

Capítulo IX

A reforma do Concílio Vaticano II e o culto ao Bom Jesus da Lapa

Os cristãos nada podem desejar mais ardentemente do que prestar serviço aos homens do mundo de hoje, com generosidade sempre maior e mais eficaz (*Gaudium et Spes*, Vaticano).

Neste último capítulo nosso foco de análise se volta fundamentalmente para as transformações que vêm ocorrendo no santuário de Bom Jesus da Lapa a partir das reformas implementadas pelo Concílio Vaticano II. São reformas que atingem o culto internamente — seus discursos e seus rituais — ao mesmo tempo em que se voltam para fora do campo religioso católico, visando estabelecer novos vínculos com a sociedade.

Tendo começado na segunda metade da década de 1950, quando os padres redentoristas holandeses assumem a direção do santuário, podemos perceber dois momentos que marcam este período. No primeiro, os dirigentes eclesiásticos procuram traduzir o culto ao Bom Jesus da Lapa para uma linguagem que se colocava em consonância com o movimento de renovação na Igreja Católica e que iria desembocar, alguns anos depois, no Concílio Vaticano²²². Visam atingir o culto, reformulando o conteúdo da

222 Mainwaring caracteriza este período reformista dizendo que na década de 1955-1965 houve mudanças significativas na Igreja Católica Romana, tanto em nível internacional como no Brasil. O cauteloso e conservador Pio XII faleceu em 1958, e seu substituto João XXIII promoveu reformas importantes. As encíclicas de João XXIII, tais como *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963), modificaram o pensamento católico oficial. Ambas desenvolveram uma nova concepção da Igreja, mais em sintonia com o mundo secular moderno, comprometida em melhorar o destino dos seres humanos na Terra e então promover a justiça social. O Concílio Vaticano II começou em 1962 sob a orientação de João XXIII, reunindo os bispos do mundo inteiro em Roma para discutir uma

pregação e reestruturando os serviços oferecidos aos romeiros. Para fora do espaço do santuário, atuam como mediadores entre o Estado e os romeiros, associando a romaria à solução dos problemas sociais que atingem o povo sertanejo. O contexto nacional está marcado pela ideologia do desenvolvimentismo e a Igreja Católica se colocava como parceira do Estado²²³.

As dificuldades para transformar o culto como um todo, criadas sobretudo pela resistência da massa dos romeiros ao discurso da *teologia moderna* e a mudança do contexto nacional, com o golpe militar de 1964, fizeram com que surgisse um novo momento para o culto no santuário a partir da segunda metade da década de setenta. Em relação ao culto, os dirigentes eclesiásticos assumem um discurso que enfatiza o *respeito* para com a *religiosidade popular*, ao mesmo tempo que concentram sua ação renovadora na implantação de um evento *paralelo* que denominam de *Romaria da Terra*, voltada basicamente para os *romeiros conscientizados*. Em sua *performance*, o culto será associado aos movimentos sociais, incorporando em seu discurso as reivindicações populares e as tensões com o Estado que marcam esse período²²⁴.

Analisaremos primeiramente dois textos que nos parecem centrais para a compreensão do contexto em que se realizam estas mudanças

visão mais aberta da Igreja, e teve um efeito retumbante. Quando João XXIII faleceu, em 1963, Paulo VI assumiu o papado e, apesar de algumas oscilações, deu continuidade ao processo de renovação até sua morte em 1978 (1989: 62).

223 Para uma análise da posição da Igreja em relação ao desenvolvimentismo ver: Andrade (1991: 36–51).

224 Em seu estudo sobre a religião na *sociedade moderna e globalizada*, Beyer faz uma diferenciação entre a religião como um subsistema de comunicação, voltada para a devoção e o culto, que o autor denomina de *função* e define como sendo “o aspecto que as instituições reivindicam para si, a base de sua autonomia na sociedade moderna e performance”, que seria a ação da religião fora de sua esfera específica estritamente religiosa. Diz o autor que “performance religiosa ocorre quando a religião é aplicada a problemas gerados em outros sistemas, mas não resolvidos lá, ou simplesmente não assumidos” (1994: 80). Aplicaremos estes conceitos de Beyer na análise do culto ao Bom Jesus da Lapa, onde as preocupações com a sua *funcionalidade* e com a *performance* permitem compreender algumas transformações que vêm ocorrendo no santuário.

inspiradas pelo Concílio Vaticano II: o *Relatório sobre as condições sócio-religiosas no Santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia*, escrito em 1965, pelo Frei Cláudio Schneider, e um pequeno livro, escrito pelo padre holandês Eurico Kea, intitulado *Guia dos romeiros e turistas de Bom Jesus da Lapa. Histórico e curiosidades do santuário e da cidade* (1969)²²⁵. Enquanto o primeiro texto permite perceber sobretudo as mudanças no discurso oficial em relação ao culto, o outro aponta para transformações que ocorrem no ritual. Estes documentos não apenas refletem de uma forma bastante clara a mentalidade dos dirigentes do santuário, mas também se colocam como uma referência importante para a ação pastoral do santuário neste período.

Em relação ao segundo momento, remetemo-nos ao trabalho de campo, quando acompanhamos por três anos consecutivos a Romaria da Terra. Estes dois momentos, no entanto, se de um lado estão marcados por uma ruptura, em termos de estratégia funcional e do conteúdo de suas opções políticas, por outro, estão em continuidade, uma vez que se pode ver na Romaria da Terra a realização parcial do projeto definido nos textos citados, dentro dos limites impostos pela realidade do culto no santuário.

O contexto do Vaticano II

O Concílio Vaticano II significou uma mudança da Igreja Católica em direção a uma perspectiva modernizadora mais ampla, rompendo com a atitude antimodernista e restauradora que marcou o período da romanização. Como vimos no capítulo anterior, desde a segunda metade do século XX a Igreja havia assumido uma posição de suspeita em relação às estruturas e ideias colocadas pelo modernismo. Apesar disso, se via confrontada com o mundo moderno, dentro do qual era preciso afirmar-se enquanto instituição religiosa e legitimar-se por sua ação social. De forma que, ao mesmo

225 Estes dois textos foram registrados por Kocik em sua compilação de documentos e escritos sobre o santuário, e será através desse autor que serão citados.

tempo que reivindicava para si uma esfera específica de atuação ao lado das outras esferas estabelecidas, como a política, a economia, a ciência etc., também procurava manter sua influência religiosa na sociedade, assumindo os problemas sociais a partir de uma perspectiva particularista que pretendia afirmar a validade exclusiva da cristandade romana²²⁶.

A partir da segunda metade da década de 1950, no entanto, a Igreja Católica procura silenciar este particularismo, abrindo-se para uma nova visão religiosa que vai interpretar a doutrina católica em harmonia com os valores modernos. Os movimentos e vozes, que ao longo de todo o século XX trabalharam no interior da Igreja nesta direção, tornam-se hegemônicos e conseguem levar a instituição a assumir uma visão mais pluralista²²⁷. Neste sentido, o Concílio Vaticano II foi como a abertura de um dique que represava as águas de um movimento em direção aos valores modernos. Suas conclusões permitiram que o *moderno* adquirisse um sentido positivo no contexto católico, autorizando o discurso religioso e teológico que havia incorporado os valores da racionalidade científica, da crença no progresso, da liberdade de pensamento, da valorização da democracia como parte da doutrina católica. Dava, assim, não apenas um estatuto de legitimidade a

226 Quanto à busca de autonomia da Igreja Católica, pode-se ver como decisivos dois acontecimentos que lhe permitiram afirmar sua esfera religiosa: a separação entre Igreja e Estado e o dogma da Infalibilidade do Papa. Em relação à sua *performance*, vai criar uma série de movimentos sociais como o Catolicismo Social e a Ação Católica com todas as suas ramificações (Beyer, 1994: 135–137; Steil, 1994b).

227 Yves Congar assinala: “Sem estes movimentos o Concílio jamais teria sido o que foi, porque foi nele que eles receberam a consagração da autoridade suprema, naquilo que representavam de válido. O movimento litúrgico já vinha de um século e contava, na sua expansão pastoral, uns sessenta anos. Apoiava-se em trabalhos de um valor inconteste. Fazia reviver na consciência católica as percepções da tradição mais profunda. O movimento bíblico estava em pleno vigor, também ele fundamentado em trabalhos sérios e incentivado por Pio XII. O movimento patrístico já produzia frutos, multiplicados pelo pós-concílio. Se o Vaticano II marcou o fim da Contrarreforma, também recuperou muitos valores da Igreja dos Padres, tanto do Oriente quanto do Ocidente. Seu acento no ecumenismo está ligado em grande parte a este fato. Existia também um movimento ecumênico sólido” (1978: 97).

uma experiência que há muito vinha sendo gestada no interior da instituição, mas também a estabelecia como um novo modelo a partir do qual os discursos e o culto deveriam se reformular em sua dinâmica interna e na sua relação com o mundo.

O processo de renovação conciliar produziu uma primavera na vida da Igreja Católica. Contudo seria impróprio considerar as transformações que estamos analisando como resultantes apenas deste acontecimento. Antes do Concílio já havia uma série de movimentos e ações na Igreja Católica do Brasil que apontavam para uma aproximação com os valores e ideias dominantes na sociedade moderna. Os anos cinquenta viram surgir o CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano) e a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), que permitiram romper com o isolamento das dioceses e realizar um trabalho pastoral coordenado, capaz de fortalecer a ação da Igreja Católica no continente e no país. Ao mesmo tempo, o movimento da Ação Católica, ao aproximar as lideranças eclesiais da juventude e das classes médias brasileiras, apontava para os limites que a perspectiva particularista colocava para o diálogo da Igreja Católica com os setores da sociedade brasileira que se secularizavam. E, embora o movimento ainda estivesse marcado por uma visão de *nova cristandade*, sua ação já se pautava, em grande parte, pelos valores modernos²²⁸.

