

## **Representações da cultura e da sacralidade desenvolvida pelos nordestinos nos seringais da Amazônia (1940-1945)**

**Maria Liège Freitas Ferreira \***

Cultura e sacralidade e/ou o estudo das diversas manifestações de religiosidade tem constituído (e produzido) temas de crescentes linhas de pesquisa nos diversos programas de pós-graduação não só no Brasil, mas de uma gama de estudos na Europa, Estados Unidos, América Latina e alguns países asiáticos e orientais. As abordagens se, constituídas pelo viés da migração tem recebido interesse de maior monta. No momento em que se problematiza a questão do cidadão do mundo na globalização, sua questão requer leituras mais anteriores, e dessa forma, a questão da adaptabilidade humana aos ambientes e conseqüentemente às limitações ambientais impostas às populações migrantes. Especificamente no Brasil a migração interna e externa não tem recebido o devido tratamento concernente à problemática, muitos estudos (bem articulados) trabalham mais a questão dos problemas enfrentados *per si* pelos migrantes em vez de também, argumentar sobre o ambiente como limitador ou expulsor das populações que chegam a ambientes inóspitos, qual seja: não tem sido contemplados estudos sobre os diversos biomas existentes, assim como os estudos sobre o ecossistema tem sido tratados especificamente quanto à questão biológica e/ou antropológica, mas muito pouco discutida nos estudos históricos e sociológico. É o que busco apresentar nesse artigo; outrossim, não trato exclusivamente sobre os temas acima citados. Trata-se de problematizá-lo à luz de um período da história brasileira que quanto mais dele se escreve/pesquisa e produz, mas temos a dizer sobre o mesmo. Trata-se do período do Estado Novo (1939-1945), mais especificamente a migração nordestina para os seringais amazônicos durante a Segunda Guerra Mundial e conhecida como Batalha da Borracha. Não tratarei sobre a epopéia em si do fato, mas dos aspectos culturais e da religiosidade desenvolvidas pelos imigrantes nordestinos nos seringais amazônicos no período acima citado.

A Batalha da Borracha insere-se em vários contextos da história brasileira: a Segunda Guerra Mundial; as discussões sobre a ocupação dos chamados espaços vazios do Brasil “os sertões” e, portanto, uma questão geopolítica; a discussão do projeto sanitário na

---

\* Doutoranda no curso de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Estadual Paulista/ UNESP - Campus – Araraquara; sob orientação do Prof. Dr. José Antônio Segatto. Prof<sup>a</sup> no curso de História na Universidade Federal de Campina Grande - UFCG, *Campus* de Campina Grande, Paraíba. “e-mail”: [liege@fclar.unesp.br](mailto:liege@fclar.unesp.br)

luta da erradicação da malária e da febre amarela nas zonas urbanas; na redefinição dos espaços políticos (centralização imposta pelo Estado Novo); na proposta de reelaboração urbana (populacional) dos grandes centros industriais (o inchamento das cidades já não comportava o montante de migrantes à essas cidades) a estratégia de “neutralizar” os crescentes agitos urbanos em torno da questão da greve. Assim, a Amazônia passa a constituir interesse nacional e internacional centenas de famílias - principalmente nordestinas - atendem ao chamado do Estado promotor e lotam os seringais da Amazônia na busca de um eldorado prometido: água, terra e fartura. Porém, ao chegarem aos seringais logo descobriram que as promessas feitas eram utópicas: abandonados e obrigados a trabalhos exaustivos tiveram que desenvolver formas de “resistências” que lhes possibilitassem que a adaptação ou ajuste às condições impostas exigiam.

Os escritos que lhes apresento buscam problematizar, à luz de Weber e Gramsci como as formas de legitimação do poder clerical e das formas culturais ocorreram na Amazônia. Inicialmente para compreendermos as festas religiosas na Amazônia, particularmente, no período compreendido na Batalha da Borracha, necessário que compreendamos a dinâmica dos campos cultural e religioso no período citado.

