



RELIGIÃO CATÓLICA: FRONTEIRAS E SÍMBOLOS DO SAGRADO DE ENTRE-LUGARES AMAZÔNICOS

Catholic Religion: borders and symbols of the sacred in amazonic in-between places

Geórgia Pereira Lima¹

Resumo:

O foco deste artigo é apresentar as experiências sociais de homens e mulheres nos entre-lugares fronteiriços da fronteira Brasil-Bolívia no campo simbólico do sagrado de Plácido de Castro (Acre/Brasil) e Santa Rosa del Abuná (Pando/Bolívia). Esses espaços fronteiriços produziram elementos complexos da cultura (Bhabha, 2005) e de religiosidades que permitem analisar as recriações do universo social, cultural, religioso e plural daquele espaço de fronteiras binacional. As procissões do “Bom Jesus do Abunã” (Acre) e da “Virgem de Santa Rosa” (Pando) realizadas pela fé católica mostram que a igreja se constitui como um dos marcos, sobretudo, culturais e religiosos de além fronteiras, extrapolando os limites geopolíticos de países latino-amazônicos. Entretanto, esse universo católico ao mesmo tempo permite entrever interações e a influência da fronteira nacional. Assim, apontamos que o contínuo e descontínuo das fronteiras e religiosidades expõem, sob o signo do sagrado da manifestação de fé dos devotos e das procissões aos santos daqueles lugares, um entre-lugar da religião católica como uma fronteira simbólica (Bauman, 2001).

Palavras-chave: *Brasivianos*; Fronteira Simbólica; Virgem de Santa Rosa; Religiosidade.

Abstract:

This paper focuses on presenting men’s and women’s social experiences in in-between places of the borderlands between Brazil and Bolivia, in the symbolic field of the sacred in Plácido de Castro (Acre/Brazil) and Santa Rosa del Abuná (Pando/Bolivia). These borderland spaces produced complex elements of culture (Bhabha, 2005) and of religiosities that enable analysis of the recreations of the social, cultural, religious and plural universes of that binational borderland. The processions of the “Bom Jesus do Abunã” (Acre) and

¹ Professora e pesquisadora do Centro de Filosofia e Ciências Humanas – Área de História (UFAC). Mestre em História do Brasil pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, 2002. Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo – USP, 2014. Coordenadora do PIBID/UFAC/HISTÓRIA e do Laboratório Interdisciplinar de Formação de Educadores (CAPs); Coordenadora do Curso de História Bacharelado e professo do curso de pós-graduação em Ciências da Religião (2017).



of the “Virgem de Santa Rosa” (Pando), held by the catholic faith, indicate that the church presents itself as one of the cultural and religious references that transposes borders, extrapolating the geopolitical limits of Latin-Amazonic countries. However, this catholic universe also makes it possible to see the interactions and the influence of national borders. Thus, we indicate that the continuity and discontinuity of borders and religions exposes, under the symbol of the sacred, which is manifest through the faith on part of the devotees and of the processions offered to saints from those places, the in-between place of catholic religion as a symbolic border (Bauman, 2001).

Keywords: *Brasivianos*; Symbolic border; Virgem de Santa Rosa; Religiosity.

A fronteira brasileira do chamado “Arco Norte” expõe o contexto Pan –Amazônico onde contínuos de descontínuos de nacionalidades latino-americanas manifestam desafios contemporâneos a nível regional, nacional e internacional, seja como processo de integração para o desenvolvimento político-econômico ou ainda nos aspectos socioculturais em razão da diversidade regional que envolve os espaços interamazônicos, onde homens e mulheres recriam vivências e experiências sociais e ainda são representantes linguísticos dos colonizadores.

Embora considerando a extensão territorial de fronteiras e limites desse espaço amazônico que permite diversos intercâmbios entre os sujeitos latinos-amazônicos, consideramos aqui, particularmente, aquela que compreende 666 km de limites entre os municípios acreanos de Assis Brasil, Brasileia, Epitaciolândia, Xapuri, Capixaba, Plácido de Castro e Acrelândia com as Províncias pandinas de Nicolas Soares e del Abuná, neste estudo entendida como uma região interamericana e amazônica que envolve a Amazônia sul-Occidental Estado do Acre – Brasil e a Amazônia boliviana Departamento de Pando – Bolívia. Contudo, o foco deste artigo é especificamente a comunidade de Santa Rosa del Abuná – Pando/BO, localizada a cerca de 52km da fronteira do município de Plácido de Castro – Acre/BR.

Dessa forma, torna-se importante destacar os interstícios dos seringais e colocações às margens dos rios Abunã e Acre e ainda as comunidades circunscritas na região fronteiriça do Departamento de Pando como espaços interamericanos de fronteiras amazônicas, onde se dão as experiências sociais de homens e mulheres, chamados de “brasivianos”. Estes ficaram reconhecidos na historiográfica regional acreana como os trabalhadores brasileiros que ocuparam o território boliviano em condições de clandestinidade.



Esses sujeitos se apresentam como enigmáticos nesse contexto das Amazônias em razão da relativização dos espaços de entre-fronteiras que ocupam. O termo brasiviano foi cunhado pelo antropólogo Alfredo Wagner Breno de Almeida a partir de uma análise das fronteiras brasileiras durante o processo de ocupação da Amazônia brasileira e a consequência da crise da terra, principalmente, nas décadas de 1970 e 1980. Ele afirma que em decorrência deste processo tem-se a contextualização dos conflitos agrários brasileiros e a relativização de fronteiras, especificamente amazônico sul-ocidental. Assim, designou por Brasivinos uma “identidade constituída no conflito de um grupo de trabalhadores, seringueiros, brasileiros em seringais bolivianos” (ALMEIDA, 1995).

