

Conclusão

Vivendo, se aprende; mas o que se aprende, mais, é só a fazer outras maiores perguntas (*Grande sertão: veredas* – Guimarães Rosa).

Ao concluir este trabalho, sinto-me como um romeiro que contou uma história de todos conhecida, centenas de vezes repetida, por gerações sucessivas. Uma história que não responde a velhas questões, nem a novas, mas que, ao situá-las dentro de uma narrativa familiar aos leitores, lhes confere alguma inteligibilidade e sentido. Como os romeiros, que contam histórias sobre o Bom Jesus para falar de si mesmos e de suas comunidades de referência, ao escrever sobre eles também estive o tempo todo lidando com as minhas questões, algumas verbalizadas, outras apenas sentidas, mas que surgiam sempre a partir da comunidade acadêmica.

As conclusões que se seguem estão basicamente dirigidas a esta comunidade e reúnem algumas considerações sobre o culto das romarias a Bom Jesus da Lapa que foram feitas ao longo deste texto e que às vezes se estendem para a *tradição* que o engloba. Ao destacá-las, gostaria apenas de chamar a atenção do leitor para as questões que guiaram este trabalho. Outras questões, com certeza, teriam produzido outra narrativa e chegado a outras conclusões. Mas estas foram as que conduziram a este encontro com os romeiros do sertão e balizaram a relação com a sua *tradição* que, embora possa nos parecer estranha, é também a *tradição* de todos que vivemos a experiência de uma sociedade moderna que se institui incorporando a sua *contradição*. Um encontro rico, mas ao mesmo tempo desconfortante, porque, quando num exercício de estranhamento alienamo-nos desta

tradição, damos-nos conta de que fazemos parte dela; quando mergulhamos no seu coração, percebemos que não lhe pertencemos totalmente.

Numa tentativa de síntese poderíamos dizer que o culto no santuário de Bom Jesus da Lapa está marcado por seu caráter universalista e se institui com uma capacidade ampla de acolher diferentes narrativas, discursos e rituais que circulam com liberdade no tempo e no espaço das romarias. Tanto a perspectiva diacrônica, quanto a observação de campo, apontam para uma *estrutura de compatibilidade inclusiva* no culto que se distende continuamente para acolher as inovações, que chegam sobretudo através das reformas do *catolicismo universal*, e os *símbolos, crenças e rituais do catolicismo local* que, tendo perdido seu *status* de ortodoxia, se mantém na tradição oral.

A força de atração do santuário está justamente nesta capacidade de incorporar a diversidade do campo católico brasileiro e responder às demandas religiosas que são trazidas para este lugar sagrado. Esta diversidade manifesta-se na variedade de discursos, muitas vezes contraditórios e competitivos, anunciados por romeiros, moradores e dirigentes, compondo uma grande polifonia, onde não apenas as visões e ditos de cada uma destas categorias, mas também os mútuos *desentendimentos* entre elas e as formas como cada uma interpreta as ações e os motivos das outras, fazem parte do culto. O santuário revela-se, assim, como uma arena de disputas em torno dos sentidos do sagrado, onde se confrontam especialmente os padres, com sua pregação, centrada no *Sacrifício Redentor de Jesus Cristo* e os romeiros com o discurso dos *milagres*.

Esta disputa inclui também os rituais. Os símbolos e os sentidos das celebrações são sempre suscetíveis de reinterpretações que são feitas a partir da inserção das pessoas no culto e das experiências pregressas que trazem. Neste sentido, a romaria explícita e reforça a pluralidade do campo católico, estabelecendo um certo universalismo que se revela altamente criativo pela sua capacidade de incorporar símbolos que mobilizam pessoas e grupos sociais. Romeiros participam dos rituais oficiais com grande

envolvimento emocional, enquanto os dirigentes tentam controlar a eferescência religiosa e garantir o seu sentido teológico-racional.

O culto conjuga os *mitos católicos* que impregnam o pensamento e as práticas da grande maioria dos romeiros com as exigências modernas de uma religião que se inscreve dentro dos limites da razão. Enquanto os romeiros reinventam o mito na cadeia de conversação em que estão inseridos, o clero trabalha no sentido de anulá-lo, através de um discurso religioso *desmitologizado*. Mas estas narrativas, a mítica e a teológica, não se sucedem no tempo, nem se colocam exteriores uma em relação à outra, mas convivem e se reforçam mutuamente. É na articulação e no diálogo entre o conteúdo mítico e a expressão racional do catolicismo que o culto ganha densidade e se diversifica, compondo a pluralidade polifônica e multifacetada de seus discursos e rituais. A divisão moderna entre mito e razão não apenas está longe de se resolver no âmbito do santuário, mas uma fronteira de indefinição entre mito e razão é alimentada e mantida pragmaticamente como um elemento central e estruturante do próprio culto.

