

Capítulo IV

Os rituais e a festa do Bom Jesus da Lapa

O altareiro, tomava de um crucifixo; contemplava-o com o olhar diluído de um faquir em êxtase; aconchegava-o do peito, pros-trando-se profundamente; imprimia-lhe ósculo prolongado; e entregava-o, com gesto amolentado, ao fiel mais próximo, que lhe copiava, sem variantes, a mímica reverente. Depois erguia uma virgem santa, reeditando os mesmos atos; depois o Bom Jesus. E lá vinham, sucessivamente, todos os santos, e registros, e verônicas, e cruzeiros, vagarosamente, entregues à multidão sequiosa, passando, um a um, por todas as mãos, por todas as bocas, por todos os peitos (*Os sertões* – Euclides da Cunha).

Os rituais na romaria de Bom Jesus da Lapa se apresentam em diferentes formas, compondo um universo variado de práticas e símbolos que se organizam tanto a partir do eixo oficial, centrado na liturgia presidida pelos padres, quanto nos espaços alternativos, onde os romeiros atuam livremente, longe do controle clerical. Mas, ao invés de uma polarização, tem-se um jogo complexo e dialético de rituais que se sobrepõem, e às vezes se articulam, produzindo uma situação marcada por contradições e mal-entendidos em relação aos sentidos que cada grupo lhes atribui.

Os mesmos símbolos podem ter significados diferenciados a partir da inserção que as pessoas têm na romaria e das experiências pregressas que trazem, de forma que são sempre suscetíveis a reinterpretações e manipulações variadas. Neste sentido, pode-se dizer que a romaria explicita e reforça a pluralidade do campo católico, estabelecendo também no nível dos rituais um certo universalismo que se revela altamente criativo pela sua capacidade de incorporar símbolos que mobilizam pessoas e grupos de diferentes origens sociais e experiências religiosas.

A romaria coloca os romeiros em contato com a teia de símbolos e de sentidos que sustenta a cultura em que estão imersos. A relação entre ritual e cultura está no centro da compreensão do próprio sentido do culto nos santuários de peregrinação. Enquanto “parte de um universo padronizado mais abrangente” (Bateson, 1972: 132), os rituais atualizam a mitologia que detalha as origens do culto e santificam as normas que orientam a ação dos devotos. A relação entre a cultura e os rituais, porém, não é apenas instrumental, uma vez que estes são parte do tecido social, ao mesmo tempo em que seus símbolos ajudam a estruturar a compreensão do mundo.

Após algumas considerações gerais sobre o significado dos rituais numa perspectiva antropológica, proponho-me, neste capítulo, primeiramente a analisar as celebrações oficiais e práticas religiosas que são recorrentes no culto da romaria de Bom Jesus da Lapa. Entre estas celebrações, terão destaque a novena e os sermões, o Ofício de Nossa Senhora, a missa, a procissão e o culto à imagem do Bom Jesus. Esta sequência compõe um programa ritual que é seguido pela grande maioria dos romeiros. Na última parte do capítulo serão analisados os aspectos festivos da romaria que transpõem os muros do santuário e se expressam nas festas, fogos, bailes e prostituição. Veremos aí também como os diferentes grupos e categorias se relacionam com esta dimensão mais “profana” da romaria.

Os rituais na romaria: algumas considerações iniciais

Um olhar sobre a multiplicidade de rituais que são realizados no santuário, envolvendo romeiros, moradores e dirigentes, revela uma indeterminação de fronteiras entre o que é definido como oficial e o que é visto como práticas do catolicismo popular tradicional⁷⁷. No entanto, enquanto os romeiros transitam pelos diversos rituais, a participação do clero e dos moradores

77 Estou usando o conceito de catolicismo popular tradicional no sentido do catolicismo da maioria dos romeiros, em oposição ao catolicismo oficial dos sacerdotes, religiosos e leigos mais identificados com os propósitos da hierarquia eclesiástica. Penso que os rituais são um *lócus* privilegiado para se ver, segundo a sugestão de Maués, “como se

tende a restringir-se ao campo de práticas validadas por suas comunidades específicas. Se existem efetivamente diferentes ordens ou constelações de rituais que vinculam entre si símbolos, sentidos e valores, as formas de inserção nessas ordens ou constelações são diversas⁷⁸. Enquanto os dirigentes e os moradores tendem a ver as práticas dos romeiros como *supersticiosas* ou *fanáticas*, estes geralmente participam dos rituais oficiais com grande emoção e investimento pessoal⁷⁹.

Os rituais, ao mesmo tempo que demarcam fronteiras culturais entre os grupos que disputam os sentidos do sagrado no contexto religioso do santuário de Bom Jesus da Lapa, também compensam as deficiências de comunicação e integração⁸⁰. Especialmente aqueles que congregam as diversas categorias de pessoas presentes no santuário possibilitam que as diferentes experiências religiosas, trazidas para a romaria pelos romeiros tradicionais, pelos padres, pelos moradores, possam interagir, ligando os indivíduos e os grupos entre si. Seu poder de comunicação, no entanto, como afirma Bloch, não está na sua capacidade de explanação ou de argumentação lógica, mas na sua “força elocutória e emocional, o que permite estabelecer um consenso para além das diferenças e divergências que existem a nível dos discursos e das visões de mundo” (1989: 20). Mesmo que se deva reconhecer “um nível cosmológico que inclui a dimensão do

dão as relações de controle/subordinação e/ou complementaridade entre o catolicismo popular e a Igreja Católica encarada numa perspectiva oficial” (1987: 9).

78 Tomamos aqui a expressão “constelação” de Bourdieu, que tende a ver as práticas de um indivíduo ou indivíduos pertencentes a uma categoria social como constituindo-se num sistema de preferências (1968). Sobre “constelações religiosas” no campo católico, ver também Ribeiro de Oliveira (1972).

79 Os domínios da *religião* e da *superstição* no culto dos santuários nunca são muito bem definidos. E é justamente esta indefinição estratégica o que permite a cada um dos lados incorporar os rituais, as práticas e discursos do outro, de modo a alargar seu espaço próprio de influência.

80 Como afirma Kertzer em seu estudo sobre as relações entre os rituais e o universo político e ideológico, “os rituais trabalham para estruturar os sentidos da realidade e a compreensão do mundo que cada grupo possui” (1988: 10), mantendo as fronteiras entre os sentidos múltiplos que as sociedades complexas comportam, impedindo que se estabeleça um sentido único, lógico e racional que se impõe a todos como *verdade*.

conhecimento” (Peirano, 1993: 18), os rituais, especialmente no contexto dos santuários, são na verdade importantes focos de condensação da polissemia de significados e da multivocalidade dos símbolos que são acionados no culto de peregrinação⁸¹.

O santuário de Bom Jesus da Lapa, quando visto sob uma ótica que focaliza o seu processo diacrônico, revela que os seus rituais não são fixos, nem atemporais, mas fazem parte de um esforço dos grupos envolvidos na construção do culto para definir e compreender a sua realidade, em contextos que estão sempre mudando. Uma compreensão que se dá dentro dos limites da linguagem ritual, que é sempre esquemática e formal, subordinando a estrutura conceitual da lógica argumentativa à força evocativa dos seus símbolos (Bloch, 1977: 284). Mas, os rituais são fundamentais não só porque situam seus participantes num universo simbólico que configura a sua realidade, mas sobretudo por causa de sua força *performativa*, o que os torna essenciais para a construção das identidades dos próprios grupos.