Aos desafios colocados pelo movimento modernizador, a Igreja Católica no Brasil procura responder com um esforço denodado para formar um clero segundo a mentalidade do Concílio²²⁹. Para muitas lideran-

228 Para um aprofundamento desse período ver: O'Dea (1968); Bruneau (1982); Teixeira (1988); Mainwaring (1989).

229 Em seu livro *A Igreja Católica do Brasil. De João XXIII a João Paulo II, De Medellín a Santo Domingo* (1994), Oscar Beozzo mostra o esforço empreendido pela Igreja Católica para formar um clero segundo a mentalidade do Concílio. Diz o autor: "foi lançado um esforço, sem paralelo na história, para qualificar o clero e, em menor medida, o laicato da América Latina nas universidades européias (...)" (1994:36). Há uma grande insistência do papa para que sejam enviados sacerdotes e religiosos para o Brasil, ao mesmo tempo em que na Europa se criam alguns movimentos que visam preparar e convocar padres, religiosos e leigos para a colaboração apostólica na América Latina. Ao lado desse

ças tratava-se de um novo começo que colocava por terra os valores e as estruturas do catolicismo. Como afirmava o padre Comblin, “Na América Latina, o Vaticano II teve o efeito de um violento terremoto. De repente todos os esquemas e todas as estruturas foram questionados” (1978: 9). Este sentido reformador do Concílio, num primeiro momento, abate-se sobre a religião popular com uma imensa força demolidora. O clero renovado, ao mesmo tempo em que se abria para “aceitar a bondade do mundo e buscar a reconciliação da Igreja com a modernidade: a ciência, a técnica, a democracia” (Beozzo, 1994: 86), também se sentia missionado a tirar da *inconsciência* religiosa e política a massa dos católicos, mesmo que para isto fosse necessário usar de grande violência simbólica.

A renovação conciliar vai recolocar a questão da *purificação do culto*, que já havia surgido na romanização, mas não mais em termos da substituição das devoções e da afirmação do discurso sacramental, mas como um processo de *conscientização* que visava reformar a religião popular tradicional, vista não apenas como um problema de *ignorância religiosa*, mas sobretudo como uma fonte de *alienação social e política*. Atribui-se à religião a manutenção do *status quo*, do clientelismo e das relações de patronagem que predominam na região²³⁰. Isto fez com que os primeiros anos do Vaticano II fossem marcados por uma *onda iconoclasta* que retirou as imagens dos santos das igrejas, suprimiu muitas procissões, proibiu diversas manifestações populares religiosas e ridicularizou devoções

esforço voltado para a formação, há uma série de iniciativas de orientação institucional que visavam fortalecer o aparelho religioso católico. Multiplicam-se as dioceses por todo o país, elabora-se um Plano de Emergência para a Igreja no Brasil (1961-62), que serviu de base para a unidade da Pastoral no país e para a existência da própria Conferência dos Bispos do Brasil (Beozzo, 1994: 3242).

230 Os novos agentes conciliares procuram transformar o catolicismo denunciando as concepções e representações dos romeiros como “atrasadas” ao mesmo tempo em que tentam impor suas próprias representações (mentais, verbais, gráficas, teatrais etc.). Desta forma propõem um “tratamento de choque” como um meio capaz de estabelecer uma crise objetiva nas estruturas incorporadas pelos católicos tradicionais de modo a “desnaturalizar” a sua visão do mundo humano e sobrenatural.

tradicionais, “inaugurando um conflito agudo entre o clero e os devotos que” — segundo Beozzo — “abriu uma ferida profunda na alma popular” (1994: 87). Ao mesmo tempo em que buscava a reconciliação com a sociedade secular e acolhia os anseios das *classes ilustradas*, o Concílio produzia uma seleção cultural que marginalizava os devotos do catolicismo popular.

O santuário da Lapa no contexto do Vaticano II

No contexto específico do santuário de Bom Jesus da Lapa o conflito entre o monsenhor Turíbio Villanova Segura e o bispo D. João Muniz se coloca como um divisor de águas neste processo. Enquanto monsenhor Turíbio buscava a continuidade na perspectiva da romanização, D. João Muniz pretendia reorientar o culto segundo o espírito das reformas conciliares. Neste sentido, pode-se dizer que o bispo e os redentoristas holandeses, que tomam o lugar do monsenhor Turíbio na direção do santuário, representam a ruptura com o pensamento restaurador, ao mesmo tempo que buscam reinventar o culto ao Bom Jesus da Lapa dentro do contexto das reformas modernizadoras do catolicismo universal.

Um trecho do Livro de *Crônicas do Santuário*, transcrito por Kocik, descreve o conflito dez anos depois, mostrando que ele ainda estava presente e exposto na sociedade local:

O ano de 1955 marcou dois acontecimentos importantes para a vida da cidade: a remoção, por via processual na Cúria Romana, do antigo vigário da Lapa que, durante 23 anos, exerceu ali o paroquiato; e a entrega da paróquia e do santuário aos cuidados dos padres redentoristas. Durante as fases do processo, o então vigário sublevou parte considerável dos fiéis contra a autoridade diocesana (naquele tempo o Sr. Bispo da Barra) e, apaixonadamente, os católicos da cidade tomaram partido a favor ou contra o Sr. Bispo Diocesano, transferindo, logo mais, os seus sentimentos para os padres redentoristas, quando eles, em nome do Sr. Bispo, começaram os trabalhos na Lapa. Foi extremamente delicada a posição dos padres ao assumir o santuário: profunda cisão apaixonada dividiu os fiéis da cidade (Kocik, 1991: 97-98).

Este conflito, que em princípio envolvia os agentes do catolicismo oficial, trouxe novamente à tona interesses locais que haviam sido contrariados pela ação dos romanizadores. A reivindicação sobre o legado material e espiritual do santuário volta a ser colocada pelos habitantes da Lapa justamente no momento em que percebem uma fissura no clero. Deste modo, voltam com toda força os descontentamentos que haviam sido recalçados nas disputas contra os romanizadores pelo controle do santuário. O grupo que havia sido destituído da direção do santuário toma partido ao lado do monsenhor Turíbio, com o apoio das associações apostólicas e dos romeiros que veem na pregação dos redentoristas contra as imagens e no seu discurso desmistificador uma ruptura com a tradição católica²³¹.

A situação no santuário muda bastante a partir de 1973, quando os padres redentoristas holandeses são substituídos pelos poloneses, menos identificados com o movimento de secularização que havia marcado a experiência do catolicismo nos países europeus que estavam fora da *cortina de ferro*²³². Os poloneses, que haviam ficado à margem do processo modernizador de renovação conciliar, se mostram bem menos intransigentes para com as práticas dos romeiros e mais tolerantes para com concepções do catolicismo popular tradicional. Como afirma Fernandes,

as romarias, as procissões, os milagres que se ordenam em torno do culto aos santos, estão bem vivos na Polônia e foram fortemente incentivados pelo catolicismo oficial, constituindo-se num dos seus principais instrumentos de contestação do antigo regime (1987: 63).

231 Possivelmente estes dados mais gerais do contexto eclesial permitem compreender melhor as disputas em torno do santuário. Creio que não é necessário voltarmos aqui às questões locais que já analisamos no capítulo 2.

232 Goddijn (1975) e Coleman (1978) afirmam que a Igreja da Holanda foi a mais progressista do mundo desde a época do Concílio Vaticano II até pelo menos 1972, quando começa a sofrer uma drástica diminuição do seu clero e uma deserção de fiéis. Estes autores analisam as consequências que decorrem dessas posições liberalizantes e modernizadoras e as medidas restritivas que foram impostas aos seus líderes durante o pontificado de Paulo VI.

Inaugura-se, com a chegada dos poloneses, um segundo momento no processo das reformas modernizadoras do culto. O conteúdo destas mudanças, contudo, está longe de ser explicado exclusivamente por seus aspectos idiossincráticos. Deve-se antes situá-las dentro do contexto mais abrangente da recepção do Concílio pelas lideranças da Igreja Católica no país.

Neste mesmo período, observa-se uma reorientação na atitude dos agentes modernizadores que vai valorizar alguns aspectos das práticas do catolicismo popular tradicional. Pode-se pensar num reencontro com a dimensão romântica da Educação Popular que, segundo Lovisoló, estaria na origem do movimento da Igreja Católica de *ida ao povo*²³³. De forma que, passado o momento de urgência que acompanhou os primeiros anos das reformas conciliares, a religião popular volta a ter um lugar, se bem que secundário, dentro da religião católica. Os agentes que trabalham diretamente com o povo buscam compreender as práticas e crenças populares, ao mesmo tempo em que o tema é incorporado em discussões teológicas e se torna um assunto de preocupação para os bispos (Mainwaring, 1989: 195-199). Dentro deste quadro pode-se elencar três fatores que foram decisivos para que as mudanças em relação às práticas e crenças dos romeiros pudessem acontecer.

O primeiro foi a Teologia da Libertação, que fez uma revisão teológica acerca da religiosidade popular, permitindo que se superasse, ao menos parcialmente, em nível teórico, as contradições que a reflexão sobre o Vaticano II, feita pela teologia liberal europeia, colocava para a prática pastoral no Brasil²³⁴.

233 Segundo este autor, pode-se interpretar a *ida ao povo* da pastoral popular como orientada por um *princípio romântico* que busca aprender com o povo: sua linguagem e expressões, a fim de estabelecer a comunicação, superando assim as barreiras culturais. E, num movimento de volta, regido pelo *princípio iluminista*, os católicos esclarecidos poderiam fazer uma construção razoável das crenças populares (1987: 280-367).

234 Para uma melhor compreensão da Teologia da Libertação no contexto latino-americano ver Andrade (1991); Beyer (1994). A relação da Teologia da Libertação com a Teologia

Como afirma Beozzo, na medida em que o eixo da recepção do Concílio se deslocou de seus aspectos de reconciliação com a modernidade para sua dimensão de libertação, na medida em que sua mensagem acolheu não apenas os anseios das classes ilustradas, mas o grito do oprimido, uma ponte foi se estabelecendo e a compreensão se abrindo (1994: 87)²³⁵.

O segundo está relacionado com o esforço realizado pela Igreja Católica para compreender o Concílio Vaticano II a partir da realidade de pobreza e dependência em que vive o continente. Neste sentido, se colocam as Conferências do CELAM, especialmente Medellín e Puebla²³⁶. Estes eventos formularam como que a política oficial da Igreja Católica para a América Latina. Em relação ao catolicismo popular tradicional, abriram um caminho de reflexão sobre o papel dos pobres enquanto agentes na Igreja e na sociedade. Impõem-se, a partir daí, orientações eclesiais que apontam para a necessidade de se respeitar e valorizar as crenças e práticas religiosas populares²³⁷.