Assim, os “brasivianos” correspondem aos homens e mulheres, famílias de brasileiros, que no interior da floresta amazônica boliviana são protagonistas de histórias e evidenciam elementos culturais complexos. São sujeitos que singularizam suas experiências de vidas no entre-lugar da fronteira do Abunã, expondo a porosidade dessa fronteira marcada pelos trânsitos de pessoas e coisas e, ainda trocas culturais entre outras, de religiosidades que permitem analisar as recriações do universo social, cultural, religioso naquele espaço fronteiriço binacionais através da fé católica, o que fazemos pensando, sobretudo, as procissões do “Bom Jesus do Abunã” (Acre) e da “Virgem de Santa Rosa” (Pando) da igreja católica.

Entre-lugares amazônicos e o lugar do sagrado católico

Os territórios fronteiriços de religiosidade católica aqui analisados, Plácido de Castro – Acre/BR e Santa Rosa del Abuná – Pando/BO, são espaços que apresentam singularidades históricas de um processo contínuo de andanças de brasileiros além-fronteiras do final do século XIX, mas que precisamente durante o século XX apresentam maior mobilidade social.

O município de Plácido de Castro representou no início do século XX uma posição comercial estratégica de entreposto. Concentrava toda produção da rica e vasta região boliviana e, servia para o trânsito de pessoas e troca de mercadorias e produtos do extrativismo. Inicialmente foi colocação, depósito do seringal São Gabriel. Em 1922 era denominado Vila Pacatuba e depois Vila Plácido de Castro, tendo sido elevada à categoria de município em 10 de março de 1963 como uma área territorial de 1.943,245 km². Segundo o Censo populacional em 2010 possui 17.209 habitantes e uma densidade demográfica de 8,186 hab/km².



Por outro lado a província boliviana de Santa Rosa del Abuná foi historicamente habitada por brasileiros, o que a tornava altamente internacional. Centenas de famílias brasileiras viviam e trabalhavam nessa área há anos, sem nunca obter qualquer documentação, seja de nacionalidade e residência, cidadãos ou trabalhadores, uma vez que o Estado boliviano historicamente estava ausente dessa zona. Contudo, vale ressaltar que sua criação se dá na década de 1930, quando o governo boliviano institui uma forma de resguardar e colonizar a fronteira amazônica. A partir de 2008 se inicia um processo de expulsão de brasileiros e, em 2010, o Estado boliviano começou a implantar um novo plano de colonização da fronteira amazônica com o Brasil, promovendo a migração de 750 camponeses para os povoados de Santa Rosa del Abuná e Manoa (EL DEBER, 2010).

Embora seja um território boliviano a ocorrência frequente de famílias de nacionais brasileiros e famílias mistas residindo nesse espaço revelou uma outra tendência do uso fluente da língua portuguesa e espanhola nos lares mistos e do chamado “portunhol” aos falantes brasileiros e bolivianos que em suas trocas linguísticas incorporaram palavras e sentidos similaridades no cotidiano de suas conversas, provocando uma forma de hibridismo cultural entre essas línguas latinas.

Importante destacar que entre outras zonas de fronteiras também habitadas por famílias brasileira, o gráfico 1, a seguir, mostra as áreas de Bella Flor (41%) e Ingavi (32%) onde há maior concentração de famílias exclusivamente brasileiras, perfazendo um total de 73% destes sujeitos sociais, sendo que Santa Rosa do Abuná (18%) e Santos Mercado com 9% somam, no conjunto, 27% dessas famílias.

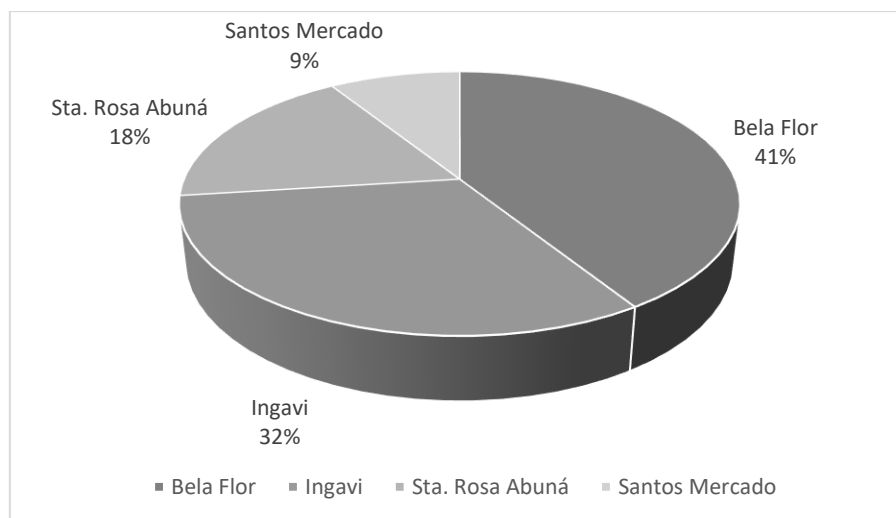


Gráfico 1 - Distribuição das famílias brasileiras por localidades (LIMA, 2014)



