

Capítulo III

Romeiros em peregrinação para a Lapa

Ah, tem uma repetição, que sempre outras vezes em minha vida acontece. Eu atravesso as coisas — e no meio da travessia não vejo! — *só estava era entretido na idéia dos lugares de saída e de chegada* (*Grande sertão: veredas* - Guimarães Rosa).

Num primeiro momento, neste capítulo, detenho-me sobre a experiência vivida junto aos romeiros de São Manoel, que acompanhei na romaria de 1993, em peregrinação para Bom Jesus da Lapa. Embora não pretenda fazer uma descrição exaustiva da romaria, a evocação de alguns traços da paisagem e da memória do evento permite ter acesso às razões e aos sentidos pelos quais aqueles homens e mulheres se colocam num caminho que se lhes impõe como uma obrigação que se torna cada vez mais imperativa, de acordo com o número de anos comprometidos nessas idas e vindas.

Trata-se de uma jornada que os retira de seu ambiente social e de seu *lôcus geográfico* e os segrega espacialmente por um período de três dias. Como observam Turner e Turner, se num certo sentido a romaria se aproxima da segregação socioespacial dos *ritos de passagem* das sociedades tribais caracterizados por Van Gennep, por outro difere destes, na medida em que comporta sempre um retorno (1978: 2). Enquanto os *ritos de passagem* introduzem num estágio permanente, a romaria precisa ser repetida todos os anos, como um meio pelo qual se torna possível entrar em contato com os sentidos e símbolos fundamentais da cultura em que se inscreve esta experiência humana.

A partir desta experiência, procuro levantar as razões que mobilizam os romeiros, enfocando particularmente os votos ou as promessas enquanto elementos centrais não apenas no contexto do santuário, mas também nas comunidades de origem dos romeiros. Finalmente tomo a romaria enquanto um ritual que se desdobra no espaço como uma forma de

apropriação dos sentidos, dos símbolos e crenças que compõem o universo religioso do catolicismo popular tradicional da região.

A romaria de São Manoel

São Manoel é uma vila rural, às margens do rio Corrente, composta por um aglomerado de umas oitenta casas que se distribuem em torno de uma praça e por algumas poucas ruas transversais que logo se transformam em caminhos de roça. Num dos extremos da praça está a igreja católica, um prédio bastante modesto e de construção recente. No outro, um pequeno mercado e uma escola de primeiro e segundo graus. No centro da praça, sobre um nicho, está um aparelho de televisão colorida, que é ligado nos finais de tarde, reunindo em seu redor um grupo de dez a vinte pessoas, especialmente jovens e adolescentes.

A população é basicamente rural, composta de pequenos proprietários e posseiros. Há um número significativo de idosos e aposentados e uma porcentagem bastante reduzida de jovens, o que se repete em outros povoados da região, como resultado do intenso fluxo migratório para os grandes centros urbanos, especialmente São Paulo, Brasília e Goiânia. As pessoas que entrevistei geralmente tinham algum parente morando nessas cidades e aqueles que tinham mais de vinte anos, especialmente os homens, já haviam passado um período de suas vidas trabalhando nesses centros urbanos. A emigração do meio rural e a volta para seus lugares de origem é uma característica marcante dessa região da Bahia. Não se trata apenas de trabalho sazonal, o que também existe, mas de períodos de alternância de vida no campo e na cidade.

Em São Manoel entrevistei os romeiros que estavam se preparando para a romaria e aqueles que me foram apresentados como romeiros do Bom Jesus, embora não fossem para a Lapa neste ano. Acompanhei também as atividades religiosas que fazem parte da rotina de algumas destas pessoas. O tempo que passei na vila permitiu “quebrar o gelo” do primeiro contato e estabelecer uma relação de companheirismo e amizade. Muitos viam a minha participação na romaria como uma distinção.

Aos poucos foi possível perceber que aquelas pessoas que há mais de vinte anos faziam sua peregrinação para a Lapa estavam inseridas dentro de uma rede de relações que atravessava a comunidade local e se sobrepunha a outras relações como as de parentesco, compadrio, vizinhança. A prática reiterada da romaria a Bom Jesus da Lapa estabelecia, no interior da comunidade local, um campo de relações, uma *rede parcial*, para usar a terminologia de Barnes, que se fundava sobre esta experiência partilhada e sacralizada, renovada e reconstituída cada ano, em cada nova experiência⁵⁶. Pode-se afirmar que a jornada de peregrinação para a Lapa criava um elo especial entre aqueles peregrinos que perdurava fora do contexto da romaria, estabelecendo uma rede de relações e de confiança na própria comunidade local.