Por fim, as CEBs, talvez mais do que a Teologia da Libertação e as Conferências do CELAM, têm sido decisivas para a realização dos objetivos definidos pela renovação conciliar, na medida em que se constituem num espaço onde os pobres podem aprofundar seu conhecimento da tradição

Liberal Europeia foi analisada especialmente por Milbank (1990: 206-255).

235 A superação de fato é apenas parcial, mesmo porque a Teologia da Libertação assume a chave dos valores modernos, enfatizando os aspectos performáticos do culto, deixando num plano bastante secundário os aspectos místicos e normativos que caracterizam o catolicismo popular tradicional.

236 Para uma visão mais completa desses eventos ver: Teixeira (1988); Mainwaring (1989); Beyer (1994).

237 Na Conferência de Puebla encontramos algumas referências à religiosidade popular como fator positivo de evangelização, como se pode ver no texto que segue: "A religiosidade popular não só é objeto de evangelização mas também, enquanto contém encarnada a palavra de Deus, é uma forma ativa com que o povo evangeliza continuamente a si próprio" (Puebla, 1979: 185).

religiosa como parte de um amplo processo de *conscientização*²³⁸. Como afirma Beyer, “são estruturas eclesiais, mas também fundamentalmente orientadas para a performance” (1994: 147), o que lhe conferem a dupla função de fortalecer a Igreja e de ser a base para mudar a sociedade.

É dentro destes parâmetros que se pode compreender as mudanças no santuário de Bom Jesus da Lapa. Mudanças que acontecem marcadas por tensões internas, mas que sempre podem ser remetidas aos contextos mais abrangentes da Igreja Católica, enquanto instituição universal e da sociedade brasileira, inserida no processo de globalização (Beyer, 1994). Configura-se, deste modo, uma realidade contraditória de aproximação com o povo e de institucionalização do culto, de valorização da cultura popular e de *conscientização racionalizadora*, de pertencimento romântico e de distanciamento iluminista, de politização do discurso religioso e de sacralização da política. Este movimento que se inicia com as reformas do Concílio Vaticano II alcança sua expressão mais significativa na Romaria da Terra, onde as contradições, longe de serem resolvidas, se recolocam de uma forma nova, ao mesmo tempo em que criam outras que transbordam para dentro da romaria de Bom Jesus.

Análise do relatório sobre as condições sócio-religiosas no santuário de Bom Jesus da Lapa

A leitura deste documento aponta para uma mudança significativa de linguagem quando comparado com os documentos do período da romanização. Os líderes religiosos abandonam o tom normativo e particularista, que afirmava a exclusividade da tradição católica, e assumem a linguagem analítica como mediação para o discurso religioso²³⁹. Incorporam a análise

238 Sobre as CEBs, dentro de uma vastíssima literatura, citaria aqui apenas alguns autores mais próximos da perspectiva que estou abordando: Bruneau (1981); Macedo (1986); Levine (1986); Mainwaring (1989).

239 Esta mudança pode ser observada no discurso dos bispos católicos e dos organismos eclesiais a partir desse período. Ver: Andrade (1991: 4243); Beyer (1994: 143).

sociológica e histórica, ao mesmo tempo em que se colocam em consonância com o núcleo de valores da modernidade: progresso, desenvolvimento, evolucionismo, igualdade, liberdade etc. Pretendem, deste modo, compreender o culto a partir de uma perspectiva científica, onde as palavras são usadas para desvendar, descrever e argumentar e não para impor uma norma, embora, como diz Bourdieu, “sob a aparência de descrever, o discurso teórico prescreve” (1988: 70). Sob a capa de um discurso que afirma estar analisando a sociedade, o texto *prescreve* uma outra relação com o sagrado a ser vivenciada no culto ao Bom Jesus e lança um programa de ação que visa realizar o projeto das reformas conciliares²⁴⁰.

A proposta de mudança a ser implementada no culto aparece associada a um projeto de transformação da sociedade. Isto permite pensar que seu projeto de reformas inclui a ação da Igreja não apenas no âmbito do culto, mas também a sua *performance* dentro do campo social e político. Um breve trecho do *Relatório* pode ilustrar melhor o que estou afirmando.

Falta aos católicos que frequentam o santuário de Bom Jesus da Lapa a conscientização da fé e a vivência responsável da religião. Olhando o conjunto das condições geográficas, econômicas, sociais e religiosas, é justo que se qualifique a situação de Bom Jesus da Lapa de ‘calamidade pública religiosa’ (Kocik, 1988: 99).

Segundo este documento, a Igreja Católica deveria agir tanto sobre o santuário, para mudar a mentalidade dos romeiros, descrita como “uma

240 Remeto o leitor para o texto de Bourdieu, *Décrire et prescrire*, onde o autor discute a questão das condições e possibilidades da existência e constituição dos grupos sociais, mostrando que as categorias, segundo as quais os grupos se pensam e representam sua realidade, contribuem para a própria realidade do grupo (Bourdieu, 1988: 72). De forma que, ao tentar desautorizar as representações dos romeiros, o clero está minando as bases de sustentação e mobilização dos próprios romeiros. Ou seja, pode-se — para ficar no texto de Bourdieu — concluir que no ato de “descrever” a situação dos romeiros como de “calamidade religiosa” o clero está “prescrevendo” um ideal de romaria que deve se estabelecer a partir de uma nova situação que se configura no santuário, onde novas relações de forças simbólicas deverão definir novas identidades sociais.

mistura de fé ardente, apatia, passivismo, entrega total nos desígnios de Deus” como sobre a realidade social e econômica, cabendo-lhe a “iniciativa pela recuperação humana e cristã desta porção do rebanho de Cristo, sem dispensar a colaboração efetiva do poder civil” (1988: 107). Acredita-se, assim, que a recuperação do santuário, e a possibilidade de se implantar aí as reformas do Vaticano II, depende efetivamente da ação política e social da Igreja. Neste sentido, como afirma Beyer, “para funcionar melhor, a Igreja tinha que ter uma performance mais adequada na sociedade e vice-versa” (1994: 139). Noutras palavras, *função* e *performance* aparecem neste momento como duas faces da mesma moeda.

O *Relatório* permite, na verdade, não apenas perceber a proposta de mudanças que estavam na agenda dos reformadores naquele momento, mas o seu texto já se colocava como parte de uma estratégia que visava redefinir ou reinventar o culto no santuário, alinhando-o com o projeto do Vaticano II. Introduz-se mais um contendor na disputa que se dá no nível simbólico dos discursos anunciados no espaço do santuário. E, embora o culto no santuário estivesse marcado pela pluralidade, a entrada de um novo discurso é desestabilizadora, uma vez que rompe com uma configuração dada, onde os contendores já se conhecem. A afirmação do discurso renovador, portanto, significa não apenas a desautorização dos outros, mas uma redefinição das disputas do sagrado no santuário.

Os renovadores tentam construir um discurso sobre o culto que não entre em choque com a perspectiva moderna, ao mesmo tempo que buscam desconstruir aqueles que se opõem ao seu núcleo de valores e de orientações fundamentais.

Em seguida, serão destacados alguns aspectos do texto do *Relatório* que nos parecem significativos, na medida em que apontam para a experiência da Romaria da Terra, onde podem ser vistos já incorporados na prática e na fala dos romeiros. Um primeiro aspecto é que se trata de um discurso que pretende ressignificar tanto o culto, quanto a ação social e política da Igreja Católica na região. Em relação ao culto, assume uma linguagem teológica que enfatiza a dimensão *sacrificial*, buscando redefinir

o conceito católico de *sacramento*, que era o núcleo central do discurso dos romanizadores. Para a sociedade, vai destacar o papel dos seus líderes religiosos como agentes *libertadores*, ao mesmo tempo que incorpora os valores da justiça e do amor ao próximo como fundamentais para seu discurso.

A dessacralização do espaço e do discurso

O *Relatório* caracteriza o santuário como “um potencial foco de ilusão religiosa a prolongar indefinidamente certa mistificação do cristianismo” (Kocik, 1988: 106) e inclui as crenças dos romeiros entre as manifestações de uma mentalidade pragmática, que estaria reduzindo “a religião a um comércio com Deus” em oposição a uma “religião transcendente” que seria a marca da autenticidade da fé católica²⁴¹. Já não se trata de afirmar a *autenticidade* da religião católica sobre o mundo moderno, mas de investir num “trabalho amplo de conscientização” que seja capaz de resgatar os romeiros do “estágio atrasado de consciência” em que se encontram. Para isto o *Relatório* propõe um “tratamento de choque que, como rajada violenta, destrói o castelo de sonhos em que se instalou a consciência religiosa” (Kocik, 1991: 107). Pode-se perceber, nesta visão do clero, a incorporação de uma perspectiva iluminista que acaba produzindo a dessacralização do espaço sagrado através de um discurso que o destitui de todo mistério²⁴².

241 Stirrat trabalha com a oposição entre o “transcendente” e o “pragmático” como dois polos de condensação de tensões dentro das religiões mundiais. De certo modo, a distinção que faço entre um discurso centrado no “sacrifício de Jesus e na salvação” e um discurso centrado no “sacramento” aproxima-se da análise deste autor. É importante, no entanto, salientar que para Stirrat os grandes santuários das grandes religiões, e não apenas do catolicismo, teriam esta capacidade de misturar os discursos e sentidos, engajando nos mesmos rituais grupos e pessoas com visões e concepções religiosas e intelectuais bastante diversas. Nesse sentido afirma que “as atividades aí realizadas sejam ao mesmo tempo meios de alcançar méritos para a vida eterna e meios para ganhar benefícios neste mundo” (Stirrat, 1984: 208).