Os rituais são importantes ainda, porque as pessoas sabem que podem agir sobre o mundo, criando e alterando os rituais, enquanto instrumentos de sua ação. Isto, no entanto, não significa negar que os rituais também possuem um *bias* conservador, na medida em que servem para dar um sentido de continuidade dentro de um período de tempo de longa duração. Embora, como afirma Tambiah, “todas as formas substantivas que nutrem o formalismo do ritual também conspiram para esvaziá-lo do seu sentido ao longo do tempo” (1985: 165). E, neste sentido, como tentarei mostrar mais à frente, se estabelece uma dialética entre as formas rituais que criam constrangimentos para que as ideias que lhes estão associadas

81 Para um maior aprofundamento dos sentidos de ritual aqui expostos, ver Turner e Turner. Esses autores, ao definirem o termo polissemia, afirmam que os símbolos nos rituais não têm um único sentido preciso, mas que é justamente a complexidade e incerteza em relação aos sentidos dos símbolos que são a fonte de sua força. Nesse sentido, afirmam que “os símbolos, quer verbais, quer icônicos, incorporam e carregam diversas ideias ao mesmo tempo e podem ser compreendidos por diferentes pessoas de modos diversos” (1978: 245-247).

permaneçam imutáveis, e a necessidade de incorporar novas ideias para que possam falar às mentes e aos corações das pessoas que, vivendo no mundo, vão assimilando as mudanças que vêm ocorrendo ao seu redor.

Uma última observação que se pode fazer é que a Igreja Católica é muito mais do que aquilo que ela oferece em termos de doutrina, de forma que os seus rituais podem perfeitamente contradizer os propósitos expressos na sua mensagem e na pregação de seus dirigentes. Para além de sua teologia formulada pela linguagem racional, existe uma linguagem simbólica e ritual que se expressa num padrão recorrente de imagens, símbolos e práticas (Christian, 1972: 179). E esta linguagem ritual é um elemento central para o culto no santuário. Através da polissemia da linguagem ritual, as pessoas podem identificar-se com os seus símbolos e sentir-se solidárias, apesar das diferenças sociais e ideológicas existentes entre elas.

Após esta breve incursão pelo campo da compreensão e das funções dos rituais, pretendo descrever e analisar alguns atos rituais que surgem como centrais no decorrer da romaria. Durante os três anos em que acompanhei os romeiros, participei de seus rituais, ora com um grupo, ora com outro. Algumas vezes com certo distanciamento emocional, outras deixando-me envolver pela sequência dos ritos ou pela comoção vivida por seus participantes.

As celebrações na romaria

A novena e os sermões

Durante os nove dias que antecedem a festa do Bom Jesus, a missa da noite se integra dentro da sequência ritual de uma novena. Para esta sequência é convidado um pregador⁸². Este, a cada dia, profere um sermão, abordando

82 Nos últimos anos, o pregador convidado tem sido o padre redentorista Ângelo Licati, reitor do santuário de Trindade, em Goiás, que já se tornou um personagem importante e aguardado pelos romeiros. Padre Ângelo prega usando o chapéu de romeiro.

um tema definido anteriormente pelos dirigentes do santuário, tendo como orientação básica a Campanha da Fraternidade do ano corrente⁸³.

A forma entusiasta e empolgante da oratória em si mesma, independente do seu conteúdo, transforma o sermão num rito de louvor ao Bom Jesus. Quando perguntados sobre o que o pregador havia falado, raramente os romeiros sabiam dizer, embora soubessem avaliar se o sermão tinha sido bom ou não, a partir da maior ou menor empolgação que havia produzido. As outras missas também contam com pregadores entusiastas, o que permite perceber que os redentoristas levam para o santuário a sua experiência de missionários, acostumados a falar para grandes assembleias populares, onde a retórica ocupa um lugar central.

Os sermões são parte essencial da romaria, tanto do ponto de vista dos dirigentes, que dão uma ênfase especial à pregação da palavra, quanto dos romeiros, que os veem sobretudo como peças de uma estrutura ritual mais abrangente. O seu conteúdo não difere muito, revelando um consenso partilhado pelo clero que se inscreve dentro das fronteiras de uma narrativa moderna, fundada sobre a consciência e a razão, vistas como portas de acesso para o sagrado. Abordam basicamente temas catequéticos da doutrina católica ou falam dos problemas e das injustiças sociais que existem no país. Suas referências ao Bom Jesus são sempre genéricas, identificando-o com um Cristo Ressuscitado ou o Jesus Libertador da teologia moderna. Ao longo dos três anos em que acompanhei a romaria do Bom Jesus da Lapa, ouvi apenas um sermão sobre as origens do santuário, que enfocava a vida do Monge. Mesmo assim, quando fui cumprimentar o padre pelo sermão, falou-me que havia abordado este tema porque não tivera tempo para preparar sua pregação.

83 A Campanha da Fraternidade é uma atividade criada pela CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) que pretende unificar a pregação de todas as dioceses, paróquias e organizações eclesiais católicas durante o período da Quaresma. Cada ano é escolhido um tema e são produzidos diversos subsídios para orientar as homilias nas igrejas e a catequese. A Campanha também inclui a coleta de dinheiro como uma forma penitencial de caridade.

Há, portanto, uma discrepância bastante grande entre os discursos dos romeiros e do clero em relação ao conteúdo. Enquanto os romeiros buscam reinventar e revalidar o mito, conforme revelam suas conversas e estórias referidas à origem do santuário e aos poderes e milagres do Bom Jesus, o clero trabalha no sentido de anular o mito através de um discurso religioso *desmitologizado*, produto de um processo de denegação que visa restaurar um estágio original de um cristianismo fundado sobre a razão, onde o mito teria surgido como elemento perturbador⁸⁴.

No contexto do santuário este dissenso, no entanto, não acontece de forma antagônica ou polarizada, mas está englobado dentro de um consenso mais geral que é dado pela *communitas* católica, que não permite o total esvaziamento do mito, o que fecharia a possibilidade de comunicação com a massa dos romeiros, nem o total *reencantamento* do culto, o que o descolaria da sociedade secularizada em que é preciso viver. Ao contrário, a indefinição é alimentada e mantida pragmaticamente como um elemento central e estruturante do próprio culto no santuário.

O culto, na medida em que está impregnado pelo mito, oferece um programa de percepção que estrutura e prescreve o sentido das palavras aí proferidas, de modo que estas, mesmo quando dissidentes, tendem a ser *reencantadas* e revestidas de uma força performativa. Os pregadores, na verdade, jogam com o realismo fantástico do santuário para alcançar credibilidade para suas palavras, mesmo quando estas visam *desencantar* e desvendar o mito. É como se a *desmitologização* não pudesse prescindir do mito para realizar seu processo de *desencantamento*. Neste sentido, as palavras, quando irrompem no santuário, dentro de uma estrutura ritual, são sempre vulneráveis à sacralização.

84 A idealização de uma religião totalmente *desmitologizada* teve sua formulação mais acabada no pensamento do teólogo protestante Rudolf Bultmann, que aplicou aos mitos bíblicos os princípios de análise da historiografia moderna, que busca transpor os textos da ordem da representação para a do conceito (Bultmann, 1986).

A minha observação de campo aponta para a hipótese de que não existe uma rejeição *a priori* dos romeiros aos sermões dos padres que abordam temas relativos à justiça social ou que denunciam a política dos governantes nacionais. Ao contrário, em muitos momentos os romeiros vibravam com a empolgação do pregador falando destes temas. Depois de mais de trinta anos de *politização* do discurso religioso, houve uma certa *naturalização* desta linguagem e dos temas sociais no campo religioso católico. Os romeiros sabem que os padres falam das questões sociais e esperam que falem. Os padres, por sua vez, ao abordarem estes temas no contexto ritual do santuário, também sabem que suas palavras se revestem de um sentido religioso que não teriam, se pronunciadas em outros contextos discursivos.

