisa conversar com ela. Com essa franja de Jezabel, ela está parecendo uma prostituta!”. Obviamente não falei com ela nem com ninguém. Acho que não falei isso para ela até hoje. Eu não considerava a igreja ou a fé pelo que as pessoas faziam ou diziam. Minha fé nunca foi lastreada no comportamento das pessoas. Foi interessante o que aconteceu nessa ocasião. Aquele dirigente falou comigo dessa forma, mas não senti nada negativo por ele.

Como disse, nossas “faltas” foram aquelas que não entendíamos como pecado. Muitas proibições eram, a nosso ver, mero capricho de homens no poder. Como achávamos que a fé ou a igreja não era só aquilo, mantínhamos a crença. Depois de casados, soube por alguns colegas da igreja, que aguardavam o dia em que eu e a Cris fôssemos conduzidos à frente para confessar pecado e pedir perdão. Uma coisa bem tola. Acho que tudo isso foi abolido com o novo Código Civil. Já não era sem tempo.

Em 1993 os pais da Cris se mudaram para o interior e não tivemos outra saída senão o casamento. Foi tudo improvisado. Eu tinha começado a trabalhar como professor há pouco mais de um ano. Casamo-nos e alugamos uma pequena casa.

Nesse momento frequentei um seminário batista. Foi muito difícil conseguir entrar no seminário. Queria estudar em um bom

seminário, e a Faculdade Teológica Batista nas Perdizes era muito boa. Não consegui autorização de meu pastor em primeiro momento. Depois de muita insistência, ele assinou a autorização para que eu ingressasse no seminário, mas com recomendações severas. O curso de teologia foi excelente enquanto durou. Posso dizer que aprendi a explicar a fé com mais racionalidade. A disciplina de filosofia e o criticismo bíblico foram muito interessantes. Infelizmente chegou um momento em que não consegui pagar o curso. Todos os alunos recebiam bolsa de suas igrejas. A minha não pagava nada. Um dia, o pastor me chamou com uma carta de cobrança da Faculdade Teológica. Fiquei muito aborrecido. Fiquei com raiva de todos, da igreja, do pastor que não ajudou em nada e vinha cobrar, da faculdade que cobrava minha dívida do meu pastor. Saí da Faculdade Teológica com muita tristeza. Mas fui influenciado pelo discurso de alguns professores.

Prestei vestibular na USP novamente e fiz História. O curso de História começou a mexer comigo desde a primeira aula. Grosso modo, posso falar que fui conduzido para o outro lado do prisma. Antes eu só observava o mundo pelo viés teocêntrico. Tudo se justificava pelos inescrutáveis propósitos de Deus. Quem era eu, homem mortal, para questionar os desígnios divinos? Na igreja a gente aprende logo cedo que nossas justiças, nossos conceitos de equidade são “trapos de imundície” diante do Altíssimo. Afinal, se fui “formado em iniquidade e concebido em pecado”, como aprendemos pela leitura do Salmo 51, como podemos confiar em nosso senso de justiça? O que diz a Bíblia? Todos pecaram e destituídos estão da glória de Deus. Cansei de ouvir expressões como – “Quem é o homem mortal?”. Enfim, penso que após muitos anos ouvindo esse discurso, essa pregação que parte do pressuposto de que sou iníquo e que minhas opiniões são “trapos de imundície”, fiquei impressionado com o discurso antropocêntrico da faculdade de ciências humanas. Foi incrível a sensação que tive. Parafraseando o *Atos dos apóstolos*, “caíram de meus olhos as escamas”. Foi uma espécie de “conversão às avessas”. A fé embotara a percepção da ideia de ser humano como centro dos debates. O contato com propostas e opiniões de pensadores clássicos ou contemporâneos contribuiu muito para isso.

Lembro de que um colega indicou os *Irmãos Karamázov*, mais precisamente o capítulo do *Grande Inquisidor*. Dostoiévsky diz que Cristo desceu à Terra no século XV, em Sevilha, em pleno fervor da Inquisição. Após realizar alguns milagres e se apresentar como Filho de Deus, foi preso pelo Inquisidor, o qual foi ter com ele à noite na cela. O diálogo, ou melhor, a fala do Inquisidor foi muito interessante. Praticamente ele condena o projeto divino de redenção da humanidade. “Você deveria transformar pedra em pão, em vez de dizer que nem só de pão viverá o homem! Esse plano de salvação é ineficaz, pois é seletivo demais por superestimar o homem!”. De fato, o próprio Jesus disse que “muitos seriam chamados, mas poucos escolhidos”. Isso para mim soou como grave contradição do tal plano de redenção da humanidade. Sempre aprendi que Deus amou o mundo de tal maneira que enviou seu Filho para que morresse por nós e por aí fora. Como poderia, portanto, restringir tanto a redenção? Que amor é esse que oferece uma proposta tão difícil de ser implementada? Os questionamentos futuros perpassariam pela questão do sofrimento humano, da ideia de um ser supremo onipotente, onisciente e onipresente, que permitia que tantas atrocidades e iniquidades fossem cometidas “debaixo do sol”. Nada para mim seria capaz de reparar tanta iniquidade, nem agora nem em eventual porvir.

Quando alguém diz – “Mas você não tem que olhar para os homens! Tem que olhar para Jesus!”, penso sem falar – “É essa a questão, amigo! Olhei para Jesus e não vi nada mais do que um homem interessante que aqui viveu há dois mil anos!”.

É claro que isso não ocorreu instantaneamente. Foi um processo de alguns meses. Em primeiro momento tratei de preparar pessoas para me substituir. Durante quase um ano de transição, preparei substitutos para a escola dominical, para o cargo de terceiro líder de jovens, para o baixo e a guitarra. Em seguida pedi mudança para a igreja da Lapa. De lá, saí pouco tempo depois. Achei melhor agir dessa forma. Havia pessoas na igreja que foram influenciadas pelo meu trabalho e pensei que um rompimento súbito poderia afetá-las. Respeito muito a fé das pessoas porque entendo que é um sentimento no qual o indivíduo envolve sua alma, é a sede das emoções concentrada nesse propósito.

Paralelamente, a Cris foi desencadeando seu próprio processo de descrença na fé cristã. Ela não me seguiu, nem eu a ela. Trilhamos caminhos independentes. Aliás, ela saiu antes de mim. Hoje a Cris é simpatizante das crenças religiosas orientais.

Alguns dirigentes da igreja conversaram comigo em ocasiões fortuitas. A primeira pergunta era – “E a sua esposa?”. Ficava impressionado com isso. As pessoas achavam que eu saíra da igreja para poder “pecar”, ou pior, achavam que uma vez fora da igreja, eu seria mais um mundano pecador ou coisa do gênero. Um pastor disse – “Você pode ter caído, mas não se esqueça de que Jesus te ama!”. Ele não entendeu que eu não era mais um desviado, fraco na fé, que não encontrava forças para “voltar para Jesus”. Eu simplesmente não acreditava mais em Jesus! Não sou alguém que sabia o caminho e que se desviou dele. Perdi a fé. É diferente.

Perdi a fé nas instituições e na figura de Jesus Cristo, no plano de redenção da humanidade elaborado por Deus antes da fundação do mundo, como diz a Bíblia. O ponto principal é esta descrença no plano de salvação da humanidade, na existência de um ser supremo que tem o mínimo controle ou está preocupado com o bem estar de sua criação, que são pontos fundamentais da fé.

Entendo que vivemos um momento bem diferente da minha época de fé. É praticamente impossível ser bem aceito como ateu. Antes eu era incompreendido por ser evangélico. Hoje por não ter fé em Deus! Com o passar dos anos fui observando como a fé entrou em voga. Li em algum lugar que Tati Quebra Barraco, a fanqueira que canta coisas vis como “Me chama de cachorra”, virou evangélica. Isso não me causou tanta estranheza quanto a justificativa dela – “Eu precisava me apegar em alguma coisa!”. Acho que a superficialidade ou liquidez das relações atuais se reproduz também no exercício da fé. Como toda a sociedade é afetada pelos novos paradigmas, a religião protestante, que é profundamente pragmática, não fica de fora. Assim, não se vê mais aquele rigor que conferia até uma certa identidade ao crente. Ainda bem que mudou nesse aspecto. Em questões mais importantes, os evangélicos não progrediram. Continuam conservadores, reacionários, machistas, homófobos e individualistas.

Mas algo me ocorre hoje invariavelmente. Gosto muito de ouvir as antigas músicas evangélicas que toquei e cantei no passado. Revivo aqueles momentos de fé e choro. Não se trata de um sentimento de ânsia de Deus, como diz o salmista – “A minha alma geme e tem sede de Deus!”. Trata-se de uma espécie de “nostalgia da fé”. Como se fosse um amor que se apagou. Nesse caso, convém que sejam preservadas as boas lembranças!

É um sentimento que está vinculado a um amor que se acabou. Um dia eu amei a Deus, amei a Jesus Cristo, amei o trabalho na igreja, e por conta deste amor, me entreguei de corpo e alma. Todo o meu ser estava envolvido nisto. Mas este amor acabou. Isto não quer dizer que eu deva jogar fora todos estes anos vividos. Hoje me encontro com os colegas da igreja, assisto com eles algumas mensagens, faço minhas críticas e eles me escutam, eu os escuto. É uma nostalgia de um grande amor que se acabou.

Este é um motivo de brincadeira da Cris comigo. Ela me pega lendo a Bíblia ou livros de teologia e aproveita prá tirar sarro de mim: “O que é isto, Natanael, está tendo uma recaída?”. Eu acho engraçado, mas leio a Bíblia para fundamentar minhas pesquisas.

Eu não descarto totalmente a possibilidade de um dia voltar a ter fé, mas neste momento não vislumbro nenhuma expectativa disto, não vejo porquê. Sinceramente, não quero voltar a ser cristão. Mas não me conheço totalmente. Não sei se posso ter esta resignificação de algum caráter do sagrado. Não sei qual seria minha atitude em relação a novas possibilidades de fé. No momento não vejo nada disto.

Tradução

Elementos identitários a partir de uma perspectiva religiosa refletida nas canções populares

Silvia Hamui Sutton

Tradução: Vanessa Paola Rojas Fernandez e Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho

RESUMO: O conceito de identidade é uma ideia difícil de desmembrar, já que nele intervêm fatores que continuamente mudam de perspectiva. Segundo o enfoque de onde se conceba, manifestam-se dualidades que delimitam uma vasta gama de valores, experiências, crenças e sentimentos que conferem um caráter distintivo de um grupo em relação a outras coletividades sociais. A identidade, portanto, já não é entendida a partir de uma postura unívoca, mas inferida a partir da diferença, ou seja, entre “nós” e “eles”, que tem a ver com o sentido de pertencimento e não pertencimento. O objetivo deste trabalho é mostrar como a religião constitui um dos campos que promovem valores identitários homogeneizadores a partir dos metatextos oficiais, tendendo a formar estereótipos que auxiliam na manutenção do controle e do poder. Os paradigmas religiosos implicam, na consciência coletiva, num *constructo* que transmite um “dever ser” em contraste com o “ser”.

PALAVRAS-CHAVE: Religião, Identidade, Lírica popular.

ELEMENTOS IDENTITÁRIOS A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA
RELIGIOSA REFLETIDA NAS CANÇÕES POPULARES

RESUMEN: El concepto de identidad es una idea difícil de desglosar, ya que intervienen factores que continuamente cambian de perspectiva. Según el enfoque desde donde se conciba, se manifiestan dualidades que delimitan una vasta gama de valores, experiencias, creencias y sentimientos que confieren un carácter distintivo de un grupo con respecto a otras colectividades sociales. La identidad, por tanto, ya no se entiende desde una postura unívoca, sino que se infiere desde la diferencia, es decir, desde el “nosotros” y el “ellos”, que tienen que ver con la conciencia de pertenencia y no pertenencia. El objetivo de este trabajo es mostrar cómo la religión constituye una de las vetas que promueve valores identitarios homogeneizadores desde los metatextos oficiales, y que tiende a formar estereotipos acartonados para el mantenimiento del control y el poder. Los paradigmas religiosos implican, en la conciencia colectiva, un constructo que transmite un ‘deber ser’ en contraste con el ‘ser’.

PALABRAS CLAVE: Religión, Identidad, Lírica popular.

Dentro da perspectiva religiosa, a canção é um elemento fundamental. Através da transmissão oral, assimilam-se os valores espirituais que correspondem a cada doutrina. A variedade de festividades religiosas abre um leque de possibilidades líricas que se delimitam segundo o caráter e o motivo da celebração. Cada comemoração está ligada a rituais que, por sua vez, contam com danças e cantos significados e aplicados de maneira exclusiva e que adquirem conotações simbólicas e identitárias. As canções às quais vamos nos referir neste artigo são as que giram em torno da Virgem Maria e de seu filho Jesus, pois são o ponto de partida que legitima e dá sentido às derivações rituais festivas. Assim, há expressões líricas que transmitem o constructo cristão a partir da perspectiva oficial, na qual se mostra a cosmogonia e o poder do Ser Supremo. Seu ponto de partida, portanto, é o Novo Testamento, mas transmitido de geração em geração de forma simplificada e alterada. Neste sentido, intervêm outros elementos culturais cotidianos que se mesclam com os relatos bíblicos generalizados. Assim, as intertextualidades que se percebem na lírica popular religiosa carregam o sincretismo entre o relato mítico popular e o institucional. Cada canção, portanto, é uma síntese de manifestações oficiais, tradicionais e culturais que se ressignificam no presente. Neste sentido, não se pode considerar o discurso popular apenas como criação massiva. Na maioria das vezes, ele é sustentado e até promovido com respaldo nos interesses do poder da Igreja:

Como produtos culturais, os mitos condensam ideais (ou melhor, "realidades idealizadas") e suas mensagens têm um alto grau de universalidade e perdurabilidade, ainda que possam perder vigência. (SALLES, 2002, p. 445).

Os cantos religiosos são reproduzidos e ressignificados na coletividade em que se atualizam, reafirmando a identidade cultural. Assim, há que se levar em conta que as expressões líricas religiosas se manifestam em contextos delimitados num marco de misticismo no qual intervêm aspectos tanto individuais e afetivos, como familiares ou grupais.

A perspectiva mítica é parte constitutiva do imaginário social que alude a crenças, práticas rituais, saberes e pensamentos que

concebem uma perspectiva específica de enfrentamento da realidade. O importante, no entanto, além do conteúdo temático, é o consenso da aceitação e da funcionalidade da crença nos vários setores sociais da coletividade. (FLORESCANO apud SALLES, 2002, p. 445).