242 Isambert analisa a relação estreita existente entre o processo de racionalização e a ideologia moderna que estariam na origem da mentalidade que predomina neste momento na Igreja renovada do Vaticano II. Diz o autor: “De um lado, está a dominante científica, que se desenvolve através do folclore, da história e, até um certo ponto, de

Não se trata de usar o instrumental da ciência para provar a intervenção do divino na ordem natural, mas de dirimir qualquer possibilidade da presença do extraordinário. Há uma reorientação do culto no sentido de uma valorização da *razão iluminista* como a mediação legítima entre o espírito humano e o sagrado, tomando os mitos e as imagens em torno do Bom Jesus da Lapa como fontes de mistificação. A dimensão extraordinária da romaria que se manifesta nos relatos dos milagres, nas histórias dos romeiros, nas promessas e sacrifícios assumidos como formas de penitência, que os romanizadores canalizavam para o seu projeto institucional e de afirmação da Igreja Católica na sociedade, passa a ser vista como indício de uma falsa consciência religiosa e política.

O próprio discurso religioso se dessacraliza na medida em que abandona seu caráter normativo e sua pretensão holista, deixando a tarefa de construir os sentidos para os indivíduos e os grupos humanos para a pluralidade de organizações que se formam nas diversas esferas da sociedade moderna (Beyer, 1994: 73). A tendência que acompanha este primeiro momento do *aggiornamento* conciliar é de destituir a peregrinação para a Lapa de sua efervescência e intensidade místicas e inscrevê-la dentro do conjunto das práticas ordinárias do catolicismo oficial renovado.

A renovação do Concílio deixa pouco espaço para os componentes simbólicos, emocionais e míticos do catolicismo popular. Como afirma Isambert, ao abrir “um combate às tradições os reformadores buscaram estabelecer uma outra forma religiosa que se afasta do sensível para privilegiar o abstrato” (1982: 300). A tendência predominante é de uniformizar as celebrações, práticas e ritos que acontecem no santuário na direção de uma abstração cada vez maior das mediações do sagrado²⁴³. Aproximam a linguagem ritual da linguagem cotidiana, ao mesmo tempo em que buscam

uma sociologia que se apóia sobre essas duas disciplinas. Do outro, a dominante ideológica, que se depreende de um debate principalmente eclesiástico” (1982: 100).

243 A reforma litúrgica do Concílio Vaticano II, que estabeleceu a missa no vernáculo e simplificou os ritos católicos, deve ser associada ao discurso do *Relatório* como a face mais visível da renovação.

uma racionalidade global para a romaria, que passa a ser definida a partir de um “Plano da Pastoral Especial de romeiros” (Kocik, 1991: 104).

Uma avaliação do Programa da Romaria apresentada no *Relatório* mostra algumas destas questões que estavam em jogo neste momento:

Este programa, longe de se perder numa pastoral moralizante e sacramentalista asfixiante, dá testemunho de abertura impressionante, procurando conduzir fiéis e romeiros para a compreensão profunda das grandes realidades cristãs: o sofrimento, a filiação divina, a união em Cristo, a dignidade do trabalho e a elevação sagrada da família. São os problemas básicos da vida cristã, colocando cada cristão no mistério da Encarnação e Redenção, dando-lhe uma mensagem divina a realizar na sua vida (Kocik, 1988: 105).

O discurso centrado nos sacramentos parece dar lugar ao discurso sacrificial, que focaliza “o mistério da Encarnação e da Redenção” como o ponto fulcral para o culto. A referência a “uma pastoral moralizante e sacramentalista” quer enfatizar em contrapartida o *Sacrifício Redentivo de Jesus Cristo*, que como afirmam Eade e Sallnow “refina e santifica o sofrimento físico e por extensão todas as formas de sofrimento” (1991: 17)²⁴⁴. Ao abrir mão de uma visão estritamente *católica* dos sacramentos e encaminhar um discurso mais racionalizado sobre o Sacrifício Redentor de Jesus Cristo, os padres renovadores também estavam rompendo com uma atitude mais particularista para incorporar no culto a perspectiva ecumênica, que era um dos valores centrais do movimento conciliar.

Se de um lado pode-se ver neste discurso um esforço dos dirigentes eclesiásticos para inscrever o culto ao Bom Jesus da Lapa no *catolicismo universal*, que se redefinia no Vaticano II, por outro, do ponto de vista dos romeiros, o discurso renovador aparece como um rompimento com a tradição do catolicismo, uma vez que tocava no seu *núcleo central*, o seu

244 O conceito católico de sacramento, centrado na eficácia simbólica e no significante, será o alvo das críticas dos renovadores, que vão enfatizar o significado e a comunidade.

conceito de sacramento que, como vimos anteriormente, estava associado ao culto às imagens. Deste ponto de vista, pode-se dizer que a renovação conciliar estabelece uma diferenciação entre o clero e os romeiros que vai muito mais longe do que aquela que existia entre estes e os romanizados que partilhavam da mesma ideia católica de sacramento. Uma diferença que demarca fronteiras muito nítidas entre aqueles que acreditam num *poder que move os homens* para agirem sobre este mundo, e aqueles que acreditam num *poder que move montanhas*, para os quais o sobrenatural está presente nos espaços por onde transitam.

A perspectiva sociológica no culto

O *Relatório* mostra que não se trata mais de julgar as práticas e crenças dos romeiros a partir de uma visão religiosa ou teológica — heresia, idolatria, *ignorância* — mas de reinterpretá-las dentro do quadro científico e sociológico da evolução linear das instituições. Esta perspectiva recorrente no *Relatório* pode ser vista como um aspecto da secularização que acompanha a renovação conciliar. A citação que segue já aponta para esta mudança.

A religiosidade naturalista, com a preocupação pelas necessidades naturais – saúde, casamento, emprego, safra etc. ocupa aqui lugar proeminente. São quase sempre os motivos que conduzem os romeiros ao santuário. (...). A par dessa religiosidade profunda e naturalista vai muitas vezes a incompreensão ou a total ausência dos preceitos morais. (...). Esta religiosidade naturalista é grandemente impermeável aos preceitos morais (Kocik, 1988: 100)²⁴⁵.

Nessa perspectiva, os romeiros não são mais vistos como uma comunidade desviante ou herética, mas como aqueles que, dentro da linha universal da evolução da natureza humana, não alcançaram um *ethos* ideal

245 A ideia de *religiosidade popular* já traz este sentido de incompletude em relação à religião.

e o estatuto intelectual de maioria. É como se não fosse possível admitir no santuário as práticas, rituais e representações dos romeiros, senão como formas inferiores ou incipientes de religião. Deste modo, associa-se o catolicismo popular a uma visão do *povo* que o toma como o “estrangeiro” no interior do catolicismo que se pensa a partir de um consenso moderno e secular (Isambert, 1982: 118). O *Relatório* reserva aos romeiros um estatuto de minoridade semelhante ao que é atribuído ao índio na sociedade brasileira, quando, por exemplo, faz referência às “almas rudes dos romeiros” sobre as quais a encenação da vida de Jesus teria causado “profunda impressão psicológica” (Kocik, 1988: 104).

Esta mudança de linguagem e de perspectiva pode ser vista também como uma tomada de posição cultural. Ao associar a *fé dos romeiros* ao lugar que ocupariam na linha da evolução social, os dirigentes renovadores também estabelecem uma estratégia de seleção cultural no culto, que opera em nome da “autenticidade da fé e da compreensão dos atos religiosos” (Isambert, 1982: 115). O investimento na evangelização e catequese não se coloca apenas como uma forma de instruir os romeiros, mas também de selecioná-los, na medida em que define os seus interlocutores na direção dos grupos mais instruídos e esclarecidos.

A legitimidade pela performance

A reformulação do culto no santuário pelos renovadores inclui também a construção de um discurso para fora do campo estritamente religioso. O texto do *Relatório* insiste em mostrar que as reformas aplicadas ao santuário não têm um significado puramente religioso ou eclesial, mas se constituem, na verdade, num poderoso fator de mobilização e dinamismo social. Depois de afirmar que o santuário seria o lugar privilegiado a partir do qual se iniciaria a recuperação da “situação de pobreza e calamidade social e religiosa” do sertão nordestino, propõe como parte da missão da Igreja, em parceria com o Estado:

A implantação de sólidas bases econômicas pelo desenvolvimento nacional da agropecuária; combate às doenças endêmicas (...). Observância rigorosa da legalidade e da justiça (...). Campanha de educação e formação popular por meio de escolas radiofônicas (...). Empenho apostólico para conseguir sacerdotes e religiosos, a fim de ir ao encontro das necessidades existentes; preparação adequada dos fiéis de toda a região para a vivência autêntica da fé, recorrendo para isto aos meios modernos de comunicação (Kocik, 1988: 106).

Pode-se ver aqui o esforço dos dirigentes eclesiásticos para assumir os problemas *não religiosos*, envolvendo-se na sua solução como uma forma de reproduzir e expandir o culto ao Bom Jesus da Lapa. E, como afirma Beyer, no contexto da “sociedade moderna e global” os líderes religiosos tornam-se os principais representantes públicos da instituição (1994: 77), enquanto no contexto do catolicismo popular devocional, como mostrou Christian, estas funções eram atribuições dos santos que atuavam como patronos das comunidades. Estes eram os advogados das comunidades junto a Deus, agindo especialmente em situações de grandes epidemias ou de calamidades materiais como os verdadeiros libertadores do povo (1981: 92-93). Na sociedade moderna são os líderes religiosos que se apresentam como os *libertadores do povo*.

Ao comentar as atividades de D. João Muniz, o *Relatório* apresenta o bispo como aquele que “libertou o povo dos males torturantes e dizimadores das doenças e das epidemias”. Num outro trecho, descreve as atividades do primeiro bispo da diocese da Lapa, D. José Nicodemos Grossi, neste mesmo sentido:

Por ocasião da seca, era o Bispo que providenciava água para os povoados mais distantes da sede, valendo-se do trator do santuário e do carro-pipa da Cáritas Internacional, encargo que competia às autoridades civis (1988: 111).

A associação do culto à solução dos problemas sociais se torna central como uma forma de garantir a influência da instituição na sociedade. Como se pode ver, trata-se não apenas de reorientar a fé religiosa dos romeiros, mas também de oferecer um serviço que ultrapassa o domínio do religioso, assumindo os *problemas residuais* que não são solucionados em suas esferas específicas, como a da política, da saúde, da economia etc. (Beyer, 1994: 80).