Como Sallnow observou em relação aos romeiros do Altiplano peruano, também aqui se poderia falar de uma comunidade *sui generis* que, embora mantenha uma certa autonomia em relação à organização religiosa local, também está sujeita aos limites de qualquer relacionamento humano (Sallnow, 1981, 1982 e 1987). Do ponto de vista sociológico, o grupo de romeiros de São Manoel se apresentava como um complexo mosaico de igualitarismo, irmandade, competição e conflito, onde o *ethos coletivista* não se restringia ao tempo extraordinário da romaria, mas se estendia para o tempo cotidiano.

Os romeiros de São Manoel

Os romeiros que se reuniram na *romaria de São Manoel*, ou na *romaria da D.^a Livina*, como se autodenominavam, não formavam um único grupo⁵⁷. Existiam diferenças entre eles. Algumas foram sendo diluídas durante os

56 Barnes refere-se às redes parciais como unidades de análise. Cita, entre essas redes aquelas que se constituem a partir das relações de classe social, de parentesco e religiosas. Segundo esse autor “essas redes parciais fornecem os dados necessários para o estudo do funcionamento dos grupos sociais” (1987: 186).

57 Para os romeiros de Bom Jesus da Lapa, como Travassos também observou, a palavra romaria designa, quase sempre, a viagem do grupo de pessoas no mesmo veículo, e não o fenômeno como um todo. Quando se pergunta ao romeiro como veio para a Lapa, geralmente a resposta é: “eu vim na romaria de Fulano”, ou “eu estou na romaria de tal cidade” (Travassos, 1983: 21).

três dias de romaria, enquanto outras se acentuavam. Um olhar superficial já podia perceber uma divisão entre o grupo que viera de São Manoel de Cima e os romeiros que embarcaram em São Manoel. Mas havia outras relações, como de parentesco, amizade, parceria, que eram acionadas durante a peregrinação entre os indivíduos destes dois grupos.

Cecília era irmã de Guilherme, que era de São Manoel de Cima, o que lhe permitia transitar entre os dois grupos. Havia também uma diferenciação que estava demarcada pelos sexos e determinava os papéis sociais. Cabia às mulheres, por exemplo, o trabalho de preparar os alimentos e cuidar dos pertences sobre o caminhão⁵⁸. Como comentava Verônica:

Os homens saem nos parques, para ver as bonitezas e deixam nós lá. Um dia chegou um homem na barraca e disse: ‘a senhora é casada?’ Eu respondi: ‘sim, sou’. Ele disse: ‘cadê seu marido?’ Eu disse: ‘está acolá’. Apontei para um homem que estava pousado numa outra barraca perto da nossa. E ele olhava, olhava e passava pra lá e pra cá, e tornava a procurar. Eu não falava, mas o coração falava: meu Bom Jesus valei-nos. Aí chegou o tempo dos homens chegar e eles chegaram. Nós falamos pra eles e eles não saíram mais todos de uma vez.

Efetivamente os homens têm certos privilégios e podiam sair e andar livremente pela cidade. As mulheres ficam mais restritas aos rituais e ao caminhão. Como dizia Francisco, outro integrante da nossa romaria:

Já perdi a conta de quantas vezes fui na Lapa, na festa do Bom Jesus. Tenho meus companheiros certos e a gente viaja sempre junto. Também levo a mulher e algum dos filhos, porque para levar todos é muito caro. Mas a mulher vai sempre junto, porque gosto de andar pela Lapa despreocupado e quando chego no

58 Apenas a título de ilustração é interessante observar que as mulheres gastam grande parte do seu tempo na romaria arrumando os sacos e sacolas no caminhão. Durante a romaria, uma das senhoras que estavam nessa atividade comentou, como um fato anedótico: “Agora sei por que a gente se chama de arrumeira (“arrumeira” é a forma como pronunciam “romeira”). É porque a gente está sempre ‘arrumando’ as coisas!”.

pouso é bom encontrar a comida pronta. Uma vez fui sem a mulher, mas não prestou, porque fiquei amarrado no pouso.

