

Capítulo II

Disputando o sagrado

Ora, entre as dádivas que jazem em considerável cópia no chão e às paredes do estranho templo, o visitante observa, de par com imagens e relíquias, um traço sombrio de religiosidade singular: facas e espingardas. O clavinoteiro ali entra, contrito, des-coberto. Traz à mão o chapéu de couro e a arma à bandoleira. Tomba genuflexo, a fronte abatida sobre o chão úmido do calcário transudante... E reza. Sonda longo tempo, batendo no peito, as velhas culpas. Ao cabo cumpre devotamente a promessa que fizera para que lhe fosse favorável o último conflito que travara: entrega ao Bom Jesus o trabuco famoso, tendo na coronha talhos de canivete lembrando o número de mortes cometidas (*Os sertões* – Euclides da Cunha).

Os sentidos dados à romaria pelos diversos grupos que se encontram no santuário são divergentes. Como escrevem John Eade e Michael Sallnow, “quando o povo converge em peregrinação, os sentidos colidem” (1991: 137). O culto ao Bom Jesus da Lapa se institui incorporando compreensões e práticas divergentes que são veiculadas no santuário pelas diversas categorias de pessoas e grupos que expressam, através deste evento, as experiências vividas nos seus contextos específicos. Manifesta-se aí, na variedade de discursos, muitas vezes contraditórios e competitivos, anunciados por romeiros, moradores e dirigentes, uma grande *polifonia*, onde não apenas as visões e ditos de cada uma destas categorias, mas também os mútuos *mal-entendidos* e as formas como cada uma interpreta as ações e os motivos das outras, fazem parte do culto.

As romarias para Bom Jesus da Lapa são portadoras de uma tradição que é continuamente reinventada por romeiros, 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 convenções³¹. Quando evocam a *tradição*, esses diversos atores pretendem, na verdade, acionar um estoque de referências religiosas e práticas rituais que foram sendo acumuladas em torno do santuário, com ou sem o selo da ortodoxia, mas que hoje são usadas para socializar seus sistemas de ideias e padrões de comportamento.

Neste sentido, as romarias em Bom Jesus da Lapa não são a *sobre-vivência* de um sistema religioso ultrapassado, como algumas análises funcionalistas tendem a considerá-las, mas colocam em relação diferentes *comunidades de práticas e de interpretação* que atualizam o sentido das romarias, através da interface com os outros discursos que circulam no santuário. As romarias são importantes ainda para a compreensão das transformações que vêm ocorrendo no contexto social e religioso, na medida em que oferecem um amplo repertório linguístico de signos, símbolos e ritos que os romeiros manipulam para lidar com as situações novas colocadas pela modernização.

Os romeiros do Bom Jesus

Os romeiros de Bom Jesus da Lapa começam a chegar depois de São João (24 de junho), num fluxo contínuo até a festa da Soledade (15 de setembro). Nesse período, há dois momentos de maior afluência: em torno das festas de Bom Jesus (6 de agosto) e de Nossa Senhora da Soledade. Vêm em levadas que variam segundo as regiões e estados. Em junho e julho há uma predominância de mineiros, mas quando a festa de 6 de agosto vai se aproximando, os mineiros vão diminuindo, e começam a chegar em grande número os baianos do sul do estado, da região cacauzeira. Passada a festa, os mineiros

31 Estou usando aqui o conceito *invenção da tradição* no sentido desenvolvido por Hobsbawm, em seu livro *A invenção das tradições*, onde o autor define “tradição inventada como um conjunto de práticas de natureza ritual ou simbólica que visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, implicando uma continuidade em relação ao passado” (1984: 9). Voltarei a esta questão mais à frente.

voltam a ser em maior número, até aproximar-se a festa de Nossa Senhora da Soledade, quando voltam os baianos, mas então vindos dos municípios próximos à Lapa³².

O grande contingente de romeiros pertence às classes populares. Entre as pessoas que entrevistei, muitas estavam ligadas a atividades no campo: eram pequenos agricultores, peões de fazendas, posseiros, assalariados rurais. Os homens que não trabalhavam no campo estavam ligados à construção civil ou eram pequenos comerciantes, motoristas de caminhão, professores, pais de santo. Muitos, mesmo morando na cidade, tinham origem rural, ou alternavam períodos de moradia na cidade e no campo.

As mulheres geralmente eram donas de casa e ajudavam os maridos na agricultura ou trabalhavam como lavadeiras, domésticas, professoras, prostitutas, benzedadeiras. Havia também um número expressivo de aposentados. Os romeiros, em sua grande maioria, moram na zona urbana, o que parece que o processo de urbanização e o êxodo rural, que marcaram as últimas décadas da história do país, não foram fatores de desmobilização da romaria, mas, ao contrário, essa cresceu em número de romeiros durante este período³³.

Para a maioria dos romeiros é bastante pesado arcar com as despesas da viagem, o que os obriga a assumir um trabalho extra, ou vender um animal para este fim. Os custos da viagem também não permitem muitas vezes que toda a família viaje junta para a Lapa. Geralmente vêm o marido ou a mulher com um ou dois filhos, revezando-se cada ano entre os membros

32 Os dirigentes do santuário fazem uma distinção entre os mineiros e os baianos em termos da participação religiosa. Como afirmava um dos padres que entrevistei, “os mineiros são mais conscientizados e procuram os sacramentos. Já os baianos não estão habituados à vida sacramental e não têm assistência dos padres em suas paróquias, por isso é também um povo mais abandonado e supersticioso”.

33 Segundo uma enquête, que realizamos em 1991, com os chefes de romarias, 70% deles eram moradores de cidades. Geralmente de pequenas cidades ou da periferia de cidades médias como Montes Claros, Ipatinga, Vitória, Ilhéus, Itabuna, Feira, de Santana (Ribeiro de Oliveira e Steil, 1993).

da família, de modo que todos possam fazer a romaria ao menos uma vez na vida.

A caminho da Lapa

As romarias de barco, a cavalo ou a pé, que foram frequentes até 1960, hoje são bastante raras. Durante o período em que estive em campo, presenciei poucos romeiros chegando na Lapa a pé ou de barco³⁴. Afrânio Peixoto diz que sua mãe “foi, em peregrinação [a pé], com parte da família, de Lençóis ao Bom Jesus, em vinte dias, através de pousos e sertões, com perigo de onças e endemias” (1946: 97). Embora raras, estas romarias são muito comentadas pelos romeiros que as associam à penitência e à expiação dos pecados, atualizando sentidos arraigados na tradição das peregrinações cristãs, ao mesmo tempo em que permitem juntar os fragmentos das suas próprias histórias de vida. Como contava Dona Nezinha, romeira do Ramalho:

Naquele tempo pra trás, as pessoas iam para a Lapa do Bom Jesus a pé, com as trouxas na cabeça, cabaça d’água, sandalhinha de couro cru no pé, chapelão de palha na cabeça. Muitas e muitas léguas para ir visitar o Bom Jesus. Não se cansava. Tinha-se fé. Parece que o grau de fé naquele tempo era mais do que hoje.