Relevante ainda, mencionar que nessas mesmas localidades existem famílias mistas, o que revela a existência de relações conjugais interculturais, as quais apresentam regiões de maior concentração: Bella Flor (30%) e Ingavi (47%) somadas apresentam 77% de famílias interculturais, demonstrando uma média de 4% superior às famílias exclusivamente brasileiras. E, ainda, as localidades de Santa Rosa do Abuná (12%) e Santos Mercado (11%), como está representado no gráfico a seguir:

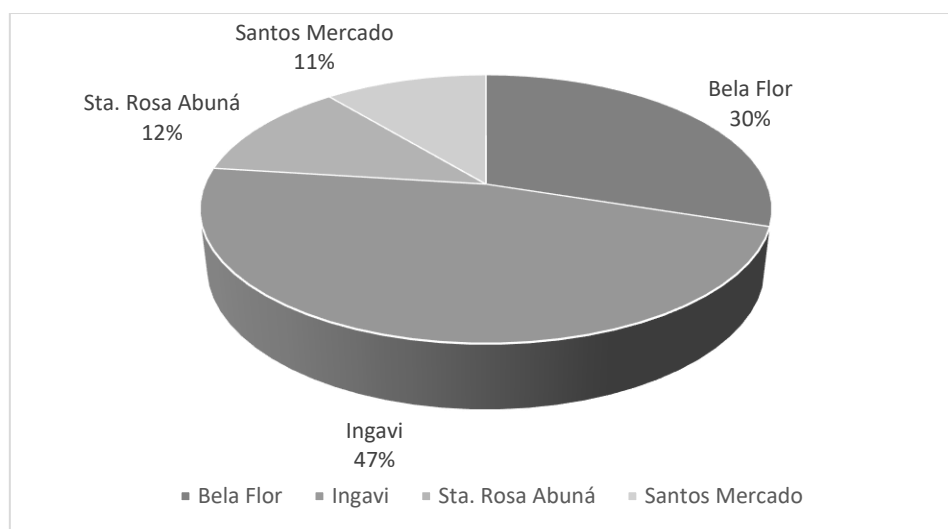


Gráfico 2 - Famílias Mistas distribuídas nas seções Pandinas/2009 (LIMA, 2014)

Assim, nos estudos realizados anteriormente, onde esses elementos são analisados no contexto das interamazônias, esses dois gráficos servem para apresentar além dos dados de famílias exclusivamente brasileiras o de famílias mistas, também conhecidas como sujeitos “brasivianos”, que embora me menor representação (20%), denotam a província de Santa Rosa do Abuná como uma zona de contato entre a fronteira do Estado do Acre e o Departamento de Pando.

É importante reafirmar as implicações de tempo e espaço, por serem representantes de um modo de viver na fronteira que se articula com diferentes processos mais amplos de representação que a fronteira nacional exerce sobre os interstícios dos seringais e colocações e comunidades. Pois o passado é revelador de uma fronteira simbólica de resistência da presença de brasileiros naquele território, mas, também, revela grande período de convivências estáveis à presença do “outro” sujeito (LIMA, 2014, p. 98).

Dessa forma, a fronteira amazônica entre Brasil-Bolívia o contexto das experiências dos “brasivianos” se evidencia não como um espaço onde tudo terminaria, como pon-



to de separação, mas, o lugar onde algo começa a se fazer presente, como pensa Homi Bhabha ao lembrar Martins Heidegger. Nesse sentido os interstícios dos rios Abunã e Acre se convertem em espaços de representações contraditórias, onde as fronteiras políticas entre os dois Estados Nacionais estão consolidadas. Mas, ao mesmo tempo é possível se perceber um processo de hibridização² a partir de elementos culturais significativos que sinalizam a constituição de uma fronteira simbólica.³

Nesse sentido, saímos do estático conceito jurídico da “fronteira” definido pela linguagem da diplomacia internacional, por razões geopolíticas de territórios nacionais que carregam em si o poder habilitado de separar quem está dentro de quem está fora. Estes espaços físicos, mesmo sendo parte do jogo que representam dois discursos nacionalistas, podem também, em razão da experiência social de homens e mulheres, configurar no âmbito do vivido os dinâmicos conceitos de “zona de contato”, de espaço “híbrido” e, ou, de “alteridade”.

Logo, a discussão posta pela polarização “identidade/nacionalidade”, que caracterizou o discurso intelectual e o desenvolvimento sociopolítico durante os séculos XIX e XX se encontra com as implicações interamericanas da brasivianidade, do conceito de “fronteira”. Tomo as palavras de Homi Bhabha (2007) para inquirir os sujeitos e a teoria, para entender quais tensões e ambivalências marcam esse lugar enigmático da teoria geopolítica?

E nesse sentido, as narrativas da comunidade “brasiviana” tem revelado que estes converteram de modo simbólico a fronteira em espaço que ao mesmo tempo é geográfico e etno-racial, espiritual, psicológico e dinâmico. Estas dimensões estão implícitas nas falas de mulheres e homens fronteiriços, sobressaindo entre outros elementos a religiosidade como uma forma de interação entre culturas, uma vez que permite perceber como a língua nacional e os símbolos do sagrado são negociados, principalmente no espaço da igreja católica que singulariza esses espaços.