Mesmo que os padres digam que a finalidade primeira de sua pregação é a conscientização, suas palavras, proferidas no contexto ritual, não comportam a contestação e o debate, exigências fundamentais em qualquer processo de conscientização. Ou seja, há uma certa incompatibilidade entre o ritual, enquanto espaço da conversão e da adesão, onde a palavra vem sempre revestida da autoridade divina, e a conscientização, que requer sempre um clima de discussão e debate, onde quem quer convencer também corre o risco de ser convencido.

Concluindo, diria que, mais do que a semântica, o que conta na pregação é a sintaxe⁸⁵. E, mesmo que o sentido não seja apreendido por uma *consciência esclarecida*, a reiteração de uma *sintaxe politizada* acaba integrando a linguagem social na própria representação da religião católica. Os sermões dos padres e sua recepção pelos romeiros em Bom Jesus da Lapa

85 Um fato um tanto anedótico pode ajudar a ilustrar isso. Durante o trabalho de campo, estava em frente ao salão paroquial de uma cidade da região, aguardando as pessoas que viriam participar de uma reunião do PT (Partido dos Trabalhadores), quando uma senhora, com uma criança nos braços, me pergunta, com a maior naturalidade, se aquela reunião do PT valia para ela batizar seu filho. Ou seja, acredito que mais do que os conteúdos, esta senhora, assim como os romeiros de Bom Jesus, identificam uma mesma sintaxe presente no discurso dos agentes de pastoral que permite transitar do sermão na igreja para a reunião do PT no salão paroquial, sem precisar fazer um corte epistemológico.

mostram que a linguagem política e social foi acomodada à estrutura ritual e mitológica do culto.

O Ofício de Nossa Senhora

O dia do romeiro na Lapa começa muito cedo. Às 4:30h da manhã os alto-falantes do santuário já anunciam a primeira celebração do dia: o *Ofício de Nossa Senhora*⁸⁶. No período mais intenso da festa, a esplanada fica tomada por uma multidão. A celebração geralmente é presidida por um jovem seminarista ou um leigo da paróquia que entoia o *Ofício*, acompanhado por um grupo de pessoas selecionadas na hora, na própria assembleia dos romeiros. Os participantes do ritual comumente acompanham a oração de cor, numa toada lenta e repetitiva.

A introdução do *Ofício de Nossa Senhora* no ritual oficial é bastante recente, e faz parte de um esforço dos dirigentes de trazer para o espaço público uma oração que pertence basicamente ao campo do culto familiar e que é muito popular no meio católico tradicional, sendo que em muitos lugares ainda hoje é cantada em latim. Um esforço que nem sempre acontece no cotidiano das comunidades religiosas, onde a oposição entre o catolicismo popular tradicional e o catolicismo institucional é mais acirrada. Para muitos romeiros que participam dessa oração é como se o sagrado da religião popular, que se recolhera ao mundo privado das devoções e às assembleias restritas das pequenas comunidades, ganhasse cidadania e visibilidade na grande assembleia dos romeiros.

Embora tenha um conteúdo bíblico, centrada no *Cântico do Magnífico* (Lc 1, 46-55), e uma origem que pode ser buscada na pregação dos missionários católicos dos séculos XVII e XVIII, seu solo de cultivo foi o meio familiar e as pequenas comunidades locais. O *Ofício de Nossa Senhora* pode ser visto como parte de um movimento de reapropriação de

86 Usamos aqui um sentido abrangente de ritual que incorpora a prece, como afirma Mauss: “Toda prece é um discurso ritual, adaptado a uma sociedade religiosa” (1981: 246).

uma prática católica universal que foi *privatizada* e volta ao espaço público do culto no santuário. No entanto, esta recuperação também significa um esforço de redefinição dos sentidos do ritual e de controle do culto *local* e *privado*⁸⁷. Ou seja, o ritual do *Ofício de Nossa Senhora* se inscreve dentro de um movimento de circularidade entre práticas e crenças oficiais que são *privatizadas* e práticas e crenças privatizadas que são trazidas para o âmbito do catolicismo oficial⁸⁸.

Há, no entanto, uma seleção eletiva dos rituais e orações da tradição popular que são recuperados para o culto oficial, realizada a partir de uma ação que se define tendo como base os interesses estratégicos do clero. Em relação ao *Ofício de Nossa Senhora*, ouvi com frequência explicações dos dirigentes do culto que justificavam a introdução deste ritual como uma forma de canalizar as forças inerentes à devoção mariana para o combate às *seitas* protestantes, vistas como uma ameaça à própria romaria. Uma estratégia que é montada a partir da crença dos dirigentes de que “Maria é a mais poderosa arma” para manter o rebanho católico protegido contra os “ataques protestantes e uma ponte fundamental de contato com a massa católica”⁸⁹.

87 É importante observar aqui que, como mostrou Peter Brown, em seu trabalho sobre o catolicismo dos primeiros séculos da Igreja, a privatização do culto era vista como um perigo mais ameaçador para os bispos do que as superstições (1981: 35).

88 Voltarei a esta questão mais à frente ao analisar o movimento de circularidade dentro do processo de constituição do culto ao Bom Jesus da Lapa. Aqui, no entanto, remeto o leitor ao trabalho de Guttilla, *A casa do Santo e o Santo de Casa* (1993), sobre o santuário de São Judas Tadeu, em São Paulo, capital, onde o autor aborda o tema dos domínios público e privado na devoção deste santo.

89 Turner e Turner afirmam que no cristianismo foi em torno de Maria e seu culto que mais se extremaram as posições católica e protestante em relação às imagens. A razão disso, segundo esses autores, estaria no fato que a tradição do Ocidente tomou a Mulher — ou o princípio feminino — como representante da “capacidade de veicular” ou a “capacidade de conter”, e nesse sentido, no plano simbólico, representativa da essência do *significante*. Por contraste, o Homem — ou o princípio masculino — representaria a essência do *significado* (1978: 236). Assim, enquanto os católicos (*iconófilos*) defendem, no princípio feminino, uma *communitas* visível em seus membros e seus ícones, os protestantes (*iconoclastas*) estariam defendendo o princípio masculino, o *Logos*, a Palavra

Através da prática reinventada da recitação do *Ofício de Nossa Senhora* no espaço do culto do Bom Jesus, ao mesmo tempo em que sentidos antigos são reafirmados, como o caráter protetor de Maria e seu papel de advogada junto a Deus, novos sentidos que associam Maria à luta dos pobres contra os ricos e poderosos, veiculados através de uma teologia moderna de cunho libertador, emergem.

Estes, uma vez reconhecidos pelos romeiros, normalmente são incorporados dentro da grade das convenções existentes, ao mesmo tempo em que produzem novas ressonâncias.

A missa

As missas se sucedem na Lapa durante os dias de romaria: duas pela manhã e uma à noite, geralmente mais solene, oficiada pelo Bispo e concelebrada por um expressivo número de sacerdotes. Ato supremo da religião oficial, a missa desvenda para os romeiros a instituição católica. O Bispo e os padres paramentados no altar são a representação que a Igreja faz de si mesma ao povo. Como afirma Tambiah, em sua análise da função dos rituais, pode-se também pensar na missa “como algo que simbolicamente e/ou iconicamente representa o cosmos e ao mesmo tempo indexicalmente legitima as hierarquias sociais” (1985: 155). Ou seja, a missa não apenas representa o consenso católico, mas também o institui, com sua cosmologia e suas hierarquias. Neste sentido, o ritual da missa tem sido usado para constituir e manifestar o poder do clero no santuário, reafirmando seu papel de mediador entre os romeiros e o Bom Jesus.