Mais eloquente, ainda, parece ser a história de Maria Silvéria de Souza, que saiu de Berilo, MG, para fazer sua romaria ao Bom Jesus da Lapa:

Estou com 63 anos. A primeira vez que vim aqui, tinha 19 anos. Vim a pé. Foram 29 dias de viagem. Quando era meio-dia e 6 horas da tarde a gente ‘embarracava’ na rancharia. Como não tinha relógio, o relógio era o sol que Deus mandou e manda pra gente. Nós éramos 18 pessoas. Tinha 5 animais cargueiros que levavam

34 Em 1991, no entanto, acompanhei a chegada de um grupo de aproximadamente duas mil pessoas que entrou na cidade depois de uma longa peregrinação a pé. À frente do grupo estava o prefeito da cidade que promovera a romaria para agradecer ao Bom Jesus os poços artesanais que tinham sido construídos durante sua gestão.

a comida e nós não carregávamos nada nas mãos, só o milagre de Deus e um lencinho para limpar o suor.

Atualmente, a maioria dos romeiros viaja de caminhão pau de arara ou de ônibus fretados³⁵. Os caminhões normalmente pertencem a choferes particulares que são contratados por um chefe de romaria que se encarrega de organizar a viagem: reúne os romeiros, faz a lista dos interessados, combina o preço, recolhe o dinheiro, marca a data de saída e providencia a hospedagem na Lapa. Os chefes de romaria, no entanto, geralmente recusam-se a ver no seu papel qualquer elemento de autoridade frente ao grupo dos romeiros. Como dizia um romeiro de Anajé, “eu sou o chefe da romaria. Agora, da viagem, somos todos chefes, porque todos pagam com o mesmo dinheiro”³⁶.

Os romeiros da Lapa geralmente viajam em grupos formados por pessoas que se conhecem, vizinhos e parentes, de modo que a peregrinação estende para o espaço sagrado as relações que preexistem em suas comunidades de origem. No entanto, ao penetrar no espaço sagrado do santuário e no tempo extraordinário da peregrinação, estas relações são idealizadas, reforçando o princípio de que “todos devem agir e se sentir como pares” (Travassos, 1983: 18). Há, portanto, um processo de idealização das relações horizontais que são fortalecidas nas romarias. Como dizia um romeiro de Jequié, “quando a gente prepara uma viagem desta, não tem separação. Todo mundo é irmão, todo mundo é amigo. Tem que ser assim”.

Os estudos sobre peregrinações têm revelado que esta idealização da igualdade é um elemento constitutivo dos cultos nos santuários católicos.

35 Nos últimos anos, com a construção de rodovias asfaltadas e devido às exigências policiais de documentação e normas de segurança para que os caminhões possam trafegar, há uma tendência a aumentar o número de ônibus em relação ao de caminhões. A viagem de ônibus, no entanto, nem sempre é mais cômoda, uma vez que para baratear os custos *per capita* estes levam um número excessivo de passageiros em condições bastante precárias dos próprios veículos.

36 Os *chefes de romaria* podem até tirar um pequeno lucro da romaria, mas geralmente o que cobram de cada romeiro apenas cobre os gastos de viagem.

Victor e Edith Turner, em seu estudo sobre o santuário de Guadalupe, no México, registraram as palavras de um romeiro que dizia ter visto na peregrinação “a única sociedade sem classe, possível triunfo da única igualdade real da graça e do espírito” (1978: 97). A recorrência deste sentimento que parece romper com as fronteiras de classe, de idade e de sexo, estabelecidas pelas estruturas sociais, está na origem da ideia de *communitas*, com a qual os Turner têm procurado explicar as peregrinações. No entanto, a pesquisa de campo revela que, se as peregrinações apontam a experiência da *communitas*, também comportam uma série de divergências internas. Talvez se pudesse pensar, como afirma Fernandes, que ao invés de abolir as diferenças “as romarias ensinam como lidar com elas” (1982: 37)³⁷.

Relações assimétricas na romaria

A horizontalidade das relações entre os romeiros deixa de existir quando o organizador da romaria é um político ou uma pessoa de posição social mais elevada. Nestes casos, o que se observa é a reprodução do clientelismo e da patronagem dentro da própria romaria, que acaba fortalecendo as relações de dependência entre *fortes* e *fracos*, entre os políticos locais e o povo. Na romaria de 1991, acompanhei, durante sua estada na Lapa, um grupo de romeiros de Francisco Sá, MG, que viajara com um político, que tinha o apelido de Parente, e estava no seu 5º mandato de vereador. Seu depoimento é revelador neste sentido:

37 A contribuição de Turner ao estudo das peregrinações, pensadas como *communitas*, serviu de base para estudos feitos em diferentes contextos e teve muitos seguidores como Webner (1977), Morinis (1984), Sallnow (1987). No entanto, como afirmam Eade e Sallnow, todos puderam constatar o modelo de Turner, mas nenhum pode sustentá-lo como uma teoria explicativa que desse conta do fenômeno (Eade e Sallnow, 1991: 4-5). Estes autores mostraram que embora a *communitas* seja efetivamente uma dimensão da romaria vivida por muitos peregrinos, ela não esgota o seu sentido, que comporta diferenças múltiplas entre os diferentes grupos que a vivem. Ou seja, a romaria não se faz apenas de uma idealização das relações sociais, mas também das diferenças e tensões entre romeiros, moradores e clero.

Todos os anos eu conduzo a romaria. Faço duas ou três viagens. Também recebo a comunicação e o programa do santuário. Sou chefe de romaria e dono de caminhão. Tenho linha de ônibus também, mas transportamos de caminhão, porque fica mais barato, à altura do povo de nossa comunidade. Os amigos nossos são carentes, são pobres. Venho sempre junto, durmo junto deles, conduzo direitinho e aconselho.

As entrevistas com os motoristas de caminhão também mostram que muitos deles são funcionários de prefeituras e que os veículos, com os quais transportam os romeiros, pertencem ao estado. Isto permite perceber que as romarias tanto servem para a renovação dos laços de solidariedade entre parentes e vizinhos, quanto para a manutenção das relações de dependência. Este último aspecto, na verdade, já foi abordado por Gross, no seu artigo sobre Bom Jesus da Lapa, em que o autor enfatiza a relação da romaria com a manutenção da estrutura social assimétrica entre senhores e peões e entre políticos e camadas populares³⁸.

Nos últimos anos, os dirigentes do santuário vêm procurando estabelecer uma outra forma de controle sobre as peregrinações, por meio dos chefes de romaria. Hoje, contam com uma rede de contatos que mantêm através de correspondência com os chefes de romarias que se cadastram na secretaria do santuário. Todos os anos, enviam-lhes cartas com os programas da festa e orientações de ordem prática e espiritual. Pode-se ver aí uma tentativa de cooptação dos chefes de romaria, trazendo-os para o campo de influência do catolicismo oficial, e um esforço do clero para estender as fronteiras do seu discurso religioso e moral. Como relata um dirigente local: “Os padres do santuário têm o endereço de quase todos os

38 Gross reduz as funções da romaria à manutenção dos laços de dependência dentro de uma estrutura social fundada sobre as relações de patronagem, como é o caso do Nordeste. No entanto, outros estudos, como o de Travassos, ressaltam que “as relações horizontais que se criam na romaria, pelo fato de se darem todos os anos, por longos períodos de tempo, podem apontar para outras direções que não foram percebidas por Gross” (1983).

coordenadores de romarias. Então mandam cartas, cartazes e a programação de cada ano”. Através de uma legitimação institucional dos chefes de romarias, o clero acaba formalizando relações de poder que estavam marcadas pela informalidade.