Um outro trecho do *Relatório* permite compreender como estas soluções eram encaminhadas pela Igreja Católica a partir da ideologia desenvolvimentista e de uma perspectiva que recolocava como ideal uma relação de complementaridade entre a ação do Estado e da Igreja.

Os males sociais e religiosos só a sociedade e a religião, em conjunto, poderão solucioná-los. Ambas, sociedade e religião, organizaram a sua forma representativa: Estado e Igreja. Energias imensas estão latentes nestes organismos, capazes de mudar a face da terra. Por motivos óbvios, no caso concreto de Bom Jesus da Lapa, o interesse da Igreja se sobrepõe aos interesses imediatos do Estado. Como em todos os ambientes atualizados, prevalecerá o trabalho de equipe: bem planejado, sincero e honesto (Kocik, 1991: 107).

Ao assumir a *performance* como uma dimensão central do culto, o santuário se torna um ponto de referência para a solução dos aspectos *profanos* da vida, mas, no processo de sua ação no campo social, o discurso religioso se politiza e passa a ser condicionado por preocupações que estão fora de sua esfera específica de autonomia. De forma que o culto ao Bom Jesus da Lapa reformula-se também a partir de fora da esfera religiosa. Politiza-se o culto, ao mesmo tempo em que se sacraliza o social. A *Via-Crucis*, como mostra o *Relatório*, estende-se para a sociedade, englobando a pobreza, a exploração, os sofrimentos físicos e morais.

A centralidade atribuída à *performance* pelo clero renovado vai fazer da justiça, da questão social e do amor ao próximo o eixo principal da

pregação no santuário. Os dirigentes do culto vão realizar um grande esforço para traduzir a mensagem evangélica em termos éticos e políticos. Um esforço que “termina por subscrever a compreensão moderna da política como se fosse cristã” (Milbank, 1990: 243)²⁴⁶. Nega-se, com este discurso renovado, a dimensão messiânica do culto e as possibilidades das *teofanias* do Bom Jesus no espaço sagrado. A salvação não depende mais de uma ação extraordinária de Deus na história, ou dos seus santos intercessores, mas é pensada agora como um processo de desenvolvimento das potencialidades inscritas dentro das fronteiras deste mundo.

O guia dos romeiros e turistas de Bom Jesus da Lapa

O *Guia dos Romeiros e Turistas de Bom Jesus da Lapa* reflete a mesma tendência para a secularização e dessacralização do culto que encontramos no texto acima. Mas, enquanto o *Relatório* se concentra no nível do discurso, o *Guia dos Romeiros* focaliza especialmente os rituais. O próprio título, colocando lado a lado *romeiros* e *turistas*, já aponta para este objetivo de apresentar o santuário como um espaço dessacralizado. O esquema do livro organiza as informações a partir de três *passeios*. Os sinais extraordinários, que serviram para fundamentar a presença do sagrado na Lapa, são denominados como “curiosidades”. A fé dos romeiros é tomada como “crendices” e a história do Monge, que Segura havia tentado escrever com base em documentos históricos “fidedignos”, é tratada como “mais uma lenda” (Kocik, 1991: 41–52).

246 Convém registrar aqui a crítica de Milbank em relação à incorporação do discurso moderno pela teologia católica em relação à questão da justiça. Para este autor, os teólogos católicos subordinaram o conteúdo cristão deste conceito à perspectiva moderna em que a justiça aparece como o resultado de um processo linear de esclarecimento. Contra esta perspectiva, o autor afirma o caráter contingente da justiça, na medida em que aparece como uma possibilidade histórica que não está na agenda de nenhum tempo que se desdobra num processo linear de estágios de superação da alienação.

A ênfase sobre os aspectos turísticos da Lapa do Bom Jesus aponta para uma mudança no culto que permite pensar, conforme a sugestão de Michel de Certeau, que, “mudar de linguagem, já significa em si mesmo mudar o conteúdo significativo da mensagem” (Certeau, 1971: 1177). Segundo Dupron, esta transposição do culto para uma linguagem turística se coloca como uma estratégia que visa “esfumar todo valor sagrado do santuário, impedindo qualquer concentração de intensidade sacra” (1967: 207). O turismo se torna, assim, uma das vias pelas quais os dirigentes reformadores buscam inscrever o santuário dentro da cultura moderna e secular. Ao invés de uma ação direta de repressão ao culto, os padres preferem agir sobre as representações que os romeiros fazem da romaria e do santuário.

O culto sem imagens

A renovação conciliar atingiu profundamente o culto às imagens. Especialmente os primeiros anos do Concílio foram marcados por uma onda iconoclasta que tirou das igrejas as imagens em muitas dioceses e paróquias, considerando essas devoções como expressões alienadas da fé tradicional que deveria ser erradicada para que pudesse ser cultivada uma *fé autêntica* (Mainwaring, 1989: 196). Dentro deste espírito, ao fazer referência à imagem do Bom Jesus, o *Guia dos Romeiros e Turistas* afirma que o incêndio de 1903, que consumiu a imagem trazida pelo Monge para a gruta, foi uma maneira de “Deus mostrar que a romaria não dependia de uma imagem, pois desde então o movimento tem aumentado muito” (Kocik, 1991: 50). Busca, desta forma, deslegitimar não apenas o discurso tradicional dos romeiros que, ao longo dos últimos séculos, manteve o culto aos santos através das imagens como um elemento central de sua fé, mas também um aspecto do *núcleo da identidade católica*, que fez do culto aos santos através das imagens uma variante popular da sua concepção de sacramento²⁴⁷.

247 Como vimos anteriormente, o centro do pensamento católico se expressa na sua ideia de sacramento, cujo caráter fundamental é o de realizar o que ele significa, abolindo

O *Guia dos Romeiros e Turistas* assume uma posição crítica sobre o culto através de um esforço empreendido no sentido de dissociar o Bom Jesus da Lapa da sua imagem, introduzindo a consciência do mecanismo da *performance* simbólica. Denuncia a qualidade *mágica* que sustenta a crença na presença imediata do santo na sua imagem e introduz a mediação racional que rompe com o realismo simbólico. Desfaz, assim, a sacralização do laço simbólico entre a imagem e o Bom Jesus da Lapa, partilhada durante séculos por romeiros e agentes oficiais do catolicismo institucional. E, embora o seu texto afirme explicitamente que estava combatendo o *caráter mágico* do culto, o que estava em foco de fato era o próprio *realismo simbólico* que o movimento romanizador alimentou e fez funcionar, sem discordância estrutural com as crenças populares tradicionais.

Ao descartar a necessidade da imagem para o culto ao Bom Jesus da Lapa, *O Guia dos Romeiros e Turistas* está deslocando a ênfase do culto do significante para o significado, de modo a torná-lo diretamente dependente da mediação teológico-racional²⁴⁸. Neste sentido, convém lembrar que o *Cristo Ressuscitado* do Vaticano II, assim como o *Jesus Libertador* da Teologia da Libertação, que deveriam substituir o *Bom Jesus da Lapa*, não possuem imagem, nem qualquer representação material²⁴⁹. E, se no

qualquer distância entre simbolização e realização. Este aspecto da doutrina sacramental se estende para todos os outros sinais do culto católico.

248 Pode-se ver aqui sendo retomada, dentro do contexto da sociedade moderna e secular, a tensão entre “iconofilia e iconoclastia” que já se colocava teologicamente no Segundo Concílio de Nicéia (787) e que parece atravessar toda a história do cristianismo. Este Concílio, ao admitir imagens e outros ícones nas igrejas, estabelecia que eles seriam *venerados*, mas em função da *adoração* devida a seus *protótipos*, isto é, aos seres ou acontecimentos sagrados assim representados. Se a veneração é dirigida ao *veículo simbólico* enquanto *significante*, a adoração é única e exclusivamente a seu *significado*, sem o que haveria sempre o perigo de idolatria (Agostinho, 1986: 20).

249 Num depoimento transcrito por Alves, do padre Cristiano Joosten, capelão do santuário de 1967 a 1972, lê-se que “o trabalho dos padres redentoristas foi muito importante para o santuário, porque procurou introduzir nos romeiros a devoção ao Cristo ressuscitado, e isso é um sinal de que não se trata de um Cristo morto, mas de um Cristo vivo, ressuscitado” (1993: 116).

primeiro momento do Concílio a ênfase recai sobre o *Cristo da Fé*, numa aproximação com a teologia liberal protestante²⁵⁰, no contexto da Teologia da Libertação acentuam-se os aspectos históricos de Jesus, referidos ao texto bíblico, ao qual se tem acesso através de um processo de racionalização. Em suma, estamos frente a uma visão bastante diferente daquela que encontramos nos romanizadores que tentaram substituir a imagem do Bom Jesus da Lapa pela imagem do Sagrado Coração de Jesus.

Esta tendência que dissocia o Bom Jesus de sua imagem também aponta para a atitude ecumênica que, segundo Beyer, vai marcar a atuação de muitas correntes dentro das grandes religiões na *sociedade globalizada* que assumem as orientações universalistas do movimento modernizador (1994: 87). Tratava-se de reformar o culto no santuário de modo a poder incluir a todos e não apenas os católicos. O discurso dos renovadores vai estabelecer uma certa indeterminação em relação ao particularismo católico a fim de que todos possam se considerar incluídos no culto. Se pensarmos na Romaria da Terra como a concretização dessas reformas, podemos ver como a ruptura com este particularismo permitiu abrir a romaria para os protestantes e os cultos afro-brasileiros. Todos que lutam pela Reforma Agrária ou que se inserem nos movimentos sociais a partir de um *compromisso com a libertação* podem, em princípio, se sentir plenos participantes da Romaria da Terra. A base de identificação dos romeiros da terra é colocada fora dos sistemas religiosos particulares, definindo-se a partir do núcleo de valores políticos de libertação e de compromisso com as lutas dos trabalhadores.

250 Para Tillich a teologia protestante que afirma "Deus como o absolutamente Outro" rompe de forma radical com qualquer manifestação espacial ou material e poderia ser vista como uma forma mitigada de gnosticismo (1968: 34).