Existiam outras diferenças, como as de idade, religião, lugar social. Os jovens tinham interesses e programação diferentes dos adultos. Saíam para a praça com mais frequência, para uma roda de bar, um baile ou uma paquera. Havia, também, *Maria Crente*, uma senhora protestante, que acompanhava a romaria para fazer negócios na Lapa. Como comerciante, todos os anos vai à Lapa, no período da romaria, para renovar o estoque do armarinho, com produtos que os mascates trazem dos grandes centros, especialmente de São Paulo. Encontrei-a na madrugada, quando os romeiros acordavam para o primeiro ritual do dia, num grupo de pregadores de sua religião, distribuindo folhetos com trechos do Evangelho e chamando os romeiros à conversão.

A partida

A partida estava marcada para a madrugada do dia 4 de agosto. Às 11h da noite do dia 3, no entanto, Xuca, o filho de Livina, a chefe da romaria, bateu na minha janela, avisando que o caminhão estava na praça para apanhar os romeiros. Quando cheguei, todos já estavam embarcados e ansiosos por partir. Os romeiros haviam ficado acordados, esperando o caminhão que viria de São Manoel de Cima. A excitação da partida não permitiu que aguardassem a hora marcada. Falavam da romaria com entusiasmo, como de uma experiência fundamental em suas vidas.

Se, como diz Dupron, “a peregrinação é uma terapia no espaço”, a terapia começava ali, no ato de partir, como se buscassem romper com seu contexto imediato para se colocarem em intimidade com o seu mundo interior. Abria-se, com a partida, um campo de experiência que este acontecimento iria configurar e organizar, permitindo aos romeiros tomar contato com sua própria subjetividade e familiarizar-se com ela⁵⁹.

59 A partir das conclusões de Geertz sobre o sentido que a luta de galos tem para os bali-neses, enquanto um texto que lhes permite verificar a dimensão de sua subjetividade,

O caminhão pau de arara tinha apenas seis bancadas que já haviam sido ocupadas pelo pessoal de São Manoel de Cima e por aqueles que chegaram primeiro. Ajeitei-me, com outros romeiros, no fundo do caminhão, entre os sacos de mantimentos e as bolsas de viagem. Antes de sair de São Manoel, foi improvisada uma lona de plástico para cobrir o caminhão que não segurou a força do vento, chegando totalmente destruída na Lapa. Os primeiros cem quilômetros viajamos por caminhos secundários, submetidos aos solavancos de uma estrada arenosa e cheia de buracos. Os outros foram percorridos por estradas de asfalto em péssimas condições. Na madrugada o frio e a poeira penetravam fundo em nossos corpos embrulhados em cobertores e lençóis.

Os duzentos quilômetros percorridos até a Lapa, pouco a pouco, foram transformando aqueles homens e mulheres em romeiros e romeiras, capacitando-os a ingressar na esfera sagrada do santuário e contracenar com o Bom Jesus, Maria, os santos e os anjos. Era como se a longa viagem da peregrinação fosse tornando-os mais vulneráveis aos símbolos sagrados, abrindo seus olhos e aguçando sua sensibilidade para perceber a presença do Bom Jesus nas grutas⁶⁰. Como Fernandes observou em relação ao romeiro que leva sua cruz ao santuário de Bom Jesus de Pirapora, aqui também pode-se falar de um *realismo fantástico* que envolve os romeiros e os coloca em contato com uma outra qualidade de tempo e espaço (1990: 118).

A decisão de fazer a romaria é sempre pessoal. Havia um caráter voluntário na decisão daqueles que se colocavam a caminho para a Lapa do Bom Jesus. A romaria surgia como algo opcional que quebrava a sua rotina

poderíamos também pensar a experiência da romaria como uma forma dos peregrinos familiarizarem-se com sua própria subjetividade e de absorver o que ela tem a transmitir. E, para ficarmos na esteira de Geertz, diríamos que as romarias para a Lapa não são meros reflexos de uma sensibilidade preexistente e representada analogicamente, mas são agentes positivos na criação e manutenção de tal sensibilidade (1989: 516-321).

60 Nossa experiência com os romeiros parece confirmar a afirmação dos Turner que “as provações da longa peregrinação normalmente tornam os peregrinos muito vulneráveis às impressões causadas pelos símbolos sagrados” (1978: 11).

quotidiana e os colocava como peregrinos no caminho da *Via-Crucis*, permitindo-lhes representar *simbólica e sacramentalmente* o sacrifício do Bom Jesus⁶¹.