No Brasil as décadas de 30 e 40 do século XX o projeto de reordenação político administrativo assumiu a reordenação “necessária” (segundo seus gestores) para a modernidade pretendida. Como afirmado nas linhas acima tratava-se de inserir o interior como consumidor e “asseverar” a pertença das populações amazônicas ao projeto modernizador empreendido pelo governo brasileiro. Projeto cujos articuladores/gestores asseguravam a articulação entre os setores saberes/poderes, mais explicitamente, o governo, a igreja, intelectuais, políticos e empresários na construção da brasilidade desejada. Assim, à igreja caberia o papel de “incultir” nas mentes do senso comum a necessidade de adesão ao projeto de interiorização brasileira, assegurando sua pertença ao já prometido lugar no céu, asseverava sua pertença oficial como adetor do projeto da Batalha da Borracha. Em paragens nordestinas (assim como na grande maioria do interior brasileiro) o poder de persuasão do discurso religioso no período citado é inquestionável no senso comum. Aos intelectuais coube a tarefa de projetar a justificativa do projeto de brasilidade; aos políticos a teia e alianças ativas aos governos locais e central; finalmente aos empresários o financiamento da monta do projeto.

Gramsci e Weber (*apud* ORTIZ, 1980: 162) são dois teóricos que elaboraram uma gama de elementos teóricos que nos fornecem informações valiosas, coerentes e fecundas nas suas aplicações para compreendermos a cultura popular enquanto folclore e enquanto

elemento da sustentação do poder. Enquanto Weber nos apresenta o tipo ideal carismático enquanto vetor da persuasão da ação social; Gramsci trabalha a religião e a cultura no processo do interior em que as ações ocorrem e toma o Estado como a totalidade reguladora das ações.

Outrossim, fazer analogias ao pensamento de Weber e Gramsci (*op cit. ib id*) à pesquisa das representações do sagrado e da cultura popular na Amazônia no período citado, deve ser compreendida no sentido de explicitá-los à luz do processo histórico na região estudada; nas correlações de forças e poderes. Não podemos nos esquecer que, na Amazônia, os nordestinos foram conhecendo uma pluralidade de manifestações religiosas, culturais e místicas, o que fez a igreja, sentindo sua hegemonia ameaçada, interferir nas manifestações populares e religiosas. Porém, os padres não “viviam” nos seringais a dura cotidianidade sentida pelos nordestinos, assim, a “hibridação” (termo que não gosto de utilizar, mas que no momento é o que melhor expressa o raciocínio aqui realizado), acontecia a passos não muito lentos. E logo a igreja tratou em diferenciar “cultos de santos” de inspiração e práticas essencialmente católicas, de “festas profano-religiosas” nas quais se encontrariam influências da pajelância indijena e cultos nagôs africanos associados aos santos católicos, no que se convencionou chamar de sincretismo “mágico-religioso” (MONTEIRO, *apud* BRAGA, 2004:p.14). O pequeno número de padres para cobrir com o trabalho missionário os vastos seringais, forneciam, portanto, os ingredientes para a teia de “trocas” culturais entre os nordestinos, caboclos e índios.

Ortiz(1980) nos diz, que: “É na relação campo religioso e campo político que a comparação Weber-Gramsci se revela mais fecunda. a) a religião como legitimação; b) a religião como domesticação; c) relações entre ortodoxia e heterodoxia; hierocracia e capitalismo”(p.130). Ainda segundo Ortiz (*op cit; ib id*):

“Apesar das concorrências, uma diferença de ênfase existe entre Weber e Gramsci no que diz respeito ao tema da domesticação. Enquanto Weber, talvez influenciado pelo estudo particular das religiões orientais, insiste sobre o aspecto religião “opium do povo”, Gramsci, devido certamente a especificidade de seu objeto de estudo, estabelece algumas nuances. Influenciado pela filosofia clássica alemã, e pelo pensamento de Croce, considera o cristianismo primitivo como uma “necessidade histórica”, isto é, uma concepção progressista do mundo”(p.135-6).