Romaria da terra: a invenção militante do culto ao Bom Jesus da Lapa

Apresentarei de forma esquemática alguns elementos que considero fundamentais para caracterizar a Romaria da Terra como uma experiência do *catolicismo do Vaticano II* que incorporou na sua *funcionalidade* e *performance* muitas das propostas que já se anunciavam nos textos analisados acima²⁵¹. Não se trata, portanto, de uma análise exaustiva da Romaria da Terra, o que seria um outro trabalho a ser realizado²⁵². O olhar antropológico sobre este evento, ainda que parcial, já permite apontar alguns limites impostos às propostas dos reformadores pelos outros grupos que estão em disputa pelos sentidos do culto da romaria e que também aparecem no espaço e no tempo da Romaria da Terra. Com isto, é possível se dar conta da distância que se estabelece entre os objetivos definidos no centro do poder institucional e a sua efetiva realização no nível das práticas de um catolicismo que compreende uma massa de fiéis que possui uma certa autonomia frente ao corpo eclesiástico dos seus dirigentes.

Aqui também tentaremos perceber as preocupações com a *funcionalidade* e com a *performance* do culto, que já encontramos nos textos analisados nos itens anteriores. No entanto, precisaríamos destacar desde o início que há uma especificidade na Romaria da Terra que não estava dada

251 A Romaria da Terra funciona como um encontro de romeiros, especialmente daqueles que estão ligados às pastorais sociais e aos movimentos populares, dentro da romaria tradicional. Primeiramente foi denominada de Missão da Terra e visava fundamentalmente catequizar os romeiros dentro da linha das reformas que estavam sendo propostas pelo Vaticano II e por Medellín. Posteriormente, passou a ser chamada de Romaria da Terra, quando em diversas dioceses do Brasil se começavam a realizar as romarias da terra, dentro de uma perspectiva *libertadora*. Em Bom Jesus da Lapa a Romaria da Terra pode ser caracterizada como um grande encontro de estudo e celebração e acontece uma vez por ano, geralmente na primeira quinzena de julho.

252 Trata-se de um trabalho que pretendo realizar num outro momento e para o qual disponho de um vasto material etnográfico. Aqui me restrinjo a levantar alguns aspectos que permitem indicar a direção para a qual se orientam as reformas do Concílio Vaticano II no contexto dos cultos de romaria.

no momento em que foram escritos o *Relatório* e o *Guia dos Romeiros e Turistas*: os movimentos sociais. Estes vão ter um papel-chave no contexto da Romaria da Terra, enquanto ponte entre a *funcionalidade interna do culto* e a sua *performance* que permite a comunicação para fora do campo católico. Se, como vimos acima, o período referente ao início das reformas no santuário estava marcado pela ideologia do desenvolvimentismo, e a *performance* se realizava sobretudo pela mediação do Estado, a partir da segunda metade dos anos 1970 a influência pública da religião se dará prioritariamente pelos movimentos sociais, através dos quais assume alguns dos problemas mais conflitivos da região, como a Reforma Agrária, e os encaminha para uma solução no âmbito político do Estado²⁵³.

A origem da Romaria da Terra

A origem da Romaria da Terra está diretamente ligada à instituição, envolvendo não apenas os dirigentes do santuário e a diocese da Lapa, mas o próprio Regional da CNBB. Tanto os documentos da época, como as informações que recolhemos nas entrevistas com agentes de pastoral que estiveram presentes no início da Romaria da Terra, apontam os bispos, o clero e os organismos regionais de pastoral, especialmente a CPT (Comissão Pastoral da Terra), como seus mentores e organizadores²⁵⁴. Alfredo Ferro Medina, que escreveu uma tese sobre as romarias da terra no Brasil, refere-se ao início da Romaria da Terra em Bom Jesus da Lapa, dizendo que

253 Um estudo mais completo da Romaria da Terra poderia explorar as transformações que as propostas do Vaticano II sofrem quando o contexto político muda como golpe de 1964 e redefine as relações entre Igreja e Estado.

254 A CPT (Comissão Pastoral da Terra) na diocese foi fundada em 1977 e teve um papel decisivo na implantação de uma nova orientação para a pastoral da diocese e do santuário. Dentro de uma perspectiva “libertadora” a CPT assume a defesa dos pequenos lavradores e posseiros, dando-lhes assistência jurídica nos conflitos contra a grilagem, incentivando a criação dos Sindicatos de Trabalhadores Rurais e treinando suas lideranças. Com a CPT também são integrados na pastoral diocesana leigos que passam a receber salário da Igreja, que são denominados de “leigos liberados”.

A idéia de realizar a Missão da Terra surgiu na Assembléia da Pastoral da Terra, Nordeste III, em maio de 1978, em Juazeiro, BA, que encaminhou a preparação, nomeando uma Comissão integrada por D. José Brandão, bispo de Propriá, SE, Padre Tadeu, redentorista coordenador da. Pastoral da Terra da Diocese de Bom Jesus da Lapa, Padre Ermano, de Santa Maria da Vitória e a advogada Marta, que trabalhava na Diocese (1991: 80-81)²⁵⁵.

O relato de Irmã Miriam, que será transcrito em seguida, valoriza a iniciativa local na origem da romaria e destaca a demanda dos romeiros, de modo a apresentá-la como uma resposta da hierarquia aos problemas sociais que não encontravam solução nas esferas políticas e sociais. A ação dos padres Tadeu Mazurkiewicz, redentorista, ligado ao santuário, e Ermano Allegri, diocesano, coordenador da CPT, é destacada como uma resposta às “preocupações e angústias dos lavradores”.

A Romaria da Terra começou através de romeiros que vinham à romaria de Bom Jesus e eram pequenos lavradores. Então os padres (Ermano e Tadeu) começaram a se perguntar como a romaria do Bom Jesus poderia dar alguma resposta em nível da fé às preocupações e às angústias dos lavradores. Então começaram a incentivar a participação desses romeiros nas lutas ligadas à terra. Inicialmente começaram a fazer reuniões dentro da romaria de Bom Jesus com os lavradores. O pessoal se interessou e via com animação essas reuniões. Isto fez com que comessem a fazer numa dada época uma reunião maior, que chamaram de Missão da Terra. Aí surgiu a primeira experiência de Romaria da Terra, no primeiro domingo de julho de 1977. A Romaria da Terra nasceu ligada ao Regional da CNBB e até hoje é assumida por ele²⁵⁶.

255 Para uma visão mais detalhada das origens e significados que os dirigentes católicos e os iniciadores da Romaria da Terra lhes atribuem, ver: *Relatório da Missão da Terra em Bom Jesus da Lapa* (17-19/07/78) elaborado pela equipe organizadora do evento; e um artigo de Pedro Fromigli, *Missão da Terra na Lapa*, publicado no *Cadernos do CEAS* (1978). Para uma análise comparativa com outros santuários nordestinos, onde a Romaria da Terra também aparece como uma forma de modernização do culto, ver Barreira (1986).

256 Embora coincida em linhas gerais com os dados coletados por Medina o relato de Miriam discorda em relação à data do seu início, localizando-o no ano de 1977.

Os dois trechos citados, na verdade, apontam para esta dupla preocupação que se coloca na origem da Romaria da Terra e pode ser observada ainda hoje no culto como uma tensão que se tornou constitutiva de sua realidade: sua *funcionalidade* e sua *performance*. Ou seja, ao mesmo tempo que a Romaria da Terra pode ser vista como uma iniciativa que visa institucionalizar o culto, também se realiza como uma ação da Igreja para a esfera pública. Se por um lado assume os problemas dos romeiros, dando visibilidade às suas lutas, por outro reafirma o espaço institucional e a autoridade do clero, especialmente dos bispos, na definição e condução do culto ao Bom Jesus da Lapa.

Um trecho de um cordel, adaptado pelos dirigentes da primeira Romaria da Terra, e distribuído aos romeiros, talvez ajude a explicitar não apenas esta tensão constitutiva do culto, mas também como as questões sociais e o papel dos bispos como “aqueles que recebem os romeiros no santuário” — vão sendo introduzidos no culto, ao mesmo tempo em que vão forjando uma *espiritualidade político-militante* e a utopia histórica de “um novo dia”.

De Sergipe e de Alagoas
de Minas e da Bahia
venham todos os romeiros
festa da romaria
à juntar esforços, lutar
preparar um novo dia.

Mais de dez léguas andei
tangido do meu sertão
sem rumo e sem futuro
sem terra e sem direção,
Do meu Bom Jesus da Lapa
venho pedir a bênção

Senhor Bom Jesus da Lapa
salvação do mundo inteiro
conforto de quem padece
guia certo do romeiro
este povo retirante
pede terra e paradeiro.

Bem-vindos sejam à Lapa
os romeiros do sertão
que vieram de tão longe
pra fazer sua oração
Nós todos os recebemos
os bispos da região.

A funcionalidade da Romaria da Terra

A Romaria da Terra surge como uma tentativa de institucionalização do culto, apontando para um processo de absorção do culto ao Bom Jesus da

Lapa pela estrutura oficial da Igreja²⁵⁷. Através do controle sobre o evento, seus organizadores pretendem estabelecer uma nova racionalidade para o culto, inscrevendo-o dentro de um Programa e de um Plano Pastoral, definidos a partir de uma visão moderna e *libertadora*. Seu discurso e sua dinâmica interna visam substituir os sentidos e as práticas que tradicionalmente os romeiros têm associado ao espaço geográfico do santuário e ao tempo da romaria do Bom Jesus.

Ainda na linha da *funcionalidade*, a Romaria da Terra é uma atividade programada no calendário da paróquia que depende, em última análise, dos padres e das irmãs. Ou seja, se as romarias para Bom Jesus da Lapa acontecem independentemente dos agentes de pastoral locais, a Romaria da Terra não se realiza sem a sua mediação. Neste sentido os dirigentes a veem como a romaria ideal. Como dizia o bispo, “seria muito bom que todas as romarias fossem realizadas na linha da Romaria da Terra. É a única romaria organizada pela paróquia e que conta com a participação dos padres e das irmãs”.

