

Capítulo VIII

A romanização do catolicismo brasileiro e o santuário

No quarto dia da missão, porém, reincidindo o capuchinho no descabido tema político, pioraram as cousas. Começou intensa propaganda contra ‘a pregação do padre maçom protestante e republicano’ (...). Reunidos, arrancaram dali em algazarra estrepitante de vivas ao Bom Jesus e ao Divino Espírito Santo, na direção da casa em que se acolhiam os visitantes, fazendo-lhes sentir que deles não careciam para a salvação eterna. Estava extinta a missão. Excetuando ‘55 casamentos de amancebados, 102 batizados e mais de 400 confissões’, o resultado fora nulo, ou antes negativo (*Os sertões* – Euclides da Cunha).

Depois de um longo período de retraimento do culto ao contexto local, que coincide com a perda da importância estratégica da região, quando cessa o fluxo de migrantes do litoral para as minas, o santuário da Lapa volta a ocupar um lugar de destaque no contexto do catolicismo institucional¹⁹⁶. Em sua *Resenha Histórica*, Segura afirma que não encontrou nada escrito sobre o período que vai da morte do Monge até a criação da Irmandade, em 1849, o que parece confirmar que efetivamente o culto ao Bom Jesus,

¹⁹⁶Ribeiro de Oliveira também fala de um enfraquecimento do “aparelho eclesiástico” neste período, o que teria favorecido o catolicismo popular, cujos agentes de base — beatos, beatas, rezadores, capelães — gozavam de grande prestígio em todo o sertão (1985: 277). Os documentos sobre o santuário confirmam esta ausência da instituição no local, contrastando inclusive como período analisado no capítulo anterior, quando a ação de D. Sebastião Monteiro da Vide se faz sentir de uma forma bastante incisiva na origem do culto.

durante este período, se restringe quase que exclusivamente aos moradores da Lapa e a alguns poucos viajantes que passam pelo local¹⁹⁷.

A partir da segunda metade do século XIX se abre um novo tempo na trajetória do culto marcada por dois acontecimentos fundamentais: a entrega da direção do santuário à Ordem dos Padres Agostinianos Recoletos (1902-1917) e o incêndio que consumiu a imagem do Bom Jesus (1903)¹⁹⁸. A periodização do processo de institucionalização do santuário mostra que depois de uma primeira tentativa de integração do culto ao catolicismo institucional, feita por D. Sebastião Monteiro da Vide, há um longo período de descontinuidade que se estende por mais de um século. A nova etapa que se segue restabelece a relação entre o *local* e o *universal* no desenvolvimento do culto. Esta se inaugura com a visita de D. Jerônimo Tomé da Silva (1894) que, imbuído do espírito reformador que informa as ações da hierarquia católica na época, busca restituir ao santuário da Lapa a dimensão regional que havia perdido¹⁹⁹.

197 Segura resume a história de mais de um século e meio do santuário dizendo: “ignoramos o regime que teve o santuário depois da morte do P. Francisco da Soledade. Foi substituído por outro capelão? Foi o vigário de Urubu de Cima que tomou conta? Não podemos dar nenhuma resposta a essas perguntas. Nada vimos escrito e a tradição atual nada conservou desses detalhes. Os mais velhos contam terem ouvido referir aos antigos que faz mais de um século houve na porta da gruta outro Monge, vestido de hábito franciscano, de algodão grosseiro a quem o povo apelidava Frei Mangunga. Morreu numa cavidade perto da entrada da gruta. Posteriormente foi substituído por outro, vestido de um saco amarrado na cintura que, depois de muitos anos de penitência, desapareceu!” (1937: 179-180).

198 As informações sobre os padres agostinianos recoletos são bastante esparsas na literatura sobre o santuário. Kocik refere-se a eles dizendo que eram “estrangeiros”, vindos da Espanha, e que chegaram na Bahia em 1901. Assumiram o santuário cinco meses depois de terem aportado em Salvador como sua primeira missão no Brasil e o dirigiram durante quatorze anos.

199 D. Jerônimo Tomé da Silva foi o primeiro bispo a visitar o santuário da Lapa. Estava preocupado em implantar na sua diocese o movimento restaurador em curso na Europa, que se iniciara com o Concílio de Trento e que, na visão dos bispos reformadores, não havia ainda alcançado o Brasil, que vivia um atraso de três séculos em termos religiosos. Uma nota de Kocik, na *Resenha Histórica* de Segura, o descreve dizendo que se tratava de um homem “cheio de vida e dotado de rija têmpera de nortista cearense. Conseguiu

A substituição da Irmandade do Bom Jesus por uma congregação religiosa europeia na direção do santuário poderia ser vista como parte da estratégia dos bispos reformadores que visava desmontar o “catolicismo colonial”, organizado a partir das Irmandades e Confrarias Leigas, e implantar o “catolicismo universalista”, que se estrutura segundo o modelo clerical, centrado na figura do padre (Ribeiro de Oliveira, 1976: 131). Esta mudança a nível local refletia, portanto, um processo universal de transformação do próprio catolicismo, que chegava ao Brasil através dos bispos reformadores, e que os cientistas sociais e historiadores denominam de *romanização*²⁰⁰.

A implantação destas reformas no santuário de Bom Jesus será marcada por muitos conflitos e tensões entre os moradores da Lapa, que perdem o controle sobre o santuário e os novos dirigentes eclesiásticos²⁰¹. Dois

palmilhar canto por canto o território de sua vastíssima Arquidiocese, que abrangia todo o Estado da Bahia e Sergipe. Percorreu mais de mil e quinhentas léguas pelos sertões” (1987: 167).

200 A noção de *romanização* do catolicismo brasileiro foi sugerida por R. Bastide e desenvolvida por R. Della Cava em *Miracle at Juazeiro* (1970), e por Ribeiro de Oliveira em *Religião e Dominação de Classe. Gênese, Estrutura e Função do Catolicismo Romanizado no Brasil* (1985). Este movimento estava relacionado no plano eclesiástico com a reforma da Igreja Católica, que buscava a centralização do seu governo pelo Vaticano. Esta ação reformadora tinha por objetivo moldar o catolicismo brasileiro conforme o modelo romano. Seus traços essenciais são a espiritualidade centrada na prática dos sacramentos e o clericalismo. A romanização havia se iniciado com a *questão religiosa* no segundo Império (1870). Contudo, é apenas depois da separação entre Igreja e Estado que esse processo se dissemina no país, contando com a colaboração das ordens e congregações religiosas vindas da Europa (Ribeiro de Oliveira, 1985: 279–296). Segundo Beozzo a ideologia dos bispos romanizadores está fundada sobre a noção de *purificação* do catolicismo popular tradicional de seus *abusos e superstições* (1977: 753).

