

Apresentação: trinta anos depois

Carlos Alberto Steil

Muita água fluíu pelo rio São Francisco, banhando a Lapa do Bom Jesus, nos últimos trinta anos, desde que foi publicado, em versão impressa, o livro *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia* (Steil, 1996). Testemunho de uma experiência intensa de pesquisa de campo e do árduo trabalho etnográfico de narrar o que vivi e aprendi, no convívio de quatro anos entre romeiros, moradores e agentes de pastoral, o livro ganha agora sua versão digital. O que o torna acessível a um público mais amplo, interessado por romarias, catolicismo, sertão e cultura popular. Ainda que marcado pelo contexto sociorreligioso e pelo debate acadêmico da época, ele continua atual, como um texto divisor de águas nos estudos do catolicismo popular no Brasil e uma obra incontornável para quem estuda peregrinações. Resultado de pesquisa de doutorado, realizada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, no Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), o texto recebeu, em 1995, o Prêmio Sílvio Romero, da Fundação Nacional de Artes (FUNARTE).

Entre as muitas perguntas que me foram dirigidas, ao longo desses trinta anos, por aqueles que leram o livro, talvez, as mais frequentes tenham sido: como se deu a escolha por Bom Jesus da Lapa? Quanto tempo estive em campo? Como realizou a pesquisa? Respondo, aqui, transcrevendo a reflexão que faço, ao narrar o lugar que a tese e o livro tiveram na minha trajetória pessoal e profissional, na coletânea *Antropologia da religião no Brasil: trajetórias*, organizada por mim e por Ari Oro, e publicada pela ABA (Associação Brasileira de Antropologia), em 2024.

Bom Jesus da Lapa surge no meu horizonte em 1990, quando o ISER (Instituto de Estudos da Religião) foi contratado para assessorar o processo de avaliação da Diocese. O contato com o clero e as freias locais, com os agentes de pastoral leigos, com os moradores e com os romeiros abriu algumas portas para que, dois anos depois, pudesse retornar para fazer a pesquisa de campo para a tese. Neste retorno, refiz, como aprendiz de etnógrafo, os caminhos trilhados anteriormente e, ao mesmo tempo, abri novos, em direção aos romeiros. Um processo intenso de aprendizagem de um novo ofício, que impunha adquirir outras habilidades, diferentes daquelas que me eram demandadas, enquanto assessor. Já não me cabia auxiliar na elaboração de um plano diocesano de pastoral, que refletisse o ideário da teologia da libertação. Ou seja, ao me colocar em campo como etnógrafo, fui, pouco a pouco, dando-me conta de que o devir antropológico exigia incorporar, no meu olhar sobre a peregrinação, o ponto de vista dos romeiros.

O ciclo das romarias na Lapa ocorre de 24 de julho, festa de São João, a 15 de setembro, dia de Nossa Senhora da Soledade. Durante três anos, acompanhei os romeiros em seus deslocamentos para o santuário. O trabalho de campo consistia em contatar algum chefe de romaria, que viria para a Lapa, com seu grupo de romeiros, e ir para o local de onde eles sairiam, para conhecê-los e entrevistá-los durante a semana que antecedia à partida. No dia da romaria, juntava-me ao grupo de romeiros e viajava para a Lapa na carroceria de um caminhão pau-de-arara ou de um ônibus fretado. Durante três dias, permanecia com os romeiros na Lapa, acompanhando-os nas visitas às grutas, nas caminhadas pelas trilhas do monte santo, nos rituais, compartilhando com eles os espaços de convívio nas hospedarias e nas praças e ruas da cidade, por onde transitavam multidões de romeiros em meio ao intenso movimento de comércio ambulante, instalado no período da romaria. Depois, retornava com os romeiros para o local de origem, onde permanecia por quinze dias, visitando-os em suas casas e recolhendo seus depoimentos, que eram transcritos, à mão, ao final do dia.

Há quem diga que toda tese é um acerto de contas com o passado. E, acrescentaria, também, um meio para abrir portas para o futuro. Ao escrever sobre Bom Jesus da Lapa, com certeza, alguns interlocutores, aos quais me dirijo, compartilharam comigo mundos passados que habitei. Outros adentravam o texto como novos interlocutores, habitantes de outros mundos, nos quais pretendia ingressar e ser reconhecido, tendo a tese como salvo conduto. No diálogo com o passado, um primeiro ponto que assinalo é que a romaria não se constitui tão somente numa forma de resistência do catolicismo popular ao catolicismo erudito ou das classes subalternas às classes dominantes. Nem um protesto das classes subalternas ao projeto de modernização capitalista das elites brasileiras. Ao contrário, as andanças pela Lapa mostram a romaria menos como uma trincheira de resistência e mais como uma arena de disputas entre múltiplas modalidades de catolicismos que convivem, se tensionam, entram em conflito e fazem alianças no espaço do santuário durante a romaria¹.