Os “verdadeiros” romeiros do Bom Jesus

Grande parte dos romeiros que entrevistei percorre centenas, ou mesmo milhares de quilômetros para chegar na Lapa. O período que permanecem na cidade, contudo, raramente ultrapassa três dias, incluindo o dia da chegada e o da saída. Durante este tempo partilham entre si os alimentos que são cozidos em fogões a lenha, improvisados na beira da estrada, nos acampamentos e nas rancharias³⁹. Em grupos de cinco a dez romeiros, visitam as grutas e os lugares sagrados, passeiam pela cidade, juntando, à peregrinação penitencial e mística, a festa, com seus espetáculos, suas danças e o seu comércio.

Há diversos elementos a partir dos quais os romeiros definem sua identidade, mas, entre todos, o que mais impressiona visualmente é o uso do chapéu branco, enfeitado com uma fita verde⁴⁰. Este distintivo aparece na romaria como um sinal diacrítico, que distingue os romeiros do Bom Jesus dos outros visitantes, que, mesmo sendo reconhecidos ou se reconhecendo como romeiros, sabem que o são de outra maneira.

39 O termo *rancharia* vem do tempo em que havia grande número de romarias a cavalo e a hospedagem dos romeiros exigia o aluguel de pasto e rancho para os cavalos. Hoje, *rancharias* são as casas dos habitantes locais que são alugadas para os romeiros. Os donos das casas retiram todos os móveis e utensílios, que são amontoados num dos cômodos, onde a família se ajeita, e entregam a casa vazia para os romeiros que dormem em esteiras e redes.

40 O uso do chapéu branco e da fita verde produz uma grande uniformidade na massa dos romeiros. O seu significado é objeto de interpretações variadas por parte de quem os usa. Para alguns, a fita verde é “a esperança que Deus deixou no mundo”, o forro branco, que cobre o chapéu, significa que “tudo o que é do Bom Jesus é branco, a roupa dele é branca”. Para outros, prevalece o argumento da tradição: “Toda a vida, desde o começo do mundo, quem vem pra Lapa vem com chapéu forrado”.

Estes, em número bem menor, se diferenciam da massa dos romeiros tanto por não usarem os distintivos do romeiro, quanto por suas atitudes diante do sagrado. Na verdade, levam para a Lapa uma experiência religiosa e uma visão de mundo bastante distintas daquelas que predominam entre a maioria dos *romeiros tradicionais*.

Seus depoimentos revelam uma aproximação com o *catolicismo moderno e clerical*, que se organiza em torno da paróquia e dos movimentos apostólicos, como o Movimento Carismático Católico, o Cursilho de Cristandade. Assim como os moradores da Lapa, os *católicos esclarecidos* também faziam questão de demarcar o seu distanciamento em relação à massa dos romeiros, pelos quais expressavam inclusive certa admiração. Um casal de Itabuna, ligado ao movimento de cursilhos, dizia que “o que mais admirava neste tempo de romaria era a fé do povo que vem ao santuário”.

Juntamente com os romeiros também vêm outros visitantes, atraídos pela festa e a excitação da romaria. Comumente viajam de carro particular ou de ônibus de linha e têm uma participação bastante periférica nas *atividades religiosas*. Entre estes, encontrei um número expressivo de jovens que estavam na Lapa em busca dos divertimentos que a romaria proporciona, frequentando especialmente os bailes, as mesas dos bares, os rodeios.

Esta diversidade de grupos e de formas de inserção neste evento mostra, como observou Sanchis, “que a romaria não é uma simples reunião de indivíduos que participam numa mesma visão de mundo” (1983: 97), nem um ato *puramente religioso*, tomado num sentido moderno, de uma esfera separada das outras dimensões da vida humana. Mas, como afirmam Eade e Sallnow, aparece antes “como uma espécie de espaço ritual capaz de acomodar sentidos e práticas diversas” (1991: 15).

Mendigos e esmoleiros

Os mendigos e esmoleiros acompanham o fluxo dos romeiros e, nos dias da romaria, distribuem-se estrategicamente pelos portões da esplanada e pelos caminhos que levam às grutas e ao cruzeiro. Numa pesquisa, realizada em 1966, Gross contou mais de duzentos mendigos na cidade durante os

dias da festa do Bom Jesus (1971: 133-134). No trabalho de campo, realizado entre 1991 e 1993, pude observar muitos mendigos que pediam sua esmola recitando cantilenas que eram repetidas centenas de vezes para todos aqueles que passavam⁴¹. Havia um ritual no pedir e no dar, que tornava o ato sagrado.

A mendicância em Bom Jesus da Lapa é uma tradição que remonta às origens do santuário. Os mendigos aparecem em quase todas as descrições e estudos sobre o santuário. Nos primeiros anos, as grutas serviram como abrigo para doentes e órfãos (Segura, 1937: 121-122). No século XIX, Teodoro Sampaio encontrou uma população de mendigos vivendo na gruta (1937: 346). Em 1944, Valverde também se depara com “uma multidão de mendigos, mostrando todos os tipos de misérias, doenças e aleijões, e numerosos leprosos e tuberculosos” (1944: 52).

A esmola está integrada no sistema de ritos do culto ao Bom Jesus, quer seja ela destinada aos mendigos, quer aos santos. Os romeiros geralmente trazem uma certa quantia de dinheiro trocado, na sua menor unidade, para dar a cada um dos pedintes ou para colocá-la aos pés das imagens dos santos que encontram nas grutas. Como um ato religioso, a esmola tem um sentido em si mesmo, enquanto estabelece um elo entre o doador e seu destinatário que remete sempre ao próprio Jesus, na medida em que este, no evangelho, se identifica com os pobres. Ao doador, portanto, pouco importa a aplicação específica da oferta, mesmo porque, não pensa ter algum direito de vigiar a utilização daquilo que para ele é a mediação do sagrado. Neste sentido, a questão social que produz estes miseráveis se coloca muito periféricamente para uma concepção onde a esmola se inscreve prioritariamente dentro de um sistema de valores e significados religiosos.

41 As cantilenas dos mendigos acentuam a sua situação de miséria e apelam para a caridade dos romeiros e visitantes em nome do Bom Jesus. Uma dessas cantilenas diz: “Romeiro de Bom Jesus/ Bata seus olhos para Deus/ Pra não penar neste mundo/ Da forma que peno eu. Dona me dê uma esmola/ Pelo leite que mamou/ Quem nega um pedido desses/ Também nega Deus na cruz/ Também nega as cinco chagas/ Do Coração de Jesus”. O repertório é bem mais extenso; estes versos dão apenas uma ideia do seu teor.

Para os padres, atualmente, os mendigos aparecem antes de mais nada como um problema social da competência do Estado⁴².

Na romaria de 1991, a Prefeitura, apoiada pelos dirigentes do santuário, tentou colocar os pedintes num local cercado, tirando-os dos seus pontos estratégicos. A medida, no entanto, foi frustrada, devido à resistência dos mendigos e à reação dos romeiros que os apoiaram. Nos sermões e em conversas, pude ouvir dos padres palavras desabonadoras sobre os mendigos, que os qualificavam como pessoas desonestas, que gastam grandes somas em bebidas e com prostitutas.