201 A julgar, no entanto, pelo texto de Segura, sobre como se deu esse processo de transferência no santuário da Lapa, pode-se depreender que foi marcado por longas negociações, onde a Irmandade conseguiu fazer valer alguns de seus interesses, através de uma aliança que conseguira estabelecer com Mons. Tobias Pereira Coutinho, Vigário Forâneo do Alto São Francisco. Como afirma Segura: “Mons. Tobias Pereira Coutinho tinha combinado um laborioso acordo com a mesa administrativa da Irmandade. (...). Segundo esse acordo a Irmandade entregava a administração do Santuário com todos os seus bens ao Sr. Arcebispo e este se comprometia a construir e sustentar com os donativos e esmolas dos fiéis todo estabelecimento para educação de meninos pobres nesta cidade,

documentos são reveladores do espírito e da visão dos agentes eclesiásticos que estiveram em cena durante este período no santuário de Bom Jesus da Lapa. O primeiro é a *Carta Pastoral* de D. Jerônimo Tomé da Silva, escrita em 1903, a propósito do incêndio na gruta. O segundo é a monografia do Monsenhor Turíbio Villanova Segura, *Bom Jesus da Lapa. Resenha histórica* (1937).

A análise da *Carta Pastoral* permite, sobretudo, perceber o esforço do clero para inscrever o culto de Bom Jesus da Lapa dentro dos parâmetros do catolicismo antimodernista ou *intransigente*²⁰². Já o texto de Segura mostra como se deu a introdução das novas devoções e concepções religiosas no local. Um processo visto pelos agentes eclesiásticos como de *purificação* do culto e da romaria, que se concentra especialmente no combate à tradição oral e na tentativa de construir uma única versão histórica para o santuário.

O movimento de restauração católica e o santuário

Para uma melhor compreensão do processo de reestruturação do santuário de Bom Jesus da Lapa é preciso contextualizá-lo dentro do movimento internacional de restauração católica. Duas preocupações básicas moviam a ação da Igreja Católica neste momento: o combate ao modernismo e ao individualismo protestante e a luta pela restauração da unidade cristã da Europa. Ao buscar recompor a fratura causada pela Reforma, a Igreja pretende restabelecer um tempo em que a os dogmas cristão — a Trindade, a Encarnação, a Redenção, a Salvação, o Céu e o Inferno, a Revelação — fazia parte das evidências comuns do cotidiano da vida social.

então Vila, e a vender o rico patrimônio das fazendas pertencentes ao Bom Jesus, dando preferência aos Diretores da Irmandade” (1937: 187).

202 A expressão “catolicismo intransigente” é usada por Emile Poulat, que faz uma análise excelente desse período, a nível da conjuntura internacional da Igreja Católica, em seu livro *Modernistica. Horizons, Physionomies, Débats* (1982).

A sociedade que emerge no final do século XIX, e que se denominou *moderna* ou *liberal*, havia sacudido a tutela da Igreja e voltado seu olhar para outros horizontes. Dava às relações sociais outras regras, à atividade humana outros objetivos e ao saber outras bases. Falava de riqueza, progresso, ciência, direitos humanos, razão, liberdade de pensamento, democracia. Instituíam-se como uma sociedade laica, internalizando o fundamento exterior que havia servido, na antiga ordem, como princípio organizador da vida social, de forma que o “outro transcendente e o poder são absorvidos e dissimulados na funcionalidade de uma máquina político-burocrática cada vez mais organizada e eficaz” (Steil, 1994a: 39).

Contra esta situação a Igreja Católica se posiciona, denunciando o “individualismo protestante e todos os grandes erros que decorrem dele: o liberalismo, o socialismo, o igualitarismo, o cientificismo, o modernismo...” (Poulat: 1982: 17). Em oposição a estas correntes, afirmava a fé cristã como princípio da verdade absoluta, que todo valor de verdade deriva dela e que a Igreja Romana é a norma suprema e a única garantia da convivência social. Esta restauração, nas palavras de Jacques Maritain, se apresentava como um “ideal histórico concreto, não importava qual tinha sido sua realidade histórica no passado”. Para além do aspecto combativo e crítico de condenação do protestantismo e antimodernista, a restauração desencadeou um amplo movimento de espiritualidade e de apostolado no campo social²⁰³.

Em nível nacional, este período está marcado pela separação entre Igreja e Estado que se culmina com a proclamação da República. Com esta separação, a Igreja se vê marginalizada do centro do poder político, ao mesmo tempo em que busca firmar sua presença no espaço público, estreitando sua ligação com a massa católica do povo brasileiro a que se vê chamada a

203 Fazem parte do movimento de restauração romanizadora o Movimento dos Católicos Sociais, a Ação Católica, o sindicalismo católico, a Democracia Cristã e uma série de iniciativas voltadas para o apostolado popular (Steil, 1994b).

representar²⁰⁴. Este processo de ruptura entre Igreja e Estado, na verdade, já se iniciara no Segundo Império, com os *bispos reformadores*, mas, efetivamente, só atinge o catolicismo brasileiro como um todo, quando este pôde contar com a colaboração das ordens e congregações religiosas vindas da Europa e que atuaram no Brasil, livres do controle do Estado (Ribeiro de Oliveira, 1985: 284). Trata-se, na verdade, de um processo que se desdobra a partir da herança da Contrarreforma católica do século XVI que, como foi visto, D. Sebastião Monteiro da Vide já havia tentado implantar no Brasil, no início do século XVIII, mas que só consegue se impor a partir do final do século XIX, quando a estrutura que sustentava o catolicismo colonial brasileiro começa efetivamente a ruir.

Embora tenha perdido alguns privilégios que o Império lhe conferia, na República a Igreja Católica ganha maior visibilidade, e constitui-se numa força autônoma na sociedade. Ao deixar de ser parte do mecanismo de funcionamento do Estado, se fortalece internamente e expande sua presença institucional em toda a sociedade brasileira através de novas dioceses que são criadas em todo o território nacional e de um clero muito mais afinado com o *catolicismo universal*²⁰⁵.

204 Tanto a análise de Ribeiro de Oliveira quanto a de Pierre Sanchis apontam para a aliança da Igreja com a grande massa católica como a forma que a instituição encontra para compensar as perdas decorrentes da separação do Estado. Escreve Ribeiro de Oliveira: "Para sobreviver sem o apoio do Estado era indispensável ao aparelho religioso reestruturar-se, restabelecendo a articulação entre o aparelho eclesiástico e as grandes massas" (1985: 275). Segundo Sanchis, "no final do século passado e início deste século, quando a Igreja, marginalizada do espaço público pela separação da Igreja e do Estado, tentava reconquistar o seu lugar nesta arena, ela desenvolveu uma ideologia chamada a prolongar-se como difusa construção da identidade "nacional" (1994: 1).