O culto conscientizador

A Romaria da Terra também é a *romaria ideal* porque realiza, de forma exemplar, o projeto de conscientização e de superação da *alienação* política e religiosa. Na definição de um de seus dirigentes, é uma “escola de formação e evangelização”. Um outro trecho da entrevista com o bispo reitera esta perspectiva:

Romaria da Terra é a melhor romaria que temos aqui, porque tem uma linha e uma pregação e as pessoas que vêm têm conhecimento de causa. Acredito que em termos de aproveitamento, de evangelização, a Romaria da Terra é que fornece mais condições,

257 Os Turner detectam um processo de transformação nas romarias católicas oficializadas pela Igreja dentro da seguinte ordem: *evento original e peregrinação espontânea, rotinização e institucionalização, peregrinação burocratizada e grupos organizados de peregrinos* (1978: 11-37; cf. Agostinho, 14).

porque tem uma finalidade superior. Se fosse possível fazer todas as romarias na linha da Romaria da Terra seria uma beleza. É uma romaria bem consciente, formadora de agentes de pastoral. São dias de estudo e de formação. É como uma aula, um seminário.

Observa-se, na citação acima, a mesma preocupação que já apareceu em outros momentos, quando os dirigentes procuram assumir os problemas relativos à educação e incorporá-los no culto. É como se a narrativa secular dominante na sociedade moderna obrigasse os líderes católicos a legitimar sua ação no campo específico do culto pela dimensão educativa que estaria presente no culto. A “finalidade superior” da Romaria da Terra se refere basicamente, como se pode ver por outros trechos da entrevista, à função pedagógica do culto como instrumento de libertação dos romeiros das “crenças supersticiosas que distorcem a sua visão da realidade e os aliena politicamente”.

Esta mesma função educativa que a Romaria da Terra incorpora se estende para as comunidades. Pude observar, no trabalho de campo, que os romeiros da terra geralmente participam de uma série de reuniões, em suas comunidades de origem, para discutir os folhetos sobre o tema e o cartaz da Romaria da Terra, enviados pela equipe organizadora. Alguns grupos, inclusive, recebem tarefas a serem preparadas na comunidade e apresentadas na Lapa. Os romeiros do Ramalho, que acompanhei em 1993, representaram um quadro da *Via-Sacra*, onde o tema era a morte do rio São Francisco, causada pela poluição.

Apesar do esforço para apresentá-la como um evento educativo, a Romaria da Terra também é irrigada pelas crenças e práticas do catolicismo tradicional, que emergem na periferia do evento, atualizando símbolos e rituais que os agentes acreditavam superados entre romeiros *conscientizados*. Embora a Romaria da Terra instaure uma outra estrutura de culto, que restringe a efervescência da religião popular, nas três romarias em que estive presente, foi possível acompanhar os romeiros da terra em

sua busca do numinoso e do sagrado nas grutas, o que, na visão do clero, parecia incompatível com uma mentalidade forjada pelo processo de *conscientização*.

Longe de erradicar os outros discursos do espaço do santuário, a Romaria da Terra, na verdade, acaba trazendo mais uma contribuição para a pluralidade dos discursos que compõem o culto da romaria em Bom Jesus da Lapa. A estrutura de compatibilidade que caracteriza o culto no santuário se alarga ainda mais, incluindo o *discurso da conscientização*. Muitos romeiros de Bom Jesus manifestam grande apreço pelos rituais e pela pregação dos agentes de pastoral e assessores, estabelecendo uma relação de complementaridade entre a visão *conscientizadora* da religião e a perspectiva veiculada pela tradição oral. São cada vez mais comuns os romeiros que participam das romarias de Bom Jesus, da Soledade e da Terra com igual entusiasmo e envolvimento. Como dizia Eliana:

Venho a tudo que é romaria em Bom Jesus da Lapa: Romaria da Terra, de Bom Jesus, da Soledade... Só não venho quando não tenho dinheiro.

Nos últimos anos pode-se observar um crescimento numérico de romeiros tradicionais na Romaria da Terra, que pode estar relacionado com uma seleção menos rigorosa por parte das paróquias e comunidades. Como dizia D. Irene, uma animadora de pastoral de Carinhanha, participante da Romaria da Terra:

Antes era assim, as pessoas mais comprometidas na luta é que iam para a Romaria da Terra. Só iam os lavradores. Agora a gente está abrindo as portas. E esse ano já tem muito mais pessoas. Todo mundo está na luta, mas tem muitos que são mais desligados²⁵⁸.

258 Talvez se pudesse pensar aqui numa forma de “crença sem pertencimento” que, segundo Beyer, seria uma característica da sociedade moderna globalizada (1994: 106).

Isto tem levado os próprios agentes a reverem sua posição e a serem menos intransigentes em relação ao projeto original de conscientização. Como diz irmã Miriam:

Até um certo tempo, a gente estava preocupada que a Romaria da Terra caminhasse num sentido de conscientização e dava importância sobretudo ao estudo e ao conhecimento de novas coisas. Depois, através da avaliação, se viu que a questão da religiosidade, das promessas... precisava ser mais tocada. Hoje estão surgindo outros questionamentos. Acho que já se caminhou bastante no sentido de respeitar o espaço dos romeiros. Tem-se acentuado o sentido da Romaria da Terra como uma celebração da fé. Não tem mais aquela preocupação de achar que o romeiro tem que aprender coisas novas. Pode até aprender coisas novas, mas colocadas na dimensão da celebração.

Sem votos e sem promessas

Um outro aspecto a ser destacado em relação ao projeto de reforma do culto é o do lugar que as promessas e votos passam a ocupar na experiência da Romaria da Terra. Na verdade, estes elementos que são centrais para os romeiros tradicionais deixam de ser significativos no contexto da Romaria da Terra. Uma conversa com os romeiros de Sambaíba mostra como os valores e ideias trazidos pelo catolicismo renovado vão sendo apropriados, ao mesmo tempo que vão redefinindo a identidade católica. Como diz Fátima, uma liderança local, coordenadora do Projeto de Roça Comunitária:

Hoje a gente não faz mais promessa. A gente que entende a Bíblia sabe que não é preciso fazer promessa. A comunidade que caminha tem que adorar o Deus vivo. Mas não vou dizer que nunca fiz promessa ou que não fui válida. Uma vez fiz uma promessa para ficar três anos sem ter filho e o Bom Jesus me atendeu. Mas atualmente não tenho mais tempo para fazer promessa. Penso que viver já é um milagre, ainda mais quando se tem que sustentar nove ou dez filhos.

Outro participante da comunidade de Fátima acrescentava que

Mudaram muito as promessas de antigamente para hoje. Antigamente a gente não cortava o cabelo para levar a trança para a Lapa, comprava um braço de cera e ia colocar nos pés do Bom Jesus. Hoje a gente pede que Deus ajude, sem fazer grandes sacrifícios e sem precisar correr atrás dos santos.

Nas duas citações acima pode-se ver como a Bíblia, enquanto palavra escrita, é contraposta ao culto aos santos e às promessas. A experiência dos *católicos militantes* traz para o âmbito da romaria a oposição entre a Bíblia e as imagens, que se apresenta de uma forma polêmica e extremada na crítica que os *crentes* fazem aos católicos.

Vimos nos textos do *Relatório* e do *Guia dos Romeiros e Turistas* que o culto à imagem do Bom Jesus da Lapa deveria dar lugar ao culto ao *Cristo Ressuscitado*, no qual não cabe qualquer representação material. Esta mesma atitude frente ao culto às imagens podemos encontrar em muitos romeiros da terra, constituindo um elemento importante de sua identidade católica²⁵⁹. Cito aqui apenas um trecho da entrevista com Branca, dirigente da Comunidade Eclesial de Base de Canabrava que me hospedou durante a pesquisa de campo e que depois reencontrei na Romaria da Terra de 1993:

Tem uma tradição que antigamente os mais velhos sempre ensinou a gente, que é de ir rezar pra uma imagem e depois beijar aquela imagem. Eu mesma fiz isso muitas vezes, mas eu não entendia. Para mim Deus estava naquela imagem. Não tinha o pensamento de que Deus estava lá no céu e que aquela imagem foi feita por mão de homem. Depois que comecei a estudar a Bíblia é que fui entender que toda imagem é feita de barro, senão de

259 Não se trata aqui de explicar estes aspectos da mentalidade dos romeiros da terra simplesmente pela *ação conscientizadora* do clero, mas de compreender estas mudanças a partir do contexto mais abrangente da sociedade moderna e secular, dentro do qual o clero e os fiéis procuram se adaptar.

madeira, e que Deus condena aquela idolatria de a gente adorar aquela imagem, achando que aquela imagem é Deus. Não vamos colocar a imagem no lugar de Deus. O que fez nós romper com a tradição foi a entrada na comunidade. Antes da comunidade a gente não tinha essa clareza, os estudos da comunidade é que está clareando mais.

A oposição entre “tradição” e Bíblia, como um elemento de definição da identidade dos romeiros da terra, pode ser comparada com o processo descrito por Regina Novaes em relação aos *crentes*, onde a “oposição à lei dos pais” também demarca uma ruptura importante para a construção da sua identidade social. Diz a autora que

o crente é aquele que rompeu com a ‘religião de família’, fez emergir sua individualidade (‘a salvação não é de família, é de cada um’) e aderiu voluntariamente a outra coletividade: os ‘irmãos na fé’ (1985: 54).

Pode-se perceber também nos relatos dos romeiros da terra um distanciamento semelhante em relação ao discurso tradicional que enfatizava o culto aos santos. No entanto, diferente dos *crentes*, o distanciamento aqui não configura uma ruptura, pois mantém a identidade católica. Na verdade, é a estrutura que se distende para incluir as contradições que vão sendo geradas no processo de renovação da Igreja e de aproximação com o núcleo de valores da sociedade moderna e secular. Ao invés de uma exclusão da tradição ou da renovação, o culto da romaria engloba as diferenças e as suas tensões. Confirma-se mais uma vez o *universalismo* dos cultos nos santuários de peregrinação que, como já vimos anteriormente, se caracteriza fundamentalmente por sua capacidade de incorporar e responder a uma pluralidade de discursos e de demandas dos seus devotos (Eade e Sallnow, 1991: 15).