As conversas sobre as dificuldades e o peso da viagem eram recorrentes, assim como os relatos de romarias a pé ou a cavalo, onde o sacrifício e os perigos do percurso eram enfatizados. Nos comentários sobre a minha participação havia um tom de desafio sobre a possibilidade de efetivamente aguentar a viagem e ir até o fim da romaria. Para os romeiros, era preciso estar imbuído do sentido ritual do sacrifício que impregna o evento, para poder participar da peregrinação. O paradigma da *Via-Crucis*, cujo mistério aproxima a potência divina à fragilidade humana, dava coerência e sentido à jornada e revestia a experiência de um caráter dramático. As histórias que eram narradas sobre outras romarias, ou sobre os poderes e milagres operados pelo Bom Jesus da Lapa, davam concretude às crenças e aos valores que configuram a *tradição* em torno do santuário.

Na Lapa do Bom Jesus

Chegamos na Lapa no final da manhã. A cidade já estava literalmente tomada pelo clima da festa. Com dificuldade o caminhão conseguiu alcançar a barranca do rio São Francisco, onde acampamos juntamente com centenas de outros caminhões que já estavam estacionados ao longo do cais⁶².

61 Turner e Turner em seu livro *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives* fazem uma diferenciação entre peregrinações *litiinóides* e *liminais*. Para esses autores a liminaridade é o *estado* pelo qual todos passam em alguma fase da vida ou do ano, fazendo parte indistinta do seu processo de trabalho e obedecendo, por isso, o ciclo social e ecológico de suas atividades. Ao contrário, os fenômenos *liminóies*, além de opcionais, ocorrem no tempo livre de trabalho destinado a fins práticos, materiais, e fora da rotina religiosa (1978: 231–255. Cf. Agostinho, 1986: 33–35).

62 Neste período da festa do Bom Jesus, os caminhões estacionados um ao lado do outro na praia que se forma à beira do rio e nas ruas próximas transformam este espaço num imenso acampamento, onde o rio ganha uma importância fundamental, abastecendo de água para lavar, cozinhar e banhar-se. Havia também a possibilidade de abastecer-se junto às casas que ficavam próximas do acampamento, que vendiam água e banho.

Estávamos a uns cento e cinquenta metros do santuário e a uns cem metros do rio, que neste período está bem mais vazio, formando extensas praias. Como a maioria dos romeiros, o período previsto para a nossa estada na Lapa era de três dias.

Ao sair de São Manoel, havia sido informado sobre as condições de hospedagem na Lapa. Cecília havia dado as razões para isto, dizendo que

É muito sacrifício, mas nós já acostumamos. A gente fica no caminhão porque não tem pra onde ir. As casas estão todas ocupadas.

As mulheres e crianças dormiram na carroceria, e os homens debaixo do caminhão. De forma que, nas duas noites no acampamento, dividi com os outros romeiros um pequeno espaço sobre a poeira da rua por onde passavam pedestres, automóveis, charretes, cachorros... num vaivém que se estendeu até a madrugada, quando, às 4:30h, os alto-falantes do santuário anunciaram a primeira atividade religiosa do dia. Confesso que tive um primeiro impulso de buscar um lugar mais confortável para passar a noite, mas D.^a Livina me desafiou, e acabei ficando. O mais difícil, no entanto, foi acordar e se deparar com excrementos humanos espalhados ao redor do caminhão. Para tomar banho e escovar os dentes, alugamos o banheiro de uma casa, na verdade um barraco, em frente ao local onde estávamos estacionados.

A alimentação fazíamos sobre uma esteira estendida debaixo do caminhão. Cada grupo familiar havia trazido o seu farnel, que constava de um frito (frango) com farofa e biscoitos secos de polvilho feitos em casa, que chamam de *peta* ou *avoador*. Havia também um biscoito doce de polvilho, a *brevidade*. A água para o café foi aquecida num fogão a lenha, improvisado junto à rua. Poucos romeiros do nosso grupo compraram comida nesses dias, embora houvesse um comércio bastante intenso de alimentos no mercado e nas ruas, especialmente de peixe e carne.