É em torno do ritual da missa que se constitui o maior consenso dentro do culto da romaria. Como observa Sanchis “é à sua volta que o clero regula o conjunto da romaria” (1983: 98), uma vez que os romeiros

da qual emana a salvação. Isto é coerente com os dois principais modos cristãos de salvar-se, um católico, em que isso é possível por uma opção individual, mas dependente do contínuo fluxo de caridade na oração, intercessão e graça, e outro, protestante, que o atinge por uma ética de vida virtuosa, de estrita obediência individual à Palavra Escrita (cf. Agostinho, 1986: 36).

difícilmente passariam sem a missa. Esta se constitui também para eles um dos momentos mais fortes da romaria. Como dizia Cecília:

Quando estou na Lapa não saio na rua. Vou lá na gruta, assisto à missa, volto para à rancharia, descanso, torno a voltar para a missa.

Os diversos grupos de romeiros que acompanhei na Lapa normalmente assistiam a tantas missas quantas houvesse. Mesmo que a dispensassem nas suas comunidades locais, não conceberiam uma romaria do Bom Jesus sem missa. E aqueles que não participavam, ou que participavam de longe, a valorizam, porque a veem como um momento essencial da festa que condensa a sua raiz sagrada, enquanto as ruas e praças, o comércio e as diversões marcam a eflorescência da sua *dimensão profana*⁹⁰.

Para os moradores da Lapa, a missa também é um momento fundamental, especialmente para aqueles que estão ligados às atividades litúrgicas do santuário ou que têm representação política na cidade. Alguns participam da missa, fazendo as leituras, cantando e representando breves encenações sobre os evangelhos, fatos da *história* do santuário ou situações da vida cotidiana. Os políticos locais e as pessoas que têm algum destaque na cidade também podem vir a ganhar evidência durante a missa, garantindo um lugar junto ao altar.

Enfim, por razões diversas, para cada uma das categorias que formam a romaria, o ritual da missa é central, possibilitando que diferentes experiências vividas se juntem e interajam entre si para compor a polissemia deste ritual. Constitui-se, portanto, numa celebração pública de uma unidade que coexiste com conflitos e tensões, atuando como um meio

90 O sagrado e o profano, se bem que separados na mentalidade popular, não estão em oposição, durante a festa religiosa, mas são complementares. Embora, como afirma Maués, em seu trabalho sobre as tensões constitutivas do catolicismo brasileiro, “entre eles possa haver uma hierarquia que privilegia o sagrado” (1987: 148).

importante para estimular, canalizar e controlar as emoções contidas dentro de um culto internamente diferenciado e hierarquizado.

Os rituais da missa que hoje se pode presenciar no santuário estão muito longe do *culto objetivo* e solene que já caracterizou essas celebrações católicas. A distância entre os celebrantes e o povo parece se encurtar, não só porque o altar é ocupado por outros atores — religiosas, seminaristas, leigos de associações paroquiais, políticos — mas também porque a comunicação com os romeiros se tornou mais direta. Ao longo de toda a celebração, os participantes são incentivados a responder não só às orações litúrgicas, mas também às perguntas que os celebrantes lhes dirigem fora da sequência ritual, dentro de uma perspectiva que acentua a dimensão pedagógica da celebração.

Também a música é um elemento central de animação na celebração. Todos os anos os dirigentes do santuário contratam um cantor profissional que possui um repertório de cânticos religiosos, alguns gravados em disco, que não só estimula os participantes da missa a cantar, mas também faz alguns solos, num estilo dos cantores populares e dentro da estética dos *shows* ou programas de auditório. Estas mudanças no ritual da missa parecem aproximar a celebração católica tanto dos cultos protestantes, onde o cântico e a palavra, a espontaneidade dos participantes e a proximidade dos dirigentes são altamente valorizadas, quanto da linguagem dos meios de comunicação de massa.

Em suma, estamos distantes do culto dirigido diretamente a Deus, segundo o modelo das missas pré-conciliares, em latim e de costas para o povo. A missa deixa de ser um *rito objetivo* e se torna cada vez mais um culto que envolve emocionalmente os seus participantes. Os celebrantes enfatizam a dimensão pedagógica do culto, onde o discurso doutrinário pretende substituir os atos repetitivos e solenes dos rituais tradicionais da Igreja Católica.

As missas no santuário estão incorporando na sua dinâmica as técnicas de comunicação de massa dos comunicadores de televisão, assumindo,

inclusive, uma estética característica deste meio⁹¹. Seria interessante fazer uma análise da linguagem do ritual da missa no santuário, enfocando as mudanças que vêm ocorrendo na sua sintaxe; no entanto isto vai muito além dos objetivos deste trabalho.

A procissão

Intimamente associada à romaria, a procissão aparece como uma outra romaria dentro da longa jornada da peregrinação. O seu ritual, no contexto do culto do Bom Jesus, surge como um movimento do “sagrado”, mapeando o espaço e demarcando a paisagem religiosa. Saindo da gruta, o centro numinoso, a imagem do Bom Jesus, sede privilegiada do sagrado, projeta-se para fora do santuário, sacralizando o espaço profano.

A procissão de Bom Jesus coloca em movimento um corpo indiferenciado de romeiros sem a hierarquização e a pompa das procissões de aldeias em Portugal, descritas por Sanchis (1983: 120-137). Também não apresenta as ordens e diferenciações internas da sociedade do século XVIII, representadas na procissão de Montpelier, que Darnton retoma no seu livro *O grande massacre de gatos* (1986: 141-190). A procissão possibilita a experiência de uma certa igualdade, que lembra a *communitas* de Turner. A multidão, mais de cem mil pessoas, caminhando pelas ruas estreitas da cidade, é como se por um breve lapso de tempo a vida saísse de seus trilhos habituais e penetrasse no domínio da liberdade utópica⁹².

Todos os anos, na tarde do dia 6 de agosto, a multidão de romeiros reunida na esplanada aguarda a pequena imagem do Bom Jesus que deixa a

91 Pode-se pensar nesse processo como uma imposição do contexto moderno, como sugere Ong em seu estudo sobre a *Presença da palavra* (1986), onde o autor analisa as formas oral, escrita e eletrônica da palavra na história, associando essas formas à mentalidade e à formação da consciência das diferentes épocas que se sucedem. Nesse sentido, a linguagem segundo o modelo da mídia se imporia como uma condição *sine qua non* para a comunicação com um homem cuja mentalidade vem sendo formada por esse meio.

92 Esta mesma experiência parece ser vivida pelos devotos do Círio de Nazaré, na procissão em Belém, descrita por Alves em seu livro *O carnaval devoto* (1990).

gruta, conduzida pelas mãos do bispo, e é entronizada no andor ricamente ornado. Inicia-se, assim, a procissão. Muitos disputam um lugar mais próximo do andor. Aos poucos, quando a procissão já está em movimento, os oficiais do santuário conseguem delimitar um espaço ao redor da imagem, onde caminham o bispo e os padres. Atrás vai a banda de música da cidade e o carro de som. Para além deste pequeno cortejo, isolado e protegido pelos seguranças do santuário, a multidão dos romeiros caminha, portando seus chapéus brancos. Muitos descalços, outros usando hábito penitencial, enfatizam o caráter dramático da romaria, participando da Paixão do Bom Jesus. Crianças vestidas de anjo caminham ao lado de seus pais, enquanto nas calçadas e janelas um grande número de pessoas, moradores e visitantes, observam a procissão que serpenteia pelas ruas e praças, para alcançar novamente o santuário.