205 Em 1889 o Brasil tinha apenas uma arquidiocese e 11 dioceses; em 1900 são 17 circunscrições eclesiásticas; dez anos mais tarde seu número já se eleva a 30 e em 1930 o Brasil conta com 88 circunscrições eclesiásticas. Como afirma Ribeiro de Oliveira, "num período de 40 anos o fraco aparelho eclesiástico do final do império transforma-se numa formidável organização, de sólida disciplina interna, com controle sobre suas bases leigas, e capaz até de fazer demonstrações de força ao Estado" (1985: 293).

A autonomia da Igreja Católica frente ao poder republicano vai se construir através de uma disputa entre estas duas instituições pela representação da nação brasileira. Ao mesmo tempo em que reivindica para si a legitimidade da representação da *massa popular* (católica), a Igreja procura identificar o Estado Republicano com as elites intelectuais racionalistas e protestantes. Trava-se, como afirma Murilo de Carvalho, de uma disputa pelas “almas do povo brasileiro” que se dá especialmente no campo simbólico. Nesta disputa, Igreja e República inventam, reinterpretem e manipulam os símbolos que poderiam recriar a identidade nacional, fraturada com o fim da Monarquia²⁰⁶.

A hegemonia que detinha sobre o campo religioso brasileiro permitia à Igreja Católica reivindicar para si a corporificação da identidade do verdadeiro Brasil, canalizando as energias do catolicismo popular para grandes manifestações religiosas que pretendiam mostrar sua força frente à minoria *racionalista e protestante*, que havia tomado o poder na República²⁰⁷. Estas manifestações foram amplamente incentivadas pela hierarquia em todo o país e politizadas através da associação dos símbolos do catolicismo popular com a identidade nacional²⁰⁸. Os dirigentes eclesiásticos jogam de

206 José Murilo de Carvalho destaca esta disputa entre Igreja e República pela representação da nação. Na Primeira República Maria foi utilizada como arma antirrepublicana. Houve um esforço deliberado dos bispos para incentivar o culto a Maria e as romarias oficiais. Esse processo culminou na década de trinta com a declaração de Nossa senhora Aparecida padroeira do Brasil (1990: 94).

207 O protestantismo nesse período era ainda bastante incipiente no país e politicamente não representava nenhuma ameaça à hegemonia católica. As referências constantes aos protestantes, nos discursos do catolicismo oficial, serviam para construir uma nova identidade católica. Os protestantes representavam, na verdade, o outro da *tradição*. É interessante observar que o catolicismo apocalíptico popular também identificava o inimigo da nação com os protestantes, embora fizesse um uso diferente daquele que era feito pelo clero. Antônio Conselheiro, por exemplo, se opunha ao processo de modernização da sociedade brasileira que estava sendo promovido pelas elites liberais e maçônicas, aliadas aos protestantes (Otten, 1994: 69).

208 É a partir desse período que a romaria de Bom Jesus da Lapa se torna efetivamente um acontecimento massivo. Segura refere-se a três romarias que teriam deixado grande impressão na memória do povo: “a dos pretos, realizada em junho de 1888, um mês

uma forma bastante criativa com a ambivalência dos símbolos religiosos, enfatizando sua dimensão política dentro do *vazio imaginário* de uma República que havia sido imposta à grande massa popular que assistiu *bes-tializada* à sua instauração (Carvalho, 1987).

A política eclesiástica e o santuário

A transcrição de dois trechos da monografia de Segura permite perceber como este processo mais abrangente de politização dos símbolos católicos se traduz em relação ao culto de Bom Jesus, que neste momento era reinventado pelo clero reformador, em consonância com as diretrizes da romanização:

A imagem sagrada do Bom Jesus, objeto, desde sua origem, de uma devoção brasileira e não importada, atraiu sempre a massa humana que guiada pela fé, que é sentimento, conforto e doce consolo das almas e, alheia às agitações sociais e políticas do mundo, chegava aos pés do Redentor para comunicar-lhe máguas e contrariedades, dar-lhe graças e pedir-lhe proteção.

A devoção ao Bom Jesus da Lapa está enraizada no coração do povo brasileiro e resiste a todos os embates da incredulidade, do protestantismo, do indiferentismo e da laicização da vida (1937: 198).

No início do século, os dirigentes eclesiásticos já haviam delineado uma política sistemática de reforma dos *cultos locais*, onde o controle dos

depois da concessão da liberdade aos escravos, a de 1903, quando a nova imagem foi entronizada na gruta e a de 1923, por ocasião da visita do governador Joaquim José Seabra ao santuário. A afluência dos romeiros foi calculada em dez mil” (1937: 199–200). O discurso eclesiástico buscava politizar ao máximo os eventos religiosos com o objetivo de tornar legítimo seu projeto de se constituir como representante do povo e tornar visível seu poder na sociedade. Pode-se falar de um fortalecimento do poder eclesiástico, quando a Igreja se separa do Estado.

santuários se constituía num ponto estratégico fundamental²⁰⁹. O santuário de Bom Jesus da Lapa era, sem dúvidas, um centro potencial capaz de reunir uma grande massa de romeiros, na sua maioria pobres, que poderia vir a legitimar o papel social e político que a Igreja Católica reivindicava para si, enquanto representante legítima do povo. As reformas introduzidas no santuário da Lapa por D. Jerônimo Tomé da Silva podem ser vistas dentro deste quadro da política nacional, onde se confrontam Igreja Católica e República. Era preciso reinventar o culto das romarias e mobilizar a massa católica, numa demonstração pública da força da Instituição, enquanto representante legítima da nação brasileira.

No contexto do sertão baiano daquele final de século, onde os republicanos e os seguidores de Antônio Conselheiro se enfrentavam numa guerra apocalíptica em que estavam em jogo os símbolos da religião contra os da *nacionalidade* republicana, a Igreja Católica representa uma terceira força na disputa pelo controle das almas. Esta tratava de afirmar-se como representante da massa pobre do sertão contra as pretensões de Antônio Conselheiro e da República²¹⁰. O investimento dos romanizadores na Lapa

209 Segundo Riolando Azzi: “A custódia de santuários populares por congregações religiosas obedecia ao plano pastoral do episcopado brasileiro para assegurar o êxito da implantação da reforma católica” (1977: 379).