O próprio sentido do sagrado não é unívoco. Enquanto o Bom Jesus dos romeiros é fundamentalmente teofânico, podendo ser encontrado no interior das grutas ou na concretude da rocha, o dos padres e *católicos esclarecidos* revela-se na proclamação da palavra que remete sempre ao interior das consciências. O culto no santuário condensa, assim, o polo da tradição que atualiza a sacralidade ligada ao *lócus* de eleição, enraizado na terra, onde se encontram marcas do extraordinário e o polo dos valores e da disciplina do sagrado, mais racionalizado, que seus dirigentes definem enquanto o *lócus* de evangelização.

Uma *cultura bíblico-católica* é reinventada no contexto do santuário. Os seus mitos fundantes são associados ao espaço e constantemente recriados nas estórias orais. A romaria proporciona o contato com a teia de símbolos e de sentidos que sustenta a cultura e ratifica as normas que orientam a ação dos devotos. A relação entre a romaria e a cultura está no centro da compreensão do próprio sentido do culto, enquanto este permite

acionar o estoque de referências e práticas que compõem o sistema de ideias e padrões de comportamento que forma o tecido social e estrutura a compreensão do mundo dos romeiros. Mas o culto da romaria se coloca também como um lugar privilegiado para o encontro com valores e visões modernas que são divulgadas sobre uma base religiosa. Os dirigentes do santuário têm procurado construir uma racionalidade para o culto a partir da qual definem o que é religioso, estabelecem objetos e áreas sagradas e procuram protegê-los da contaminação do profano. A tradição associada ao santuário é continuamente *reinventada* por romeiros, por moradores e pelo clero, como uma forma de legitimar valores, ações e normas de comportamento que cada uma destas categorias considera centrais dentro de suas redes de convenções.

A romaria se apresenta ainda como um sistema de comunicação que possibilita aos romeiros entrar em contato com sua cultura e reinventá-la com os meios de que dispõem. Neste sentido, os aspectos analisados neste livro — discursos, rituais, imagens, santos, figuras — configuram um instrumental linguístico com o qual os romeiros pensam suas relações pessoais, sociais e com as entidades sobrenaturais. Este sistema de comunicação permite que diferentes experiências religiosas possam interagir, ligando os indivíduos e os grupos entre si. A força emocional e a polissemia dos seus símbolos estabelecem um consenso para além das divergências que existem a nível dos discursos e das visões de mundo. Neste sentido, a romaria oferece um programa de percepção que tanto permite aos romeiros compreender e agir sobre o mundo exterior, quanto entrar em contato com a sua própria subjetividade, construída neste processo comunicativo. Trata-se, portanto, de um evento paradigmático que representa a trama de sua existência humana.

Ao focar o culto das romarias a Bom Jesus da Lapa por este prisma, podemos afirmar que não estamos diante de uma sobrevivência de práticas religiosas que teriam sido preservadas de forma intacta, mas podemos observar um processo de mudanças onde, se a instituição teve um papel importante, os romeiros também foram seus agentes. Nossa pesquisa revela

não só que o culto veio se modificando ao longo dos três séculos de sua história — inclusive em alguns de seus aspectos mais centrais, como em relação à imagem e às funções do santo — mas também que os últimos anos foram os de maior crescimento. Um crescimento que se evidencia tanto no número de romeiros que passaram a frequentar o santuário, quanto na estrutura física e administrativa que foi montada para responder às demandas religiosas dos devotos. Estas mudanças, na verdade, acompanharam as transformações mais gerais do próprio catolicismo na sociedade moderna. Como tentei mostrar na exposição do meu argumento, os grandes momentos que marcam a vida da Igreja Católica, como a Contrarreforma, a romanização e a renovação do Vaticano II, não só repercutem no santuário e no culto, mas o conteúdo de suas mensagens é aí reinterpretado.

Também não há razões para crer que o culto tenha surgido apenas como uma expressão religiosa da resistência leiga ao domínio do clero. O movimento que deu origem ao santuário, embora fosse protagonizado por leigos, incluía também clérigos, revelando fronteiras bastante móveis e indefinidas entre as formas de vida e as práticas religiosas destas categorias no catolicismo da época. A sua integração era facilitada pelo fato de os leigos e os clérigos compartilharem de uma mesma visão religiosa devocional, centrada no culto aos santos, de forma que as diferenças eram mais de estilo de vida do que de visão religiosa. Na origem do santuário esta indefinição de fronteiras já estava presente, de forma que se pode ver na comunidade eremítica fundante leigos e clérigos vivendo juntos.