Os mitos podem ser definidos como tradições alegóricas com origem em um fato real ou imaginário que marca o início de uma consciência e identidade espiritual de uma comunidade, de um povo ou de uma nação. (SALLES, 2002, p. 445).

É preciso apontar que o constructo religioso vai formando campos semânticos que confrontam e fazem contrastar o sagrado e o profano, o bem e o mal, o espiritual e o material, as fronteiras entre o sobrenatural e o existencial. As imagens verbais criam pautas identitárias na significação dos símbolos religiosos. Clifford Geertz afirma que “os símbolos sagrados têm a função de sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, de seu estilo moral e estético e sua cosmovisão, o quadro que esse povo forja de como são as coisas na realidade, suas ideias mais abarcadoras acerca da ordem.” (GEERTZ, 1991, p. 89).¹ Neste sentido, a lógica e as normas se transformam em um constructo racional e intelectualmente convincente para o grupo que as sustentam. Os ideais plantados se ajustam ao estilo de vida, produzindo uma coerência entre a ordem cósmica paradigmática e o plano da experiência humana.

Os símbolos religiosos formulam uma congruência básica entre determinado estilo de vida e uma metafísica específica (muitas vezes implícita), e assim cada instância se sustenta com a autoridade tomada da outra. (GEERTZ, 1991, p. 89).

A identidade delinea-se, na perspectiva religiosa, enquanto se confronta uma crença com outra. No caso do México, o catolicismo predomina no contraste com outras doutrinas. Assim, a diferença provoca a necessidade de afirmação e de fortalecimento do próprio. As múltiplas formas de entender a realidade implicam o

¹ O mesmo autor menciona que o “*ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, de seu estilo moral e estético, da disposição de seu ânimo; trata-se da atitude subjacente que um povo tem ante si mesmo e ante o mundo que a vida reflete.” (GEERTZ, 1991, p. 118).

afiançamento do “próprio”. Deste ponto de vista, a identidade de um grupo é referida em função de outro: “sou o que o outro não é”. Há cantos que remetem aos mistérios do cosmos ou da Criação do homem a partir do constructo judeu-cristão:

Deus para formar o homem
descendência não buscou:
pegou um pouco de barro
e num momento o formou. (4-8617).

As crenças religiosas, assim como os mitos, se confirmam mutuamente, ou seja, a relação entre os valores de um povo e a ordem geral da existência tem sentido na medida em que o indivíduo ou um grupo se apropria e interpreta, seja consciente ou inconscientemente, do discurso geral homogêneo para organizar suas condutas. Como menciona Geertz:

...o *ethos* se faz intelectualmente razoável ao mostrar que representa um estilo de vida implícito pelo estado de coisas que a cosmovisão descreve, e a cosmovisão se faz emocionalmente aceitável ao ser apresentada como uma imagem do estado real das coisas das quais aquele estilo de vida é uma autêntica expressão. (GEERTZ, 1991, p. 118).

A maneira de apreender tanto os significados metafísicos como os éticos do constructo religioso, se dá a partir dos símbolos sagrados que sintetizam, de alguma maneira, a ordem das coisas, o modo de ser do mundo, a vida emocional e os comportamentos mundanos delimitados no “dever ser”: “Os símbolos sagrados referem [...] uma ontologia e uma cosmologia a uma estética e a uma moral: sua força peculiar procede de sua suposta capacidade para identificar um fato com valor no plano mais fundamental, sua capacidade de dar o que de outra maneira seria meramente efetivo em uma dimensão normativa geral.” (GEERTZ, 1991, p. 119).

As normas e o “dever ser” do discurso oficial não teriam sentido se não se adequassem às práticas locais, pois são os indivíduos que os avaliam e os processam em um sentido coerente com sua realidade. Os símbolos que se suscitam na assimilação dos dois planos (mítico e existencial) tendem a ser referências fixas e inquestionáveis, pois se convertem em estereótipos reconhecidos pela coletividade, e não obstante, por sua natureza conotativa,

podem flutuar entre vários sentidos contidos em um campo de significação específico.

A tendência em sintetizar cosmovisão e ethos em algum plano, se não é logicamente necessária, é pelo menos empiricamente coercitiva; se não está filosoficamente justificada, é pelo menos pragmaticamente universal. (GEERTZ, 1991, p. 119).

Geralmente, a temática religiosa cristã se detém nas cenas do nascimento e da morte do “redentor”, assim como na participação de Maria nelas. Os elementos sobrenaturais orientados rumo ao sagrado têm um elemento inexplicável e alheio à condição humana. Assim, os personagens envolvidos no relato sagrado carregam um halo de santidade que os separa do convencional. A interpretação lírica das passagens bíblicas seleciona cenas que reafirmam a narrativa sagrada. É interessante nos determos em cada fragmento subtraído do relato oficial, já que existe uma intencionalidade por trás de cada seleção: por que optar por uma cena e não por outra? Onde o interesse por um relato se fundamenta? Ao preferir um quadro narrativo ao invés de outro se enfatiza a atenção e, portanto, se avalia por cima do discurso geral. A orientação cultural, portanto, está nos objetos ressignificados e transmitidos através do tempo. Assim, o sentido dos cantos, ainda que estes possam ser analisados por si só e de maneira autônoma, se obtém na relação e comparação entre vários deles e de acordo com a sua temática. Um dos fragmentos oficiais que se projeta na lírica é a viagem de Maria e José, pais de Jesus, que representa simbolicamente a busca, a incerteza, o acaso e o destino. O tom que os seguintes cantos contém, no entanto, é de ternura e alegria, transmitindo a resignação dos personagens. Neste sentido, observa-se como “a força do símbolo, analisado ou não, se fundamenta claramente na sua capacidade de abarcar muitas coisas e na sua eficácia em ordenar a experiência.” (GEERTZ, 1991, p. 119):

Caminhando vai José,
caminhando vai Maria
e como vão a Nazaré
caminhando de alegria. (4-8659).

Dizem que vieram
lá de Nazaré
os jovens esposos
Maria e José. (4-8660).

Os cantos mostram o preâmbulo para o nascimento do futuro “Messias”, preparando o terreno para o acontecimento. O processo

de análise dos cantos abarca uma operação de duas etapas: primeiro, recorre-se ao sistema de significações representadas nos símbolos, sistema que apresenta a religião, para contextualizar o discurso; e depois, a forma em que este sistema aterrissa nos processos sociais e psicológicos (GEERTZ, 1991, p. 117).

O nascimento e a infância de Jesus figuram no relato bíblico oficial através dos evangelhos de Mateus (Mt. 1, 18-2, 23) e de Lucas (Lc. 1, 5-2, 52), que apresentam algumas diferenças entre si. No primeiro, o casal sagrado não se desloca, habitando desde o princípio em Belém. Maria fica misteriosamente grávida por obra do Espírito Santo. Por meio de um sonho de José, um anjo profetiza a chegada do “Messias” ao nascer seu filho.² Por sua vez, no evangelho de Lucas Maria se interessa de sua gravidez graças à presença de um anjo que desce do céu.³ José e Maria vivem na Galileia de Nazaré, mas José tem que viajar a Belém para obedecer ao decreto do imperador Augusto, em que as pessoas deveriam se registrar de acordo com seu lugar de origem, e é neste trajeto que nasce Jesus. Os cantos populares registram a história parcialmente, ressaltando particularidades que transmitem prioridades

2 ¹⁸Relata-se o seguinte: mas o nascimento de Cristo foi desta maneira: estando desposada sua mãe Maria com José, sem que antes houvessem estado juntos, achou-se que havia concebido em seu seio por obra do Espírito Santo. ¹⁹Mas José, seu esposo, sendo justo e não querendo difamá-la, deliberou deixá-la secretamente. ²⁰Estando ele com este pensamento, eis que um Anjo do Senhor lhe apareceu dizendo: ‘José, filho de Davi, não tenhas receio de receber Maria, tua esposa em tua casa: porque o que se engendrou em seu ventre é obra do Espírito Santo. ²¹De modo que dará a luz um filho a quem colocarás o nome de Jesus: pois ele é o que há de salvar a seu povo ou libertá-lo de seus pecados.’ [...] ²³Sabeis que uma virgem conceberá e dará a luz a um filho. [...] ²⁴Com isso José, ao acordar, fez o que lhe mandou o Anjo do Senhor, e recebeu a sua esposa. ²⁵E sem haver conhecido-a nem a tocado, deu à luz seu filho primogênito e lhe colocou o nome de Jesus.’ (Evangelho segundo São Mateus 1:18-25).

3 ‘[...] E havendo entrado o anjo onde estava, lhe disse: ‘Deus te salve, oh, cheia de graça! O Senhor está convosco: bendita és entre todas as mulheres.’. ²⁹Ao escutar tais palavras, a Virgem se turbou e começou a pensar o que significaria tal saudação. ³⁰Mas o Anjo lhe disse: ‘Oh, Maria! Não temas, porque achou graça nos olhos de Deus. ³¹Saibas que há de conceber em te seio e darás a luz a um filho, a quem colocarás o nome de Jesus. [...] ³⁴Mas Maria disse ao Anjo: ‘Como pode ser isso se eu não conheço e nem conhecerei varão algum?’. ³⁵O Anjo em resposta lhe disse: ‘O Espírito Santo descenderá sobre ti e a virtude do Altíssimo te cobrirá com sua sombra e a fecundará. Assim o fruto santo que de ti nascerá será chamado Filho de Deus. [...] ³⁸Então Maria disse: ‘Aqui está a escrava do Senhor, que se faça em mim segundo tua palavra.’, e em seguida o Anjo desaparecendo retirou-se de sua presença. (Evangelho segundo São Lucas, 1:28-38).

de valor que vão conformando a cosmovisão religiosa. O valor que se transmite nos cantos prévios difunde somente o antecedente do nascimento de Jesus, que é o sucesso relevante no relato sagrado:

Disse-lhe Maria: “Acorda José, que o rei dos céus já quer nascer.” (4-8667).	A Virgem ia a Belém, ocorreu o parto no caminho, e entre a mula e o boi nasceu o Cordeiro Divino. (4-8668).
---	--

O Deus humanizado
agora já se vê,
a mãe é Maria,
seu pai, José. (4-8681).

Como se pode observar, a lírica registra particularidades espaciais onde se encontrava o casal sagrado. As imagens representadas nos cantos não só mencionam os nomes que se referem a lugares concretos, como também as condições inóspitas que, na construção do imaginário coletivo, resultam necessárias para demarcar o acontecimento, pois a mensagem subjacente motiva atitudes de piedade e de misericórdia para com o próximo, ações que contrastam com a soberba e a riqueza condenadas no discurso oficial. A partir deste aspecto, a compenetração do mito e da cosmovisão dos crentes é efetiva enquanto reflete uma maneira de entender a realidade:

Em um portazinho
de cal e detritos
nasceu Jesus Cristo
numa noite escura. (4-8695).

Esta é a cabana onde está o amor do Deus divino, nosso Redentor. (4-8685).	Nasceu em um portal cheinho de teia de aranhas, entre a mula e o boi, o Redentor das almas. (4-8684).
---	--

O valor da mensagem encontra-se na circunstância de pobreza e de simplicidade do nascimento, o que contrasta com a grandeza do recém nascido. Além disto, essa circunstância tem a finalidade de promover a identificação com os estratos marginalizados da sociedade:

Se o vemos como menino,
entre palhas junto a um boi
algum dia o veremos
na glória como rei. (4-8693).

O berço, neste sentido, também é descrito como parte do quadro de carências e penúrias. A partir da referência bíblica (Lucas 2:7 e 2:16), mencionam-se as características da manjedoura onde se coloca o recém nascido: “e deu à luz a seu filho primogênito, envolveu-o em panos e o recostou em uma manjedoura, porque não havia lugar para eles na estalagem”. No imaginário popular, isto é percebido das seguintes maneiras:

Um estábulo é seu berço,
sua casa é um portal,
e sobre duras palhas
pelo nosso amor está.
Ali dorme o pequeno
cabe uma mula e um boi
e bem abrigadinho,
com uma fralda branca. (4-8686).

Um teto rústico
abrigo lhe dá;
uma manjedoura por berço,
por templo um portal. (4-8688).

Humilde é o berço
que Ele escolheu
e a sua cabecinha
ali descansou. (4-8689).

A alegoria projeta a humildade e a simplicidade como mérito na delimitação ética e moral. O tom dos cantos é de alegria e de esperança, enquanto se transmite a ideia de salvação:

O rei dos céus
em Belém nasceu;
cheio de consolo
um canto cantou. (4-8678).

No portal de Belém
há muita claridade,
pois nasceu o Messias
que nos porá em liberdade. (4-8687).

Como parte da representação, além da espacialidade, os elementos temporais também formam parte da paisagem mítica. Desta maneira, as interpretações sobre a hora do nascimento são referidas em diferentes cantos:

Às doze horas de uma noite,
que mais feliz não se viu,
nasceu em uma Ave-Maria
sem romper a aurora, o sol. (4-8671).

À meia-noite
um galo cantou,
e em seu canto disse:
“Já nasceu o Cristo.”
(4-8675).

É de se notar como os cantos ressaltam elementos simbólicos arquetípos no discurso oficial. O galo, por exemplo, está posicionado na aurora, pois seu canto anuncia o nascimento do dia. De maneira análoga, o galo é apresentado como símbolo do afloramento de Maria, embora a meia-noite seja referida como o momento em que nasce Jesus.

A notícia do nascimento no evangelho de Lucas é pronunciada pelo anjo Gabriel, fato que se registra na seguinte estrofe, segundo a interpretação popular:

Essa noite, à meia-noite,
quando Deus quis nascer,
desceu o anjo São Gabriel
em seu cavalinho branco,
iluminando todo o campo. (4-8669).

Na simplificação do discurso bíblico manifestado nos cantos populares se mesclam as duas histórias oficiais (de Lucas e de Mateus) que são reinterpretadas e reconfiguradas, seja agregando, eliminando ou transformando a imagem textual oficial em derivações populares. Assim, são envolvidos personagens e ações mundanas com o fim de relacionar o sobrenatural e o humano e, com isso, implementar valores identitários:

Um pastor comendo sopas
no ar avistou
um anjo que lhe dizia:
“Já nasceu o Redentor.” (4-8670).