210 A posição da hierarquia católica frente a Canudos revela as diversas tentativas daquela de deslegitimar a pregação de Antônio Conselheiro, ao mesmo tempo em que incentivava o clero a competir com ele através da mesma arma. “Chegando ao nosso conhecimento, que pelas freguesias do centro deste arcebispado, anda um individuo denominado Antônio Conselheiro, pregando ao povo, que se reúne para ouvi-lo, doutrinas supersticiosas e uma moral excessivamente rígida com que está perturbando as consciências e enfraquecendo não pouco a autoridade dos párocos destes lugares, ordenamos a V. Rev.ma, que não consinta em sua freguesia semelhante abuso, fazendo saber aos paroquianos que lhes proibimos absolutamente, de se reunirem para ouvir tal pregação, vista como, competindo na Igreja Católica, somente aos ministros da religião, a missão santa de doutrinar os novos, um secular quem quer que ele seja, ainda quando muito instruído e virtuoso, não tem a autoridade para exercê-la. Entretanto, *sirva isto para excitar cada vez mais o zelo de V. Rev.ma no exercício do ministério da pregação*, a fim de que os seus paroquianos, suficientemente instruídos não se deixem levar por todo o vento de doutrina” (Euclides da Cunha, 1979: 117) (grifo meu).

pode ser visto como um esforço para atrair para o culto das romarias as energias dos devotos do Bom Jesus que o Conselheiro havia conseguido mobilizar na guerra de Canudos contra a República. Deste modo, a Igreja busca deslocar as mesmas energias mobilizadas por Conselheiro, direcionando-as, ainda que de forma pacífica, para o seu confronto com a República.

A reforma do culto do Bom Jesus ultrapassava as questões locais do santuário, e se inscrevia dentro do contexto nacional, onde a tradição era acionada pela Igreja para garantir sua hegemonia sobre o campo religioso brasileiro. O catolicismo oficial se reapropria da cruz, enriquecida com a piedade popular, apresentando-a como o símbolo de um Brasil que era preciso reinventar. Como escrevia Segura, citando um artigo da época, publicado pela imprensa:

Os dois crucificados que balisam o Nordeste são: o *Senhor Jesus do Bonfim, alargando sobre o litoral, em face do Atlântico, o gesto compassivo dos seus braços mortos e roxos, e o Senhor Bom Jesus da Lapa, ampliando sobre os sertões, em face do caudaloso São Francisco, a caridade dos seus braços paternais e sangrentos: ambos consolando, reunindo, prometendo e arrimando pela vida afora e através dos séculos as multidões que outros abandonaram. Cabe o Brasil inteiro entre aquelas duas cruzes. O Brasil velho e sempre renovado dos avós* (1937: 198).

Isto transpõe para o discurso religioso do catolicismo romanizador o imaginário com que as elites republicanas tentavam representar o país, onde o sertão e o litoral configuravam uma totalidade a ser reconstruída. Euclides da Cunha opera com esta polaridade quando diz que “o sertanejo é antes de tudo um forte. Não tem o raquitismo exaustivo dos mestiços neurastênicos do litoral” (1979: 81). Para o clero romanizador tratava-se de afirmar a hegemonia da Igreja Católica na integração do país, através das imagens dos crucifixos que estendiam seus braços sobre o *território inteiro*, juntando sertão e litoral no seio da tradição católica.

O encontro entre o catolicismo romanizado e o catolicismo tradicional popular no contexto do santuário de Bom Jesus da Lapa não pode ser enfocado fora do movimento de reinvenção da nação brasileira através da ampliação dos símbolos católicos para uma *totalidade* política. Não estamos diante de uma simples polarização entre os dois sistemas religiosos, mas de múltiplas tensões, onde aqueles que disputam o controle do sagrado estão referidos em suas ações a contextos políticos e sociais que são acionados nas disputas locais. De forma que os dois polos, o dos romanizadores e o da *tradição*, ao se ajustarem às situações novas que o conflito político vai produzindo, reinventam o culto ao Bom Jesus da Lapa e as romarias.

Neste quadro, uma visão que enfoca a polarização se torna incapaz de compreender a experiência vivida pelos diversos atores religiosos na romaria. Noutras palavras, se para efeito de uma análise mais geral a polarização pode ajudar a perceber os movimentos mais de fundo que direcionam as ações dos grupos que disputam os sentidos e a direção do culto, quando privilegiamos a análise etnográfica, o que efetivamente encontramos é uma variedade de grupos com percepções e significados finamente diferenciados que se entrecruzam num processo complexo de alianças e rupturas múltiplas.

Na reforma do culto no santuário está em questão muito mais do que a simples substituição de devoções do catolicismo popular tradicional, por aquelas trazidas pelo clero. Ao contrário, o catolicismo popular local e o romanizador estabelecem entre si um jogo onde a tradição e a novidade, as antigas e novas devoções, as crenças populares e os conceitos racionalizados da teologia são usados por ambos num processo criativo de apropriações e reapropriações. Como afirma Chartier, no contexto da Contrarreforma,

entre a instituição e a comunidade, entre o normativo e a experiência coletiva o jogo era sempre de mão dupla. A chamada religião popular era ao mesmo tempo aculturada e aculturadora: nem totalmente controlada, nem totalmente livre, afirmava os modos específicos de crença no cerne da aceitação de novos modelos de espiritualidade (1992: 234).

É preciso ter presente, ainda, que nem o clero romanizador, nem os agentes locais agiam como blocos homogêneos. Existiam tensões internas nos dois setores, permitindo que as alianças acontecessem não apenas no sentido horizontal, mas também vertical. A rapidez com que as novas associações religiosas, organizadas segundo o modelo romanizado, se difundiram, faz pensar num processo de enraizamento popular muito rápido do catolicismo romanizado no campo católico tradicional, que pode estar apontando para um certo esgotamento do modelo anterior de sustentação do culto católico²¹¹. As devoções, discursos e ideias trazidas pelos romanizadores, na verdade, foram reapropriadas no contexto das romarias e se transformam em peças fundamentais para a reinvenção da romaria do ponto de vista do catolicismo popular tradicional.

O processo de romanização pensado como uma disputa entre o *local* e o *universal* aponta para uma inversão no culto ao Bom Jesus da Lapa a favor de uma visão mais *universal*, veiculada pelos novos dirigentes do santuário que, ao assumir o controle sobre a organização do espaço e do tempo nas atividades no santuário, levam grande vantagem em relação aos romeiros que contam apenas com a rede interpessoal de comunicação oral.