² A hibridização não é algo que apenas existe por aí, não é algo a ser encontrado num objeto ou em alguma identidade mítica ‘híbrida’ – trata-se de um modo de conhecimento, um processo para entender ou perceber o movimento de trânsito ou de transição ambíguo e tenso que necessariamente acompanha qualquer tipo de transformação social sem a promessa de clausura [celebradora], sem a transcendência das condições complexas, conflitantes, que acompanham o ato de tradução cultural (Bhabha, 2007).

³ Estamos compreendendo fronteira simbólica como sendo espaços constituídos a partir da lógica de pensar a experiência cultural dos sujeitos e nesse sentido é uma fronteira imprecisa e indefinida antagônica a constituição do território de soberania nacional, por ser permeável, elástica, flexível, fluída, líquida, como pensa Zygmunt BAUMAN em *Modernidade líquida* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 7).



Portanto, a fé católica que se manifesta nos espaços de Plácido de Castro – AC e Santa Rosa do Abuná – Pando expõe um território de religiosidade onde espaço e tempo mostram os contínuos e descontínuos elementos de uma cultura híbrida do mundo religioso vivenciado pelos sujeitos nas interamazônias, contextualizando as fronteiras fluídas (BAUMAN, 2001). De forma que a igreja se constituiu como um dos marcos culturais (e religioso) do além-fronteiras, extrapolando os limites geopolíticos de países latino-ama-zônicos.

Religião católica: símbolos do sagrado no cortejo da “Virgem de Santa Rosa” e na procissão do “Bom Jesus do Abunã”

O universo católico ao mesmo tempo permite entrever interações e a influência da fronteira nacional. Nesse sentido, ao pensar as representações da procissão do “Bom Jesus do Abunã”, do cortejo “Virgem de Santa Rosa” e da simbologia da romagem do andor dos santos para os devotos, para além da manifestação de fé podem ser vistos elementos de contato linguístico e cultural entre povos. Há ainda a travessia do rio Abunã realizada por homens e mulheres nos dias de festejos do sagrado que é influenciada pela cultura nacional.

A categoria fronteira como um recorte analítico para estudar as experiências culturais através da religiosidade da Virgem de Santa Rosa Abuná também traduzem tensões. É preciso pensá-la como um espaço de resistência social e de ambiguidades simbólicas das identidades nacionais e ainda como um espaço permeável, flexível e poroso, aonde acontece o encontro e o entrecruzamento de culturas. Nesse sentido, a fronteira aqui representada sinaliza para uma encruzilhada perigosa, palco de tensões e lutas pela defesa da identidade nacional boliviana.

Diante da complexidade da palavra fronteira e da amplitude de estudos existentes sobre o tema, para melhor articular as nossas ideias, vamos contemplar duas concepções do conceito: a fronteira geográfica e a fronteira simbólica, ambas importantes para compreender o cortejo da Virgem de Santa Rosa do Abuná, as silenciosas lutas culturais nesse espaço de fronteira evidenciadas nos cânticos litúrgicos e as expressões da cultura boliviana para preservar e manter-se a língua pátria e suas simbologias étnicas distintas nesta zona de fronteira.



Importante registrar que a pesquisa de campo (2016) revelou o cortejo da Virgem de Santa Rosa, realizado no dia entre os dias 29 e 30 de agosto de 2015, como parte das comemorações dos 75 anos da fundação da cidade Santa Rosa del Abuná, capital da Província del Abuná – Pando/BO. Sete décadas e meia sinalizam a presença dos bolivianos na fronteira do Brasil, sendo oportuno dizer que a imagem da “Virgem de Santa Rosa” foi encontrada por um seringueiro brasileiro em data imprecisa. Segundo alguns moradores, a imagem original era “preta” e, se constituiu no contexto histórico da produção de borracha na região no início do século XX o processo de devoção a Virgem de Santa Rosa.

Nesse sentido, o lugar do cortejo no contexto da cidade é emblemático, uma vez que é possível identificar os entre sentidos de devoção da celebração e do velório. Enquanto celebração, o cortejo toma o formato de sentido pátrio e dialoga com os espaços de poder constituído no pequeno vilarejo. Ao ser parte das comemorações da fundação da cidade reveste os símbolos de celebrar a ordem social da nação boliviana e dialoga com os elementos de pertencimento que separa os de “dentro” e os de “fora” (Bhabha, 2007).



Figura 1 – romeiros bolivianos no espaço da cidade de Santa Rosa del Abuná (2015)

Nesse momento de celebração, a cidade recebe romeiros bolivianos de outros lugares que trazem consigo produtos para serem vendidos e acampam nos espaços centrais do vilarejo. O comércio a “céu aberto” se constitui numa possibilidade de rendimento pa-



ra as famílias que durante os dias negociam vestuários, brinquedos e pequenos jogos de mantimentos, participam das comemorações pátrias que o governo oferece e, nas duas noites, participam da intimidade dos festejos religiosos da Igreja Católica local.

A festa religiosa da Virgem de Santa Rosa que acontece no dia 29 de agosto é bem significativa, uma vez que expõe a ambiguidade religiosa dos festejos entre o profano e o sagrado e faz cessar o trânsito entre fieis. O lugarejo é assim representado: após atravessar uma ponte sobre o rio Abunã e alcançar o posto do agrupamento do exército boliviano se percebe uma cidade de frente para o rio. A organização espacial fora projetada a partir da praça central, pois no entrono as edificações foram sendo dispostas. Esta mesma praça serve como marco divisor entre os festejos à Virgem de Santa Rosa.