É interessante nos determos no impacto que as imagens representadas projetam. Sua força, sejam elas expressadas na oralidade ou textualmente, se impregna na consciência coletiva como modelos a seguir. Sua reprodução tende a variar sobre o mesmo tema, motivando a homogeneização do conhecimento, porém a partir da particularidade da interpretação.

O mito vive amparado na interpretação ideal, simbólica e espiritual. Ademais, o mito encontra terreno fértil na memória seletiva, a qual transmite sempre os dados mais suscetíveis de reforçar nossa impressão, altera ou deforma sua significação e suprime todo matiz, toda distinção, toda reserva. (SALLES, 2002, p. 448).

As cenas da tríade familiar são abundantes na lírica popular. O fundo valorativo que é transmitido reforça o constructo da família como pilar social. Assim, as anedotas dos personagens detêm-se em trivialidades cotidianas que têm como finalidade a aliança entre o sagrado e o humano. Os valores éticos são transmitidos a partir de uma aparência de objetividade que se percebe em nível social, por isso se recorre à apresentação de personagens sagrados em âmbitos cotidianos e comuns, para entendimento do público a que se dirige o discurso:

Acorda José
muito aflito,
de ver que não tem
nem uma fralda.

O menino chora
com prantos agudos
do frio que passa
por estar desnudo. (4-8696).

Disse-lhe Maria:
“Não te aflijas José:
em minha pobre touca
eu o envolverei.” (4-8701).

A mãe o acaricia,
o pai olha ele,
os dois extasiados,
contemplam aquele ser. (4-8700).

Devido a que o constructo religioso não só abarca a perspectiva metafísica, mas também a ética, observa-se, tanto na narrativa oficial quanto na popular, a tendência em favorecer certos personagens para mostrar modelos de comportamentos e esclarecer as concepções do ‘bem’ e do ‘mal’.

Os conceitos religiosos se estendem para além de seus contextos especificamente metafísicos para fornecer um marco de idéias gerais dentro da qual se pode dar forma significativa a uma vasta gama de experiências intelectuais, emocionais, morais. (GEERTZ, 1991, p. 116).

Os Reis Magos, como personagens positivos no constructo religioso, estão ligados à história do nascimento de Jesus. São apresentados como atores secundários no discurso bíblico, mas principais no discurso popular. Sua função é enfatizar a santidade do recém nascido, pois estão destinados a adorá-lo e a presentear-lo:

Os Magos já chegaram
no portal com seus bens;
vamos, vamos, pastorzinhos,
presenciar aquele ato. (4-8864).

Somos do Oriente
todos os pastores,
e trazemos ao Menino
cestas de flores. (4-8887).

O relato bíblico conta como alguns magos do Oriente chegam a Jerusalém, guiados por uma estrela, perguntando pelo “Messias”, fato que alerta Herodes sobre seu rival, o menino Deus. O anjo, no evangelho de Mateus, volta a aparecer para José e lhe adverte sobre a perseguição, possibilitando que a família sagrada fuja para o Egito até que morra o monarca.⁴ A interpretação lírica ressalta o deslocamento dos peregrinos em busca do menino divino, assim como a atitude de submissão ligada ao sentimento de alegria:

Chegam os pastores com grande alegria a dar os parabéns ao menino Messias. (4-8708).	Os pastores davam pulos e dançavam de contentes, enquanto isso os anjinhos tocavam os instrumentos. (4-8709).
---	--

Os cantos anteriores também são intertextualidades líricas do deslocamento dos Três Reis Magos, que adquirem elementos sobrenaturais, pois foram “eleitos” para serem guiados por uma estrela móvel, desprendida de suas características comuns, que lhes sinaliza o caminho e lhes indica o lugar da adoração.

Da real Jerusalém
sai uma estrela brilhando,
que aos pastores vai guiando
ao portal de Belém. (4-8665).

Os pastores são descritos nos cantos populares como testemunhas e mensageiros da notícia redentora. É de se notar a meticulosidade das circunstâncias do deslocamento referidas na lírica:

Os três reis do Oriente,
para adorar ao Messias,
que viagem tão excelente
fizeram em treze dias!

⁴ “Havendo nascido Jesus em Belém de Judá, reinado de Herodes, eis que alguns Magos vieram do Oriente a Jerusalém, ²perguntando: ‘Onde está o Rei dos judeus que nasceu? Porque nós vimos no Oriente sua estrela e viemos com o fim de adorá-lo.’ ³Ouvindo o rei Herodes, se turbou, e com ele toda Jerusalém. ⁴E convocando a todos os príncipes dos sacerdotes, e aos escribas do povo, lhes perguntava onde havia de nascer Cristo o Messias. ⁵A que lhes responderam: ‘Em Belém de Judá [...]’. ⁷Então Herodes chamando em segredo ou a sós os magos, averiguou cuidadosamente com eles o tempo em que a estrela lhes apareceu [...]’. ⁹Logo [...] partiram e viram que a estrela que haviam visto no Oriente ia diante deles, até que chegando sobre o lugar onde estava aquele menino, parou [...]’. ¹⁰E entrando na casa acharam o menino com sua mãe e prostraram adorando-o, e abertos seus cofres, lhe ofereceram presentes de ouro, incenso e mirra.” (Evangelho segundo São Mateus 2:1-11).

Passando as noites frias,
tempos doces e penosos
nos campos perigosos
onde lhes faltou o alento;
aí chegaram com sua tentativa
a Belém com grande gozo. (4-8713).

Convém mencionar que, ainda que as crenças na Virgem Maria, em seu filho Jesus e nos Reis Magos se encontrem no marco generalizado e universal da religião católica, são utilizadas para festividades específicas, “apesar de que o conteúdo do relato não só muda, mas também adquire um alcance diferente [...]” (SALLES, 2002, p. 452). Os relatos míticos assentados em rituais circunscritos, neste caso as *posadas*⁵ e o Natal, tendem a frutificar, pois formam parte de um processo fragmentado em etapas. Cada uma dessas etapas é requisito indispensável para prosseguir com a seguinte, assim como cada uma contém suas próprias regras e comportamentos. Ao mesmo tempo em que se concebem como preâmbulos que levam ao clímax da história (o nascimento de Jesus), também são autossuficientes em si mesmas. Os Reis Magos, na representação ritual, participam das *posadas decembrinas*, onde se dramatiza o deslocamento, a busca e a procissão. No entanto, o nascimento de Jesus, ainda que represente o clímax da história, está contido em uma continuidade que projeta novos acontecimentos, e neste sentido, a cronologia deve ser levada em conta.

Outra intertextualidade que ressalta um elemento do relato bíblico sobre os Santos Peregrinos é a descrição dos presentes que são oferecidos ao menino Deus. Neste sentido, arrasta-se a mensagem oficial em direção à popular de maneira análoga:

O incenso, o ouro e a mirra
que os Magos te oferecem hoje
são as dádivas que merecem
tua grandeza e lei divina. (4-8724).

A virgem Maria, por sua vez, é considerada no constructo religioso como um símbolo de humildade. Suas características se per-

⁵ As *posadas* ou *posadas decembrinas* são o local onde se hospedam, por determinado tempo, pessoas que participam da procissão, remetendo às viagens de Maria, José e Jesus, e a dos “reis magos”. (NT).

filam segundo as atitudes que manifesta ante os acontecimentos em que se vê envolvida. Estas reações propõem modelos de ação que derivam em direção à consciência popular marcando o “dever ser” em contraste com o “indevido”. A imagem ideal da mulher no modelo cristão é baseada nas características de Maria: virgem e mãe de Deus, humana e divina, oposições impossíveis para a natureza humana. A veneração da Virgem orienta-se à maternidade misericordiosa, mediadora entre Deus e os homens. É, por outro lado, assexuada pois sua virgindade é vista com valor exemplar. Neste sentido, se reafirma a postura patriarcal do discurso religioso que promove, no âmbito existencial, um protótipo de mulher a ser assumido. No entanto, a autoridade moral de Maria se fundamenta na dependência de seu filho, que está na função de sua ascendência. Assim, percebe-se uma Maria abnegada e submissa, sustentada pela vida alheia e, portanto, despersonalizada. Na lírica popular, os valores que a mulher deve assumir são adquiridos conjugadamente ao se enfatizar a adoração a Maria:

Ao homem quando nasceu, que Maria deu à luz, sem sentir nenhuma dor, vejam que o gozo se cumpriu o dia de nosso Senhor. (4-8706).	Do tronco nasceu o ramo e do ramo, a flor; da flor nasceu Maria, e de Maria, o Redentor. (4-8650a).
---	--

O que não se ajusta aos modelos maristas representa, portanto, a impureza, o pecado, a contaminação, a animalidade e o mal que, em conseqüência, difama a mulher mundana em sua natureza como imagem de corrupção e imperfeição. O corpo material e daninho se associa com a concupiscência da carne. Maria é a única capaz de superar sua natureza (de ser mulher) para ascender ao Céu, por isso é carregada de elementos sobrenaturais, alheios às possibilidades humanas. Assim, a negação oficial do “outro” feminino legitimiza a predominância masculina. Existem vários cantos que aludem a Maria, tomando elementos bíblicos, mas adequando-os à mentalidade mundana:

Virgem das virgens
maravilhosa,
fonte de prazer,
do eterno bem,

do muito paciente
e do muito parental,
do eterno bem,
com felicitações,
eu te saúdo,
Virgem imaculada,
pura, imaculada,
teu coração. (4-8735).

Outros cantos de louvor à Virgem Maria ressaltam sua caridade e bondade como valores primordiais na religião. As características da virgem tornam-se imagens que tendem a estereotipar a personalidade:

Em uma sociedade, no nível de elaboração das formulações simbólicas sobre a realidade última, pode alcançar extraordinários graus de complexidade e de articulação sistemática; em outra sociedade, não menos desenvolvida socialmente, essas formulações podem ser primitivas no verdadeiro sentido da palavra, constituir um mero acúmulo de crenças fragmentárias secundárias e imagens isoladas, de reflexos sagrados e de pictografias espirituais. (GEERTZ, 1991, p. 117).

O tom de exaltação implica os diferentes níveis que distinguem o mundano do sagrado, ou seja, o plano do histórico-existencial está subjugado ao sobrenatural, fato que obriga o homem de carne e osso a posicionar-se em um estrato inferior, portanto, de obediência e submissão.

Graças a Deus!
Graças a Deus!
Graças Ihe damos,
à mãe de Deus. (4-8784).

Virgem agradecida,
divina senhora,
prenda de meu amor,
a teu santuário venho (sic). (4-8793).

Venham e vamos todas,
com flores a Maria,
com flores a forfia,
que nossa mãe é. (4-8811).

Já vem a aurora,
já vem o dia,
daremos graças,
Ave-Maria. (4-8785).

Virgem agraciada,
divina Maria,
viemos deleitosos,
com grande alegria.
(4-8792).

Esta é a Senhora
que o anjo nos disse,
que deu à luz a um Infante
com grande regozijo.
(4-8813).

ELEMENTOS IDENTITÁRIOS A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA
RELIGIOSA REFLETIDA NAS CANÇÕES POPULARES

Um dos traços identitários religiosos no México está orientado na homogeneização da 'guadalupana' assimilada à virgem Maria, profundamente ligada ao contexto mítico referido nos relatos sagrados. Novamente se confirma como a particularidade outorga sentido ao discurso oficial, quando na adequação da virgem Maria à virgem de Guadalupe a crença autorizada é apropriada e tem sentido.

Viva a Virgem Maria!	Do céu desceu
Viva a nação indiana!	triumfante e ufana
Que fique conosco	e a favorecer-nos
a Virgem Guadalupana. (4-8767).	a Guadalupana. (4-8769).

Oh Virgem Guadalupana,	És, Guadalupe,
patrona da nação!	branca flor de oliva;
Formosa pérola indiana,	tu que apareceste
recebo sua bênção. (4-8741).	por todos os séculos. (4-8740).

Em algumas canções se reafirma a significação arquetípica do amanhecer ligado a conotações positivas, em contraste com a noite, cujo sentido generalizado é negativo. A Virgem, como modelo sobrenatural de mulher bondosa e compreensiva, é situada na aurora, assim como é identificada com a pomba branca como símbolo de pureza, ao contrário, a partir de outra perspectiva, da 'morena', já que se confrontam as imagens oficiais, por um lado, e as locais ou regionais, por outro. É interessante demarcar como o constructo oficial pode adequar seus símbolos sagrados às necessidades regionais, ainda que implique contradições.

És formosa donzela,
assim Deus te desenhou;
te saúdo, aurora bela,
agora que já amanheceu. (4-8955).

Deus te salve, aurora formosa!
Deus te salve, luz do dia!
Deus te salve, grande senhora!
minha alma!
E Deus te salve, Maria! (4-8961).

Reluzente como a aurora
pura, simples, sem mancha,
com que gosto a recebe mi-
nha alma!

Bons dias pomba branca.
(4-8952).

Bons dias, pomba branca,
hoje venho te saudar,
saudando a tua beleza
em teu reino celestial. (4-8950).
(4-8951).

És mãe do Criador,
que o meu coração encanta,
graças te dou com amor,
bons dias pomba branca.

A ideia da virgem de Guadalupe está relacionada na maioria das vezes com a imagem da “índia” de pele morena, já que o elemento que as une é a característica de serem vítimas e mães. O estereótipo da “índia” se assimila ao da virgem em torno de um sentimentalismo trágico, com um tom solene, humilde e mistificado, mas sobretudo com o denominador comum de ambas serem “mexicanas”:

Virgenzinha moreninha,
a mãe dos mexicanos,
mãezinha santa e boa,
a ti beijamos as mãos. (4-8949).

O relato oficial da virgem Maria é semelhante à lenda de Juan Diego, apropriando-se do milagre em um contexto particular no qual intervêm elementos e crenças regionais. Assim, a propaganda do relato mexicano tem a ver com a necessidade da Igreja em inculcar o cristianismo na Colônia em 1531, pois surge quando apareceram as primeiras famílias indígenas que assumiram a crença hispânica.