211 Donald Pierson, que esteve no vale do São Francisco entre abril e junho de 1950, faz uma longa relação de organizações religiosas na região, onde as Congregações Marianas e o Apostolado da Oração, que representam as novas formas de organização do catolicismo reformado, já são muito mais numerosas do que as Irmandades (Pierson, 1972: 91-93). Della Cava mostra a importância que essas organizações adquirem dentro do catolicismo nesse período, espalhando-se com grande rapidez (Della Cava, 1970; capítulos 1 e 2). Ribeiro de Oliveira também analisa essas organizações, comparando-as com as antigas Irmandades, onde ressalta sua implantação como parte da estratégia dos *bispos reformadores*, no sentido de submeter o poder dos leigos no catolicismo popular ao controle clerical (Ribeiro de Oliveira, 1976: 137-140). Gostaria de chamar a atenção, porém, para uma questão: será que a acolhida que essas novas organizações do catolicismo tiveram junto aos católicos locais não resultou também de uma situação de esgotamento das formas de organização sobre as quais se estruturava o *catolicismo local*? A análise desse processo em Bom Jesus da Lapa parece apontar para isto.

A *carta pastoral* de 1903: começar de novo

Em 1903 o santuário sofreu um incêndio que consumiu a imagem do Bom Jesus e demais objetos que serviam ao culto. O acidente foi imediatamente comunicado ao arcebispo da Bahia, D. Jerônimo Tomé da Silva. O prelado respondeu ao telegrama do capelão do santuário com uma *Carta Pastoral*, dirigida a toda a diocese, na qual lançava as novas diretrizes que deveriam orientar o culto no santuário e o teor do discurso oficial.

O incêndio recebe na Carta de D. Jerônimo um sentido simbólico de grande densidade que visava demarcar a transição de uma forma de religiosidade para outra que se pretendia instaurar com a romanização. A destruição da imagem do Bom Jesus é interpretada pelo arcebispo dentro do quadro da substituição das devoções tradicionais do catolicismo popular por novas devoções de caráter universal²¹². O incêndio havia destruído a imagem do Bom Jesus, para fazer emergir das cinzas, intacta, a imagem do Sagrado Coração de Jesus. A *Carta* expõe o ocorrido em estilo telegráfico e em tom dramático:

Fatalidade! Voraz incêndio casual, ontem para hoje, reduziu a cinzas a gruta do Bom Jesus, salvando-se apenas a imagem do Coração de Jesus. (...). Desde o momento que se pôde penetrar no interior da gruta, tratou-se de retirar logo a imagem do Sagrado Coração de Jesus, que felizmente salvara-se das chamas (Segura, 1937: 164).

Estava ali, no *milagre* que salvara a imagem do Sagrado Coração de Jesus, a chave para explicar e impor aos habitantes locais e romeiros

212 Ribeiro de Oliveira mostra em seu estudo sobre a romanização que “era parte da estratégia dos ‘Bispos Reformadores’ substituir as devoções aos santos tradicionais por devoções em voga na Europa, especialmente devoções marianas e a devoção ao Sagrado Coração de Jesus, na época em grande florescimento na Europa, inclusive servindo como instrumentos de luta contra o ‘modernismo’ e o liberalismo anticlerical” (1976: 137-138).

as concepções e devoções, as práticas e rituais de que eram portadores os agentes romanizadores. Tratava-se de acionar o mesmo mecanismo que suscitara o culto tradicional ao Bom Jesus, centrado na sua imagem milagrosa, para dar crédito à nova devoção do Sagrado Coração de Jesus²¹³.

A linguagem do arcebispo está repleta de ambivalências e metáforas que visam identificar o Bom Jesus da Lapa com o Sagrado Coração de Jesus. Sua imagem aparece como vitoriosa sobre a imagem do Bom Jesus que fora reduzida às cinzas.

Ali está, irmãos e filhos muito amados, a imagem do Sagrado Coração de Jesus salva do incêndio, chamando a todos: *venite ad me omnes* (Segura, 1937: 176).

Através de muitas figuras de linguagem o próprio Coração de Jesus se transforma no verdadeiro santuário e a peregrinação ideal passa a ser aquela que cada cristão deve fazer como uma jornada interior, invertendo a prática tradicional da peregrinação que se desenvolve na exterioridade do espaço geográfico.

O estilo da *Carta* é apocalíptico e escatológico. As imagens bíblicas de uma revolução cósmica, colocando fim a este mundo para instaurar um novo começo para a humanidade, perpassam todo o texto.

Reinava, irmãos e filhos muito amados, a maior paz e tranquilidade no ânimo de todos os habitantes da vila da Lapa, quando, pelas quatro horas e meia da madrugada do dia dois de maio, é o capelão sobressaltado com a notícia do incêndio na gruta. (...). Horrroso espetáculo! Do teto desprendiam-se enormes pedras, produzindo medonho estampido. A gruta parecia estremeecer.

213 Lúcia Alves, em sua dissertação de mestrado, faz a ligação entre este episódio da Imagem do Sagrado Coração de Jesus, salva milagrosamente das chamas, e o processo de romanização em curso no santuário, mas não desenvolve a ideia (Alves, 1993: 95). Penso que a análise da Carta Pastoral não deixa dúvidas de que havia uma intenção explícita do arcebispo de transformar o incêndio da gruta num acontecimento a favor da romanização.

Tal comoção sentiu o zelador, que de súbito emudeceu. (...). Duas vezes o capelão tentou entrar, e duas vezes foi obrigado a retroceder quase asfixiado pelo denso fumo e calor insuportável. Dado o sinal de incêndio, a população acudiu toda tomada de espanto e terror (...). Por todas as partes era uma verdadeira chuva de pedras, e algumas, bem pesadas, esmagavam as bacias que os fiéis tinham em suas mãos, sem, entretanto, produzirem a menor lesão nas mesmas pessoas. Muitas das pedras que desabaram do teto, eram cortantes como navalhas, e, pela ação do fogo, se haviam tornado incandescentes (Segura, 1937: 166-167).

A leitura da *Carta* em todas as igrejas da diocese com certeza evocava, na imaginação dos fiéis, as imagens do juízo final, profundamente arraigadas na mentalidade popular e no imaginário do catolicismo tradicional. É como se houvesse soado o som da última trombeta. Os romanizadores se apropriam do discurso escatológico, com o qual Antônio Conselheiro mobilizava o povo sertanejo, para afirmar uma nova espiritualidade dentro de um modelo tradicional de crença.

Importava fazer entrar a “massa dos católicos” no recinto protetor da Igreja e nas novas associações apostólicas. Busca-se, assim, colocar a ideologia do catolicismo apocalíptico do sertão a serviço da romanização, incorporando as suas representações para assegurar a vitória do catolicismo oficial neste conflito de interesses simbólicos. Noutras palavras, tratava-se não apenas de substituir o culto ao Bom Jesus da Lapa pelo culto ao Sagrado Coração, mas de canalizar para este as potencialidades e forças imaginativas daquele. Assim como a imagem do Bom Jesus teve que passar pelo fogo para fazer surgir das cinzas a imagem do Sagrado Coração de Jesus, a devoção popular deverá passar por um *processo purificador* para que pudesse surgir como a *verdadeira religião católica*.