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

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

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

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

Ao nordestino arregimentado para os seringais amazônicos não lhe foi explicado as técnicas de manejo no trabalho da seringa, trazia os conhecimentos do uso da foice, da enxada e do machado, utensílios que dominava na sua lida no Nordeste, porém de pouca eficiência para o ofício que desempenharia na Amazônia. As poucas informações que recebiam eram noções de manuseio de alguns utensílios do seu novo ofício. Os depoimentos aqui apresentados são ricos em informações sobre a vida no seringal. São depoimentos de ex-seringueiros nordestinos em entrevistas concedidas a autora quando de sua permanência na região (1990-95). Outros, adquiridos através de pesquisas em jornais e periódicos da região.

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

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

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

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

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

“A vida no seringal não era moleza. Se o patrão não gostava, então o jeito era fugir ou se conformar, porque até as contas eram controladas e só conseguia quem era amigo dele. Ir da “colocação”, que era o local

onde se trabalha até Porto Velho era uma aventura! Dez dias de barco a motor de rabêta para descer o rio Candeias; ou então 15(quinze dias) para voltar. De remo então, uma loucura! Muita coisa do que conto nem os netos acreditam, eles pensam que é mentira. Uma das coisas que os netos não acreditam é que as festas nos seringais não eram coisas de conjunto ou aparelho de som.[...]. Quando a gente ficava doente não tinha essa coisa de doutor não, o remédio era fazer chá ou suco de casca de pau ou de raízes [...]. No seringal quem era louco de desafiar o patrão? Sindicato era coisa de comunista e ninguém falava nisso, o patrão mandava mesmo e ninguém desobedecia.<sup>2</sup>

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

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

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

O depoimento do Padre Lima é importante na medida em que demonstra que a Igreja não se encontrava coesa diante dos desmandos da empresa seringalista. É o primeiro dos depoentes que relata com clareza as atrocidades cometidas com os índios e não condena as formas de resistências que os índios foram obrigados a utilizar para permanecerem vivos.

Conhecedores dos segredos das matas, suas resistências se expressavam em destruir fontes de sobrevivências alimentícias da empresa seringalista tomadas dos próprios índios: os rios e peixes.

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

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

O trabalho nos seringais chega a exaurir suas energias, mas precisa produzir borracha para o país e para pagar suas dívidas ao patrão. Seu maior inimigo não era a floresta, mas sim o patrão, que exigia cada vez maior produção de borracha, além da proibição (em sua grande maioria) de não poder trabalhar em qualquer outra atividade, nem mesmo na agricultura. Raros eram os casos em que os seringueiros tinham essa autorização. Não era permitida a agricultura, porque o migrante tinha que suprir suas necessidades comprando no barracão como já explicamos em linhas anteriores.

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

Doenças tropicais como a malária, febre amarela e a *leishmaniose* encontram nas grandes bacias hidrográficas e chuvas abundantes (elementos presentes em larga escala na

região amazônica), o *locus* privilegiado para sua propagação. O migrante nordestino, soldado da borracha e seringueiro, terá que aprender a conviver, também, com essa realidade. Ao ser instalado na mata passa a ser alvo de picadas de insetos transmissores dessas doenças. Ao interferir no ecossistema natural da região sem nenhuma orientação sanitária, as grandes levas de seringueiros constroem suas moradias de forma precária e promovem derrubada indiscriminada da mata provocando o ataque desses insetos que se expressa nas epidemias, responsáveis pela debilidade da saúde geral do corpo em larga escala com altos índices de mortalidade.

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

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

As resistências ao sentimento de abandono, do medo, da insegurança e das situações de desestruturação familiar que povoam a cotidianidade do migrante nordestino seringueiro se expressam, ainda, na criação de espaços sagrados que passam a representar as simbologias da sacralidade. O divino, o sagrado e a fé que acompanham os migrantes nordestinos seringueiros aliados à representação imagética dos mesmos quanto às forças sobrenaturais, que, na vivência da Amazônia passam a povoar sua mentes com mais proximidade, remodelam suas práticas religiosas em muitos aspectos.