A história narra que Juan Diego, aos 53 anos, teve a aparição milagrosa da virgem de Guadalupe. No sábado de 9 de dezembro, Juan Diego caminhava rumo à missa na igreja de Santa Cruz de Tlatelolco. No trajeto, escutou um canto celestial que vinha de uma senhora resplandecente no céu em atitude de oração. Ao comunicar-se com ela, a mulher lhe solicitou que fizesse um templo nesse lugar e que comunicasse essa encomenda ao bispo. Diante da desconfiança do eclesiástico, Juan Diego voltou ao mesmo lugar e a imagem apareceu novamente, dizendo-lhe que voltasse a se reapresentar ao bispo para reiterar a sua solicitação. Zumárraga, para dar crédito à mensagem de Juan Diego, pediu-lhe uma prova, o que fez com que ele regressasse para pedi-la à Virgem Aparecida. Na terça-feira seguinte, em 12 de dezembro, ao passar outra vez por Tepeyac procurando um sacerdote para ministrar os sacramentos a seu tio moribundo, voltou a apresentar-se à virgem e lhe pediu que subisse ao cerro para recolher umas flores, embora não fosse temporada de flores. Já com elas em seu *ayate*, a virgem lhe disse que levasse as flores ao bispo, mas sem arrancá-las de seu *ayate* até chegar a ele. Ao estar diante do bispo e lhe mostrar a tela onde levava as flores, apareceu estampada a imagem da virgem, prova do milagre de Juan Diego. A partir daí,

construíram o templo no Cerro del Tepeyac. Como toda lenda, a transmissão de geração a geração tende a aumentar, eliminar ou transformar o relato. Os cantos são intertextualidades da lenda que se converte em um referente para transmitir os valores religiosos. É interessante refletir sobre a menção reiterativa de Juan Diego, pois ao ser reconhecido pela Igreja (máxima autoridade institucionalizada do discurso católico), privilegia e dá exclusividade ao “índio”, fato que seduz e motiva os “mexicanos” ao apego oficial. Neste sentido, é suscitado um orgulho local e de pertencimento, funcionando a lenda como um elemento identitário:

Junto ao monte passava Juan Diego,	Quando Juan chegou,
ao ouvir cantar se aproximou.	chegou,
Na tilma, entre rosas pintadas,	o tomaram por insensato
sua imagem sagrada	o bispo não sabia
	que ali levava o retrato.
	(4-8644).

de paz se dignou. (4-8643).

Quando Juan chegou, chegou,
nesse momento se lhe afincou,
dizendo que o perdoara
pelo que se lhe negou. (4-8645).

Tal como sucede nos constructos ideológicos prévios que acarretam em estereótipos culturais, também a religião, como vimos, implica o relato oficial e o regional, ou seja, a narrativa surge do parâmetro institucional, mas se assimila no marco popular mediante o vínculo provocado pela mesma fonte de autoridade. Assim, a lenda de Juan Diego tem sido uma marca identitária que a crença cristã promove, já que é assumida dentro do contexto nacional.

Como sou mexicana	Já chegamos companheiros,
por isso venho de manhã	todos juntos como irmãos;
a cortar flores das mais lindas	minha Mãe de Guadalupe,
para a Virgem Guadalupana.	
(4-8883). ⁶	lance-nos tua bênção
	a teus filhos mexicanos. (4-8905).

⁶ No Brasil a Virgem Guadalupana é mais conhecida como Virgem de Guadalupe ou Nossa Senhora de Guadalupe. (NT).

Adeus, minha mãe querida,
a Virgem Guadalupana;
adeus à minha pátria amorosa,
República Mexicana. (4-8971).

Já iremos Mãezinha,
já iremos de verdade,
porque minha terra está longe;
quando é que vamos chegar?
(4-8972).

Virgem dos mexicanos,
trazemos nossos afetos,
todos como bons irmãos,
como fazíamos quando crianças. (4-8970).

Na narrativa de Juan Diego aceita oficialmente se especificam datas exatas, fato que tenta dar verossimilhança à história, além disso, se apresenta a configuração social e de classes ao localizar como autoridade o bispo Zumárraga, que tem que autorizar o milagre. É a partir de sua aceitação que se possibilita o fato sobrenatural. Juan Diego é o personagem central que é testemunha do milagre e por isso é perfilado como o herói do relato. Neste sentido, surge como exemplo e motivo de identidade para o setor indígena:

Indiozinho, de onde vens?
Da colina de Tepeyac;
fomos ver a Virgem,
aqui a trazemos já. (4-8821).

No intento dos evangelizadores para impor a religião católica no setor marginal da sociedade, a lenda resultava apropriada para conectar o mito com a realidade. Assim, a intencionalidade do relato estabelecia padrões de comportamento que implicavam a expansão do poder religioso, por um lado, e também a normatividade, sustentada espiritualmente, de um setor maltratado e indeciso na maneira de ordenar suas crenças (a partir da conquista).

Prostrados aos seus pés,
como fez o índio Juan Diego,
viemos, oh Virgem Santa,
a elevar nosso pedido. (4-8910).

É comum que a Virgem Maria ou de Guadalupe seja identificada com sua projeção maternal enquanto representa sua principal obrigação. A postura protetora motiva rogativas e esperanças. Há cantos que expõem a necessidade da Virgem como proteção con-

tra a enfermidade, para adquirir consolo e como guardiã na viagem. Por isso, recorre-se a ela nas despedidas:

“Adeus”, dizem os que vivem nesta hora tão próxima; minha mãe de Guadalupe, “adeus” te dizem as pessoas. (4-8974).	Adeus, adeus, minha mãe, Mãe de consolação, já chegou o triste dia da minha separação. (4-8973).
--	---

Por outro lado, existem derivações de Maria em direção a representações de outras virgens similares, mas importadas de outros lugares. Ainda que não sejam valorizadas da mesma maneira que a Virgem de Guadalupe, funcionam para certas necessidades específicas. Assim, a tendência de apropriação é clara na diversidade de interpretações, segundo o contexto e o grupo social que assumam a crença. Desta maneira, escutamos cantos dedicados à Virgem dos Remédios, da Solidão, de San Juan, de Dolores etc.:

Já chegamos companheiros; minha Mãe dos Remédios, lance-nos tua bênção com tuas mãozinhas sagradas (4-(sic). 8907).	Virgenzinha de São João, lance-nos tua bênção; viemos de outras terras para render-te adoração. (4-8908).
---	--

Por tua graça, soberana, por tua infinita misericórdia, saúdem à rainha soberana, Virgem de Soledad, da nação mexicana. (4-8912).	Ah, Mãe das Dores! Tú haverá de me acompanhar; vou trazer-te tuas flores para vir rezar; cuida de mim em minha canoinha, pra que eu não vá me afogar. (4-8916).
---	--

Como vimos, a mexicanidade da “Guadalupana” está generalizada entre os povoadores que abarcam o território nacional. Contudo, ao adequá-la a diferentes regiões e habitantes, com seus usos e costumes próprios, surgem transformações na construção da imagem. A lírica popular religiosa expressa as variações da virgem, embora em todas se generalizem seu caráter de bondade, de pureza, de proteção e de compreensão do pecador.

Assim como a virgem Maria, Jesus, por sua vez, também é um forte constructo ideológico e identitário do coletivo popular.

Retomando a temática de Jesus, os cantos relatam as diferentes etapas de seu processo de morte. É sabido que o nascimento, a doença e a morte são detonadores de elementos espirituais e sobrenaturais devido à incerteza que provocam. Assim, os milagres e as presenças inexplicáveis em situações impossíveis são narrados para explicar, ainda que de maneira irracional, os mistérios da existência. A religião, com seus modelos alegóricos, brinda uma maneira de estabelecer uma ordem. Neste sentido, se acomodam os aspectos que não têm explicação de acordo com um sistema semiótico determinado. A noção religiosa resulta de uma elaboração coletiva, promovida desde as estruturas de poder, mas assumidas e ressignificadas desde o estrato popular. O veículo espiritual serve como suporte enquanto se relaciona com o material. É pertinente ressaltar que no sistema semiótico religioso, os conceitos e símbolos desligados de seu contexto perdem sentido, ou seja, não se podem ser levados em conta isolados, pois estão em função do resto do constructo ideológico. Os rituais, como parte do sistema, têm uma seqüência determinada, estrutura que é implicada desde as regras pré-estabelecidas.

O caráter fortemente estereotipado, a repetição potencial, as raízes locais e a elaboração simbólica de cada imagem e prática ritual possibilitam a fixação e transcendência no tempo e no espaço a partir de uma infinidade de variantes. As alegorias se reproduzem na lírica para reforçar e conformar o contexto cultural, mas de maneira simplificada: mais do que como elemento individual e criativo, como código solidificado.

[A religião popular] pode ser descrita como uma seqüência estereotipada de comportamentos simbólicos orientados à consecução de determinados bens (ou valores), cujos atores são protagonistas humanos constitutivamente indigentes, em interação ritual com atores supra-humanos reputados poderosos e capazes de remediar toda indigência humana. (GIMENEZ, 1978, p. 32).

Já vimos as etapas prévias ao nascimento de Jesus que carregam o personagem de valor. Agora abarcaremos as etapas seguintes de sua vida nas quais, tanto no discurso oficial quanto na lírica, se ressaltam suas qualidades. Tanto os papéis como a lógica dos personagens (na construção cristã) se sintetizam na narrativa lírica,

em uma estrutura elemental de significação que possui uma sequência linear. Assim, o discurso, ao referir-se à vida de Cristo, semeia representações de seu nascimento, as provas pelas quais atravessa, sua morte e a ressurreição. Ao desligar um dos fragmentos da sequência narrativa, supõem-se os prévios e os consequentes, pois a história está concebida na consciência coletiva dentro de um marco mais amplo que a lírica.

O relato bíblico expressa várias etapas e circunstâncias extremas que fazem-no reagir, mostrando modelos de comportamento ético. O processo da morte de Cristo, referido nos cantos populares revelam, em certa medida, um interesse do ser humano que funciona como catarse coletiva. Desta maneira, a lírica faz referência a quadros imaginários básicos cuja coerência é aceita pela coletividade.

O dia do batismo, por exemplo, é referido em algumas músicas como uma das etapas do personagem central:

Nas margens do rio Jordão viram-se as mil maravilhas: veja Cristo de joelhos, batizando-o São João. (4-8623).	Cristo bebeu na fonte água de São João de Deus, que com suas águas batizava São João ao nosso Senhor. (4-8624).
--	---

As cenas da apreensão de Cristo também são intertextualidades populares em relação com o discurso oficial:

No jardim das flores aprisionaram o Senhor e de prisões o jogaram quatro flores de cor. (4-8626).	– Arre, cordeiros, por que vão tão robustos? – A ver Jesus, que o levam preso. (4-8627).
--	---

É comum que os episódios simplificados da morte e da ressurreição de Cristo sejam utilizados para a festividade da Semana Santa. A representação ritual vai acompanhada de cantos tradicionais nos quais intervém o mito com as particularidades do contexto em que se teatraliza cada etapa. O ritual, cuja função social reside no ordenamento do devir existencial de um indivíduo e de uma coletividade, fragmenta a realidade para ressaltar e valorizar as etapas da vida e as transformações cruciais pelas quais o sujeito atravessa ao longo de sua vida.

[...] é no rito – ou seja, na conduta sagrada – onde esta convicção de que as concepções religiosas são verídicas e de que os mandatos religiosos são sãos é gerada de alguma maneira. É em algum tipo de forma ritual – ainda quando essa forma seja tão somente a recitação de um mito, a consulta a algum oráculo ou a decoração de uma tumba – onde os estados anímicos e motivações que os símbolos sagrados suscitam nos homens e onde as concepções gerais da ordem da existência que eles formulam para os homens se encontram e reforçam uns aos outros. (GEERTZ, 1991, p. 107).

Em nível estrutural, o ritual diferencia as posições de poder em uma comunidade, o reconhecimento social, o pertencimento e a identidade ao grupo etc. Em uma perspectiva individual, promove a transcendência a uma nova etapa da vida e, a partir disso, a separação de um estado de ser ao outro. Assim, a fusão do mundo da experiência e do mundo da imaginação provém uma série de formas simbólicas comuns no grupo que as aceita e as exerce mediante a fé e a congruência com a idiosincrasia que conforma a convicção religiosa. Nos ritos, a dimensão sobrenatural aparece no plano humano: “a essência da ação religiosa, de um ponto de vista analítico, consiste em estar imbuída de certo complexo específico de símbolos – da metafísica que formulam e do estilo de vida que recomendam – com autoridade persuasiva.” (GEERTZ, 1991, p.107). Os cantos são parte dos rituais, assim como as danças, as expressões ou certos movimentos corporais. Estão todos delimitados em uma ordem meticulosa que legitima e estrutura o ritual. Os cantos seguintes, de acordo com a temática, podem ser parte do processo ritual e inseridos em alguma etapa específica deste:

Toda a Semana Santa
foram pensamentos para o Senhor;
Ajude-me, Deus dos céus,
como é triste, que dor! (4-8625).

Quinta-feira Santa Cristo
morreu,
sexta-feira foi o enterro,
sábado subiu à glória,
no domingo subiu aos céus.
(4-8632).

Os ritos reforçam os vínculos sociais tradicionais ao mesmo tempo em que se fortalece a estrutura que os contém. O ritual, portanto, é mediador entre o mito e o indivíduo. A ação, neste sentido, está regulada pelas normas morais que ditam um caminho a ser seguido:

ELEMENTOS IDENTITÁRIOS A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA
RELIGIOSA REFLETIDA NAS CANÇÕES POPULARES

As normas morais adquirem força motivadora da ação quando os valores materializados nelas representam padrões conforme os quais se interpretam as necessidades no círculo de destinatários das normas, e que nos processos de aprendizagem foram convertidos em padrões de percepção das próprias necessidades. (SALZMAN, 1997, p. 60-61).

A presença de personagens secundários mencionados no discurso oficial também é referida na perspectiva popular, como é o caso de Maria Madalena, que mais do que elemento metafísico, tem a intenção de referendar o comportamento ético:

Quem é aquela senhora
que se importa no corredor?
É Santa Maria Madalena,
que anda à procura do Senhor. (4-8629).

O sofrimento das mulheres ante a desgraça de Cristo é parte da criação de protótipos do papel feminino, transmitindo uma marca identitária enquanto exemplifica padrões de conduta a serem seguidos. Maria Madalena tem como destaque sua atitude de arrependimento, enquanto a virgem Maria tem seu papel de mãe protetora que sofre pelo devenir de seu filho santo:

Entreí pela sacristia,

saí pelo altar maior (minha vida),
encontrei a Virgem Maria,
fincadinha de joelhos (minha vida),
chorando pelo Senhor (minha vida). (4-8631).