A cruzada contra os “protestantes racionalistas”

A *Carta Pastoral* servia-se do episódio do incêndio no santuário para promover uma cruzada contra os *protestantes*, que representavam, na visão

dos romanizadores, os males da sociedade moderna. Embora afirme, no início da *Carta*, que o incêndio fora acidental, ao final, o arcebispo parece já estar convencido de que fora obra dos protestantes.

Fatos desta ordem, irmãos e filhos muito amados, não podem deixar de impressionar a todos, até mesmo aos incrédulos, menos aos protestantes americanos, que são “*dura cervice et incircumcisis cordibus*”. (...) Senhor Bom Jesus da Lapa, se foi mão perversa que ateou o incêndio em vosso santuário, perdoai ao celerado inimigo. Tende compaixão, Senhor, daqueles que, dominados pelo erro, principalmente os protestantes, vos perseguem e vos insultam (Segura, 1937: 176).

No combate aos protestantes tratava-se de afirmar não só o culto às imagens, mas também os *milagres* que a Igreja Católica contrapunha ao racionalismo do século XIX. Ao descrever o incêndio, o arcebispo apresenta o santuário da Lapa como um espaço extraordinário onde os milagres acontecem e podem ser comprovados, legitimando a doutrina católica e o princípio religioso sobre o qual se fundava a antiga ordem social. Em consonância com o espírito antimodernista da romanização, os milagres são afirmados contra o racionalismo:

Pois bem, irmãos e filhos muito amados, cousa realmente admirável! Os fiéis caminhavam descalços por cima d’aquelas pedras sem se cortarem, sem se queimarem, sendo para notar que, decorridas vinte e quatro horas depois de apagado o fogo, já ninguém podia pôr as mãos nem os pés em cima das mesmas pedras, pelo calor que ainda conservavam (Segura, 1937: 167)²¹⁴.

O combate ao racionalismo era enfatizado especialmente pela associação dos milagres ao povo simples e não aos letrados. Na Lapa, é “a pobre

214 Este discurso centrado no milagre teve uma breve duração no santuário. Os novos dirigentes clericais que assumem o santuário depois da traumática saída de Monsenhor Turíbio abandonam o discurso dos milagres e passam a operar com um discurso centrado na salvação.

gente que caminha por sobre pedras incandescentes sem queimar os pés”, desafiando os limites do conhecimento racional dos *positivistas* e *protestantes* que se opunham à Igreja. Como próprio texto da *Carta Pastoral* sugere, o santuário de Lourdes, que se constituíra no grande baluarte na luta contra o racionalismo na Europa, é aqui apresentado como modelo para a reforma do santuário de Bom Jesus da Lapa²¹⁵. Diz o texto da *Carta*:

A gruta de Lourdes é o poético santuário de Maria, a terra benedita que a gloriosa Virgem escolheu para aparecer à humilde pastorinha Bernardete Soubirous, confirmando o dogma de sua Imaculada Conceição (Segura, 1937: 168).

Os milagres que nos santuários tradicionais compunham um repertório de relatos míticos que davam realidade às aparições e evidência ao poder das imagens, no contexto do catolicismo antimodernista, são acionados como provas dos limites de um mundo que reivindica para si a autonomia absoluta frente a qualquer princípio exterior à dinâmica do seu funcionamento. Os milagres são ressignificados na medida em que são deslocados do discurso mítico para o *discurso racional moderno* e submetidos ao regime de provas imposto pela investigação científica. A comprovação científica dos milagres se constitui no principal argumento com que a Instituição vai combater seus adversários²¹⁶. Em suma, se no culto

215 Lourdes representa uma estratégia defensiva da hierarquia católica contra o racionalismo moderno que reduzira o poder temporal da Igreja. Este santuário teve sua origem numa série de aparições da Virgem Maria a uma menina de 14 anos, de uma pequena vila na França, durante o ano de 1858. Tratava-se de uma menina social, intelectual e fisicamente limitada. O Papa Pio IX mostrou quase imediatamente seu interesse pelas aparições e as usou para justificar dois dos mais controvertidos dogmas dos tempos modernos: o dogma da Imaculada Conceição de Maria (1845) e o dogma da Infalibilidade do Papa (1870). Ambos os dogmas foram justificados com referência às aparições em Lourdes. Os Papas que seguiram a Pio IX invocaram as aparições em Lourdes como meio de legitimar seu poder, e para isto ajudaram a promover o seu culto na igreja universal (Dahlberg, 1991: 32).

216 A tentativa de recuperar a tradição dos milagres do Bom Jesus da Lapa para a visão do catolicismo romanizado foi registrada no opúsculo intitulado *Graças e favores do*

tradicional o milagre era autenticado pela chancela da autoridade, como vimos em tantas estórias narradas pelos romeiros sobre a origem milagrosa do santuário da Lapa, agora sua autenticidade depende da comprovação da ciência.

Os romanizadores, ao mesmo tempo em que se contrapõem à visão predominantemente mítica do catolicismo popular tradicional, também se veem obrigados a defendê-la contra o racionalismo moderno, incorporando a sua lógica e submetendo-se aos princípios que regem a sociedade que emerge da separação radical entre as duas ordens do visível e do invisível (Steil, 1994a: 35). E, ao apelar para a mediação das ciências para comprovar os milagres, pode-se afirmar que o *antimodernismo já é moderno*. Noutras palavras, a hegemonia do saber científico impõe novas explicações para os milagres, e os reformadores se veem obrigados a apresentá-los dentro do paradigma racional moderno, visando, contudo, afirmar a doutrina católica como princípio de verdade absoluta e a Igreja como norma suprema da verdade.

Na afirmação do culto às imagens estava em questão assegurar a base de sustentação do conceito católico de sacramento: a eficácia simbólica, que torna presente o significado através do significante. Está aí “o núcleo central do catolicismo”, que vai caracterizar a religião católica neste campo aberto e polivalente do cristianismo (Sanchis, 1986: 6). A associação entre o santo e a sua imagem é uma variante da doutrina católica sobre os sacramentos. A defesa das imagens faz parte da “identidade católica”, isto é, a sua insistência quase obsessiva sobre a importância do significante. A devoção às imagens faz parte da cadeia de atos, que Sanchis denominou de “cascata de sacramentos”, onde a imagem não só evoca ou simboliza uma realidade de outra natureza ou de outra ordem, no sentido em que simplesmente

Bom Jesus da Lapa, publicado e amplamente difundido por Monsenhor Turíbio Villanova Segura. O livro tem uma advertência inicial onde afirma que “os fatos narrados neste livro são verdadeiros, podendo ser comprovados como qualquer outro fato histórico...” (1955: 2). Estes milagres também foram muito divulgados através da literatura de cordel, estimulada e incentivada pelo clero.

orientaria para esta outra realidade o pensamento, mas a realiza e faz existir para os devotos.