Os moradores da Lapa

Apesar da importância da romaria para a vida da cidade, há uma preocupação dos moradores da Lapa no sentido de demonstrar o seu distanciamento em relação ao que acontece no santuário. Embora a grande maioria da população seja católica e manifeste certo orgulho pela distinção que o santuário imprimiu a sua cidade, os moradores da Lapa, de um modo geral, procuram demarcar sua discordância em relação aos atuais dirigentes do santuário e às práticas religiosas dos romeiros, que consideram “fanáticas” ou “fetichistas”⁴³.

O controle do santuário pelos religiosos a partir do início do século XX, produziu uma cisão entre o santuário e os lapenses. Esses se sentiram

42 O clero tende a ver a ação social da Igreja como suplementar e separada do trabalho religioso. O santuário mantém na Lapa um abrigo para idosos, fora do espaço da gruta, que é cuidado pelas irmãs de caridade, como uma obra que busca manter a tradição de acolhida dos mendigos no santuário. Talvez se pudesse pensar, aqui, na absorção pelo clero da perspectiva moderna que procura excluir do corpo social os marginais, quando, na perspectiva cristã, trata-se de integrá-los (Schmitt, 1993: 287).

43 Uma pesquisa realizada por iniciativa do Bispo da Lapa, citada no *Relatório sobre as condições socio religiosas no santuário de Bom Jesus da Lapa*, mostra que, em 1964, muitos moradores faziam questão de demonstrar sua discordância em relação aos dirigentes religiosos, dizendo que eram “contra os padres, contra o bispo, contra a Igreja” (Kocik, 1991: 98).

usurpados de um legado que ainda hoje consideram que lhes pertence por direito e traduzem este descontentamento numa linguagem religiosa de indiferença em relação ao santuário⁴⁴. Gross também observou que “uma fração substancial da população local se opôs a esta mudança e reclamava a perda do controle sobre o santuário” (1971: 134). Este sentimento de alienação possivelmente está na base da atitude dos moradores que manifestam certa indiferença em relação ao culto e à peregrinação, enquanto uma expressão de fé. Muitos moradores que entrevistei faziam questão de afirmar que, há muito tempo, não pisavam no santuário, embora pessoalmente reconhecessem o Bom Jesus como seu patrono e o espaço das grutas como um lugar marcado por Deus.

Hoje, pode-se ver alguns leigos auxiliando no altar, nas rezas e na orientação dos romeiros. Estes também fazem questão de contrapor sua “fé” às crenças e ao “fanatismo” dos romeiros⁴⁵. Como dizia Nilza, animadora da liturgia e coordenadora do Apostolado da Oração:

A fé dos romeiros é diferente da nossa. Eles vão mais na água do milagre. Pegam qualquer água que cai das pedras. Acreditam que corre sangue da pedra, por baixo da passarela entre as grutas e que no local do sacrário, há uma pessoa encantada. Eles não aceitam a explicação da gente.

Outro morador, bastante próximo aos padres, ao mesmo tempo em que ressaltava as “mudanças que vêm ocorrendo na mentalidade dos

44 Mais à frente apresentarei alguns elementos que permitem ao leitor acompanhar esse processo de disputa pelo controle do santuário, primeiramente entre os senhores locais e os habitantes da Lapa e, mais recentemente, a partir do início do século XX, entre o clero religioso e os lapenses de modo geral. Ou seja, veremos como a extinção da Irmandade, em 1894, e a entrega do santuário primeiramente à Congregação dos Padres Agostinianos Recoletos (1902) e depois aos Padres Redentoristas (1956), aprofundaram a separação entre o santuário e os moradores da cidade.

45 Gross também observou que “muitos informantes locais viam os peregrinos como ‘profundamente religiosos’ e facilmente manipuláveis. Em contraste, descreviam, a si mesmos como secularizados e venais” (1971: 136).

romeiros por força da época”, também qualificava as práticas dos romeiros como manifestações de um primitivismo que somente agora estaria alcançando o estágio da *racionalidade*.

Os romeiros estão se conscientizando. Já não há tanto fetichismo. Hoje é mais autêntico. O primitivismo está acabando por força da época. Antigamente os romeiros andavam atrás do sangue de Cristo, que diziam que escorria da rocha. Mas este sangue era de morcego. Era o sangue da menstruação das fêmeas dos morcegos. Os romeiros bebiam deste sangue.

Para os moradores da Lapa que se aproximaram do santuário e assimilaram uma visão moderna do catolicismo, o culto ideal ao Bom Jesus deveria estar isento do *comportamento fanático* dos romeiros. Como afirmava uma outra ajudante do culto: “a fé não deve ser só no Bom Jesus, mas também no Cristo”. De modo que se pode observar na Lapa o que Mckevitt constatou em relação aos moradores da cidade de São João Rotondo, no seu estudo do santuário do Padre Pio, na Itália, a “aproximação com o sagrado em termos material e histórico, acaba produzindo um processo de distanciamento dos moradores em relação ao santuário” (1991: 92).

A Lapa dos romeiros é o inverso da Lapa dos moradores. O romeiro faz sua peregrinação para a Lapa, como uma jornada em direção a um mundo de significado cosmológico, onde espera realizar experiências místicas e sobrenaturais, estimulado pelos mitos e histórias em torno do Bom Jesus da Lapa. Os lapenses, por sua vez, habitam a cidade como o seu mundo secular e histórico, onde criam seus filhos e tiram seu sustento. A Lapa dos romeiros é aquela onde os mitos católicos são recriados em cada evento ritual, ao passo que a dos lapenses é o espaço do cotidiano, onde é preciso se envolver com o tempo histórico. Noutras palavras, há duas Lapa do Bom Jesus, uma cosmológica, reconhecida pelos romeiros, e outra histórica, onde vivem os lapenses. A estas duas visões da cidade corresponde também uma dupla representação do Bom Jesus que é construída por cada um destes grupos.

A tentativa de diferenciação entre moradores e romeiros se revela também no calendário das festas religiosas da cidade, no qual não aparecem as duas festas principais do santuário: Bom Jesus (6 de agosto) e Nossa Senhora da Soledade (15 de setembro). As festas da cidade acontecem noutros espaços: como o rio, as casas, a rua etc. com pouca interferência do clero. Alves transcreveu este calendário em sua dissertação de mestrado, como uma marca diferenciadora dos moradores locais em relação aos romeiros.

Em sua maioria (os moradores da Lapa) são católicos comeditados em suas manifestações religiosas. Cultuam os santos de sua devoção e separam suas festas religiosas das atividades religiosas dos romeiros (...). As festas religiosas populares, próprias da cidade, são a do Bom Jesus dos Navegantes (1º de janeiro), realizada com a procissão dos barcos pelo rio São Francisco; a festa de Santos Reis (6 de janeiro), quando grupos cantores e tocadores visitam as casas em que existem presépios armados; a festa do Divino Espírito Santo, realizada de acordo com o calendário cristão; a festa de Cosme e Damião (27 de setembro), podendo-se observar nesse ritual a presença do sincretismo religioso; e por último a festa de Nossa Senhora da Conceição (8 de dezembro), antecipada por novenas, em que uma família torna-se responsável pelo ritual de cada noite de novena (Alves, 1993: 24).