Os preparos para o velório à virgem iniciam-se desde o amanhecer do dia 29 e termina no dia seguinte e, são distribuídas diferentes tarefas às pessoas encarregadas de realizar o cortejo. São as mulheres que ao nascer do sol se mantem em prece fervorosa durante a montagem do ritual de organização do espaço para a celebração da missa e do momento da romagem com o andor da santa pelas ruas do vilarejo.



Figura 2 – O espaço do velório a Virgem de Santa Rosa (2015)

Organizado o espaço para celebração da fé a Virgem de Santa Rosa, o sacerdote, nesse ano veio de Porto Rico para celebrar a missa. O cortejo inicia por volta das 19h a



imagem da “Virgem” é colocada no andor. Antes da saída, o badalar do sino da igreja sinaliza a chamada dos romeiros para caminhada. Nesse dia o andor fora carregado por quatro mulheres eleitas no ano anterior pelos votos devocionais e segue pelas ruas do lugarejo formando o quadrilátero do entorno da praça.

Durante a romaria em que o andor com a Virgem de Santa Rosa é carregado por mulheres, simbologias do religioso se manifestam e são sentidas no silêncio em todos os ambientes do lugarejo. Da igreja Assembleia de Deus aos bares-festivos, apenas se ouve os cânticos de júbilos e glórias que são entoados em espanhol. Na escuridão o perímetro urbano que passa a ser iluminado pelas velas sinalizando a passagem e bênçãos da “Virgem” aos moradores, bem como, nas rogativas das graças recebidas, nos pedidos e votos dos devotos.

No caminhar da romagem fora possível entrever os ritos do velório a “Virgem” marcadamente pelo silêncio e pelas expressões faciais, olhos voltados à incandescência das velas... homens, mulheres, crianças, jovens, adultos, velhos e velhas choram, agradecem e cantam sinalizando para o sagrado em oração e júbilos.

Ao término, a “Virgem” é conduzida novamente ao altar. Vestido com a indumentária que o diferencia dos demais sujeitos, o sacerdote inicia o ato litúrgico com cânticos e louvores seguidos de uma breve explicação aos presentes acerca da visão no contexto católico da realização do cortejo à santa, explicando a importância da devoção e dos votos com graças recebidas. Essas últimas são proclamadas pelo sacerdote chamando o nome das pessoas que receberam a graça da santa. Para em seguida realizar os sacramentos do batismo e a unção do ser como corpo da fé católica. Após os atos litúrgicos da missa inicia-se o velório que dura a noite.

Emblemático perceber a transição entre a festa do sagrado e do profano que dá-se por uma salva de fogos a exatamente meia noite. Minutos depois os bares-festa do lugarejo reacendem suas luzes e cessa assim o trânsito entre fieis. A praça assume uma divisão simbólicas entre dois cenários de celebração e separa também aqueles que antes estavam rezando juntos.

De um lado o sagrado representado pelos devotos da fé que permanecem em vigília no silêncio e orações junto ao velório da imagem da santa, envolvidos pelo clarão das velas. E de outro lado a festa profana com suas danças e bebidas que termina no romper



da madrugada do dia 30 de agosto – dia da celebração da pátria. Durante a noite não se observou ninguém ousar atravessar de um lugar para o outro, Interrompe-se o circuito dos trânsitos entre o espaço do religioso e do profano.

Porquanto, entre signos religiosos do cortejo da Virgem de Santa Rosa, o sino, a caminhada pela cidade, a escuridão e luz de vela, a “Virgem” e a mulher; a língua e linguagem nos cânticos e as expressões faciais dos romeiro ao compartilhar o sagrado da caminhada; o silêncio e a contrição dos devotos no rito do velório e, por último, a demarcação cultural do território entre sagrado e profano denotam as fronteiras simbólicas de religiosidade representadas nesse cortejo.

Sob outra ótica, as interrelações sociais da procissão do “Bom Jesus do Abunã” realizada no município de Plácido de Castro–Ac, expõem as representações de alteridades e ambiguidades constituídas nos símbolos religiosos dos santos que singularizam a cultura da fronteira nacional.

Neste lugar da adoração, sob outra ordem, a simbologias passam a recompor o sentido pátrio/nação no aporte da ideia de “soma” apresentado durante a romaria ao “Bom Jesus do Abunã” quando as imagens dos santos católicos caminham lado-a-lado possibilitou perceber a religiosidade de fronteira como protagonista de outras histórias dos trabalhadores latino-amazônicos, em suas práticas lidas nos trânsitos entre territórios e culturas como uma extraterritorialidade amazônica que possibilita pensar nas reflexões de Bauman acerca de uma cultura híbrida ao afirmar que:

[...] a imagem de uma ‘cultura híbrida’ é um verniz ideológico sobre a *extraterritorialidade*, atingida ou declarada. Refere-se, essencialmente, a uma liberdade duramente conquistada, e agora estimulada, de sair livremente num mundo demarcado por cercas e fatiado em soberanias territorialmente estabelecidas (BAUMAN, 2001 p. 42).