Com o conceito de arena, abre-se uma cunha no conceito de *communitas*, proposto por Victor Turner (1978) e aplicado às peregrinações, no livro *Image and pilgrimage* (Turner e Turner, 1978). Ou seja, se, por um lado, a romaria se apresenta como um momento de *communitas*, estabelecendo um espaço de suspensão das normas e hierarquias, próprias da estrutura, por outro, quando vista de dentro, ela surge como um campo estrutural de disputas e distinções. E, neste sentido, recupero, para a compreensão da romaria, um outro conceito de Turner, que é o de performance. A romaria cria, então, um palco onde os diversos atores encenam suas crenças, seus ritos, suas concepções de mundo. Assim, entre os católicos que convergem para o santuário de Bom Jesus da Lapa, se fazem presentes: romeiros do sertão e da cidade, paroquianos e participantes das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base), católicos ultramontanos e não praticantes, militantes

1 A aplicação do conceito de arena às peregrinações tem como principal referência a coletânea, organizada por John Eade e Michael Sallnow, *Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage*, publicada em 1991.

dos movimentos religiosos e das pastorais sociais, o clero e as freiras etc. Da sociedade em geral, comparecem: moradores católicos e não católicos, políticos locais e estaduais, comerciantes estabelecidos e ambulantes etc. Estes atores, e tantos outros que atuam neste drama social, são como fios que se entrelaçam e tecem a romaria como um fato social total.

Outra visão, recorrente nas análises das romarias, é a de que elas representariam uma expressão local de uma religiosidade genuinamente brasileira, forjada no isolamento das populações dos sertões. Na contramão desta visão, chamo a atenção para a origem do santuário como parte de um movimento de espiritualidade penitencial de recusa à vida na cidade e retorno à natureza, associado à reconquista da Península Ibérica pelos católicos. A percepção desta dimensão universal tornou-se possível a partir do diálogo com o historiador William Christian que, ao se debruçar sobre o culto às imagens na Península Ibérica, nos séculos XVI – XVIII, estabelece uma linha de continuidade entre o catolicismo devocional do Velho e do Novo Mundo². Em ambos, o culto às imagens, descobertas em locais ermos, junto à natureza e longe das cidades, é estruturante do catolicismo mundial.

Talvez, a contribuição mais importante, que apporto no livro, seja a formulação do conceito “cultura bíblico-católica”, e o seu uso como recurso heurístico, para compreender a experiência, vivida pelos romeiros, numa sociedade em mudança. Esta formulação teve sua inspiração nas reflexões de dois mestres, que marcaram minha formação como antropólogo. De Otávio Velho, aproprio-me do conceito “cultura bíblica”, central no artigo *O cativo da besta-fera* (Velho, 1987). Na obra de Pierre Sanchis, pesquisei o conceito de cultura católico-brasileira (Sanchis, 1983; 1994). Em diálogo com estes autores, organizei os meus dados de campo, primeiramente, a partir da ideia de que os romeiros estavam emaranhados num sistema de práticas e de significados que se assentava sobre uma base bíblica. Ou

2 Dois livros de William Christian foram fundamentais para compreender a devoção ao Bom Jesus da Lapa numa perspectiva histórica (Christian, 1972; 1981).

um pré-texto, como escreve Velho, no horizonte da hermenêutica de Paul Ricoeur. Depois, procurei chamar a atenção para a especificidade católica desta cultura bíblica, que se enraíza na história de longa duração do catolicismo como um elemento incontornável da formação da nação brasileira e na geografia local, onde mitos e narrativas bíblicas se entrelaçam com os eventos e os feitos de homens e mulheres, reais e imaginários, santos e pecadores, que habitam o sertão brasileiro.

Cabe, por fim, dois esclarecimentos em relação à esta publicação do livro. O primeiro esclarecimento é que esta versão digital resulta do escaneamento do texto impresso, visto que, trinta anos depois, não consegui recuperar o arquivo digital, que a editora Vozes, em algum momento, fez chegar até mim, em disquetes flexíveis, perdidos nos meandros da vida. O escaneamento, realizado pela Editora Tribo da Ilha, passou pelo pente fino da revisão, realizada por mim e por Daniele Batista Thomaz, a quem cabe um agradecimento especial pelo atento e cuidadoso trabalho. O segundo, diz respeito às fotos da versão impressa, que foram retiradas do corpo do texto e publicadas no final do livro. A baixa resolução das imagens escaneadas não permitiu o seu uso adequado como parte da narrativa etnográfica. Ao publicá-las como apêndice, contudo, preservo-as como um registro documental.