Ao mesmo tempo que os moradores fazem um desinvestimento no caráter sagrado do santuário, sobre o qual perderam o controle, também afirmam um *sagrado alternativo*, independente, fora do espaço das grutas e do morro. Uma vez que a sacralidade do Morro está comprometida pelo fanatismo dos romeiros e o controle do clero, é preciso inventar um outro sagrado. Há, portanto, um processo de distanciamento entre os moradores e o santuário que foi criado em parte pela alienação do legado material do culto, do qual os redentoristas se apropriaram, e em parte pela associação do culto ao “fanatismo” dos romeiros. Este distanciamento, no entanto, não significa que os moradores da Lapa tenham deixado de investir na

romaria ou abandonado a disputa pelo seu controle. Ao contrário, sempre que o clero deixa transparecer alguma fratura interna, os moradores a exploram como uma possibilidade de retomar a direção do culto.

Os redentoristas: “especialistas em santuários”

Os redentoristas estão à frente do santuário desde 1956, quando o assumiram em meio a um conflito, em que estavam envolvidos o bispo D. João Muniz, também redentorista, e Monsenhor Turíbio Villanova Segura, padre diocesano, que tinha o apoio de uma parcela significativa dos moradores da Lapa⁴⁶. Um jornal da região, na época, afirmava que, “com a chegada dos padres redentoristas, especialistas na direção de santuários, começava uma nova fase para a tradicional romaria da Lapa” (*Folha da Barra*, 13/08/1957)⁴⁷.

A organização que os redentoristas imprimiram ao culto e a assistência religiosa que oferecem aos peregrinos favoreceram muito o crescimento da romaria. A partir da sua gestão do santuário houve um processo de modernização das estruturas do santuário, foi possível incorporar um número cada vez maior de romeiros que passaram a afluir para a Lapa⁴⁸.

46 Um cronista do santuário escreve que “infelizmente, nos últimos anos de sua permanência em Bom Jesus da Lapa Mons. Turíbio deixou-se manipular por elementos nada retos e criadores de confusões que o colocaram contra a legítima autoridade da Igreja” (Kocik, 1988: 43).

47 Num relatório que fazem de seus primeiros anos no santuário, os redentoristas se apresentam como tendo sido: “nomeados pelo Bispo, capelães e mordomos da gruta para organizar as romarias e cortar os abusos existentes, invertendo as esmolas para melhoramento da Igreja” (Kocik, 1988: 41). A partir de 1915, o santuário teve diversos padres diocesanos como capelães, até 1933, quando chegou na Lapa o Mons. Turíbio Villanova Segura, que dirigiu o santuário até 1956. Em 1956, assumiram os redentoristas holandeses, que ficaram até 1973, sendo então substituídos pelos poloneses.

48 Certamente as estruturas mantidas pelos *sacristães* e pela *Irmandade*, ou mesmo o trabalho isolado de Mons. Turíbio, enquanto membro do clero secular, seriam incapazes de atender ao grande número de peregrinos que converge para a Lapa, a partir da década de cinquenta, impulsionado pela modernização dos meios de comunicação. Para se ter uma ideia, Segura afirma que “nos anos de 1935 e 1936 foi calculado o número de

Estas mudanças, no entanto, não trouxeram apenas ganhos para o santuário, mas a cidade também cresceu e se desenvolveu a partir do trabalho dos redentoristas. Os moradores, no entanto, tendem a obscurecer este sucesso, afirmando que a romaria também tem trazido muitos problemas para a cidade e que nos dias de festa esta “torna-se uma verdadeira Babel” (Alves, 1993: 58).

Nesta disputa pelo legado do Santo, o poder político local também tem sido um importante contendor ao lado dos interesses dos moradores. As responsabilidades da Prefeitura e do clero pela organização do evento se sobrepõem em muitos momentos, fazendo aflorar conflitos latentes. A romaria, na verdade, é uma fonte de renda importante para a Prefeitura, que aluga as ruas e praças para os comerciantes de fora⁴⁹. Para o clero, no entanto, esta *atividade comercial* da Prefeitura é alvo constante de crítica. Como escreve Kocik:

Os corruptos trazem para a Lapa neste tempo dezenas de prostitutas, quadrilhas de ladrões e assaltantes, colocando nas praças, com o consentimento das autoridades, os charlatães de jogos diversos (Kocik, 1988: 19).

Um outro espaço, onde se pode observar a disputa pelo legado do Bom Jesus, é o dos *documentos oficiais*, produzidos pelos órgãos do governo do Estado, responsáveis por fazer diagnósticos sobre a realidade social da região e por apresentar alternativas para o seu desenvolvimento. Imbuídos de uma *ideologia modernizadora*, estes documentos geralmente associam a romaria ao atraso e responsabilizam o clero pela manutenção do *status*

romeiros em 60 mil, sendo que na festa havia de 15 a 20 Mil” (1937: 200). Afrânio Peixoto fala de 20 a 30 mil, por ano, nas festas de agosto (1946). Ao passo que as estimativas dos padres para a romaria de 1991 eram de 600 mil romeiros durante o ano e de 300 mil durante a festa.

49 Os moradores da Lapa geralmente usam as calçadas em frente às suas casas, ou conseguem algum dos espaços demarcados pela Prefeitura, através da política clientelista local.

quo e por explorar o misticismo religioso do povo. Uma citação de um trecho do documento da SEPLANTEC (Secretaria do Planejamento, Ciência e Tecnologia do Estado da Bahia) mostra como os mesmos argumentos acionados pelos moradores podem ganhar uma conotação analítica.

As romarias são uma amostra da grande pobreza da região, atraindo pedintes, velhos, doentes, aleijados, ambulantes, comerciantes, pessoas que sabem lucrar com este tipo de atividade, explorando a caridade, a ingenuidade, a piedade circunstancial e episódica dos que vêm em busca de bênção do Santo. (...). É a festa da miséria, do desespero, dos desencantos e esperanças, da caridade episódica. A cada festa aumenta o patrimônio do Santuário e diminui o peso nas consciências dos que se acreditam pecadores (SEPLANTEC, 1974).

As acusações aos dirigentes do santuário são as mesmas que estes fazem às autoridades: a de explorarem a miséria e a ingenuidade dos romeiros. Ambas as fontes coincidem, no entanto, na avaliação de que a romaria teria contribuído para uma certa “anomia social” que se estende pelas praças, ruas, grutas, clubes, bares, que são tomados por uma multidão muito diferenciada. Uma situação que rompe com os limites estabelecidos pela ordem, interrompendo o fluxo da vida social, para deixar emergir as forças latentes da sociedade, a fim de que possa tomar consciência de seu próprio comportamento em relação aos seus valores (Turner: 1982: 87). Estamos diante de um “fato social total” (Mauss, 1968) onde, ao lado do seu núcleo religioso, se agregam outras manifestações de caráter cultural, comercial e social.