Outros personagens secundários apoiam a tragédia de Jesus. Nas imagens verbais expressas na lírica a seguir se mencionam alguns:

Simão Cirineu chorou
de ver punirem a Jesus,
ajudou a carregar sua cruz
e lhe colocou o mascabeu (sic);
também chorou São Mateus
por razão bem conhecida;
em sua escritura dizia:
“Chorando com grande despeito,
uma mulher no peito
um santo Cristo tinha.” (4-8633).

Também há cenas que representam a agonia. O sangue é um elemento que culturalmente impõe um forte impacto. Sua significação arquetípica está ao redor da dualidade “vida” e “morte”, mas este valor é revigorizado ao adequar o símbolo a um relato (sagrado) sequencial em que a conotação existe em função de uma construção ideológica mais ampla:

<p>Do lado de Jesus sai o tesouro precioso com o que, qual fiador piedoso, paga a Deus com a cruz; e olhada a boa luz, pois se vangloria nas penas, quer que em ígneas cadeias se acrisolem almas justas e que no fogo logrem juntas o tesouro de suas veias. (4-8634).</p>	<p>O sangue que está caindo cai em um cálice sagrado; o homem que o bebeu será bem-aventurado. (4-8635).</p>
---	--

A cena da crucificação é o clímax no processo da morte de Cristo. A concepção dos objetos que têm relação com a divindade é sacralizada e valorizada em função da localização de onde se encontram. Neste sentido, as relíquias são valorizadas. No canto a seguir, são os pregos e a cruz:

Com esses três pregos
que tem a cruz
com eles cravaram
ao nosso Jesus. (4-8630).

Assim como as alegorias bíblicas concebem dualidades éticas entre “o bem” e “o mal” que dizem respeito ao mundo existencial, no âmbito da ordem mítica também há referências ao personagem antagonico, representado pelo demônio em seu âmbito infernal.

<p>O inferno se agita e o demônio chora ao ver que nasceu o rei da glória. (4-8679).</p>	<p>Diabo que anda em Castela, com voozinhos e rufando, quem será? Quem será? Jesus Cristo, que fracasso! Já está aqui, deixe-lhe passar. (4-8612).</p>
--	--

<p>Quando chegará esse tempo que Lúcifer, o príncipe, volte a ter sorte que lhe digam Luzbel? (4-8613).</p>	<p>A idolatria foi vencida, humilhado foi Satanás; nesta data querida honrai a estirpe de Adão. (4-8622).</p>
---	---

Desta maneira, alguns indicadores do constructo ideológico religioso da fé católica resultam parte da “identidade mexicana”. As representações líricas ao sagrado se manifestam desde uma dupla perspectiva que vai da posição oficial e institucional sustentada pela Igreja até as expressões populares que assimilam os valores e crenças em seu futuro cotidiano e imediato, interpretando as alegorias bíblicas a seu entender. Assim, as intertextualidades dos textos sagrados nos cantos tradicionais se tornam indicadores aceitos pela generalização e não a partir de uma posição de poder, mas como parte da ideologia do “povo”. Nas dinâmicas culturais existe uma simbiose entre ambas, já que quem sustenta o constructo religioso é o setor popular e massivo que, ao assimilá-lo, o reconfigura de acordo com a sua visão da realidade. O intercâmbio entre a oficialidade religiosa e a perspectiva doméstica é fomentado mediante um sistema hierárquico de controle social que se adequa às necessidades dos fiéis. O significado dos personagens sagrados ultrapassa os limites do concreto e do tangível para posicionarem-se em referentes simbólicos que têm qualidades alheias às capacidades humanas. Por isso, o incompreensível é carregado de elementos mágicos e irracionais sustentados unicamente pela fé.

A criação de canções que fazem referência a imagens míticas simplifica o discurso paradigmático, criando “lugares comuns” que tendem a formar, no imaginário coletivo, estereótipos descontextualizados que se depreendem de seu marco referencial. Os cantos orientados à adoração de Cristo ou da Virgem Maria são reproduzidos e reinventados uma e outra vez para fomentar os valores e as crenças da religião cristã, tanto no plano mítico e sobrenatural quanto no plano existencial. Neste sentido, o mito se instala no mundano, mas com variações segundo a época e as circunstâncias. Mas não só o discurso religioso oficial intervém na recriação da canção, pois ele também é acompanhado de dinâmicas públicas baseadas em redes de relações que põem para funcionar vários níveis de crenças que não têm necessariamente a ver com o conteúdo temático da canção, e sim com uma visão simbólica que promove a coesão e o pertencimento grupal. Neste sentido, a lírica serve como motivo identitário que recorre, por

um lado, à herança adquirida e, por outro, à projeção futura que tenta transmitir o sentido dos valores religiosos, afetivos, simbólicos e os modelos de ação ou de comportamento que se propagam nos diferentes núcleos sociais.

As expressões líricas articulam um conjunto de saberes que plantam dicotomias entre o sacro e o profano, entre o bem e o mal, entre o dever ser e o ser, tudo para confluir na construção de uma ordem social equilibrada e significada mediante suas próprias regras. Assim, o alcance que cada canto projeta vai além dele mesmo, pois contém em cada palavra o condensamento da cosmovisão de uma cultura determinada. A presença de influências alheias à religião oficial amalgama uma mescla de conhecimentos que deriva rumo a um sincretismo difícil de separar.

A identificação dos símbolos sagrados remete a uma generalização, no entanto, a homogeneização do discurso católico marginaliza a alternância, ou seja, onde há espaço para as crenças distintas? Neste sentido, a identidade religiosa pode criar contradições enquanto os marcos de referência podem mudar suas margens: “ser mexicano”, a partir da perspectiva constitucional e territorial, por exemplo, não inclui o constructo religioso, ou seja, pode-se assumir a nacionalidade, mas não necessariamente a identidade religiosa ou vice-versa. Assim, as diferenças se sustentam de acordo com as realidades suportadas em certos códigos próprios dos distintos discursos. Cada constructo cultural, portanto, tem suas próprias regras que devem ser coerentes dentro de sua própria lógica e normatividade. O perigo da criação de generalizações se encontra em abarcar um universo determinado sem se deter em particularidades, por isso os estereótipos falseiam a realidade em certa medida, criando preconceitos que modelam atitudes e pensamentos irreflexivos.

Referências bibliográficas

ASENSIO, Eugenio. **Poética y realidad en el cancionero peninsular de la Edad Media**. Madrid: Gredos, 1970.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidad**. Buenos Aires: Losada, 2005.

CHARTIER, Roger. **El presente del pasado**: escritura de la historia, historia de lo escrito. México: Universidad Iberoamericana, 2005.

FRENK, Margit et. al. **Cancionero folklórico de México**: coplas del amor feliz. México: El Colegio de México, 1978 [1975]. Tomo 1.

_____. **Cancionero folklórico de México**: coplas del amor desdichado y otras coplas de amor. México: El Colegio de México, 1998 [1975]. Tomo 2.

_____. **Cancionero folklórico de México**: coplas que no son de amor. México: El Colegio de México, 1998 [1995]. Tomo 3.

_____. **Cancionero folklórico de México**: coplas varias y varias canciones. México: El Colegio de México, 1982. Tomo 4.

_____. **Cancionero folklórico de México**: antología, glosario, índices. México: El Colegio de México, 1998 [1995].

_____. **Entre folklore y literatura**. Colegio de México, México: 1984 [1971].

_____. **Nuevo corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV a XVII)**. México: UNAM/ El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 2003. 2 v.

GEERTZ, Clifford. **La interpretación de las culturas**. México: Gedisa, 1991 [1973].

GIMENEZ, Gilberto. **Cultura popular y religión en el Anahuac**. México: Centro de Estudios Ecuménicos A.C., 1978.

GONZÁLEZ, Aurelio (Ed.). **La copla en México**. México: El Colegio de México, 2007.

_____. Literatura tradicional y literatura popular: romance y corrido en México. **Caravelle**, Toulouse, n. 65, p. 143-157, 1995.

LEINHART, Martin. Las oralidades populares y su “rescate” escritural. In: BÁEZ, Yvette Jiménez de (Ed.). **Lenguajes de la tradición popular**: fiesta, canto, música y representación. México: El Colegio de México, 2002.

MARTÍNEZ, Herón Pérez. Nacionalismo: génesis, uso y abuso de un concepto. In: ELÍO, Cecilia Noriega (Ed.). **El nacionalismo en México**. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1992.

MASERA, Mariana. **Que non dormiré sola, non:** la voz femenina en la antigua lírica popular hispánica. Barcelona: Azul, 2001.

_____. **Symbolism and some other aspects of traditional hispanic lyrics:** a comparative study of late medieval lyric and modern popular song. 1995. Tese (Doutorado) – Queen Mary and Westfield College, University of London, Londres, out. 1995.

MEYER, Jean. Religión y nacionalismo. In: ELÍO, Cecilia Noriega (Ed.). **El nacionalismo en México.** Zamora: El Colegio de Michoacán, 1992.

MONTFORT, Ricardo Pérez. **Avatares del nacionalismo cultural:** cinco ensayos. México: CIDHEM/CIESAS, 2000.

_____. **Estampas de nacionalismo popular mexicano.** México: CIESAS/CIDHEM, 2003.

_____. **Expresiones populares y estereotipos culturales en México:** siglos XIX y XX: diez ensayos. México: CIESAS, 2007.

NOWALSKI, Frida Staropolsky. **La construcción de la identidad colectiva en la educación:** la percepción de las maestras de la red escolar judía en México. 2006. Tese (Doutorado em Sociologia) – Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Cidade do México, 2006.

SALLES, Vania. Cultura, tradiciones populares y fiestas religiosas decembrinas: un estudio sobre las posadas. In: BÁEZ, Yvette Jiménez de (Ed.). **Lenguajes de la tradición popular:** fiesta, canto, música y representación. México: El Colegio de México, 2002.

SALZMAN, Marcela Gleizer. **Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas.** México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Juan Pablo Editor, 1997.

VANCINA, Jan. **La tradición oral.** Barcelona: Labor, 1966.



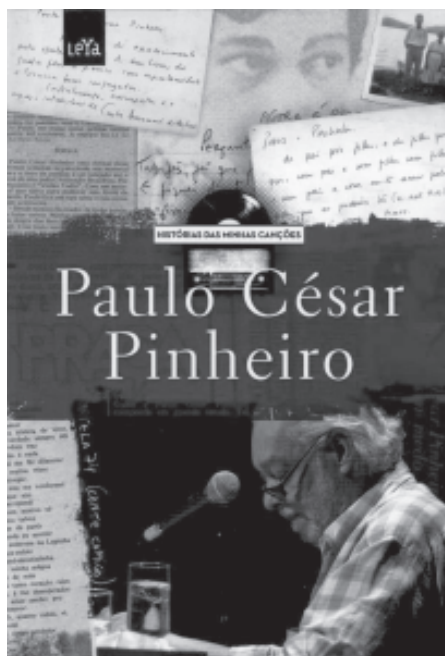
Resenhas

A religiosidade em Paulo César Pinheiro

Fernanda Paiva Guimarães

PINHEIRO, Paulo César.

Histórias das minhas canções. São Paulo:
Leya, 2010, 252 p.



Música e religião estão fortemente vinculadas em praticamente todas as culturas do mundo. Em muitas práticas rituais, a música é o canal de comunicação com o – ou a própria linguagem do – divino; o elemento que constrói a ambientação do estado de transe necessário para se religar ao sagrado, ao suprassensível (como, por exemplo, nos cultos afro-brasileiros, os diferentes *pontos* e toques de tambor); ou mesmo a forma de agregar um grupo religioso que entoia palavras de adoração e fé em melodias simples, de fácil assimilação. O livro *Histórias das minhas canções*, de Paulo César Pinheiro, lançado em março de 2010, (São Paulo, Leya, 252 p.), embora não fale especificamente sobre religião ou crença, permite pensar conjuntamente criação musical e religiosidade, em sentido amplo.

Não se trata de tentar descobrir uma coerência interna que se resuma unicamente na religiosidade: o propósito do livro é contextualizar as letras de algumas das músicas do autor, consideradas por ele as mais marcantes. Trata-se de um livro de fácil leitura, de linguagem direta e coloquial, pontuado pelas letras das músicas escolhidas, no qual se chama a atenção para o processo de criação e se destaca uma trajetória de parcerias bem-sucedidas na música popular brasileira. Mas, ao construir essa narrativa, em diversos momentos pode-se observar a presença de uma espécie de crença numa transcendência que mesmo o samba mais *mundano* pode ter, na medida em que se parte do princípio de que é preciso o dom, a inspiração que faça uma emoção vertida em música ecoar e se transformar em emoção de outras pessoas. Não se trata de uma religião, mas de um *sentimento* religioso, pois se ancora na crença em algo supramundano e compartilhado.

Em alguns estudos de música popular, particularmente do samba e das (re)criações musicais dos negros no Brasil, fala-se de valores religiosos e de feitiço. José Ramos Tinhorão, em *História social da música popular brasileira* (São Paulo, Editora 34, 1998), menciona cantigas populares que seriam consideradas violações à moral católico-cristã, mencionando o exemplo de um “castigo divino” a João Furtado, um famoso músico do Recôncavo Baiano, que teria morrido depois de interpretar uma cantiga em que se punha em questão a transitoriedade da vida. No mesmo livro, observa-se

que o nome “lundu” é usado para designar algo ligado à religião africana, que era proibida.

Em *Escola de samba: árvore que esqueceu a raiz* (Rio de Janeiro, Lidor/SEEC, 1978), Antonio Candeia Filho e Isnard Araújo registram que, segundo remanescentes jongueiros no bairro de Osvaldo Cruz e adjacências, “o jongo era formado por grupos de negros considerados feiticeiros de olhos hipnóticos sobre as demais pessoas. Cantavam puxando o ponto.” (CANDEIA FILHO; ARAÚJO, 1978, p. 6). Prosseguem afirmando que, em algumas ocasiões, esses pontos amedrontavam tanto que levavam as pessoas ao êxtase, chegando a provocar desmaios. Citam um episódio narrado por Ernani Alvarenga, um dos fundadores da escola de samba Portela, em que sua má conduta em relação a mulheres na roda foi punida: “imediatamente os negros feiticeiros lançaram seus pontos e cantos dirigidos aos abusos de Alvarenga que amedrontado começou a sentir forte dor de cabeça, saindo dali direto para sua casa...” (CANDEIA FILHO; ARAÚJO, 1978, p. 6-7). O caxambu aparece também caracterizado como ritmo semelhante ao jongo, de fundamentos místicos.