Votos, milagres e outras razões para peregrinar

Para a maioria dos romeiros que acompanharam a romaria de São Manoel, o compromisso com a romaria estava associado a um voto assumido livremente pela pessoa ou feito por um terceiro em seu nome. D.^a Livina, por exemplo, dizia:

Meu voto é de ir visitar o Bom Jesus todos os anos, enquanto vida eu tiver. Vou alegre e volto alegre. Caí doente e minha sogra fez esse voto. Quando ela fez o voto eu estava sem enxergar nada. Todo ano eu vou e volto feliz. Vamos rezando e voltamos rezando. Vou a Bom Jesus porque ele faz milagre. Os que se apegam a ele têm o milagre de sarar. Ele fez o milagre pra Tani e faz para outros também. Faz milagre pra quem vai contrito. Têm uns que vão pra festa, mas eu vou mesmo é para cumprir meu voto, junto com meus amigos.

O voto de Livina, neste ano, estava sendo cumprido pela 34^a vez⁶³. Outros companheiros e companheiras também contavam muitas idas à Lapa: Cecília dizia que esta era sua 3^a romaria, Verônica a 14^a, Gina estava na 10^a, Xuca participa desde menino. Apenas os jovens e as crianças não se diziam antigos romeiros. Mesmo assim, manifestavam que o seu “desejo agora era só de voltar”. Andrea Dahlberg, em seu artigo sobre as peregrinações para Lourdes, também assinala o caráter *addictive* daquela romaria, num contexto diverso do que encontramos no sertão nordestino (1991: 36).

O voto traz para a pauta a questão da lealdade que se estabelece entre o romeiro e o Bom Jesus a partir do princípio de reciprocidade informal.

63 Embora em várias situações o voto possa ser usado como sinônimo para promessa, foram poucos os romeiros entrevistados que afirmavam estar pagando promessa. A maioria falava apenas que tinha um voto para como Bom Jesus. Ao que parece, na compreensão dos romeiros, a promessa significa um compromisso de curto prazo ou de uma dívida que pode ser paga, sustando o contrato. O voto, ao contrário, tem a conotação de uma relação mais permanente que compromete o romeiro com o Bom Jesus por uma longa duração de tempo.

Para a maioria dos romeiros do nosso grupo, o voto efetivamente se constituía no elo que mantinha sua ligação com o Bom Jesus, estabelecendo uma relação de aliança, característica das sociedades camponesas tradicionais⁶⁴. Daniel Gross, em seu artigo sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa, viu na romaria “uma forma de manter e reforçar a assimetria nas relações entre patrão e cliente”, enquanto um aspecto fundamental da estrutura social do Nordeste brasileiro (1971).

Na perspectiva desse autor, a romaria de Bom Jesus da Lapa se inscreveria como parte das relações de aliança, onde o santo garante a proteção para o fiel em troca da lealdade⁶⁵. No entanto, ao reduzir a romaria a um fenômeno que reforça a estrutura social e econômica, Gross perde de vista o caráter dinâmico e multifacetado deste evento⁶⁶. Mesmo porque, como temos visto, as transformações das relações sociais no campo e a urbanização destas últimas décadas não diminuíram as romarias para Bom Jesus da Lapa, mas, ao contrário, estas tiveram seu maior crescimento justamente neste período.

Sallnow observou, em seu estudo sobre peregrinações no altiplano do Peru, que o elemento de voluntarismo presente nos votos que mobilizam os

64 Embora em várias situações o voto possa ser usado como sinônimo para promessa, foram poucos os romeiros entrevistados que afirmavam estar pagando promessa. A maioria falava apenas que tinha um voto para como Bom Jesus. Ao que parece, na compreensão dos romeiros, a promessa significa um compromisso de curto prazo ou de uma dívida que pode ser paga, sustentando o contrato. O voto, ao contrário, tem a conotação de uma relação mais permanente que compromete o romeiro com o Bom Jesus por uma longa duração de tempo.

65 Este princípio de reciprocidade está relacionado na literatura com o contrato diádico que é usado para explicar o comportamento das pessoas em sociedades onde os laços realmente significativos são informais ou implícitos e não prescritos ou estabelecidos por leis. As relações diádicas ligam pares de contratantes em grupos. Cada pessoa é o centro de uma rede privada de laços contratuais que se estabelecem entre pessoas do mesmo status social e entre os homens e os seres sobrenaturais (cf. Foster, 1967; Landé, 1977).