Nesse sentido, queremos demonstrar que a ideia de “cultura híbrida” nos permite perceber que a extraterritorialidade nos espaços interamericanos e amazônicos é passível de ser analisada na dimensão de procissões e adorações. Assim, a participação da entidade católica de Santa Rosa del Abuná na festividade da Igreja do Bom Jesus do Abunã é idêntica na forma conduzir o “andor dos santos” sem negar que conserva no cotidiano das relações da fé católica nessa zona de fronteira – uma forma de negociar os elementos



culturais, uma conquista sobre a própria noção de fronteira que contraditoriamente continua a ser elemento de disputa entre trabalhadores latinos, brasileiros e bolivianos, fortemente enraizada na ideia de território nacional.

Ao se fazer uso da metáfora “soma” da integração do cortejo e da procissão se identifica a posição de símbolos do sagrado da fé católica no contexto do mundo amazônico e as contradições dos indivíduos que portam o andor dos santos na caminhada pelas ruas de Plácido de Castro.

A inflexão do sentido “soma” parece querer reivindicar um entre-lugar, um desejo de extinguir também o transitório da religiosidade naquele espaço. No espaço da rua que as culturas se encontram, nas imagens dos santos provisórios ao visibilizar a igreja como um lugar de mediação que permite negociar os elementos culturais nas expressões do sagrado e na rua como um lugar de circulação da cultura que expressa atender a interação cultural ambígua, forjada no espaço do vivido daquela fronteira líquida que sinaliza uma busca de identidade. Segundo Bauman:

[...] como as extraterritoriais cruzadas e as *now here vile* – termo que se refere a cidades típicas do mundo globalizado, cidades iguais, sem traços regionais, que poderiam estar localizadas em qualquer parte do mundo – ,[...] a ‘cultura híbrida’ busca sua identidade na *não-pertença*: na liberdade de desafiar e menosprezar as fronteiras que tolhem os movimentos e escolhas das pessoas menores, inferiores – os ‘locais’ (BAUMAN, 2001, p. 42/3).

Assim, o espaço social de interação evidenciando símbolos da fé foi a Igreja Católica de ambas as comunidades, onde a convivência das romarias expressa os sujeitos nos momentos do caminhar, entre outros de oração, fé e os cânticos de júbilos. As ruas constituíram efetivamente uma possibilidade de alteridade além-igreja. O importante aqui é enfatizar que a religiosidade entre a igreja e a rua se reveste em roupagem cultural do lugar de onde se expressa e se torna mediadora entre culturas nesta área de fronteira.

Desta forma, se de um lado os santos de cada nacionalidade cambiavam normativas e condutas culturalmente constituídas, naquele espaço serviam para brasileiros e bolivianos interagirem, com cânticos religiosos entoados no idioma português ou espanhol que, para além do domínio da palavra escrita, constituiu um elemento da prática da fala daquela linguagem entre aqueles sujeitos.



Neste sentido, os cânticos religiosos representam outro conjunto de elementos que possibilitam entrever a interação sociocultural neste ambiente fronteiriço, pois a forma como os sujeitos contritos na fé católica se relacionam com as expressões denotam marcar uma cumplicidade explicativa do modo como o intercâmbio dos cânticos parecem ter solucionado o hiato entre escrita e fala no domínio do português ou do espanhol.

Vale ressaltar que seja a procissão ao “Bom Jesus do Abunã” ou o cortejo a “Virgem de Santa Rosa,” os testemunhos de religiosidade que os sujeitos professam, em nosso entendimento, nesse dois momentos vão no sentido de “aceitar”, “a gente” e a “presença” de grupos que expõem uma complexidade do próprio contexto de vida nesta região fronteiriça.

Visto que sob os mais variados sentidos homens e mulheres traduzem as formas como elaboram e reelaboram os significados da continua presença de trabalhadores brasileiros em território boliviano, os festejos do sagrado nos dois espaços de fronteira traduzem, na interpretação religiosa, a possibilidade de entrever o sentido do entre-lugar. Entre outros, o primeiro que nos chama atenção é a ideia dos “irmãos bolivianos” de se apresentarem num espaço sociocultural ambíguo que se expressa diante de uma sociedade constituída de indivíduos caracterizados pela unidade histórica e cultural. Neste sentido, Bauman (2007) afirma que são semelhantes:

[...] numa sociedade de indivíduos, cada um *deve* ser um indivíduo. A esse respeito, pelo menos, os membros dessa sociedade são tudo menos indivíduos diferentes ou únicos. São, pelo contrário, estritamente *semelhantes* a todos os outros pelo fato de terem de seguir a mesma estratégia de vida e usar símbolos comuns – comumente reconhecíveis e legíveis para convencerem-se outros de que assim estão fazendo. Na questão da individualidade, não há escolha individual, nem dilema do tipo ‘ser ou não ser’ (BAUMAN, 2007 p. 26, grifos no original).

Enquanto indivíduo pertencente à comunidade boliviana de Santa Rosa del Abunã o sentido dado pelo termo “aceitar” participar da romaria trazendo consigo a imagem do sagrado pertencente à sua cultura, mesmo carregado de padrões ideológicos de religiosidade advindo das interpretações das expressões faciais dos romeiros em procissão, mas, principalmente através da codificação promovida pelo padre brasileiro representante da Igreja Católica do Bom Jesus do Abunã que convida e aceita o testemunho de fé boliviana e que implica pensar a ideia de pertencimento do sujeito naquela sociedade.