Histórias das minhas canções não traz apresentação ou prefácio: o único elemento “externo” à narrativa propriamente dita é o texto – não assinado – na orelha do livro, onde se informa que “Iclom um tom informal e afetivo, Paulo César Pinheiro conta as histórias de suas músicas como se estivesse numa mesa de bar com amigos” e que do repertório de mais de 1.000 músicas gravadas e 2.000 compostas, o autor escolheu as representativas, “que compõem a linha mestra da sua obra e ilustram importantes páginas da música popular brasileira”. Ao propor essa ligação com momentos históricos mais abrangentes, o livro se aproxima de textos de artistas e jornalistas culturais sobre a música popular urbana a partir do século XX, voltados a um tipo de discurso *testimonial*, em primeira pessoa. Fortalecendo essa característica, além de adotar a linguagem coloquial já mencionada, em alguns momentos o autor faz comentários dirigidos ao leitor, aproximando-se dele.

O livro é fartamente ilustrado com fotografias e imagens de troféus, jornais, discos e trechos do manuscrito do autor para o

livro, e começa com um fac-símile de um poema seu chamado *Parceria*, substantivo que marca a condição essencial de sua produção musical. As músicas, cujo momento de criação é contado ao longo do livro, dão nome aos capítulos. Sua organização resulta do cruzamento entre a ordem cronológica e a dos compositores com que se sucederam as parcerias. Assim, a história começa com a escrita da primeira música de sucesso do compositor, *Via-gem*, feita aos 14 anos, quando ele ainda vivia a sua “vidinha de subúrbio”. Chama a atenção a descrição da experiência como uma “ourivesaria” que o tomou por inteiro:

Na manhã seguinte, a moçada me chamando pras partidas de búlica, zepe e triângulo valendo grana, e eu ali no meu quarto, completamente tomado, rabiscando as estrofes, querendo terminar logo, pra ir pro gude e defender um cascalho. Da música, contudo, eu já era servo, escravo, cativo, prisioneiro, refém. (PINHEIRO, 2010, p. 11).

Desse momento “fundador”, quando consolida a parceria com João de Aquino, primo de Baden Powell, decorre a parceria com o segundo, que passou a “tutorá-lo” pelo mundo da música (casas de compositores, estúdios de gravação) e da boemia. A composição de *Lapinha*, a partir de um refrão folclórico colhido por Baden na Bahia, provocando ciúmes em Vinícius de Moraes, teria funcionado como estímulo para que Pinheiro perdesse o medo. Pode-se destacar, em meio à narrativa sobre essa parceria, uma passagem em que conta que estava em Cuba e ouviu um grupo cantando *Vou deitar e rolar* em espanhol. “Sentei, sem me identificar, e fiquei curtindo. Me peguei refletindo depois que estranha é a Música. Feita é nossa. Caída na boca do mundo, não nos pertence mais. Ninguém ali sabia que o autor estava presente. E continuaram sem saber.” (PINHEIRO, 2010, p. 28).

O método de trabalho constantemente citado por Pinheiro é o de gravar a melodia do parceiro com um gravador portátil de fita cassete e levar a fita pra casa, para *trabalhar* na música. O gravador é descrito, em certo momento, como a salvação de sua “lavou-ra musical”. Em diversos momentos a palavra “irmão” é empregada para designar suas amizades, por exemplo, com Elis Regina, Aldir Blanc e Hermínio Bello de Carvalho. Não é de se estranhar

que um compositor cuja produção seja majoritariamente em parceria tenha uma preocupação constante em qualificar a seus parceiros e a si mesmo, autorizando-se e autorizando-os a um só tempo. A citação de nomes “consagrados” da música popular brasileira não deixa de ter um papel validador dessa trajetória de sucesso.

Nessa linha, feitos *fantásticos*, momentos de consagração (em sentido material e espiritual) e pequenos desafios entre parceiros permeiam a narrativa do livro. Ilustra essa qualidade do texto o episódio em que Baden Powell desafiava o autor a escrever a letra para uma melodia durante a primeira parte de um recital que Baden fazia com Márcia e os Originais do Samba, prometendo cantar a música para o público na segunda parte, caso ele conseguisse terminar nesse tempo. “No que pintou o tema, o resto fluiu.” (PINHEIRO, 2010, p. 42). Feita a letra, Pinheiro foi chamado para o palco. “Entrei, meio sem jeito ainda, e fui aplaudidíssimo. Passei os papéis lcom a lettral adiante e ataquei. Na terceira passada a platéia já cantava junto. E não deixava a gente parar. Foi uma apoteose.” (PINHEIRO, 2010, p. 42).

O compositor aparece também como “amuleto” de alguns de seus parceiros, em especial João Nogueira e Mauro Duarte. A parceria com João Nogueira, que aparece em seguida à com Baden Powell no livro, acontece depois de dois anos de convivência boêmia. Nogueira teria confessado um dia que via em Pinheiro o espírito do pai, por isso o tratava com tanto respeito. “Ele verdadeiramente acreditava nisso. Percebi, ao longo do tempo, que João nada fazia, profissionalmente, sem me consultar.” (PINHEIRO, 2010, p. 54). Em mais de uma passagem fica apontada uma diferença cultural entre os dois, quando Nogueira afirma que vai decorar a expressão “trilogia do alumbramento” para dizer nos shows e depois mostra desconhecer o vocábulo “apocalíptico”. Com Mauro Duarte também teria se estabelecido a amizade intensa e a crença, do primeiro, numa espécie de sorte trazida por Pinheiro, já que a partir da composição de *Menino Deus*, a primeira composta depois de se conhecerem, sua condição social melhorara e Mauro conseguira se mudar do cortiço onde antes morava:

Religioso e supersticioso, ao extremo, que era, passou a me considerar o seu pé-de-coelho, seu coringa, seu amuleto, e a me venerar, embora eu só tenha me somado ao talento do mulato. Desde então, nada fazia sem me consultar. E a nossa parceria se consagrou no mundo do samba. (PINHEIRO, 2010, p. 110).

Esse mesmo tipo de influência se dá com Lenine que, depois de 15 anos tentando se afirmar como compositor no Rio de Janeiro, pensava em voltar para Recife. Pinheiro aconselhava que esperasse mais um pouco. “Ele me escutou e foi ficando, felizmente. Hoje, depois de tudo, acho que não se arrependeu de ter-me dado ouvidos.” (PINHEIRO, 2010, p. 147). Depois de um prêmio ganho com uma composição feita em parceria pelos dois, Lenine teria tido também uma virada. “Dali em diante, tudo na vida do Lenine deslanchou. Hoje o danado é superastro pop, reconhecido no mundo inteiro, e me é extremamente grato por isso. Não é bonita essa história?” (PINHEIRO, 2010, p. 152).

Há também uma característica interessante em suas parcerias com Wilson das Neves e Lenine, que é a de Pinheiro escrever letras na primeira pessoa, mas *em nome* dos companheiros. O processo é descrito por ele como o de se tornar o *cavalo* (no candomblé e na umbanda, a pessoa que incorpora o santo) do parceiro. “Pus-me em sua pele, como sempre faço quando quero ser a voz do parceiro, entro em sua mente, leio seu pensamento e ouço seu coração. Assim decodifico sua identidade e falo por ele.” (PINHEIRO, 2010, p. 217).

Em termos de ordenação dos capítulos, seguem-se, às parcerias com João de Aquino, Baden Powell, Tom Jobim, Eduardo Gudin, João Nogueira e Mauro Duarte, referências aos frutos da criação em conjunto com Dori Caymmi, Maurício Tapajós, Moacyr Luz, Aldir Blanc, Guinga, Pixinguinha, Lenine, Sérgio Santos, Wilson das Neves, Miltoninho, Sueli Costa, Sivuca e Carlos Lyra, havendo disposições variadas na composição das parcerias, que se estabeleceram, por exemplo, com Mauro Duarte e Eduardo Gudin, ou Maurício Tapajós e Miltoninho etc.. Não aparecem composições feitas a mais do que seis mãos.

Quanto ao processo criativo, há uma constante conjugação de trabalho artesanal com inspiração. É muito freqüente o recurso à

gravação seguida de trabalho em seu escritório, mas há muitas alusões a um componente incontrolável, que depende de um lampejo, de um *insight*. Essa configuração fica marcada por algumas passagens, como quando Pinheiro termina uma composição sem se dar por satisfeito com os versos finais, aos quais só chegou depois de vinte anos. “Era o indecifrável mistério da criação. Cavalos indomados que só se deixavam montar quando queriam. O impasse estava instalado. Não há como forçar barra alguma. O que se fizer por fazer quebra o encanto.” (PINHEIRO, 2010, p. 103). Em outras oportunidades, evidencia-se mesmo a crença em forças metafísicas: “Eram as leis do universo, como sempre, conspirando além do nosso entendimento, em favor da música brasileira.” (PINHEIRO, 2010, p. 119), ou: “A mão foi escrevendo como que guiada. Em menos de vinte minutos a letra brotou. Os pelos eriçados não baixavam.” (PINHEIRO, 2010, p. 119).

A composição de *Portela na Avenida* é um exemplo desse processo de epifania misturado ao trabalho manual. Começa mencionando diversas tentativas e muito papel rasgado. “Prestes a desistir, resolvi deixar por conta dos deuses da Música o desfecho do encargo a que me atribuí. Não sendo dessa feita, tento no ano seguinte. E relaxei o espírito combatido.” (PINHEIRO, 2010, p. 115). Na manhã seguinte, observando o oratório de Clara Nunes, com quem era casado e que tinha encomendado a composição, teve o *insight*:

Um arrepio me percorreu o corpo. Os olhos cintilaram. A mente abriu. Estava ali, na minha cara, o que eu buscava tanto. Era só misturar o sagrado e o profano como faz o povo intuitivamente, em suas manifestações folclóricas. O manto azul e branco da santa era a massa compacta dos integrantes da Escola entrando na avenida. A procissão do samba num cântico de fé pra festa do Divino. A águia, símbolo maior, virando pomba do Espírito Santo num andor, seguindo pela passarela do templo do carnaval. Os fiéis da missa, na mais grandiosa festa do mundo, em direção ao altar da praça da apoteose.

Confesso que, enquanto escrevia, os olhos marejavam. A emoção me pegou de jeito. Consegui atender o desejo de Clara, destrançando o nó do óbvio. O samba hoje, pra meu orgulho, é o que esquenta a bateria e a garganta do puxador antes da entrada da Portela na avenida. (PINHEIRO, 2010, p. 115).

Além da inspiração, em determinado momento aparece a relação de Pinheiro com outro tipo de situação *fantástica*, herdada talvez dos avós – o autor fala sobre a avó Índia, com quem se comunicava por telepatia, e do avô, que teria sido quem lhe abriu “as portas do encantamento” (PINHEIRO, 2010, p. 245) –, que diz respeito a forças impossíveis de apreender ou explicar racionalmente. Sugere-se que o exercício da composição musical poderia estar na raiz desse contato, como se um canal tivesse sido aberto:

Acontecem muitas coisas estranhas comigo desde quando comecei a compor, ainda menino. Vejo pessoas, vultos, sombras. Escuto passos, palavras, cantos. Sinto na pele manifestações alheias de doença, arrepios de olhares invejosos, sensações de futuro. Sonho com situações que acabam ocorrendo, às vezes imediatamente. Quando rapaz, tudo isso me apavorava profundamente. Com o tempo, um tanto de conhecimento místico, um pouco de resignação, fui me acostumando com essa convivência, quase que com uma dimensão paralela, fora do alcance da minha razão. E não discuto mais comigo mesmo. Só me deixo levar. Entrego à minha emoção, intuição e instinto a minha vida. Mesmo me dizendo e considerando agnóstico, já fui, em terreiro de candomblé, eleito Obá; no Templo Guaracyano, mestre da luz; no Santo Daime e na União do Vegetal, mensageiro celestial, e assim por diante. Minha poesia é cantada e citada como reza, filosofia, provérbio, em inúmeras religiões, seitas e rituais Brasil afora. E eu vou seguindo, hoje, mentalmente, mais serenizado. (PINHEIRO, 2010, p. 157).

Muitas dessas passagens sobre experiências sensoriais extraordinárias terminam com interpelações diretas ao leitor: “Estão duvidando? Há mais mistérios entre o céu e a terra que possa perceber a nossa vã filosofia.” (PINHEIRO, 2010, p. 120), ou “Não acreditam? Pois é. É assim que eu vivo. Entre a matéria e o etéreo. Entre o palpável e o ar. Entre a massa e a energia. Entre Arigó e Einstein.” (PINHEIRO, 2010, p. 160).

Talvez uma das chaves de interesse na leitura de *Histórias das minhas canções* esteja no episódio em que o autor narra uma homenagem recebida quando da inauguração de um espaço cultural no Templo Guaracyano, sediado em Mataganza, considerado pela UNESCO um dos lugares sagrados do mundo. Pinheiro conta que, ao conhecer o líder do templo, o babalorixá Carlos Buby, e

declarar que não era religioso, recebeu como resposta a afirmação: “Você não é mas sua obra é.” (PINHEIRO, 2010, p. 239).

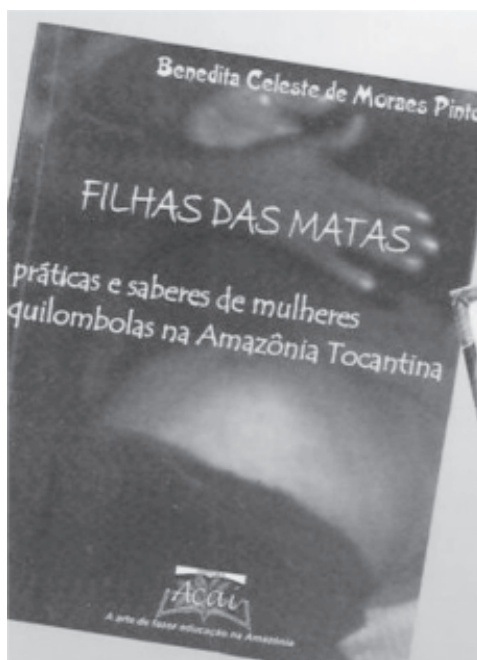
De fato, ao longo do livro, percebe-se que muitas das músicas falam de Deus, luz, inspiração, mística, temas etéreos, ligados a uma percepção metafísica da vida comum. Não deixa de ser interessante, abordando o livro pela chave do sentimento religioso, o fato de ser esse sentimento verbalizado por uma autoridade religiosa, que o reconhece na obra (tanto musical quanto poética) do autor. Isso pode ser pensado como um caminho inverso ao de algumas religiões, em que o fiel ou seguidor deve dar provas de sua fé e se adequar ao comportamento específico daquela prática religiosa. Paulo César Pinheiro, assim, mostra-se reconhecido, tanto material como espiritualmente, por sua condição de *encantador* da palavra.