O pensamento religioso acompanha o migrante onde quer que vá. As dificuldades e privações sofridas aguçam, de forma muitas vezes radical e, portanto, distorcida, sua “consciência” religiosa e mítica. Seu pensamento cotidiano é o da realização do desejo de superação dos problemas por que passa. Nesse contexto, sua relação com Cristo torna-se mais sólida; ou seja: assim como Cristo precisou sofrer para o cristianismo se tornar a religião dos sofridos e dos esquecidos; os migrantes nordestinos na Amazônia tomam como força para

sobreviver às asperezas da mata, a saga do Cristo sofredor resignado, porém convictos de que só o amor à religiosidade será capaz de dar-lhes força para suportar tanto sofrimento.

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

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

Entretanto, a utilização de credices não é exclusiva das populações amazônicas nativas. É que na Amazônia, no período que estudamos, distante do aparato estatal quanto à uma assistência médica/clerical e fiscalização quanto a charlatões e curandeiros, por exemplo, não ocorre. Diferentemente do que já ocorria nos grandes centros do país. Todavia, numa região em que o índio e o caboclo ribeirinho são primordialmente supersticiosos, uma vez que suas vidas são praticamente regidas por práticas da magia e do misticismo, podemos antever o que esse universo significou no imaginário dos seringueiros nordestinos, diante das “interações” (mesmo que forçadas muitas vezes) entre eles e os povos das florestas para a formação da exposição de sua religiosidade. O nordestino que foi para a Amazônia levava consigo, também, suas crenças e superstições. Nesse sentido WAGLEY(1988: 218-19) nos diz:

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

ibéricas permaneceram muito tempo após haverem desaparecido em Portugal e numerosos conceitos e costumes de origem ameríndia ainda são hoje conservados na Amazônia pela população rural. A despeito do pequeno número de escravos africanos que vieram para a Amazônia, os costumes da África também influíram sobre as crenças populares da região”.

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

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

Nesse sentido, qualquer estudo sobre a Amazônia que busque compreender sua diversidade mítico/cultural, deve, necessariamente, ser historicamente contextualizada para melhor compreendermos os agentes que a representam. Compreender, pois, a Amazônia, dentro dessa perspectiva é investigá-la sob uma estrutura de sentidos, de significados que circulam entre seus membros, mediante diferentes formas de linguagem TEVES (1992: 17). Ou seja, compreender as formas de representações do sagrado nos seringais da Amazônia é, antes, perceber que, distantes da religiosidade sacramental as populações dessa região desenvolveram um cristianismo não obrigatório, mas muito devocional: não sacramentalista mas intensamente voltado para a veneração dos santos (HOONAERT, 1992: 401). Uma devoção cujos ritos, ou seja, símbolos, objetos e gestos trazem a marca das dinâmicas dos sofrimentos, das conquistas e do desejado. Assim como se recorre a Deus nas orações do clero oficial para a superação dos problemas espirituais e pessoais, recorre-se as rezadeiras, à magia, à pajelança. Todavia, como afirmamos anteriormente, a existência de diversidade cultural (brancos, índios e caboclos) não assegura que houve uma fusão completa entre o catolicismo e os remanescentes dos ritos religiosos nativos. Em vez disso, a crença nos pajés e seus espíritos existia (e ainda continua existindo) simultaneamente com o catolicismo popular. WAGLEY(1988: 233).

Como percebemos em tudo que dissemos até o momento, o sagrado se apresenta como transcendente ao exposto, isto é, ao visível apenas. O sagrado segundo CHAUI (2000: 297) opera uma energia de encantamento do mundo, habitado por forças maravilhosas e

poderes admiráveis que agem magicamente. E também, no dizer de ELÍADE (1992: 164) quando nos diz que o homem religioso crê que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa, ou seja, participa da realidade.