Nesta perspectiva vale refletir a primeira parte da explicação de Bauman que os sujeitos como membros daquela comunidade não sejam “indivíduos diferentes ou únicos [... mas], semelhantes”. Nesta possibilidade a religiosidade se apresenta como um veículo sob o qual as estratégias de negociações e de pertencimento se afirmam como uma proposta desafiadora de “aceitar” estar num lugar fixo, a partir do qual sua ação coletiva perante os demais membros da comunidade seja reconhecida e legitimada – a presença de nacionais em ambos espaços de fronteira.

Sob outra ótica, o termo “a gente”, ao ser pronunciado num campo estritamente religioso – “se sentir na presença de Deus”, provoca um hiato entre a fala e a condição do sujeito que participa dos ritos sagrados. É possível que seja compreendido como um termo ambíguo que traduz também as marcas do entrecruzamento cultural entre brasileiros e bolivianos moradores das comunidades interamazonicas.

Se há uma possibilidade de fazer inferências entre o sujeito da romaria e o lugar social de onde ele emite sua posição na contrição da fé, podemos refletir sob a perspectiva da segunda parte das afirmações Bauman (2007:26) “[... na] questão da individualidade, não há escolha individual, nem dilema do tipo ‘ser ou não ser’”. Isso implica dizer que o sujeito do entrecruzamento cultural em destaque, ao circunscrever a partir da projeção do ambiente materializado do lugar, ele negocia as trocas de valores culturais preservando uma continuidade de ações sociais religiosas.

O termo “a gente” ainda pode ser entendido como uma forma de manifestar uma pretensa identidade cultural crivada pelo verniz da cultura brasileira, com o significado de ser brasileiro. Entretanto, no âmbito da visão religiosa, em análise, este se apresenta destituído de caracteres de valores culturais e se institui híbrido. Para fazer uso das palavras de Bauman não-exigente e não-preconceituoso, pronto para absorver os ensinamentos morais de “Jesus Cristo”, através da Igreja.

Assim, ao pensar esse termo “a gente” sob o influxo da religiosidade demonstramos um construo social entre brasileiros e bolivianos, numa sucessão de empréstimos culturais onde os aspectos representativos na visão religiosa não se apresentam divergentes, mas, conectados em afitíssimo enredo de saber se “estar na presença de Deus” se manifesta sob um substrato cultural ou noutro.

Desta forma, as atividades sociais da romaria na dimensão da religião em espaços de fronteira refletem as afirmações de Bauman (2007, p. 46) ao se referir à cultura híbrida:



[...] a ‘cultura híbrida’ é uma manifestação *onívora* – não-comprometida, não-exigente, não-preconceituosa, pronta e ávida por saborear qualquer coisa que esteja sendo oferecida e a ingerir e digerir a comida de todas as cozinhas.

Se estivermos entendendo o protagonismo social da dimensão do vivido que esses sujeitos nos permitiram explicar sob o universo de fronteiras simbólicas do lugar que organizam, negociam e trocam elementos culturais, o terceiro termo “presença”, permite identificar a fronteira entre o Estado do Acre – Brasil e o Departamento de Pando – Bolívia, para além-limites territoriais geopolíticos e perceber nos interstícios a porosidade e flexibilidade que permitem observar que esta fronteira também é simbólica e fluida.

Analisado sob o uso estritamente religioso marcado pela palavra “presença” enquanto sentir-se “na presença de Deus” nesta locução sentir tem sinônimo de experimentar a presença de algo. Nesse sentido, a experiência social da religiosidades no âmbito da interamazonia acreana-pandina permite captar na dimensão religiosa dada ao termo “presença”. Estar presente no âmbito daquela fronteira é também experimentar uma forma de sentir enquanto sujeito deslocado, hibridizado, poderíamos pensar a partir dos pressupostos de Bauman (2001) que este sujeito está consciente de sua condição social naquela comunidade. Como afirma o autor acerca dos “hibridizadores”:

[...] É principalmente uma unidade de reprocessamento e reciclagem – vive de crédito e se alimenta de material emprestado. Só pode construir e sustentar sua distinção por meio de um esforço ininterrupto e ininterrompível para compensar as limitações de um empréstimo por meio de mais empréstimos (BAUMAN, 2001, p. 45).

Desta forma, a “presença” no entre-lugar de fronteira toma o primeiro sentido de estar na “presença de Deus”, que o torna homem moralmente constituído pela religião na relação com outros homens. Enquanto, no segundo, estar deslocado e hibridado é parte da sua condição social nas comunidades fronteiriças, mas, não tem significado de determinantes limitadoras, pois a igreja que o coloca na primeira relação entre sujeitos é a mesma que favorece as trocas e os empréstimos culturais.

A atividade religiosa permite a recolocação contínua dos processos descontínuos da fronteira limite. O espaço da igreja se torna o lugar onde o sujeito socializa os múltiplos



percursos e dinâmicas de vidas entrecortados pela sua própria história, mas, recompõe a legitimidade da sua presença naquele lugar.

Desta forma, o mundo religioso apresentado pelos brasivianos se compõe de histórias e linguagens do sujeito da/na romagem, recompondo uma diversidade dos sentidos de estar presente numa fronteira limite e ao expor o protagonismo social de vivências e relações demonstra a dimensão simbólica que o espaço-lugar representa estar entre-fronteiras interamericanas e amazônicas.