Ao deixar a tradição, os romeiros da terra constroem uma nova inteligibilidade da experiência de peregrinação para o santuário de Bom Jesus da Lapa, inscrevendo-a numa narrativa moderna que privilegia a consciência

como acesso ao *sagrado*. Com isto, no entanto, não esgotam a compreensão do fenômeno, ao contrário, perdem o campo de significação dado pelo mito. Como afirma Velho, em relação à Teologia da Libertação,

A consciência sócio-política, se pode alargar, pode também fechar por um efeito de substituição (...). Para os teólogos parece alargar a sua experiência eclesial, mas o efeito mais amplo pode não ser o mesmo (1987: 25).

A análise dos mitos e estórias, realizada nos capítulos anteriores, permite perceber a perda de um vasto campo de sentidos e valores culturais e religiosos ao se tentar simplesmente substituir uma apreensão da realidade realizada através do mito, por outra fundada sobre a razão²⁶⁰. A hegemonia da *razão secular* na sociedade moderna torna ainda mais difícil a emergência das potencialidades do pensamento mítico no espaço da Romaria da Terra. Talvez a crítica pós-moderna possa vir a ajudar o culto do Bom Jesus da Lapa a reencontrar-se com a cultura popular dos romeiros tradicionais, para os quais o mito ainda possui um lugar central²⁶¹.

A Romaria da Terra como uma performance

Ao incorporar no culto as questões sociais — como Reforma Agrária, educação, economia, ecologia, relações de gênero — os dirigentes eclesiásticos conseguem influenciar a sociedade, mas também dessacralizam o culto. A dimensão política e social da Romaria da Terra tende a absorver a sua significação estritamente religiosa. O seu quadro de referência para pensá-la não é mais o *sagrado* e a *tradição*, mas os movimentos sociais e a atividade

260 Cito a contribuição de Hayden White, em seu artigo *Tropics of discourse* (1978), onde o autor, ao fazer uma crítica à pretensão absoluta do racionalismo de dominar o conhecimento, também mostra como a “fábula” e a “ciência” são, na verdade, diferentes apreensões da realidade.

261 Ver o artigo de Sanchis *Catolicismo, entre tradição e modernidades* (1993) — que dá excelentes pistas para pensar esta questão, que pretendo retomar num outro trabalho que enfoque especificamente a Romaria da Terra.

política. Duas citações possivelmente mostram isto de uma forma mais clara. Na primeira Dona Irene afirma:

Eu sempre explico que a Romaria da Terra é compromisso, um trabalho, uma luta sobre a terra. Tanta gente que não tem terra, tanta terra na mão de poucos.

Na outra, Jeremias, líder comunitário de Canabrava do Coribe e presidente local do Partido dos Trabalhadores, diz que

Romaria da Terra é um tipo de trabalho que a gente faz de conscientização para o trabalhador. Na Romaria da Terra a gente reivindica Reforma Agrária, fala contra a grilagem, contra todo tipo de opressão.

A experiência de fé dos romeiros da terra nas pastorais sociais está ressignificando o culto ao Bom Jesus da Lapa. Esta experiência, ao ser trazida para o espaço do santuário, influencia não apenas a agenda política que é encaminhada através da Igreja, mas também a linguagem e a estética do próprio culto, permitindo que este seja vivenciado como parte do movimento social. No entanto, esta perspectiva está longe de se impor de forma absoluta. Ao contrário, há um espaço de indeterminação na Romaria da Terra que instaura um campo de disputas e de negociação entre os discursos religioso e político. Os problemas sociais e os confrontos no campo, com suas vitórias e derrotas, são ritualizados através do culto e traduzidos para o discurso bíblico-religioso da libertação e do martírio, o que nos permite falar de uma reinvenção da romaria pelo *catolicismo militante* que, ao mesmo tempo que se politiza, também sacraliza a política.

Este aspecto religioso da Romaria da Terra aponta para uma dimensão que ultrapassa o “círculo fechado do secular” (Milbank, 1991: 241)²⁶².

262 Para Milbank, “a experiência das Comunidades Eclesiais de Base na América Latina, onde se trata de forjar ‘comunidade cristã’ diante da anarquia social e o tenor legalizado” (1991: 207), estaria na contramão do movimento secular que pretende afirmar

Um trecho de uma entrevista com irmã Míriam Bersch, uma gaúcha que chegou na diocese em 1973, onde vem ocupando cargos de direção na CPT e na própria diocese, explicita a presença de uma mística religiosa, no envolvimento dos agentes religiosos nas lutas sociais, que ganha uma expressão ritual na Romaria da Terra.

A terra é o princípio da vida. A nossa raiz é a terra. A natureza humana é fruto da terra. Os elementos que constituem a natureza humana constituem também a natureza da terra. Antes da dimensão social e pastoral, entendo como fundamental essa relação natural que a pessoa tem com a terra. Não entendo que possa haver uma sociedade que afirme que a pessoa não precise de um mínimo de terra para sobreviver. Para mim todas as pessoas deveriam ter contato com a natureza e com a terra. Esse direito não pode ser dado, nem tirado pela sociedade, porque ele é anterior à sociedade. A luta pela terra é muito mais ampla do que a luta social ou política, ela é uma luta bíblica. A própria vida de Deus e a dinâmica da evolução passam pela terra. Deus criou a terra como um sinal da aliança dele com o homem.

Na citação acima pode-se ver como a ação política se inscreve dentro de uma *narrativa bíblico-cristã*. Assim como os *valores modernos* incorporados à mentalidade dos romeiros da terra são constitutivos de sua identidade católica, a mística que os subordina ao religioso também demarca o seu pertencimento a uma determinada visão de mundo que abarca o discurso religioso e o político. Embora tenha abandonado a visão mítica do culto ao Bom Jesus da Lapa, a Romaria da Terra não rompe com o consenso católico que se manifesta no santuário, mas o estende para os movimentos sociais, de modo a encaminhar os problemas *não religiosos* sobre uma

a autonomia do político como um “domínio que possui seus próprios princípios éticos imanentes que são os de uma humanidade emergente e que não podem ser qualificados pela teologia” (1991: 233). Em contrapartida, propõe uma teologia sem a mediação das ciências sociais, como condição para que se possa fazer uma crítica à absolutização da “razão secular”.

base religiosa (Beyer, 1994: 141). Isto permite perceber que a força política acionada pela Romaria da Terra só consegue ser mobilizada na medida em que é reconhecida como parte da *tradição* que foi condensada em torno do santuário.

Um trecho de uma entrevista com Jeremias talvez ilustre melhor como o discurso político pode ser reinterpretado dentro da *narrativa bíblico-católica*. Depois de uma longa entrevista à luz de uma lamparina, em sua casa, Jeremias me pergunta:

— Seu Carlos, será que o senhor poderia explicar o que é essa coisa do Primeiro Mundo, do Segundo Mundo e do Terceiro Mundo? É que estive numa reunião do sindicato em Santa Maria da Vitória e falaram disso. Depois fui à reunião da CONTAG em Salvador e voltaram a falar da mesma coisa.

Diante da sua pergunta dei minha explicação sociológica, que possivelmente não diferia do que Jeremias ouvira nas reuniões em que estivera. Ao final do meu arrazoado ele conclui:

— Agora acho que entendi: quer dizer que o Primeiro Mundo é aquele que vai de Adão até Noé. O segundo é o que vai de Noé a Jesus Cristo. E o terceiro mundo é o que vem de Jesus Cristo para cá. Este é um mundo de injustiça e de opressão contra o que a gente tem que lutar.

Este diálogo permite perceber como os *discursos político e bíblico* podem se articular através de *elos narrativos* que deslocam as categorias de um para o outro sem que necessariamente sejam assimiladas suas lógicas específicas. Se compararmos esta citação com as anteriores, onde o próprio Jeremias e Dona Irene explicitavam o sentido da Romaria da Terra como um *trabalho*, uma *luta*, uma *conscientização*, um *compromisso*, pode-se falar de um *continuum* em termos linguísticos entre o discurso religioso e o discurso político, no sentido destacado por Maurice Bloch (1975 e 1989). Ao aplicar a sugestão de Bloch ao discurso dos romeiros da terra, seria possível

lançar um pouco mais de luz sobre a emergência do discurso político no campo do religioso e perceber como as representações político-rationais podem se transformar em símbolos religiosos ao serem enquadradas dentro de uma narrativa bíblica.

Enfim, isto permite formular a hipótese de que as representações e conceitos das ciências sociais que aparecem na Romaria da Terra não têm servido apenas como um instrumento de análise, mas têm sido incorporadas ao religioso, criando um culto onde essas representações passam a expressar uma determinada forma de relação com o sagrado²⁶³. Isto se torna possível na medida em que a sociedade se seculariza e essas representações passam a fazer parte constitutiva do próprio tecido social. Assim como o discurso religioso emerge com *força performativa* dentro do campo da política, o discurso político surge no campo do religioso com semelhante *poder performativo*.

Esta característica da linguagem ritual, no entanto, revela um limite para o processo de conscientização que se pretende operar através da linguagem celebrativa. Se a conscientização exige a argumentação lógica do discurso racional, fundado sobre a crítica, de que forma o discurso formalizado poderá ser conscientizador? A análise da Romaria da Terra, no entanto, aponta para um discurso religioso que comporta um certo grau de racionalidade, de modo que as categorias lógico-rationais podem emergir no ritual sem que tenham que ser necessariamente consideradas sacrílegas ou irreverentes. Marcel Gauchet, em seu livro *Le désenchantement du monde*, traça uma história política da religião no Ocidente, onde o cristianismo aparece como uma religião que comportaria tal possibilidade, enquanto a “religião da saída da religião” (1985). Nesta mesma direção seria

263 Nesse sentido, creio que se pode relativizar a posição de Milbank que estabelece uma total incompatibilidade entre a “narrativa cristã” e a “narrativa secular” veiculada especialmente pelas ciências sociais. A realidade do culto das romarias em Bom Jesus da Lapa aponta antes para uma multiplicidade de “elos narrativos” que se posicionam de forma instável. Na verdade, são as experiências vividas nas comunidades locais que acabam determinando o enredo narrativo no santuário, sempre provisório e instável.

possível inverter os termos da afirmação de Geertz: “a idéia de um mundo totalmente desmistificado é uma ilusão” (1977: 168) e sugerir que *a ideia de uma religião totalmente mistificada dentro de um mundo secularizado e moderno como o nosso também pode ser considerada uma ilusão.*