O santuário como um espaço de trocas simbólicas

O culto de peregrinação nos santuários católicos estabelece um sistema de trocas simbólicas entre os romeiros e o Santo, de onde o dinheiro não está excluído. Como afirmam Eade e Sallnow, estes “santuários são importantes depósitos e dispensários de graças e de bênçãos em suas variadas formas materiais e não-materiais” (1991:24). De modo que, se hoje as indulgências não podem mais ser comutadas ou vendidas, como acontecia nos

santuários medievais, as doações em dinheiro, velas, missas pelas almas e todas as espécies de ofertas monetárias acabam sendo incorporadas dentro do “circuito religioso de mercado do santuário”. Essa “ideologia de mercado” — dizem os autores acima citados — “abrange tanto o discurso do milagre, quanto o do sacrifício”. Os dois são distintos apenas pela natureza dos favores que se espera alcançar, favores materiais nesta vida ou redenção espiritual na próxima.

A disputa por este “mercado religioso” de trocas simbólicas, materiais e não-materiais, que se institui em torno do santuário de Bom Jesus da Lapa, tem produzido uma tensão constante entre os moradores e os dirigentes. E, nesta disputa, os dois lados acabam manipulando as contradições entre uma “concepção universalista de dádiva puramente desinteressada e a noção de pura utilidade” que, segundo Parry, são constitutivas do campo religioso católico (1968: 468). A denúncia de interesses puramente materiais na romaria aparece tanto nas acusações que os moradores fazem aos padres, quanto nas que os padres fazem aos moradores. Ou seja, através da redução do interesse do outro à “pura utilidade”, moradores e dirigentes tentam deslegitimar o direito requerido por ambos sobre o legado do Bom Jesus.

Alguns trechos de uma entrevista que fiz com Antônio Barbosa, o principal adversário dos redentoristas na Lapa, que liderou a campanha contra o Bispo D. João Muniz, permite perceber este jogo de acusações relacionadas ao uso do dinheiro do santuário⁵⁰. Segundo Antônio Barbosa,

50 A transcrição de um trecho das *Crônicas do Santuário*, escrita pelos padres redentoristas, permite situar Antônio Barbosa dentro do conflito: “Em 1956, o bispo empossa os novos administradores do santuário. Em julho deste ano, durante a Novena de Bom Jesus, havia uma reunião dos Bispos do Nordeste na Lapa (seis bispos presentes, além do Cardeal Primaz). Os habitantes desafiam o bispo com uma passeata de protesto contra a remoção do Mons. Turfíbio. Durante a novena, enquanto os Bispos gozavam a sua paz nas casas da Comissão, dirigiu-se um cortejo, em meio de nuvens poeirentas, com cartazes e letreiros em panos estendidos, à casa do Cardeal. Os letreiros pediam a volta do Mons. Turfíbio, a fundação da Diocese da Lapa, melhor emprego das rendas do santuário. À frente do cortejo estava o Sr. Antônio Barbosa, antagonista assanhado do Bispo” (Kocik, 1988: 18).

sempre houve muita briga no santuário por causa do cofre. O próprio Monge não escapa da ganância.

Barbosa, contestando a *história oficial*, elaborada e divulgada pelo clero, afirma que “o Monge veio para a Lapa seguindo a febre do ouro e fazendo o mesmo roteiro dos outros catadores”. Contra o direito dos redentoristas de controlar o santuário, Barbosa argumenta com uma norma eclesiástica, procurando deslegitimá-los dentro do seu próprio campo, afirmando que “há um documento de Pio XII, que proíbe entregar a direção dos santuários às congregações religiosas”. Um cronista do santuário, escrevendo sobre estes conflitos, narra que “o bispo e os redentoristas eram censurados por pessoas da cidade, que os achavam ‘cobiçosos’, pois levavam o dinheiro da Lapa para fora” (Kocik, 1988: 15).

A imagem que os dirigentes do santuário fazem dos moradores é de que são pouco religiosos, mais interessados no comércio e nos lucros que a romaria lhes proporciona, do que no culto. Kocik escreve que “ao lado do Senhor Bom Jesus, a quem devem tudo, muitos moradores da Lapa de hoje estão construindo um trono para o demônio” (Kocik, 1988: 17).

Há uma disputa pelo controle do santuário que aparece nas acusações morais de rapinagem dos recursos do santuário, onde cada um dos lados procura reduzir o interesse do outro sobre o culto a algo meramente econômico, negando-lhe qualquer outro vínculo de lealdade em relação ao Santo. Ou seja, se, como afirma Fernandes, “o lucro que se pode tirar de uma devoção supõe um laço de lealdade” (1982: 96), os moradores acusam os dirigentes, e estes lhes devolvem a mesma acusação, de terem rompido este laço com o Bom Jesus, instrumentalizando a religião e a crença popular.

As frágeis fronteiras entre a devoção e o comércio

As questões relativas às trocas materiais na romaria não estão restritas aos moradores e dirigentes, mas atingem também os comerciantes de fora. Para o clero, o comércio que se estabelece em torno do santuário é uma deturpação do *verdadeiro* sentido religioso da romaria. Como afirmava um dirigente do santuário, “é lamentável que para muitos a romaria não passe

de um comércio rentável, verdadeira exploração dos devotos” (Kocik, 1988: 18). E são os pobres comerciantes de *souvenirs* os mais atacados nos sermões dos padres, talvez porque, como Sallnow e Eade observaram,

são eles que ameaçam mais conspicuamente a frágil fronteira entre a devoção religiosa e o comércio cotidiano e por extensão entre os domínios do sagrado e do secular, que o clero se considera obrigado a manter (1991: 26).

Até a chegada dos redentoristas, os comerciantes montavam suas barraquinhas na porta do santuário e a venda de objetos sagrados acontecia dentro das próprias grutas. Ou seja, o comércio estava incorporado dentro do circuito religioso do santuário. Hoje, há uma separação bastante definida entre o espaço sagrado, cercado com grades altas, e o dos vendedores ambulantes que ficam nas praças e ruas da cidade. A demarcação do espaço em torno do santuário foi uma conquista do clero sobre os comerciantes e sobre os próprios moradores, que no período da romaria também montam seu pequeno negócio.

As mercadorias oferecidas nas barraquinhas vão desde *souvenirs* religiosos até aparelhos eletrônicos. Quase todos os itens são produzidos nos grandes centros urbanos do país ou trazidos do Paraguai, como *muamba*. Da região vêm algumas peças de artesanato em couro e objetos religiosos⁵¹. Os preços geralmente são mais baratos do que aqueles cobrados pelos pequenos comerciantes de suas cidades ou vilas. Há, inclusive, os comerciantes que repõem seus estoques, comprando mercadorias destes vendedores ambulantes.

51 As mercadorias que são comercializadas na romaria são: objetos religiosos (imagens, rosários, estampas de santos, medalhas...); brinquedos de plástico e bonecas; objetos decorativos para casa, de plástico ou porcelana; artesanato de couro (chapéu, sela, cintos); utensílios domésticos de metal, alumínio, barro e cerâmica para a casa; ferramentas de trabalho (pás, foices, martelos, machados...); vestuário e calçados; aparelhos eletrônicos (rádios, televisores, som...); armas de fogo (espingarda, revólver), etc.

No discurso do clero, os comerciantes aparecem como exploradores da boa-fé dos romeiros, que são constantemente exortados para não se deixarem enganar. Essas exortações, quase sempre revestidas de sentido moral, surgem como formas defensivas do clero contra as constantes críticas que lhe são dirigidas pelo fato de controlarem o comércio sagrado no santuário. Noutras palavras, a estreita conjugação do culto com o comércio leva os padres a estabelecer uma diferenciação de ordem moral entre as trocas espirituais e materiais que se dão no santuário e aquelas que acontecem na praça.