O santuário de Bom Jesus da Lapa também não surge como uma experiência genuinamente brasileira, mas faz parte de um movimento de extensão universal que reinventa o culto aos santos, deslocando sua mediação das relíquias para as imagens. Pode-se falar de uma certa continuidade entre as devoções e cultos centrados na paixão e na imagem da cruz que surgem na península Ibérica a partir do século XVI e os santuários das Américas espanhola e portuguesa nesse mesmo período. Muitos dos mitos, crenças e devoções associados ao santuário da Lapa podem ser encontrados em santuários da Espanha e Portugal. Isto aponta para um contexto

católico universal que relativiza não apenas a dimensão *local* do culto, mas também a sua determinação pelas estruturas econômicas, sociais e políticas do sertão nordestino. Há um núcleo de autonomia no culto que não o explica exclusivamente por sua conformidade a estas estruturas.

O culto no santuário não se restringe a sua dimensão *local*, que teria ficado confinada a uma cultura particular, incapaz de incorporar perspectivas mais abrangentes elaboradas e veiculadas pelo catolicismo universal. Ao contrário, a nossa pesquisa revela que a articulação entre o *universal* e o *local* está presente no santuário de Bom Jesus da Lapa desde sua origem. Há uma circularidade entre o *local* e o *universal* que é constitutiva do culto, de modo que a *pequena tradição* é frequentemente apenas a *grande tradição* que se enraizou no local e a *grande tradição* é, muitas vezes, a *pequena tradição* que foi assumida como ortodoxia. Apesar da distância do santuário em relação ao centro institucional de poder da igreja e do isolamento imposto pelas dificuldades de comunicação entre o litoral e o sertão, há uma interação entre o santuário e a instituição eclesiástica que tem sido fundamental para o próprio culto. Ao traçar a trajetória do santuário no tempo, percebemos que, quando esta tensão desaparece, o culto perde sua abrangência regional. Ou seja, a sua existência não se funda na afirmação exclusiva de um destes polos, mas na sua capacidade de absorver a tensão entre o *local* e o *universal* e transformá-la numa dinâmica de inclusão das diferenças.

O estudo da romaria de Bom Jesus mostra também que não estamos diante da afirmação do tradicional frente ao moderno, ou vice-versa, como dois universos fechados que se opõem dentro de uma linha contínua. Ao contrário, o que constatamos foi antes a existência de uma dialética entre convenção e invenção, pela qual a convenção é continuamente interpretada pela invenção e a invenção pela convenção. Os sentidos convencionalizados do culto são reinterpretados pela experiência dos devotos em suas comunidades específicas, ao mesmo tempo em que esta experiência é interpretada à luz dos sentidos convencionalizados pela tradição do catolicismo popular. Em diferentes momentos, pudemos ver como práticas do catolicismo

moderno das CEBs eram legitimadas através de histórias orais que a situavam na origem do santuário. Outras vezes, eram os romeiros tradicionais que apelavam para a autoridade da palavra escrita ou da pregação do agente de pastoral para afirmar sua devoção. Reinventa-se a *tradição* do santuário para legitimar novas formas de vivência do catolicismo, de modo que a participação na romaria pode significar a afirmação do *novo*, através de uma volta criativa à tradição.

A modernização da estrutura social e política da região, nestas últimas décadas, não diminuiu o movimento da Romaria de Bom Jesus da Lapa. Ao contrário, o crescimento do culto tem acompanhado as transformações que a modernização vem produzindo. As mudanças nas relações sociais no campo e o processo explosivo de urbanização têm feito crescer o número de romeiros. Estes se tornaram menos homogêneos — já não são apenas rurais — dividindo-se numa pluralidade de grupos e categorias com interesses bastante diversificados. Esta diversidade mudou o perfil da romaria, mas não a diminuiu.

Enfim, a romaria pode ser tomada como uma tentativa da religião católica conformar-se ao padrão estrutural característico da sociedade moderna. Seu universalismo, na medida em que responde à pluralidade de demandas religiosas, torna o santuário um espaço acolhedor de uma massa de romeiros, na sua grande maioria sem pertencimento institucional. E, como vimos em relação à Romaria da Terra, há uma tendência para abrir ainda mais o campo da diversidade, incluindo ecumenicamente outros grupos religiosos através de uma maior ênfase na sua dimensão de *performance*. Nesta perspectiva os elementos de identidade com a romaria não são dados mais apenas pelo particularismo católico, mas também por valores centrados no compromisso político com a libertação dos pobres, que se expressa no envolvimento nas lutas populares através dos movimentos sociais.

...