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

Na medida em que se encontram abandonados e carentes de conforto espiritual oficial, as populações amazônicas - igualmente os nordestinos seringueiros, - devotos fervorosos ou iluminados (escolhidos) por aspirações de santos ou entidades, tomam para si a tarefa de organizar e ministrar o sagrado/religiosidade do lugar. Foi assim com o Daime, doutrina fundada por Raimundo Irineu Serra, no Acre, em 1930. Segundo FROES (1986: 31), mestre Irineu chegou ao Acre com 20 anos para trabalhar nos seringais ainda no primeiro grande “boom” da borracha que ocorreu de 1850 a 1920. Segundo a autora, depois do seu trabalho como funcionário do Governo Federal na Comissão de Limites entre o Acre, Bolívia e Peru, mestre Irineu conheceu, através dos contatos com índios peruanos, a “ayahuasca”, uma bebida preparada com cipós e folhas especiais da floresta e que teria grande expressão na busca do sagrado/espiritualidade por todos que a bebessem.

Ainda, segundo, FROES(*op cit. ib id. p.32*) , através de relatos de companheiros de mestre Irineu, este teria recebido a aparição de uma mulher que se dizia Nossa Senhora da Conceição, a Rainha da Floresta, que o havia escolhido para, através de uma série de regras e rituais, fundar o Santo Daime. O nome Daime, a autora esclarece:

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

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

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

Harmonia, Amor, Verdade e Justiça, constituem princípios fundamentais do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento e que são utilizados por mestre Irineu na formação e como finalidade do Daime. O Daime trabalha para a realização do ser humano em si mesmo e com palavras que compõem seus fundamentos, devendo o adepto respeitar moral e socialmente seu irmão/outro.

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

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

Porém, Gramsci e Weber (*op cit*) consideram a questão da religião e da cultura, ou como mantenedores da ordem (Gramsci) ou como justificção da ordem política (Weber), em que as grandes massas são persuadidas à legitimação de uma ou de outra. A nos apresentar o tipo carismático Weber nos explicita o dom da persuasão do príncipe moderno na concepção gramsciana. Enfim, cultura, política, religião e estado, buscam sobrepor suas hegemonias utilizando representantes e representações (em sua grande maioria hegemônicas) das ações nas práticas dos agentes envolvidos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRAGA, Sérgio Ivan Gil. (2004). *Festas religiosas e populares na Amazônia*. in A Questão Social no Novo Milênio. VII Congresso Luso-Afro Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra.
- CHAUI, Marilena. (2000). *A Experiência do Sagrado e a instituição da religião*. in CHAUI. Convite à Filosofia. São Paulo: Ática.
- FROES, Vera. (1986). *Santo Daime - cultura amazônica: história do povo juramidam*. Manaus: SUFRAMA.
- HOORNAERT, Eduardo. (1992). *O cristianismo amazônico*. in CEHILA – Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina. História da Igreja na Amazônia. Petrópolis: Vozes.
- MIRCEA, Eliade. (1992). *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes.
- ORTIZ, Renato. (1980). *A Consciência Fragmentada: ensaios de cultura popular e religião*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- ROSENDAHL, Zeny. (1997). *O sagrado e o espaço*. in CASTRO, Iná Elias, CORRÊA, Roberto Lobato(org). Explorações Geográficas: percursos no fim do século. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

TEVES, Nilda. (1992). *O imaginário na configuração da realidade social*. in TEVES, (org). Imaginário social e educação. Rio de Janeiro: Gryphus.

WAGLEY, Charles. (1988). *Uma comunidade Amazônica: estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: EDUSP.

---

<sup>1</sup> entrevista concedida a autora em 27.10.95

<sup>2</sup> Jornal Alto Madeira, 03.09.91, Porto Velho Rondônia

<sup>3</sup> Revista NOSSA, n.5, ano.I, 1993, Porto Velho, Rondônia. p.31-8. *passim*