Para os romeiros, o comércio parece se integrar na festa, incorporando-se ao sistema de trocas simbólicas que se estabelece no culto da peregrinação. Muitos gastam grande parte do seu tempo na Lapa olhando, especulando preço e eventualmente comprando. Levar uma lembrança do santo para casa, uma pequena estátua ou uma estampa emoldurada, ou mesmo um utensílio, é uma forma de prolongar a presença do Bom Jesus no seu cotidiano.

Os limites entre os pequenos comerciantes, os moradores, os romeiros e o clero não são muito definidos. Todos participam do intenso comércio sagrado, espiritual e material que acontece dentro e ao redor do santuário. Encontrei diversos romeiros que, depois de cumprir suas promessas e obrigações para com o Bom Jesus, armavam suas barraquinhas na praça. Os moradores também montam seu pequeno comércio durante o período da romaria, vendendo especialmente alimentos e bebidas. Os padres mantêm sua loja de materiais religiosos e *souvenirs*, da qual fazem propaganda durante os atos religiosos, justificando esta prática comercial como uma ajuda para a formação dos seminaristas.

Devido a seu *status intersticial*, dentro e fora do tempo, *universal e local*, a romaria pode conciliar uma dupla ética transacional, onde o santo e o mercado se sobrepõem como mediadores de bens espirituais e materiais. Ou seja, assim como se pode alcançar favores materiais por intermédio de orações e penitência, também se pode alcançar graças sobrenaturais, através de doações em dinheiro. Trata-se, portanto, de uma situação onde os

princípios de uma *economia de mercado* se conjugam com os da dádiva e da reciprocidade, de dom e contradom por meio de prestações cerimoniais sacralizadas.

Supersticiosamente religiosos

Os dirigentes do santuário têm procurado construir uma racionalidade para o culto da romaria, que tentam impor aos peregrinos, apesar de suas resistências. Seu controle sobre a organização do espaço e do tempo em relação às atividades no santuário dá a eles uma vantagem considerável, de forma que sua lógica se impõe, mesmo quando aparece estranha e distante da concepção dos romeiros. A partir desta racionalidade oficial, definem o que é religioso, estabelecem objetos e áreas sagradas e procuram protegê-los da contaminação que vem do profano, tanto pelo comércio e pelas diversões quanto pela *magia* e a *superstição*.

O depoimento que me foi dado por um dirigente do santuário deixa transparecer esta ambivalência que permeia o discurso do clero, que se vê dividido entre a racionalidade construída no interior do seu grupo e as motivações e crenças que mobilizam os romeiros:

povo é religioso, mas ao mesmo tempo é supersticioso. É religioso, mas não tem formação religiosa. Na romaria a gente vê que este povo tem uma ligação muito grande com Deus, mas ao mesmo tempo não tem uma formação autêntica, cristã.

Esta ambivalência aponta para uma visão do catolicismo que, segundo Peter Brown, se originou a partir de um “modelo de dois níveis”, dentro de uma mentalidade moderna que busca definir com precisão as fronteiras entre o popular e o erudito (1981: 28-30). Na ótica deste modelo, o clero se considera potencialmente iluminado para conduzir os romeiros, presos às *superstições e crendices*, à *verdadeira religião*. O santuário se torna um “lugar privilegiado de evangelização e libertação”, onde o clero, *representante da ortodoxia*, busca resgatar o que existe de “verdadeiro e genuíno

no devocionismo” dos romeiros. Noutras palavras, como afirma Isambert, trata-se de “realizar uma seleção cultural em nome da autenticidade da fé e da compreensão dos atos religiosos” (1982: 115).

Esta *seleção cultural* parece encontrar justamente nas romarias o seu nó górdio, de forma que o clero acaba tendo que ceder e negociar constantemente com os romeiros que, apesar dos constrangimentos impostos pela estrutura do santuário, conseguem produzir sentidos e práticas não-oficiais. De modo que o culto se constrói conjugando 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. É justamente esta capacidade de compatibilizar discursos e práticas divergentes que imprime ao santuário um caráter *universalista*, na medida em que se torna capaz “de estabelecer um culto que incorpora e responde à pluralidade” (Eade e Sallnow, 1991: 15). Esse mesmo universalismo permite que as articulações e as tensões, os encontros e desencontros entre a religiosidade das *minorias esclarecidas* e a da *massa dos romeiros* se tornem parte do estoque dos elementos com os quais o clero e os romeiros reinventam o culto a Bom Jesus da Lapa.

Os dirigentes do santuário manifestam frequentemente nas entrevistas e conversações a sua preocupação em valorizar as práticas rituais dos romeiros e de incorporá-las no culto oficial. Um dos padres, que esteve no santuário durante um longo período, dizia que nestes últimos anos “o santuário tem buscado uma liturgia mais popular valorizando aquilo que está dentro do povo”⁵². Pode-se pensar nesta preocupação como uma tentativa

52 As relações entre os romeiros e o clero no santuário foram muito tensas até a saída dos padres redentoristas holandeses. Como veremos mais à frente, esta situação mudou bastante com a chegada dos redentoristas poloneses e com uma transformação mais geral na atitude do clero pós-conciliar frente à religião popular a partir dos anos 70. Nesse sentido há que ressaltar a contribuição de alguns sociólogos, historiadores e teólogos ligados à Teologia da Libertação que promoveram encontros e debates sobre o tema, resultando daí uma literatura bastante extensa, com destaque para autores como Ribeiro de Oliveira (1972; 1974; 1976); Azzi (1976, 1976a, 1978); Beozzo (1977); Hoornaert (1978); Boff (1976).

mais geral do catolicismo brasileiro de articular valores e visões aparentemente antagônicos e inconciliáveis entre o desencantamento do mundo moderno e a mística popular de um mundo habitado por santos e almas. Trata-se, segundo Lovisolo, de uma divisão do clero moderno que fica entre o romantismo, que busca a aproximação com o povo e a valorização de sua religiosidade, e o iluminismo, que impõe o distanciamento e a necessidade da educação da fé. No entanto, como o mesmo autor afirma, esta divisão não se constituiu num “mero impasse ou ilogicidade” imobilizador, mas, ao contrário, tem sido uma “força propulsora” para a ação (Lovisolo, 1987: 16).

Esta oposição entre romantismo e iluminismo é, na verdade, parte das regras de um jogo que se estabelece no santuário, onde os diversos jogadores buscam acomodar seus sentidos e discursos, suas crenças e rituais dentro de uma configuração instável, ao mesmo tempo em que tentam jogar com as interpretações e os mal-entendidos que vão sendo produzidos durante o jogo. De forma que, longe de se constituir numa *sobrevivência* do catolicismo popular tradicional, a romaria aparece, para usar uma expressão de Eade e Sallnow, como uma espécie de “vácuo religioso” capaz de acomodar a multiplicidade e a pluralidade das experiências de vida trazidas para o santuário por romeiros, moradores e dirigentes clericais. E é justamente enquanto um palco de trocas culturais e de ideias, um ponto de encontro entre crenças ortodoxas e dissidentes, um universo de difusão de costumes e valores antigos e novos, um lugar de transações rituais e econômicas e uma arena de disputas de discursos seculares e religiosos que a romaria se constitui numa questão extremamente relevante e atual.