Uma vez que a Igreja Católica de Santa Rosa del Abuná e do Bom Jesus do Abunã se constituiu num dos marcos da experiência da romaria, sobretudo cultural e religioso, que permite perceber os indícios da condição de vida de além-fronteiras entre continuidades e descontinuidades geradores de possíveis identidades, esta instituição se apresenta como um dos elementos de análise sociocultural. E nela é possível identificar vestígios que extrapolam os limites geopolíticos entre países latino-amazônicos e se apresentam como espaços híbridos. Se ainda, podemos retomar o pensamento de Bauman, o ponto a ser destacado é a compreensão da hibridização, ao afirmar que:

[...] numa avaliação final, a ‘hibridização’ significa um movimento em direção a uma identidade eternamente ‘indeterminada’, de fato ‘indeterminável’ [...] A ausência de um alvo pré-selecionado só pode ser compensada por um excesso de marcadores culturais e um esforço contínuo de cercar todas as apostas e manter abertas todas as opções (BAUMAN, 2007, p. 45/6).

Deste modo é preciso pensar as (re)construções de histórias de homens e mulheres que apresentam um campo de possibilidades nesta região ora fugindo e se submetendo ora resistindo e forjando saídas. Refletir o âmbito das fronteiras simbólicas, expor o desafio acadêmico de entender e (re)interpretá-las em razão das complexidades do vivido e das perspectivas dos sujeitos nos contextos contemporâneos, pois como afirma Bauman (2007),

[...] isenta da soberania de unidades políticas territorialmente circunscritas, tais como as redes extraterritoriais habitadas pela elite global, a ‘cultura híbrida’ busca sua identidade na liberdade em relação a identidades designadas e inertes, na licença para desafiar e menosprezar os tipos de marcadores, rótulos ou estigmas culturais que circunscrevem e



limitam os movimentos e as escolhas do resto das pessoas, presas ao lugar: os 'locais' (BAUMAN, 2007, p. 46).

Nesse sentido os espaços das igrejas e das ruas se apresentam no cotidiano desses sujeitos como espaços de articulações e renegociações, onde estão presente experiências ambíguas de alteridade que demonstram o caráter híbrido desta fronteira interamericana e amazônica.

Portanto, o contínuo e descontínuo das fronteiras e religiosidades expõem, sob o signo do sagrado, da manifestação de fé dos devotos, das procissões aos santos daqueles lugares, um entre-lugar da religião católica como uma fronteira simbólica.

Referências Bibliográficas:

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. "Políticas de conflitos: movimento de trabalhadores rurais e conflitos agrários na Amazônia (1986 -1990)". In: **Pará Agrário**. n. 6-7, Belém: DESP, 1989.

_____. "Exportações das Tensões Sociais na Amazônia; Brasivianos, brasuelanos e brajolas – Identidades construídas no conflito". In: **Travessia – Revista do Migrante CEM**. São Paulo, ano VIII, nº 21, janeiro-abril de 1995. pp. 28-36.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed., 2005.

_____. **Vida Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed., 2007.

_____. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BHABHA, Homi K. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício de historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

ESTEVES GOMES, Benedita Maria. "A hierarquização dos espaços agrários na Amazônia Sul-Occidental: os assentados em áreas de preservação e os não assentados". In: **Revista NERA**. Ano 8, n. 7, julho/dezembro de 2005.

FERNANDES NETO, Pedro. **Caracterização Geográfica da Faixa de Fronteira Continental Norte do Brasil**. Monografia (bacharelado em Geografia). Rio de Janeiro:



UFRJ, 2003.

HALL, Stuart. **A Identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. **Da diáspora: identidade e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HUNT, Lynn. **A nova História**. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LIMA, Geórgia P. **Brasivianos: uma experiência social na fronteira do Abunã (1970/1980)**. Dissertação (Mestrado em História). Recife: UFPE, 2000.

_____. **Brasivianos: Culturas, Fronteiras e Identidades**. (Tese) Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2014.

LOBO, Eulália Maria. **Fronteiras étnicas na América Latina: Fronteiras móveis**. Simpósio Nacional da Associação Nacional de História (Florianópolis) História: Fronteiras/ Associação Nacional de História São Paulo: Humanitas?FFLCH/USP: ANPUH, 1999. Vol. II. p. 669.

MAIA, Sávio José da Costa; **Seringueiros brasileiros e suas travessias para a Bolívia: a formação de novos modos de produção num espaço de litígio (1970/1995)**. Dissertação (Mestardo). Recife: UFPE, 2002.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. “Em busca de uma outra História: imaginando o imaginado”. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo: Contexto. vol. 15, n. 29, 1985.

MARTINS, José de Souza. “A vida Privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira”. In: **História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea**. Vol. 4. Coordenação geral da coleção: Fernando A. Novais; organizadora do volume Lilia Moritz Schwarcz. São Paulo: Cia das Letras, 1998. pp. 659-726.

SPRANDEL, Márcia A. “Brasiguaios: os camponeses e as regras do jogo político nas fronteiras do cone Sul”. **Travessia – Revista do Migrante**. São Paulo: CEM, ano IV, n. 11, 1991. pp. 9-13.

WALTER, Ronald. **Fronteira e espaços fronteiriços interamericanos**. Recife: Universidade de Pernambuco, s/d.

Recebido em 03 de novembro de 2017

Aprovado com revisões em 14 de março de 2018