O combate aos protestantes se coloca, portanto, dentro de um quadro histórico de longa duração, onde a disputa se dá sobretudo no campo dos sentidos e da doutrina. Enquanto os católicos afirmam a necessidade da mediação no acesso ao significado, as várias correntes da Reforma Protestante tendem a ir direto ao significado, pela via racional, que dispensa os sinais e as imagens.

Neste mesmo sentido vai a conclusão do excelente trabalho de Dahlberg, onde a autora destaca o significado atribuído às curas milagrosas em Lourdes, a partir de uma visão católico-sacramental do corpo como princípio holista, contrapondo-a à visão protestante, para a qual o corpo não é visto como sagrado, mas aberto ao controle racional (1991: 48). De forma que as curas milagrosas se tornam a afirmação da presença real de Cristo na Eucaristia, pois concretizam as ideias de que o divino está encarnado e que as relações espirituais estão fundadas sobre o corpo humano²¹⁷. Ambas, a Eucaristia e as curas, expressam a harmoniosa unidade da divindade com o corpo humano, porque estão referenciadas a uma “totalidade primordialmente dada”, que era o Cristo como sacramento.

Ao terminar a leitura da *Carta Pastoral*, e tendo presente o empenho com que os reformadores defenderam suas ideias, conclui-se que estava em jogo algo que ultrapassava a luta estratégica por posições e garantia de espaço público para a Igreja Católica dentro da sociedade. Ao que tudo indica, as questões que neste período mobilizaram os reformadores católicos transcendiam a lógica político-instrumental ou mesmo a simples implementação de um sentido moral ao culto popular tradicional.

217 Para Dahlberg, a ênfase no corpo como mediação para o sagrado, associada à afirmação da presença real de Cristo na Eucaristia, seria a característica fundamental do catolicismo. Sua posição, embora enfatize o corpo, coincide com a de Sanchis, na medida em que afirma o mesmo princípio da eficácia sacramental.

A “verdadeira história” do santuário

Ao escrever a “verdadeira história do santuário”, Monsenhor Turíbio Villanova Segura pretendia submeter a pluralidade das estórias sobre o santuário a uma única narrativa que deveria se colocar como fundamento para um consenso que se fundaria sobre a objetividade dos fatos documentados. Para isto, direciona seus esforços no sentido de escrever uma biografia do Monge que lhe permitisse descartar como falsas as estórias contraditórias e rebater as críticas dos *racionalistas* e *protestantes* ao culto do Bom Jesus da Lapa. Ao centrar-se na reconstituição histórica da origem do santuário, Segura acaba restringindo o sentido do culto àquele que é construído no texto escrito e já sinaliza a mudança de referentes e de perspectiva no culto. Não se trata mais de relatar as aparições das imagens milagrosas, como o faz o *Santuário Mariano*, onde a prova eram os próprios sinais e imagens que estavam lá para comprovar (Christian, 1981: 81-82)²¹⁸.

Dividido entre a multiplicidade de estórias orais postas em circulação pelos romeiros e as exigências da mentalidade moderna, que recusava ao mito qualquer valor de verdade, Segura opta por escrever uma história sobre o mito como se este fosse a expressão inequívoca e objetiva dos fatos. Seu propósito de transpor o culto da romaria para uma narrativa histórica

218 Pode-se acompanhar essa mudança através do debate que se estabelece em torno da data de fundação do santuário, uma questão que não se colocava anteriormente. De acordo com uma Carta escrita por Francisco de Mendonça Mar ao rei de Portugal, em 1717, o ano de 1691 seria a data de fundação do santuário. A Carta faz referência a um período de 26 anos, durante o qual Francisco de Mendonça Mar diz estar servindo na Lapa do Bom Jesus como ermitão. No entanto, outras cronologias aparecem, questionando a afirmação de Segura e dando origem a um debate em torno da data de fundação do santuário. Assim, na terceira edição de *Resenha Histórica de Bom Jesus da Lapa* (1939: 136-137), Segura introduz uma nota, em que rebate, como “um cochilo de boa-fé”, a afirmação de Afrânio Peixoto, em seu livro *Breviário da Bahia*, segundo a qual o santuário da Lapa fora fundado em 1659. Já Burton, em seu relatório de viagem de 1869, faz referência ao ano de 1704, como a data de fundação do santuário (1977: 234).

leva-o a dar um peso de realismo às estórias e aos textos que consulta, que na verdade eles não possuem.

A “*purificação do culto*”

A *purificação do culto local* e a reintegração do santuário ao catolicismo institucional colocavam-se neste momento como exigências que se impunham a partir de um projeto definido pela política oficial da Igreja Católica a partir de Roma e aplicada no Brasil pelos *bispos reformadores*. Como se pode ver no texto que se segue, não se tratava de acabar com o culto popular ao Bom Jesus, mas de *purificá-lo*, separando o falso do verdadeiro, a partir dos critérios definidos pela ortodoxia católico-clerical.

Evitar que adquiram carta de natureza, como história verdadeira, certas lendas que atualmente correm entre o povo. À vista dos documentos que apresentamos, a figura do monge é uma figura inconfundível, que lança ao canto dos trastes velhos e inúteis estas lendas, caricatura da história, nas quais, se alguma verdade pode encontrar-se, *é misturada com uma dose grande de falsidade*, como o ouro, na mina, se apresenta aos olhos alegres do faiscador acompanhado da ganga imunda de saibro esterilizante (Segura, 1937: 15).

O projeto de *purificação da religião local* visava inscrever o culto ao Bom Jesus da Lapa dentro da *grande tradição* do catolicismo e redefinir sua função no presente, de forma a legitimar e justificar a ação da Igreja na sociedade. Como o próprio autor expressa, era preciso tornar a devoção “mais consciente, mais ilustrada, mais racional” (Segura, 1937: 16). Dentro de uma racionalidade que se expressava num corpo de doutrinas definido a partir do centro do poder, essencialmente clerical.

A monografia de Segura pretendia colocar-se como um divisor de águas na tradição da romaria, estabelecendo os fundamentos históricos e *verdadeiros* para a construção de um discurso *racionalizado* sobre o culto. Ao buscar ordenar a pluralidade das estórias sobre a origem e a trajetória do

culto ao Bom Jesus da Lapa numa única *narrativa histórica*, Segura acaba elaborando mais uma versão alternativa sobre o santuário. Esta, no entanto, tem como referência não apenas o contexto dialógico da cultura oral, mas também o contexto nacional. Deste modo, o seu texto atua como um agente ordenador da linguagem, permitindo que um evento, como a romaria de Bom Jesus da Lapa, que pertence originariamente à tradição do catolicismo popular, seja transposto e incorporado pelo catolicismo universal.