No altar da esplanada os jovens do colégio apresentam uma pequena peça teatral sobre a leitura bíblica. Em seguida, é proferido o último sermão da festa, encerrando o ciclo de pregações que se iniciara com a Novena. Ao final, o pregador faz os romeiros repetirem um compromisso de fidelidade à Igreja Católica, que inclui um repúdio às seitas protestantes.

A Bênção com a imagem do Bom Jesus é dada pelo bispo. Depois a imagem é reconduzida numa pequena procissão dos celebrantes para o altar, no interior da gruta. Os romeiros despedem-se do Bom Jesus com cantos como estes:

Senhor Bom Jesus da Lapa, Adeus que já, vou embora; Não me despeço pra sempre, tão somente por agora.	Senhor Bom Jesus da Lapa, Adeus, que já quero ir; Me lançai a vossa bênção, Até eu tornar a vir.
--	---

A despedida, no entanto, segue um último rito que parece fugir totalmente ao controle do clero. Os romeiros se voltam para o andor e o destroem por completo, numa tentativa de levar para suas casas as flores e enfeites que, tendo sido tocados pela imagem, se revestiram de sua

santidade. Talvez se possa pensar, segundo a sugestão de Turner, na procissão e na destruição do andor como momentos sucessivos de um só ritual, como acontece com frequência em religiões tribais, onde a iconicidade e a iconoclastia representam o plural e o uno como aspectos complementares da realidade (1978: 234-237)⁹³. De modo que o caráter efêmero do andor intensifica ainda mais a sensação fantástica e o radicalismo utópico da presença do Bom Jesus neste lugar sagrado.

Há uma tensão importante que se pode observar entre a missa e a procissão, de forma que, enquanto a missa representa o movimento de interiorização, que tenta valorizar o espaço do santuário, controlado pelo clero, e estabelecer uma ordem ritual, com programação definida, distribuição dos papéis e codificação dos símbolos, a procissão representa o movimento de exteriorização, que busca ultrapassar os limites oficiais impostos ao sagrado.

O culto à imagem do Bom Jesus

O culto à imagem ocupa um lugar central nos rituais do santuário. Dificilmente um romeiro vai à Lapa sem passar em frente da imagem. Nos dias mais intensos da festa, forma-se uma longa fila, que se estende pela esplanada em direção ao altar do Bom Jesus. Muitos romeiros, ao chegarem no limiar da gruta, fazem o percurso restante de joelhos. Diante da imagem os romeiros rezam, geralmente de forma espontânea, numa conversa pessoal e franca com o Bom Jesus. É frequente também depositarem fotografias, dinheiro, bilhetes e cartas aos pés do Santo⁹⁴. Muitas promessas são pagas diante da imagem do Santo, onde os romeiros deixam roupas

93 Estes autores citam como exemplo os Navajo que, ao construírem o elaboradíssimo *significante* que são suas “pinturas de areia”, estariam afirmando o primeiro aspecto, e o segundo ao apagá-las (cf. Agostinho, 1996: 35-36).

94 A leitura desse material mostra uma relação muito próxima e pessoal do devoto com o Bom Jesus. O teor geralmente é de pedido de milagre, especialmente de cura de doenças, e de agradecimento por graças recebidas. Os remetentes com frequência são mães e esposas, pedindo por seus filhos e esposos.

penitenciais, vestidos de noiva, de formatura, de primeira comunhão que servem de testemunho da graça recebida e atestam o cumprimento da promessa. Como afirmava Elisa, de Xique-Xique, que faz a romaria de barco, pelo rio São Francisco:

Todo ano é preciso ir ao Bom Jesus para pagar as próprias promessas e as dos outros, especialmente daqueles que não podem vir.

Há um campo semântico construído pelos romeiros em torno da imagem do Bom Jesus que difere dos sentidos e visões que se encontram entre os dirigentes do santuário. Pode-se perceber aqui os dois polos de significação, que os Turner caracterizam como sendo o *ideológico/normativo*, no qual se agrupam os aspectos mais abstratos, sistematizados e teológicos; e o *orético/sensorial* ou *emotivo/volitivo*. Neste, a imagem fala especialmente aos sentidos, prestando-se a conexões com aspectos de caráter mais concreto e afetivo (1978: 140–144)⁹⁵. Enquanto os dirigentes procuram dissociar o culto da romaria da imagem, remetendo-o para os sentidos teológicos mais universais, os romeiros reatualizam os significados *locais* e *míticos* que foram incorporados a esta imagem ao longo de sua trajetória histórica. Na perspectiva dos romeiros, portanto, a imagem estabelece um campo semântico que organiza sua cosmologia.

Durante o período da festa a gruta do Bom Jesus é tomada pelos romeiros, de modo que as celebrações de missas e sacramentos são transferidos para fora do santuário. E, embora os dirigentes tendam a ver este culto

95 Agostinho resume a posição dos Turner sobre a relação entre esses polos afirmando que: “Entre os dois pólos desenvolve-se uma tensão dinâmica, religiosa e politicamente importante, pois se a predominância do primeiro é a afirmação da *communitas* normativa e ideológica católica, a do segundo afirma, pondo a outra em risco, a fragmentação localística e política própria à estrutura. E se no pólo ideológico se manifestam, metaforicamente, valores católicos centrais, uma ênfase crescente do orético, e sua leitura literal, conduzem, pelo exagero da iconofilia, ao que os agentes ortodoxos consideram estar à beira da idolatria” (1986: 21).

com muita reserva e no limite da *superstição*, não podem evitar que ele aconteça no espaço mais sagrado do santuário, uma vez que se impõe pela força de uma demanda que vem da presença massiva dos romeiros⁹⁶. Os ajudantes das liturgias oficiais, leigos das associações apostólicas, religiosas e seminaristas passam, então, a organizar o acesso ao altar e a recolher as ofertas que são deixadas aos pés do Santo.

Há uma característica neste ritual que é a da relação direta dos romeiros com o Santo, tratado como uma pessoa humana e amiga, mas ao mesmo tempo poderosa e boa que pode responder às necessidades daqueles que estão vivendo na Terra. Um intercâmbio ritual que remete, como temos visto, a um sistema relacional tradicional de valores e compromissos fundados sobre a reciprocidade e a lealdade.

Diante da imagem, os romeiros se tornam verdadeiros *sacerdotes e mediadores*. Exercem aí como que uma tarefa maior, um exercício ritual individual de implicações coletivas, que lhes dá uma participação pessoal no fluxo que fundamenta a existência. Esta função mediadora e comunitária se torna mais visível, quando se analisam os bilhetes que os romeiros deixam aos pés do Bom Jesus. São dezenas de milhares destes bilhetes, contendo, na sua maioria, pedidos de terceiros que são intermediados pelos romeiros.

Ao comparar o culto à imagem no santuário com o culto aos santos nas comunidades dos romeiros, pode-se perceber que o espaço do santuário se revela bem mais tolerante do que o das comunidades⁹⁷. A posição dos padres nas comunidades católicas tem sido de crítica aos rituais tradicionais

96 A observação dos romeiros em frente à imagem mostra uma variedade de gestos e ritos que são realizados. Muitos desses são próprios dos cultos afro, cujos adeptos podem ser identificados por suas vestes e guias. Entrevistei diversos romeiros que vieram ao altar do Bom Jesus para cumprir obrigações religiosas contraídas no terreiro de candomblé.

97 Foi possível perceber isso no trabalho de campo que realizei em algumas comunidades de romeiros, especialmente em relação às festas dos padroeiros locais (Steil, 1991). Além destas observações, Oscar Beozzo (1977) mostra que a violência praticada em relação aos cultos locais, centrados nas “capelitas de beira-de-estrada”, no início deste século foi muito mais forte do que em relação aos cultos regionais praticados nos santuários.

voltados para o culto das imagens, vistos como uma forma inferior de religiosidade ou de *alienação* daquilo que consideram os problemas reais da vida e da sociedade. A alternativa a este sistema religioso, fundado sobre as imagens concretas, tem sido a pastoral centrada nos sacramentos e no compromisso ético e político.