“Mulheres mágicas”: parteiras, benzedeadas e curandeiras do Tocantins

Marta Gouveia de Oliveira Rovai

PINTO, Benedita
Celeste de Moraes.

*Filhas das Matas:
práticas e saberes de mulheres
quilombolas na Amazônia
Tocantina.* Belém:
Açaí, 2010, 550 p.



Invisíveis na maior parte dos trabalhos historiográficos sobre quilombos e resistência negra. Esquecidas e desvalorizadas pela concepção da medicina moderna. Mulheres da Amazônia, negras quilombolas, benzedeiras, curandeiras e parteiras. São elas as narradoras do belo livro *Filhas das Matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina* (Belém, Açaí, 2010), trabalho realizado a partir da história oral sobre a vida de trinta mulheres em seis povoados do Tocantins, região de antigos quilombos.

Saber ouvir suas narrativas, apreender as sutilezas da memória, as “marcas da alma”, como afirma a autora Benedita Celeste de Moraes Pinto, é um grande desafio num mundo marcado pelo desenvolvimento de técnicas medicinais cada vez mais sofisticadas, em que práticas, experiências e saberes da medicina popular são ignorados. Desafio cumprido com competência por ela ao conviver com as comunidades, escutando experiências e retalhos de lembranças, tornando-se, com seu gravador e máquina fotográfica, cúmplice das vivências religiosas das mulheres do Tocantins, de seus medos e força, observando e registrando seus gestos e olhares, as maneiras de sentar, preparar unguentos, benzer e curar. Tornou-se também testemunha do respeito e prestígio que elas recebem da comunidade, em regiões sem acesso às inovações medicinais.

No embate entre o saber legitimado pela academia e os saberes “ilegítimos” da experiência, o livro nos revela como as curandeiras, benzedeiras e parteiras resistem “à imposição de um mundo cirúrgico, tecnicista e industrial”, que desvaloriza as fórmulas religiosas e práticas caseiras de tratar doentes. Dos seus relatos de vida, emerge outra dimensão, a tradição oral, quando lembranças e experiências herdadas dos antigos quilombos são contadas e ainda vividas, presentificadas, na religiosidade e no cotidiano, nas relações com a família e nos papéis exercidos no grupo social.

O livro está dividido em cinco capítulos, iniciando sua trajetória pela participação feminina na constituição e manutenção das comunidades negras rurais. A região de Tocantins teve, ao longo de sua história, a formação de quilombos, muitos deles destruídos ou ainda desconhecidos. A memória de seus descen-

dentos – no caso as “mulheres mágicas” como são chamadas pelos moradores dos povoados – permite reconstituir os vestígios de sua história, a resistência à escravidão que também se mistura ao presente na busca da manutenção das comunidades, de uma cultura “dos fugidos” ou dos excluídos.

A pesquisadora apresenta um histórico da formação de quilombos e miniquilombos que deram origem aos povoados de Mola, Tomásia, Porto Alegre, Laguinho, Juaba e Umarial, e mostra como, dos relatos, surgem pistas desse passado, retalhos de lembranças que colaboram para a manutenção da identidade dos povoados e do respeito ao poder espiritual das benzedeiras, parteiras e curandeiras. Maria Felipa, Maria Luíza Piriá, Maria Juvita, Maria Hilária e tantas outras quilombolas são lembradas por sua liderança, coragem, ousadia, incentivo aos trabalhos cotidianos, a organização de festas religiosas e de reuniões. São admiradas, principalmente, por seus poderes mágicos, pela relação com os espíritos, a cura, a benzeção e a realização de partos. Do tempo dessas benzedeiras, tão sagrado nos relatos, permaneceu a luta contra a desagregação dos povoados e a autonomia feminina nos trabalhos ligados à roça, à alimentação da família, à proteção, sendo a mulher um meio de ligação física e espiritual com a natureza.

Interessante discussão que perpassa toda a obra refere-se às relações de gênero no grupo social. A importância atribuída às “grandes mães” dissolve a rígida divisão de trabalho nos povoados e há quase ausência de papéis definitivos entre elas e seus companheiros. Como são constantemente chamadas para atender a doentes e parturientes, cabe aos homens, muitas vezes, os afazeres da casa ou o apoio a elas nos rituais. As mulheres podem alinhar-se ou confrontar-se com a figura masculina, a quem cabe a liderança compactuada ou a obediência. O esposo da parteira, por exemplo, não é designado pelo nome próprio no ambiente social, mas por ser “marido” dela, o que pode lhe render certo prestígio. Em algumas exceções, podem ser parteiros e benzedeiros, mas a vida feminina não depende deles. Boa parte das curandeiras e parteiras é amasiada, cria seus filhos e netos sozinhas, assumindo uma autonomia que, segundo as narrativas, foi herdada da solidariedade dos quilombos.

No segundo capítulo, a autora apresenta a importância dessas mulheres hoje para a comunidade, como “médicas populares”, respeitadas não só por seus poderes mágicos, mas pelas relações de solidariedade, afetividade e confiança que desenvolvem, apesar da desqualificação que sofrem pelo Ministério da Saúde. Ao contrário dos médicos formais, fazem parte da mesma camada social de seus “pacientes”, e seus saberes informais tornam-se um meio barato e acessível a todos. Sendo reconhecidas pelas pessoas, ultrapassam a condição feminina de frágeis, dependentes e passivas, portando dons naturais e divinos, o que lhes permite não só realizar partos, benzeções e curas, como conciliar desavenças, cuidar dos trabalhos cotidianos, estes últimos considerados, muitas vezes, próprios do universo masculino.

As entrevistadas definem-se como escolhidas por Deus, e isso significa a obrigação de acolher e confortar todo aquele que necessita de ajuda. Partejar, curar e benzer são práticas ritualísticas que contam com entidades espirituais e encantadas, os guias ou “advogados” (santos protetores), para o seu sucesso. Mais ainda, são ações de solidariedade e confiança, entre curandeiras, parteiras, seus companheiros espirituais e aqueles a quem atendem.

A medicina acadêmica, no entanto, relegou as “aparadoras de vidas” e “conselheiras do bem nascer” ao *status* de “curiosas”, “leigas” e “ignorantes”, sendo seus unguentos e banhos considerados inferiores ao procedimento científico. Mesmo não sendo reconhecidas como profissionais, falam da luta por seus direitos, pela legalização de suas práticas, consideradas importantes nos povoados que não têm acesso a postos de saúde e medicamentos. Além disso, a substituição de ervas e banhos, e da parteira pelo saber e pela atuação médica no mundo moderno, segundo elas, não traz a confiança e a cumplicidade que os pacientes necessitam. Apesar da contribuição dos remédios modernos, as mulheres preservam seus saberes e rezas, não como intervenções humanas, mas divinas, o que legitima suas ações, lhes dá credibilidade e torna o paciente um ser especial. Apropriam-se, inclusive, de orientações médicas como o pré-natal, dando-lhe novo significado: o de proteção do corpo e do espírito, o preparo para o ritual mágico do parto. Recriam.

No terceiro e no quarto capítulo, a autora reconstitui, pelos relatos e pela observação, o “mundo mágico” dessas mulheres. Parteiras, curandeiras, benzedeadas e “experientes” ou pajé (o mais alto posto na hierarquia dos dons) definem-se e são compreendidas como mulheres que mantêm ligação vital com a natureza. A natureza – a água, a mata, os animais – tem caráter sagrado e torna a medicina exercida por elas um ato divino. O corpo é compreendido como uma unidade interada ao meio social, e a doença é o rompimento dessa interação. Reza e cura ressignificam a desordem provocada pelos males sinalizados nos castigos, quebrantos, pelos “encantados” da floresta, pela profanação de lugares sagrados. Diferentemente da presença de um médico, diante de uma “terapeuta tradicional e popular”, aquele que sofre confia e acredita que sua ação trará sentido à dor, pois o mal pode ser combatido pela busca de proteção espiritual. Para a comunidade, a responsabilidade pela cura de doenças sobrenaturais, como a febre, alucinações, depressão, dores no corpo e paixão, diferentes das “doenças de médicos”, cabe às mulheres mágicas. O poder delas não é só inquestionável, equivalente ao médico, como o ultrapassa na capacidade da cura. São especialistas qualificadas por Deus para identificar e dignificar pessoas.

O ritual mistura crenças indígenas, negras e católicas, poderes sobrenaturais manipulados com competência pelas “experientes”. Para elas, competência não aprendida, mas inata. O ato de chorar ainda na barriga da mãe é apontado por parteiras, benzedeadas e curandeiras como um sinal de seu destino, de que seriam pessoas especiais, dotadas dos poderes mágicos e, portanto, responsáveis pelas pessoas. Não tomar consciência do dom ou negar-se a exercê-lo, pode acarretar conflitos e sofrimento. Sua aceitação equivale a aceitar uma missão e transformá-la em projeto de vida.

Com o corpo limpo, lavado, a benzedeadas ou a curandeira torna-se receptáculo passageiro de seus guias espirituais, que se materializam para diagnosticar e sugar doenças. Isso exige reflexão, concentração e, muitas vezes, entoação de cânticos. Negar-se a dar passagem ou descuidar-se do espírito, sem os banhos de descarrego ou sessões de pajelança, ou ainda a recusa em ajudar alguém, pode significar o desencantamento dos poderes e o

adoecimento. A proteção aos doentes, iniciada pelas rezas, benzeções e seções de “pajelança”, tem continuidade nas orientações dadas: banhos de cipó, “garrafadas”, defumações, xaropes e chás de pucuru ou jaborandi, entre outros, devem complementar a cura.

No último capítulo, a pesquisadora nos fala sobre o contato das “mulheres mágicas ou “benditas mulheres” com o mundo sobrenatural e seus procedimentos – benzeções, rezas, orações e pedidos – mantidos muitas vezes em segredo. Aqui, não só a história oral, mas, com sensibilidade, as fotografias tiradas pela pesquisadora, surpreendem na captura da fisionomia, olhares e gestos. Símbolos, velas, fitas, imagens de santos católicos e representações de guias compõem o oratório, num sincretismo de crenças e universos, em que magia e religião não podem ser separados; são a conexão entre mundos diferentes e interligados, responsável pelo sentido e pela eficácia do ritual seja de parto ou de expulsão da doença. Dos pedidos feitos a Deus, aos santos e guias dependerá, também, o transcurso do ritual, o sucesso da magia e a glória ou desencantamento da benzedeira.

Benedita Celeste observa, escuta e envolve-se num mundo diferenciado e esquecido, tão sagrado e tão humano. O encontro com o narrador é sempre marcado por rica diversidade de sons, risos, gestos, olhares e cheiros. Walter Benjamin já dizia que para vivenciá-lo é preciso mobilizar “a alma, o olho e a mão”, sensibilidade que certamente a autora teve para realizar esse minucioso e competente trabalho. Da relação dialógica com suas narradoras, emergem a tradição oral e a religiosidade que marcam suas histórias de vida, a resistência contra o esquecimento e a apropriação/ressignificação do que lhes é imposto. Reconhecer os saberes e práticas dessas mulheres como legítimos representa valorizar um conjunto de crenças e visões de mundo, em constante embate com o mundo racionalizado e impessoal; e nos permitir pensar com mais sutileza no mundo enigmático que nos cerca.



Sobre os autores



Betty Mindlin. Mestre em Economia (1967) pela Universidade de Cornell. Doutora em Ciências Sociais (1984) pela PUC-SP. Antropóloga de formação, trabalha há anos em projetos de pesquisa e apoio a numerosos povos indígenas da Amazônia e outras regiões. Seus assuntos prediletos são: mitos, escrita, oralidade e música indígenas. Atuou também na área de direitos reprodutivos, direitos dos povos, diversidade cultural, educação diferenciada, saúde, ambiente e demarcação de terras indígenas. Dedicou-se atualmente a escrever e registrar com professores e narradores indígenas a sua tradição e sua música, em mais de dez línguas, procurando criar um sistema para devolver às comunidades e aos jovens todos os registros gravados em pesquisas passadas. Publicou em português sete livros de mitos em coautoria com narradores sem escrita, nascidos antes do contato. O mais conhecido é *Moqueca de maridos* (Record, 1997), traduzido em várias línguas. Outros livros notáveis são: *O Primeiro homem e outros mitos dos índios brasileiros* (Cosac & Naify, 2001), *A questão do índio* (em coautoria; Ática, 2004), *Diários da floresta* (Terceiro Nome, 2006) e *Vozes da origem* (Record, 2007).

Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho. Graduado em História (1999) pela Universidade de São Paulo. Especialista em Marketing e Comunicação Social (2002) pela Fundação Cásper Líbero. Mestre em História do Tempo Presente (2010) pela Universidade do Estado de Santa Catarina, com a dissertação *A grande onda vai te pegar: mídia, mercado e espetáculo da fé na Bola de Neve Church*. É doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo com o projeto *De um puteiro em João Pessoa a uma Nação Santa: história oral de vida e análise da canção de Rodolfo Abrantes, dos Raimundos ao gospel*. É pesquisador do Núcleo de Estudos em História Oral da USP (NEHO/LEI-USP) e membro do GT de História das Religiões e Religiosidades da ANPUH. Publicou trabalhos científicos nas áreas de História do Tempo Presente e História das Religiões e Religiosidades.

Fernanda Paiva Guimarães. Formada em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo pela PUC-Rio. É mestranda em História Social pela Universidade de São Paulo, onde desenvolve a dissertação *O lugar da velha guarda: narrativas do samba* e é pesquisadora do Núcleo de Estudos em História Oral da USP (NEHO/LEI-

USP) desde março de 2008. Trabalhou na produção de documentários no Rio de Janeiro e integrou a equipe de produção do Projeto de Restauração dos Filmes de Joaquim Pedro de Andrade entre 2003 e 2006. Desde setembro de 2006 trabalha na Cinemateca Brasileira.