Mito e razão no culto

Embora o clero tente impor o seu discurso racionalizado aos romeiros, o caráter *sui generis* da romaria o constrange — como dizia um dirigente — a “respeitar as atitudes dos romeiros e a não combater suas superstições”. Ou seja, impedido de esvaziar a densidade mítica da romaria, sob a condição

de destruir o próprio culto, acaba contribuindo para reforçar a diversidade dos discursos e práticas que compõem a pluralidade polifônica e multifacetada do catolicismo que se constitui justamente através do diálogo entre o conteúdo mítico da religião e sua expressão racional. Esta divisão entre razão e mito que a modernidade colocou para o catolicismo está distante de se resolver no âmbito dos santuários. Mesmo porque nos cultos de peregrinação, ao lado das tentativas de imposição de uma racionalidade moderna, há a afirmação da densidade mítica que impregna a prática dos romeiros.

A divisão entre o mito e a razão não é apenas um problema exterior, demarcando fronteiras entre grupos e categorias dentro da romaria. Esta divisão atravessa o coração do clero e dos *católicos esclarecidos* e é vivida como uma experiência de perda de uma *inocência* e de uma *simplicidade* que os situava num lugar idílico, onde dominava o regime do mito e que teria sido perdido com o advento da razão⁵³. Esta posição, no entanto, como afirma Stirrat, não é exclusiva do clero e dos “católicos esclarecidos”, mas pode ser encontrada em muitos cientistas sociais que “identificam a ortodoxia com uma racionalização superior da própria religião popular”

53 Pode-se ver nessa divisão indícios das duas ideologias concorrentes, colocadas, a partir do século XVI, entre a *recusa do estranho* apreendido a partir de uma falta, cujo corolário é a boa consciência que se tem de si e de sua sociedade; e a *fascinação pelo estranho* cujo corolário é a má consciência que se tem sobre si e sua sociedade. Duas posições onde uma consiste no simétrico invertido da outra. Os romeiros, definidos pelo clero como “supersticiosos” ou praticantes e uma “religião primitiva”, são os novos *selvagens*, frente aos quais os dirigentes do santuário vacilam entre uma *posição de admiração*, onde a imagem dos romeiros aparece como positiva (pessoas de “fé simples”), em oposição às dúvidas e “descrenças” que são próprias da “elite esclarecida”; e uma *posição de recusa*, onde a imagem dos romeiros aparece como negativa (“sem formação religiosa autêntica”). Esse duplo discurso, na verdade, consiste apenas numa inversão da atribuição de significações e valores dentro de uma estrutura idêntica, de forma que aquilo que era apreendido como vazio se torna um cheio (ou plenitude) e aquilo que era apreendido como um menos se torna um mais, mas o par constituído pelo sujeito do discurso e seu objeto não muda. Para aprofundar esse tema ver: Lévi-Strauss (1989); Turner (1990); Todorov (1991).

(Stirrat, 1984: 206). Estabelece-se, assim, as dicotomias entre elite e massa, religião e superstição, intelecto e emoção.

O conceito de *racionalização* como o divisor de águas entre a religião popular e a religião das elites foi proposto por Max Weber e se consolidou a partir do trabalho de alguns dos mais influentes cientistas sociais americanos do pós-guerra, como Talcott Parsons, Clifford Geertz, Robert Bellah, que buscaram no pensador alemão sua compreensão da religião e das forças para sua mudança⁵⁴. “Os camponeses” — diz Weber — “estão inclinados para a magia. Sua existência e economia está especialmente ligada à natureza, o que os torna dependentes das forças elementares” (Gerth e Mills, 1946: 283). Weber afirma, ainda, que “a religião da elite” não consegue responder às demandas das massas:

Tais necessidades emocionais insatisfeitas foram ou são sempre decisivas para o caráter psicológico da religião das massas, em contraste ao caráter racional de todas as soteriologias dos intelectuais (Weber, 1958: 237).

Segundo Peter Brown, esta oposição entre a religião de uma *elite esclarecida* e a *religião da massa* é devedora de um pensamento que encontrou na formulação do deísmo de Hume sua primeira expressão e que, a partir do século XIX, foi incorporada por algumas interpretações modernas da antiga cristandade. Entre estas interpretações, Peter Brown cita especialmente a do Cardeal Newman (1857), para o qual “a religião da

54 Segundo Parsons, Weber viu a religião tradicional como um instrumento de opressão, manejado “no interesse de preocupações mundanas, como saúde, vida longa, prejuízo aos inimigos, boas relações com o seu próprio povo” (Parsons 1963: XXVIII; cf. Weber 1946: 277). Bellah baseou-se fundamentalmente nos *insights* de Weber para construir uma tipologia compreensiva da mudança religiosa (1964). Geertz, embora rejeite explicitamente qualquer variante do evolucionismo unilinear, escreve, por exemplo, que “a diferença principal entre a religião tradicional e a religião mundial é que aquela está organizada em torno de um conjunto estereotipado de mito e magia”, enquanto a outra “é mais abstrata, mais coerente logicamente, revelando maior generalização conceitual, integração formal e um sentido mais explícito de doutrina” (Geertz, 1973: 171-72).

multidão é sempre vulgar, anormal, manchada pelo fanatismo e a superstição, enquanto os homens forem o que são” (1981: 13-16)⁵⁵. Mas deixo para o capítulo sobre a romanização e o santuário da Lapa a análise do encontro do catolicismo com a modernidade.

Enquanto a análise mais geral aponta para a polarização, a observação das práticas e discursos no santuário revela que os sentidos e as ideias de um e de outro destes polos se sobrepõem ou produzem tensões localizadas e eventuais. Isto se deve, possivelmente, às próprias características do culto no santuário, que, segundo Dupron, possui “essa virtude de conciliar a prática, que alguns consideram supersticiosa, com o culto, praticado nas suas formas mais solenes” (1967: 191).

Há uma dinâmica de acomodação de conflitos e tensões no culto no santuário que permite que se misturem sentidos e práticas populares com aqueles produzidos num contexto marcado pela transcendência do sagrado. Deparamo-nos, assim, no culto do Bom Jesus da Lapa, com encontros de diversas visões religiosas: algumas condensadas pelo polo da tradição oral, que atualiza a sacralidade ligada ao *locus* de eleição, enraizado na terra, onde se percebem marcas do extraordinário; outras centradas no polo dos valores e da disciplina do sagrado, cada vez mais espiritualizado. Isto nos permite pensar na romaria como uma polifonia de *culturas*, onde se pode entrever uma vida que pulsa e encerra em si os entrechoques, as fidelidades, as dominações, as combinações de uma troca longânime, porém sempre pronta a rebentar em combates e polarizações localizadas.

55 Segundo Peter Brown, Hume fez da “religião vulgar” um lugar para se ver a falta de deísmo. No entanto, ele estava convencido de que esta falta não era unicamente devido às limitações intelectuais do povo, mas refletiam um meio cultural e social hostil à racionalidade. Na visão de Hume, a história religiosa do ser humano não é uma simples história de declínio de um monoteísmo original, mas está marcada pela constante tensão entre modos de pensar teístas e politeístas. Hume fez os modos politeístas de pensar aparecerem como algo plausível, quase universal, e, aparentemente, não erradicável.