A tolerância que existe no santuário em relação ao culto à imagem do Bom Jesus tem sido um meio importante para relacionar os *cultos locais* dos romeiros ao catolicismo universal. Muito mais do que o corpo de doutrinas ou de princípios morais, o culto à imagem é uma força centrípeta que liga a periferia católica ao seu centro institucional, o que permite à Instituição manter a hegemonia do catolicismo dentro de uma sociedade que se fragmenta em centenas de novos grupos religiosos. Ou seja, a imagem do Bom Jesus da Lapa, enquanto um símbolo polissêmico e totalizador, estabelece uma relação entre os romeiros e a Igreja que torna possível a *communitas catholica* que se institui para além dos laços formais com a Instituição.

O sincretismo no culto

O culto no santuário de Bom Jesus da Lapa convive com manifestações e figuras religiosas do candomblé que em muitos momentos podem ser vistas, às vezes, com uma participação de destaque, agindo sob o olhar constrangido, mas tolerante, do clero. Embora reprovem explicitamente o sincretismo, os padres não conseguem evitar que muitos romeiros, que pertencem ao candomblé e aos cultos afro-brasileiros, participem de forma ativa nas celebrações⁹⁸. A identidade católica, construída a partir de uma concepção

98 O sincretismo no santuário exigiria um estudo bem mais aprofundado do que aquele que temos condições de fazer aqui. Embora o material de campo seja bastante vasto neste sentido, restringimo-nos a um olhar sobre as práticas rituais que observamos no santuário, deixando para um outro trabalho as questões relativas ao lugar que o Bom Jesus ocupa nos cultos afro-brasileiros e os sentidos relacionados com o duplo pertencimento dos romeiros do candomblé. Registro apenas que Segura já escrevia uma nota em sua *Resenha histórica sobre Bom Jesus da Lapa* em que faz referência ao uso do

sacramental, possivelmente favorece este duplo pertencimento que observamos na prática de muitos entrevistados (Mariz e Machado, 1994: 28).

Um episódio que registramos na romaria de 1991 pode ser ilustrativo sobre esta questão. Na missa de encerramento da novena, a esplanada estava totalmente tomada pelos romeiros. No altar muitos sacerdotes concelebravam a missa com o bispo. Em torno dos ministros, havia muitos leigos, com diferentes funções: comentaristas, leitores, cantores, religiosas, noveneiros do dia. Mas, entre todos, destacavam-se quatro mulheres, vestidas com trajes religiosos do candomblé, nas cores branca e amarela, ostentando colares de contas verdes. Participaram da celebração dançando e acenando ramos verdes para o altar. Ao final da celebração, o bispo as cumprimentou. Quando os sacerdotes católicos se retiraram do altar, elas lá permaneceram. Então, muitos romeiros se dirigiram ao altar para receber sua saudação.

Este ritual integrou-se à celebração católica como se fosse parte dela. A mesma reverência manifestada pelos romeiros para com o bispo e os sacerdotes católicos pôde ser observada em relação às *sacerdotisas* do candomblé. Esta situação manifestava um duplo pertencimento religioso e poderia ser interpretada, a partir do *insight* fundamental de Bastide, pelo “princípio de corte”, que permite aos adeptos do candomblé no Brasil “operar esta dicotomia por alternância, sem angústia identitária. Duas identidades sociais, afirmadas pelo mesmo ator; mas sucessivamente e em ambientes diferentes” (Sanchis, 1994: 9). Embora candomblecistas, no espaço do santuário estes romeiros se colocam como católicos. Na medida em que a identidade dos adeptos dos cultos afro-brasileiros foi construída incluindo os rituais católicos, parece não haver contradição para seus seguidores em participar como romeiros do culto ao Bom Jesus da Lapa.

Bom Jesus pelo candomblé: “O Bom Jesus é conhecido entre os negros da Bahia pelo nome de ‘tenibé-Furáme’ na gíria dos candomblezeiros do culto fetichista. É venerado sob a forma de pedra, singular prova da vastíssima devoção à milagrosa imagem” (1937: 199).

O reconhecimento destes cultos como manifestações religiosas legítimas apenas recentemente vem sendo afirmado por alguns teólogos católicos. A atitude dominante no catolicismo institucional ainda é a de considerá-los de forma bastante depreciativa, “como o seu outro interno e ‘popular’” (Sanchis, 1994: 10)⁹⁹. Uma valoração positiva das práticas e rituais do candomblé entre os dirigentes das romarias ainda não se coloca senão entre alguns poucos agentes religiosos ligados à pastoral popular.

Para os romeiros, no entanto, as divisões entre as religiões não são recortes institucionais realizados pelos homens, mas antes diferentes formas de manifestação do sagrado, princípio fundante da ordem religiosa e social. Neste sentido, o santo que se manifesta no santuário não é apenas parte do sistema religioso católico oficial, mas o fundamento do sagrado. Esta visão do campo religioso aponta para o sincretismo ritual no santuário de Bom Jesus da Lapa como mais um aspecto do universalismo que caracteriza os cultos de peregrinação no contexto católico. O culto ao Bom Jesus não só não é exclusividade dos católicos, mas acaba de alguma forma respondendo à demanda religiosa dos romeiros que são adeptos do candomblé ou da umbanda.

Para além dos rituais: a festa

A festa se coloca como um elemento englobante dos sentidos contraditórios que estão no culto da romaria. Pode-se dizer que a romaria também

⁹⁹ Os dirigentes eclesiais procuram marcar a distinção entre as relações do catolicismo com denominações protestantes, que chamam de ecumenismo, e aquelas que estabelecem com os cultos afro-brasileiros, para as quais procuram evitar o uso deste termo ou participar de rituais em que os pais e mães de santo são colocados junto com os padres e pastores na qualidade de celebrantes. Um episódio da Romaria da Terra de 1993 pode ser indicativo neste sentido. Na celebração final do evento foram chamados para o altar todos os bispos, padres, pastoras, pastores e pais e mães de santo para a bênção dos romeiros. Os bispos, no entanto, se recusaram a subir ao altar, por causa da presença destes últimos, criando um problema de difícil resolução para os dirigentes da romaria.

se constitui pela oposição entre a penitência e a alegria, dispostos por dois núcleos de práticas e sentidos complementares. No primeiro está a ordem ritual, onde se busca estabelecer a repartição de papéis, a codificação dos símbolos, a ação cerimonial. No segundo, está o espaço da espontaneidade, da indiferenciação, da inarticulação, da emoção coletiva e informal. Tendo analisado alguns elementos centrais do primeiro núcleo de eventos da romaria, proponho-me a apresentar uma reflexão, ainda que breve, sobre sua dimensão festiva.

Uma explicação do que seria a romaria, dada por D.^a Nezinha, pode introduzir essa reflexão:

Eu mesma não sei contar a festa da Lapa. Mas só aquele movimento pra gente é uma festa. É uma festa para a diversão da carne, mas pra nossa vocação, nosso espírito, nossa religião é um ato de penitência e de fé. Para aquela religião que sempre existiu, a religião católica. Nós procede deste catolicismo. Eu quero assim, e se estou dizendo alguma coisa que está fora da tradição, é porque não entendo as coisas.