Gabriela Scartascini Spadaro. Doutora em Ciências para o Desenvolvimento Sustentável pela Universidade de Guadalajara, com a tese intitulada *El culto mariano a la Virgen de Guadalupe en Puerto Vallarta, México: singularidad de un ritual*. Professora Titular e chefe do Departamento de Artes, Educação e Humanidades do Centro Universitario de la Costa, da Universidade de Guadalajara (UdG). Desenvolve suas pesquisas no Centro de Estudios para el Desarrollo Sustentable (CEDESTUR), da mesma instituição. Venceu o Prêmio ao Mérito Acadêmico 2007 Enrique Díaz de León, na categoria “Pesquisa”, outorgado pela Universidade de Guadalajara através do Sindicato de Trabajadores Académicos.

Gerson Machado. Mestre em História (2003) pela Universidade Federal de Santa Catarina, com a dissertação *Memórias e relações étnicas: um olhar a partir da oralidade (Distrito de Bananal-SC, 1930-1940)*. Doutorando em História e integrante do Laboratório de Religiosidade e Cultura (LARC-UFSC) pela mesma universidade. É Coordenador do Museu Arqueológico de Sambaqui de Joinville, associado à Fundação Cultural de Joinville. Atualmente pesquisa as trajetórias e identidades das religiões afro-brasileiras em Joinville-SC (1980-2000), atua como professor convidado nos cursos de pós-graduação em História Cultural da Universidade Tuiuti do Paraná (Curitiba, PR), da AUPEX (Joinville, SC) e no Curso de Pós-graduação em Diversidade Étnico-Racial da AUPEX (Itajaí, SC). Também desenvolve pesquisas e projetos na área de Patrimônio Cultural (Arqueologia, Educação Patrimonial e Patrimônio Imaterial).

Iury Parente Aragão. Graduado em Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo pelo Centro de Ensino Unificado de Teresina (2009) e em Educação Física pela Universidade Federal do Piauí (2009). Mestrando em Comunicação Social pela Universidade Metodista de São Paulo, com a dissertação *De simples motorista a santo: perspectivas folkcomunicacionais em religião e cultura popular no caso do Motorista Gregório, um santo do Piauí*.

José Carlos Sebe Bom Meihy é Professor Titular aposentado do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. É coordenador do Núcleo de Estudos em História Oral da Universidade de São Paulo (NEHO/LEI-USP). Autor de inúmeros artigos, capítulos de livros e livros sobre história oral, dentre os quais se destacam: *Canto de morte Kaiowá* (Loyola, 1991), *Brasil fora de si: experiências de brasileiros em Nova York* (Parábola, 2004), *Manual de História Oral* (Loyola, 2005), *Augusto & Lea: um caso de (des)amor em tempos modernos* (Contexto, 2006) e *História Oral: como fazer, como pensar* (com Fabiola Holanda; Contexto, 2007).

Lourival dos Santos. Mestre e doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP), tendo apresentado a tese *A família Jesus e a Mãe Aparecida: história oral de devotos negros da Padroeira do Brasil (1951-2005)*. Professor adjunto do Departamento de História, da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (Campus Três Lagoas) e coordenador do Núcleo de Pesquisas em Oralidades na mesma universidade (NUPEO-UFMS). É colaborador do Núcleo de Estudos em História Oral, da Universidade de São Paulo (NEHO/LEI-USP).

Magali do Nascimento Cunha. Graduada em Comunicação Social (Jornalismo) pela Universidade Federal Fluminense (1985). Mestre em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (1997) com a dissertação *Crise, esquecimento e memória: o Centro Ecumênico de Informação e a construção da identidade do protestantismo brasileiro*. Doutora em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo (2004), com a tese *Vinho novo em odres velhos: um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil*. Professora Assistente de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo e líder do Grupo de Pesquisa Discursus – Teologia Prática e Linguagem. Também leciona e orienta pesquisas no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da mesma universidade, na Linha de Pesquisa Processos Comunicacionais Midiáticos. Autora do livro *A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico contemporâneo* (Mauad X; Instituto Mysterium, 2007).

Marcos Roberto Brito dos Santos. Mestre (2009) e doutorando em História pela Universidade Federal da Bahia. O título de sua dissertação é *Os missionários do campo e a caminhada dos pobres no Nordeste*. Desenvolve pesquisas na área de cultura, religião e movimentos populares e é membro do Centro de Pesquisa das Religiões, vinculado à Universidade Estadual de Feira de Santana.

Maria Socorro Isidório. Possui graduação (1999) e especialização (2000) em Filosofia pela Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES; 1999). É mestra em Ciências da Religião (2010) pela PUC-SP, com dissertação intitulada *Santo Rio São Francisco: religiosidade popular na sacralidade do Rio São Francisco no imaginário dos pescadores do sertão dos gerais*. Na UNIMONTES, ministra aulas nos cursos de Filosofia e Ciências da Religião.

Marta Gouveia de Oliveira Rovai. Mestre em História pela PUC-SP (1998) e doutoranda em História Social pela Universidade de São Paulo. Atua há 23 anos na área de Educação, ministrando cursos de formação para professores e aulas nos Ensinos Médio e Superior. Publicou artigos sobre pesquisa e prática de ensino em História. É pesquisadora do Núcleo de Estudos em História Oral (NEHO/LEI-USP) e professora do Colégio Albert Sabin. Juntamente com outros autores, publicou o livro: *Narrativas e experiências: histórias orais de mulheres brasileiras* (D'Escrever; Letra e Voz, 2009).

Nadia Maria Guariza. Mestre (2003) e doutora (2009) em História pela Universidade Federal do Paraná. Sua tese de doutorado foi denominada *Incorporação e (re)criação nas margens: trajetórias femininas no catolicismo nas décadas de 1960 e 1970*. É professora de História da Unibrasil e pesquisadora do Núcleo de Estudos de Gênero, da Universidade Federal do Paraná.

Paulo Augusto Tamanini. Mestre em História do Tempo Presente (2010) pela Universidade do Estado de Santa Catarina e doutorando em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina. É professor de História do Brasil I (Estágio de Docência) no curso de Serviço Social do Departamento do Centro Sócio-Econômico (UFSC). Tem experiência na área de História e Religiões, com ênfase nos seguintes temas: imigração dos ortodoxos ucranianos

em Santa Catarina, imagens e ícones bizantinos e Igreja(s) Ortodoxa(s) presente(s) no Brasil.

Silvia Hamui Sutton. Doutora em Letras e Literatura Comparada (com menção honrosa) pela Universidad Nacional Autónoma de México, com a tese intitulada *Simbología poética y visión del mundo en los cantos judeo-españoles*. É professora da Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) e da Universidad Iberoamericana (UIA). Tem diversas premiações acadêmicas e escreveu artigos como *La locura como estrategia de salvación en el contexto de la Nueva España: conversaciones en las cárceles inquisitoriales entre Gonzalo Vaez, Leonor Vaez, y Ana Gomez; Construcción del yo lírico a partir del otro en "Dios" de César Vallejo; Identificadores de los judaizantes y la resignificación de sus rituales en el contexto novohispano* e *Las prácticas supersticiosas en torno a la enfermedad de los judíos sirios en México*, dentre muitos outros.

Normas editoriais

- 1 A Revista Oralidades recebe textos inéditos, em fluxo contínuo. São aceitos artigos em português, inglês e espanhol. Dossiês e números temáticos terão chamada e normas especiais.
- 2 São aceitos trabalhos nas seguintes modalidades: Artigos, Resenhas, Histórias de vida, Informes de pesquisa, Entrevistas e Ensaios. Traduções podem ser enviadas, desde que não publicadas no Brasil.
- 3 Entrevistas/histórias de vida e artigos traduzidos devem ser acompanhados de autorização de uso. Em ambos os casos, preferem-se autorizações formais por meio de carta de cessão. Autorizações informais (gravação em fita/mp3, escrito ou e-mail) e entrevistas anônimas passarão pelo conselho editorial para avaliação dos riscos legais.
- 4 Os originais (exceto resenhas e ensaios) devem ter entre 21.000 e 42.000 caracteres (contando espaços), fonte Times New Roman, tamanho 12, espaço entre linhas 1,5, devendo ser acompanhados de resumo (máximo 10 linhas) e palavras-chave (entre 3 e 5). Resenhas de livros deverão conter no máximo 12.000 caracteres. Ensaios têm apenas limite máximo de caracteres (42.000).
- 5 Título, resumo e palavras-chave devem ser apresentados em português e inglês.
- 6 As referências bibliográficas deverão obedecer à seguinte orientação: A) As remissões bibliográficas deverão figurar no corpo do texto, devendo constar, entre parênteses, o sobrenome do autor seguido da data de publicação da obra e número da página. Exemplo: (CARVALHO,1998, p. 128); B) As referências bibliográficas deverão ser listadas em ordem alfabética no final do artigo.
- 7 Os autores brasileiros deverão seguir as normas da ABNT (Associação Brasileira de Normas Técnicas).

- 8 A publicação reserva-se o direito de devolver aos autores os textos fora dos padrões descritos.
- 9 A publicação reserva-se o direito de executar revisão ortográfica e gramatical nos textos publicados.
- 10 A simples remessa de textos implica autorização para publicação e cessão gratuita de direitos autorais.
- 11 As imagens devem ser enviadas separadamente em arquivos JPG com resolução de 300 dpi.
- 12 O nome do autor deve ser acompanhado por titulação, filiação institucional e função exercida no momento do envio do texto.
- 13 Todos os artigos apresentados dentro das normas serão analisados pela comissão editorial.
- 14 O processo de avaliação segue as normas internacionais de *peer review*. Os textos recebidos são encaminhados a dois pareceristas integrantes do conselho editorial, consultivo ou a convidados *ad hoc*. Em casos especiais, pode-se consultar um terceiro revisor. É mantido o anonimato do autor e dos consultores.
- 15 Os textos devem ser enviados para: oralidades.neho@gmail.com

Publishing rules

- 1 The Oralidades Journal receives unpublished writings in ongoing flood. Articles are accepted in Portuguese, English and Spanish. Dossiers and thematic volumes will have special convocation and rules.
- 2 Productions are accepted in the following sorts: articles, reviews, life histories, research reports, interviews and essays. Translated articles may be sent as long as they haven't been published in Brazil.
- 3 Interviews/life histories and translated articles must be followed by an authorization of use. In both cases, formal authorizations are preferred by using letter of cession. Informal authorizations (recording on tape/mp3 or any sound file type, writing or e-mail) and anonymous interviews will be sent to the editorial council for evaluation of legal risks.
- 4 The original papers (save reviews and essays) must have from 21.000 to 42.000 characters, in Times New Roman font, size 12, space between lines 1,5, followed by an abstract (maximum of 10 lines) and 3 to 5 keywords. Book reviews must have a maximum of 12.000 characters. Essays have only a maximum of characters (42.000).
- 5 Title, abstract and keywords must have both Portuguese and English versions.
- 6 The bibliographical references must submit to the following orientation: A) The bibliographical quotations must be in the text body, with the author's last name, the publishing date and the page, using parenthesis. Example: (CARVALHO,1998, p. 128); B) The bibliographical references must be listed alphabetically at the end of the article.
- 7 The publication has the right to return the articles to its authors without the patterns listed above.

- 8 The publication has the right to review the writings both orthographically and grammatically.
- 9 The sending of the writings implies authorization for publishing and remission of copyrights.
- 10 Pictures must be sent individually in JPG files with 300 dpi quality.
- 11 The author's name must be followed by academic background, institutional links and position hold at the current moment of the sending.
- 12 The editorial commission will analyze all articles presented within these rules.
- 13 The analysis process follows the international rules of *peer review*. The writings received are given to two different people from the editorial council, consultants or guests *ad hoc*, who pass sentence upon the work. In special cases, a third reviewer can be consulted. Both the author and consultants' anonymity are kept.
- 14 The papers must be sent to: oralidades.neho@gmail.com

Normas editoriales

- 1 La Revista Oralidades recibe textos inéditos, en flujo continuo. Dossiers y números temáticos tendrán llamada y normas especiales.
- 2 Son aceptos trabajos en las siguientes modalidades: Artículos, Reseñas, Historias de Vida, Informes de investigación, Entrevistas y Ensayos. Artículos traducidos pueden ser enviados, desde que no publicados en Brasil.
- 3 Entrevistas/historias de vida y artículos traducidos deben ser acompañados de autorización de uso. En ambos casos, son preferibles autorizaciones formales por medio de carta de cesión. Autorizaciones informales (registro en fita/mp3, escrito o correo electrónico) y entrevistas anónimas serán enviadas a el consejo editorial para la evaluación de los riesgos legales.
- 4 Los originales (excepto reseñas y ensayos) deben tener entre 21.000 y 42.000 signos, fuente Times New Roman, tamaño 12, espacio entre líneas 1,5, debiendo ser acompañados de resumen (máximo 10 líneas) y palabras-clave (entre 3 y 5). Reseñas de libros deberán conter como máximo 12.000 signos. Ensayos sólo tienen un máximo de caracteres (42.000).
- 5 Título, resumen y palabras-clave deben ser presentados en español y inglés.
- 6 Las referencias bibliográficas deberán obedecer a la siguiente orientación: A) Las remisiones bibliográficas deberán figurar en el cuerpo del texto, debiendo constar, entre paréntesis, el apellido del autor seguido de la data de publicación de la obra y el número de la página. Ejemplo: (CARVALHO,1998, p. 128); B) Las referencias bibliográficas deberán ser listadas en orden alfabética al final del artículo.
- 7 La publicación reservase el derecho de devolver para los autores los textos fuera de los patrones descriptos.

- 8 La publicación reservase el derecho de ejecutar revisión ortográfica y gramatical en los textos publicados.
- 9 La simple remesa de textos implica autorización para publicación y cesión gratuita de derechos autorales.
- 10 Las imágenes deben ser enviadas separadamente en archivos JPG con resolución de 300 dpi.
- 11 El nombre del autor debe ser acompañado por titulación, filiación institucional y función ejercida en el momento del envío del texto.
- 12 Todos los artículos presentados dentro de las normas serán analizados por la comisión editorial.
- 13 El proceso de evaluación sigue las normas internacionales de *peer review*. Los textos recibidos son encaminados a dos examinadores integrantes del consejo editorial, consultivo o a invitados *ad hoc*. En casos especiales, se puede consultar a un tercero revisor. Es mantenido el anonimato del autor y de los consultores.
- 14 Los textos deben ser enviados para: oralidades.neho@gmail.com