A transposição de um contexto para outro, contudo, vai muito além de uma simples tradução dos sentidos e símbolos originais sobre o Bom Jesus para uma outra linguagem. O que se tem, na verdade, é um processo de redefinição e de reinvenção dos sentidos e das funções do culto. Ao aplicar critérios *racionais* e *objetivos* para separar o *falso* do *verdadeiro*, o texto escrito também funciona como um agente de secularização, uma vez que reconhece critérios externos ao campo da crença como definidores do que é sagrado e profano. Afirma-se, assim, o religioso dentro de um outro consenso social que estava na base da sociedade secular e laica que emergia como vitoriosa frente à antiga ordem.

As múltiplas versões sobre a origem do santuário tornaram-se um problema para o catolicismo que se via impelido a inserir-se, embora na contramão, no consenso construído a partir das ciências modernas. As versões contraditórias sobre o santuário, contudo, não estavam apenas no campo da tradição oral, mas emergiam também nos livros e na imprensa. Na segunda edição de sua *Resenha Histórica*, Segura inclui uma nota, polemizando com Afrânio Peixoto sobre a *verdadeira história* da origem do santuário, onde afirma que

Infelizmente o grande escritor não conheceu a origem documentada do santuário e, como *aliquando bonus dormitat Homerus*, cochilou de boa fé, quando admitiu a ‘história’ do rico homem de Espanha fazendo penitência na gruta e, na hora da morte, entregando a imagem do Bom Jesus a um padre espanhol, quando

disse que a fundação da gruta foi em 1659... (Segura *apud* Kocik, v. 1, 1987: 136–137)²¹⁹.

Em suma, ao mesmo tempo que era preciso combater o nacionalismo que desfizera o consenso católico, era também preciso dar bases racionais ao culto católico, para que pudesse ser aceitável, dentro da sociedade moderna. Debatem-se, desta forma, os agentes do catolicismo romanizado num dilema onde se veem obrigados a conciliar o inconciliável, ou seja, dar fundamentos racionais às crenças míticas e às tradições populares do catolicismo²²⁰. Pode-se pensar, portanto, na ação dos romanizadores como um esforço no sentido de imprimir um caráter racional ao catolicismo para afirmar-se dentro de uma sociedade onde o pensamento *moderno* e iluminista se torna hegemônico. O texto de Segura deixa que a ciência penetre no campo da religião, fornecendo o instrumental para fundamentar os mitos e rituais populares que eram questionados pela *razão moderna*. Não se trata, portanto, da afirmação da modernidade, neste momento extremamente crítica ao catolicismo, mas de incorporar o instrumental conceitual moderno para poder combatê-la.

Nenhum crédito merecem estas lendas inventadas pelo povo para explicar a origem da devoção do Bom Jesus. Em honra da verdade, pelo bom nome do Monge e para a glória do Bom Jesus, essas lendas devem ser retiradas da circulação como moeda falsa; estas *fábulas devem ser relegadas à região da fantasia como contos de carochinha* (1937: 56).

219 A versão relatada por Afrânio Peixoto sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa está no seu livro *Breviário da Bahia* (1946). Trata-se, contudo, de um artigo publicado na Revista *Observador Econômico*, n. 37, de fevereiro de 1939.

220 Pode-se ver aqui as raízes do dilema entre o iluminismo e romantismo que perpassa a ação dos agentes da Igreja Católica em todo o processo de construção da modernidade no Brasil, onde tentam articular e conciliar valores antagônicos inconciliáveis de afastamento e pertencimento ao povo (Lovisol, 1987).

Para inscrever o santuário e o Monge numa narrativa aceitável dentro de uma perspectiva histórica moderna, Segura procura descartar as versões contraditórias sobre a origem do santuário. Este empreendimento, no entanto, faz parte de um processo mais abrangente em curso que pretende realizar uma *purificação* do catolicismo popular brasileiro. Há um distanciamento dos agentes romanizadores em relação à massa dos romeiros, ao mesmo tempo em que buscam construir outras solidariedades na direção dos *católicos esclarecidos* que ingressam na rede das associações apostólicas. No entanto, o processo de *purificação do culto* não acaba com a romaria, mas a reinventa, criando um culto mais universal, por isso mesmo capaz de responder, ainda que parcialmente, à variedade dos interesses e à pluralidade dos discursos que compõem o campo católico.

Um catolicismo “popular romanizado”

Embora tenha investido fortemente contra os *cultos locais* e as lideranças que mantinham o controle sobre os santuários, a reforma romanizadora não rompeu com as concepções religiosas do catolicismo popular tradicional centradas na crença nos milagres e na devoção aos santos. As novas devoções trazidas pelos agentes romanizadores não só existiram lado a lado com as devoções locais, mas, muitas vezes, se interpenetraram num processo contínuo de ajustamentos mútuos. Ao mesmo tempo em que os romanizadores incentivavam a crença nos milagres, como arma no combate ao racionalismo, também introduziam novas devoções que foram incorporadas pelo povo na dinâmica dos *cultos locais*.

Esta interpenetração misturou as imagens cultuadas no catolicismo tradicional com novas devoções; concepções míticas que apareciam dentro de um contexto de comunicação oral, com concepções teológicas, elaboradas no centro do catolicismo oficial; rituais exteriores de um sistema religioso instrumental, com uma vida espiritual interior. Vista de uma perspectiva atual, pode-se dizer que a romanização provocou um reavivamento do catolicismo popular.

Ao se analisar os cultos populares em torno do Bom Jesus, percebe-se que a tradição de longa duração identificada com o catolicismo popular aparece muitas vezes associada com as reformas relativamente recentes da romanização. A religião dos romeiros, que hoje os padres denominam de “naturalista” (Kocik, 1988: 100), incorporou, na verdade, muitas das reformas da romanização, constituindo um novo catolicismo popular²²¹. As formas de catolicismo que se sucedem dentro da periodização que vimos expondo não estão simplesmente próximas umas das outras, numa relação de exterioridade, como pontos sobre uma linha, mas, ao contrário, incluem e reconstituem formas anteriores sem se identificarem totalmente com elas.

²²¹ Chamo mais uma vez a atenção para o aspecto dinâmico e criativo do catolicismo popular que se refaz continuamente. Como vimos anteriormente, a reinvenção do catolicismo é constante, de modo que muitos elementos do catolicismo conciliar e da *pastoral popular libertadora* são incorporados pelo catolicismo popular tradicional.