Como ela mesma diz, “a romaria é uma festa para a diversão da carne”. Da mesma *carne*, pode-se acrescentar; seguindo sua fala, que é “flagelada” pela penitência na *Via-Crucis* das jornadas para a Lapa e da procissão¹⁰⁰. Se existe uma oposição entre *penitência* e *diversão*, isto não significa que sejam realidades excludentes ou incompatíveis, ao contrário, são englobadas, assim como a quaresma e o carnaval, pela festa.

Ao pensar a romaria como uma festa, somos remetidos à ideia de um *acontecimento total*, que permite percebê-la como algo que ultrapassa a

100 A etnografia de Travassos apresenta alguns testemunhos nesse sentido, onde a autora mostra, através das falas dos romeiros, que sofrimento e prazer estão profundamente associados. Cito um desses testemunhos como exemplo: “Porque uma viagem dessa é de sofrimento. Nós tem prazer na vida com Deus. Por causa que a gente uma vez vem caminhando, outra vez vem de carro, de qualquer maneira incha o pé e tudo, porque dentro dum carro desses a gente vem mesmo é com o prazer que nós tem” (1983: 26-27).

perspectiva que procura restringi-la a um ajuntamento de fiéis dedicados às atividades religiosas. A sua dimensão festiva a estende para além dos portões da esplanada, onde a romaria acontece fora do controle do clero, e inclui o movimento da rua com os bares ocupando as calçadas e praças, a agitação dos bailes de salão, o vaivém da feira, as disputas do rodeio crioulo promovido pela prefeitura. Embora os dirigentes do santuário falem dessas atividades como *anti-romaria*, elas na verdade são apenas a outra face da mesma experiência globalizante de revigoramento, recriação e elevação do dinamismo vital que a compõe.

“Uma festa para a carne”

As dimensões penitencial e festiva apontam para a romaria como um evento onde o corpo tem um lugar central, enquanto elo de continuidade que relaciona morte e vida, dor e prazer, excesso sensual e êxtase místico, privação de jejum e saciedade comungante. Como escreve Sanchis, “os contrários se compõem para homenagear o santo” (1983: 159-160), num ato onde dor e prazer se ligam ao seio procriador e absorvente do corpo, onde a vida está sempre em eterna mudança, em eterna renovação.

Ritual e festa na romaria são a performance de “um mundo onde a vida e a morte não se excluem, mas estão em permanente confronto” (Bakhtin, 1993: 44)¹⁰¹. A romaria atualiza a “dialética entre vida e morte”, como se pode ver no fragmento de conversa entre uma romeira e uma cren-te que defende a existência de uma fronteira intransponível entre estes dois domínios. Dizia a romeira:

Eu contei para a mulher ‘crente’ que ia pagando uma promessa, pra trás de Bom Jesus. Ela disse: a gente vai pra trás do Bom Jesus no céu, minha filha! Faz o caminho para ir pro céu. Então eu

¹⁰¹ O livro de Bakhtin, embora esteja referido ao contexto da Idade Média, traz uma contribuição importante na medida em que marca uma mudança de ênfase na forma de tratar a cultura popular e a cultura das elites, ressaltando mais a interação entre elas do que a divisão.

disse: mas eu não posso ir agora nem quero ir agora. Eu quero ir em vida e vou.

A romaria está, ao que parece, na contramão de uma visão que procura estabelecer a transcendência absoluta entre vida e morte. A “mulher que encontra o Bom Jesus em vida” realiza a experiência da plenitude contraditória e dual da vida, que contém a negação, a destruição e a dor como elementos inseparáveis da afirmação, do nascimento e do prazer. E, na medida em que lhe é dado experimentar esta totalidade, o substrato material e corporal adquire um caráter profundamente positivo.

A pregação dos dirigentes do santuário procura negar essa característica contraditória do culto ao Bom Jesus, pondo ênfase numa pregação catequética e moral de sentido mais abstrato. A ideologia que enfatiza a necessidade da *purificação* do culto, de todas as formas de *superstições* e *sincretismos*, também procura excluir a dimensão do corpo, tanto o seu aspecto de dor, quanto de prazer. Os padres têm procurado substituir o Bom Jesus pelo Cristo Ressuscitado, no qual o corpo já não sofre e a morte já não o atinge. Uma perspectiva que se confronta com a de muitos romeiros, para os quais o Bom Jesus possui um corpo sujeito às contingências ter-renas, como dizia Maria Silvéria, romeira de Berilo, MG:

Eu cresci ouvindo falar que o Bom Jesus era visto aqui. Tinha um zelador que cuidava dele, preparava a comida dele e de seis em seis meses fazia a barba dele. Era um discípulo que tinha poderes de cuidar dele. Ele está vivo, e está aqui¹⁰².

Embora possa parecer como uma *superstição* para a ortodoxia católica, esta visão *materializada* do Bom Jesus está na linha de uma tradição que durante séculos foi dominante no cristianismo. Bakhtin, por exemplo, afirma que na Idade Média o clero “organizava banquetes em honra dos

102 Voltarei à questão do Bom Jesus como um *santo vivo* mais à frente, quando analisar outras histórias que enfocam a presença física e corporal do Bom Jesus no santuário.

protetores e doadores sepultados nas igrejas e bebia à sua saúde *o poculum charitatis* ou *charitatis vini*” (1993: 69)¹⁰³. Ou seja, comer e beber estavam intimamente associados à morte e ao martírio e eram vividos como uma experiência de comunicação com o numinoso.

Esta presença do santo através da mediação do corpo, como nos cultos referidos por Bakhtin, ou através da imagem, como aparece insistentemente nos relatos dos romeiros, possibilita “aos grupos e indivíduos antecipar uma vida que ainda não existiu, através da representação condensada daquilo que a experiência já há muito tempo suporta” (Duvignaud, 1973: 58). O que estabelece uma relação entre festa e tempo que remete ao futuro e não necessariamente ao passado, como habitualmente é reconhecida.

A festa traz para o centro da romaria o drama da vida, mas não simplesmente da vida material de cada indivíduo particular, mas da vida do *grande corpo popular*, para o qual nascimento e morte, dor e prazer não são nem o começo, nem o fim absolutos, mas apenas fases de um crescimento ininterrupto. A romaria não é apenas uma sensação subjetiva e individual da continuidade da vida, mas um mergulho coletivo num *acontecimento social total*. O romeiro na praça, misturado à multidão, sente a continuidade da vida como membro de um povo em estado perpétuo de renovação.

Diante do Senhor Morto, que é um *Deus Vivo*, o romeiro vê englobados os opostos da vida e da morte, da dor e do prazer.

Danças e fogos

Um núcleo de atividades festivas é constituído pelas danças de São Gonçalo, Folias de Reis, Congadas, etc. que alguns grupos de romeiros apresentam em honra do Bom Jesus. Algumas dessas danças se iniciam no altar da esplanada, em seguida à missa principal da noite, depois que os sacerdotes se

103 O autor cita uma ata da abadia de Quedlinburg onde se afirma que “o festim dos padres alimenta e agrada os mortos *plenius inde recreantur mortui*”. Segundo o mesmo autor “os dominicanos espanhóis bebiam à saúde de seus santos protetores sepultados nas igrejas, pronunciando o voto ambivalente típico: ‘*viva el muerto*’” (Bakhtin, 1993: 69).

retiram do altar, e podem se estender para os bares e salões da cidade, muitas vezes virando a noite. Para os foliões e cantores populares, as danças são parte de suas obrigações para com o Bom Jesus, integrando-se, muitas vezes, no sistema dos votos e promessas.

Acompanhei um grupo de folia de Minas Gerais, que há mais de dez anos cumpria o voto de vir à Lapa para dançar para o Bom Jesus. Cantaram e dançaram no altar após a missa, sendo acompanhados e assistidos por muitos romeiros. Diziam que todos os anos se apresentam na Lapa, para manifestar sua gratidão pelo muito que o Bom Jesus lhes tem feito. Um outro grupo de músicos, também de Minas, formava uma bandinha de pífa-ros. Depois da missa na esplanada saíram tocando em direção à gruta do Bom Jesus, onde foram se apresentar ao santo. Mas há grupos maiores, que se apresentam à noite nos salões, estabelecendo um espaço de convivência entre os romeiros vindos de diferentes lugares.

São práticas religiosas, portanto, que se desenvolvem independentemente dos dirigentes do santuário e através das quais o povo faz seu culto ao Bom Jesus para além dos limites espaciais e institucionais fixados pelo clero e das prescrições morais, definidas pela ortodoxia católica. Longe de se constituir numa *sobrevivência* cultural, essas danças se revelam como uma experiência que se inscreve dentro da sensibilidade dos romeiros e cooperam enormemente para manter a coesão dos grupos e reforçar os laços de convivência e solidariedade entre eles.

Os fogos de artifício são outro elemento importante no culto. São comuns as promessas que incluem soltar fogos na Lapa. Como dizia Júlia, romeira do Ramalho, BA:

Promessa ao Bom Jesus é uma encima da outra. Se estiver muito sofrida, por qualquer coisa, ou sobre uma doença, ou uma preocupação de luta da família, eu vou e me apego com o Bom Jesus. Rezo uma ladainha e quando vou à Lapa, acendo um maço de velas e solto uma caixa de foguetes.

Pode-se perceber a felicidade nos rostos dos romeiros ao ver queimar num instante o fruto do seu fervor. Trata-se de um gesto que aponta para a ação de graças, revelando a pouca atenção para sua utilidade. Ou seja, está aqui o outro lado das promessas orientadas para uma resposta às necessidades imediatas, o da gratuidade. O clero, no entanto, faz dos fogos um de seus alvos prediletos de ataque às crenças e práticas dos romeiros. Para isto tem usado inclusive a literatura de cordel, onde são relatados desastres causados pelos foguetes. O argumento mais usado é de que são práticas que desagradam a Deus por desperdiçarem dinheiro.

Bailes e prostituição

Um outro conjunto de atividades muito difundidas no período da romaria são os bailes. São anunciados através do sistema de som da cidade, instalado pela prefeitura, e por carros de som que durante o dia fazem a propaganda destes eventos. Geralmente são animados por conjuntos musicais e bandas das cidades próximas, contratados no período da festa. Mas há, também, os bailes onde se dança ao som dos aparelhos eletrônicos. Em muitos pontos da cidade pode-se acompanhar estes bailes que, pelo estilo de música internacional, revelam a produção de uma outra sensibilidade, bastante distante daquela que encontramos entre os romeiros tradicionais. Uma sensibilidade que incorpora uma cultura urbana, influenciada especialmente pelos meios de comunicação de massa, e que também se expressa no espaço da romaria.

Se as danças acima manifestavam uma consciência onde o *sagrado* e o *profano* estavam interligados, os bailes parecem mais uma manifestação de um processo moderno de separação radical entre essas duas esferas. Instaura-se, assim, um campo de atividades na romaria que reformula o sentido original da própria festa. Se pensarmos na festa como “um excesso permitido”, ou uma “violação solene de uma proibição”, os bailes parecem não se enquadrar nessa perspectiva. Ao contrário, podem ser vistos mais apropriadamente como acontecimentos de uma sociedade secular, onde não se coloca um *sagrado* a ser violado, inscrevendo-se dentro de

um sistema de compreensão que os próprios organizadores denominam de turismo ou de espetáculo¹⁰⁴.

Muito próximo aos bailes, segundo a opinião do clero, está a prostituição. Esta também é um elemento componente da festa. A poucas quadras do portão da esplanada, nas esquinas e ruas por onde transitam os romeiros, há pontos de prostituição, onde moças que vendem lembranças religiosas do Bom Jesus, como fitas para o pulso, correntinhas e medalhas, também oferecem um momento de prazer que pode vir a ser partilhado em algum dos hotéis da cidade, especializados neste tipo de serviço. Muitas, na verdade, possuem outra profissão durante o ano, e fazem da prostituição na romaria uma ocasião de aumentar sua renda. E, se a prostituição é um fenômeno da vida cotidiana da cidade, nos dias da romaria ganha mais visibilidade.

Os dirigentes do santuário têm combatido essas atividades ligadas à dimensão *profana* da romaria, levantando uma série de argumentos de ordem teológica e moral. Um argumento bastante reiterado é de que as práticas festivas são reminiscências pagãs e supersticiosas, no sentido original do termo, que caracterizariam uma religiosidade “naturalista e primitivista” (Kocik, 1988: 100)¹⁰⁵. Combater essas práticas seria uma forma de “cristianizar” a “massa pagã” que todos os anos ocorre para a romaria.

Outro argumento, ainda teológico, é de que a festa, com seus divertimentos e desvios, estaria desvirtuando um ato que em si é essencialmente religioso. Trata-se de uma visão que assume como ponto crucial a separação entre o sagrado e o profano e que considera a familiaridade dos romeiros com o sagrado como espécie de irreverência. Mas, se a familiaridade

104 Uma pesquisa como a que estou fazendo não é capaz de medir as transformações das mentalidades e das representações daqueles que experimentam a romaria como um evento prioritariamente turístico.

105 A ideia de que as grandes festas populares são reminiscências pré-cristãs tende a ser associada a sir James Frazer, mas de fato ela recua, muito além, ao período da Reforma. Como afirma Peter Burke, “muitos reformadores eram instruídos nos clássicos e observaram os paralelos entre as festas antigas e modernas” (1989: 233).

entre o sagrado e o profano é vista como negativa, a familiaridade entre religião e moral é assumida como essencial para a própria religião.

Há, também, o núcleo de objeções morais, como se pode ver nas palavras de um dirigente:

O simples fato de o número destas criaturas marginais (as prostitutas) acompanhar anualmente a onda crescente e decrescente dos romeiros, é prova cabal de que esta religiosidade naturalista dos romeiros é grandemente impermeável aos preceitos morais. Para muitas delas, religião e moral são dois mundos diferentes, onde um não está postulando forçosamente o outro.

Combatem, portanto, a indecência enquanto ameaça ao verdadeiro sentido da romaria. Já em 1943, numa circular dirigida à diocese, D. João Muniz apontava como o mais grave problema, “para a salvação das almas por Deus a ele confiadas, as danças e a imoralidade” que acompanham as festas religiosas. Pregam, portanto, uma ética fundada sobre a ordem, a razão e a sobriedade que, para usar uma expressão de Max Weber, poderíamos chamar de “ascetismo mundano”, contra uma ética tradicional mais difícil de se definir, pois tinha menos clareza de expressão, mas que envolvia uma ênfase maior em valores relacionados com a espontaneidade e uma maior tolerância em relação à desordem (Burke, 1989: 237).

Um último argumento que registraria é o que denuncia as festas como instrumentos de manipulação da *boa-fé* dos romeiros pelos políticos locais. A relação dos dirigentes do santuário com as autoridades políticas, especialmente nestes últimos anos, está marcada por uma tensão constante¹⁰⁶. Em nome da defesa dos “verdadeiros interesses do povo”, e contra a manipulação dos políticos, o clero tem imposto uma série de regulamentações sobre a festa e reprimido práticas e rituais.

106 Um episódio na romaria de 1991 é ilustrativo nesse sentido. Na missa de encerramento da festa de Bom Jesus, estavam no altar diversos políticos. Ao final da procissão, o prefeito tomou o microfone para dirigir-se ao povo; imediatamente o som foi cortado, impossibilitando-o de falar.