66 A ideia da promessa como inscrita no campo das relações sociais, como contratos diádicos, aparece, por exemplo, em Foster, que apresenta os santuários como espaços privilegiados para se estabelecer as relações de longa duração entre os devotos e os santos (1967). Em relação a Bom Jesus da Lapa, Daniel Gross também pensa em *termos funcionalistas*, e vê as promessas como uma forma de “reforçar as estruturas” sociais dominantes na sociedade do sertão brasileiro (1971).

romeiros ultrapassa o nível do contrato privado, uma vez que, ao realizá-lo, o romeiro entra numa rede de relações que o envolve, passando a partilhar um código de valores e categorias religiosos e morais com uma *comunidade* de peregrinos (1981: 169). Ou seja, os votos, embora possam ser remetidos para a esfera da decisão pessoal no momento em que são feitos, ao se realizarem por meio de uma romaria, assumem uma dimensão social, estabelecendo “uma rede de solidariedade entre os peregrinos” (Sanchis, 1983: 50). Embora se assemelhem a devoções privadas por seu caráter voluntário, os votos diferem delas por seu efeito público, colocando em relação um complexo mundo de homens e mulheres, instituições e seres sobrenaturais (Alves, 1993: 112). O voto é, no contexto da romaria, um instrumento relacionador por excelência, não apenas entre os seres humanos e os santos, mas também entre os homens e mulheres que se fazem peregrinos.

Os votos ao Bom Jesus se inscrevem como uma relação com um santo de abrangência regional, dentro de um sistema religioso que compreende também votos locais e domésticos. De forma que podemos pensar nos votos não apenas como fundamentais para o culto no santuário, mas também para a própria rotina religiosa do catolicismo popular tradicional. As entrevistas com os romeiros mostram como os votos organizam o calendário religioso local e dão origem a uma série de rituais domésticos com abrangência comunitária. Virgínia, por exemplo, além do voto ao Bom Jesus, também tem um voto ao São Sebastião, com obrigações familiar e local:

Meu voto é com São Sebastião. Era minha mãe que rezava. Na hora da morte dela, quando estava quase se acabando, me chamou e disse: ‘minha filha, meu voto é durante o tempo que estou viva, depois que eu morrer é se vocês quiserem rezar’. Então ela morreu, e uma irmã minha ficou rezando. Quando a minha irmã morreu, eu fiquei com esse voto. Todo ano eu rezo. A Livina vem e reza a ladainha e depois dou um café com bolo para o povo. Todo ano dia 20 de janeiro nós rezamos. É o voto de minha mãe. Boto o meu altar aqui na sala, acendo as velas, rezo. Depois ofereço o café. Não fico com nada. O que não come, o povo leva para dar para os filhos.

O voto local de D.^a Livina era à Santa Luzia, como ela mesma dizia:

Tenho voto a Sta. Luzia. No dia da Santa faço meu altar aqui em casa. As amigas e companheiras vêm e nós rezamos. Depois tem um café com bolo. Se não tiver café, eu compro um vinho ‘mansinho’ e dou pra elas⁶⁷.

Nos votos domésticos e locais há uma predominância das mulheres, ao passo que em relação aos votos que envolvem romarias para santuários regionais esta relação se inverte a favor dos homens. Nas romarias de Bom Jesus da Lapa, assim como em outros santuários brasileiros, pode-se verificar uma predominância dos homens sobre as mulheres⁶⁸. Nas entrevistas com os chefes de romaria também foi possível observar que o número de homens era o dobro em relação ao das mulheres (Ribeiro de Oliveira e Steil, 1993). Existe, ao que parece, uma tendência no catolicismo popular tradicional em que a religião doméstica fica ao encargo das mulheres, enquanto os cultos nos santuários regionais contam com uma predominância de homens.

Para o grupo de romeiros que acompanhei, assim como para a grande maioria dos que entrevistei na Lapa, os votos se inscrevem dentro de uma relação de longa duração para com o Bom Jesus. Quase sempre são narrados como o início ou a confirmação de um vínculo de amizade e compromisso entre o romeiro e o Bom Jesus que dura por toda a vida. A *relação*

67 Qualquer reducionismo perde de vista a variedade de sentidos que estão sendo continuamente reinventados pelos diferentes grupos e categorias de pessoas que interagem no espaço. No entanto, se tomarmos como ponto de partida para nossa compreensão da romaria a perspectiva que a considera como uma arena de disputa de discursos (Eade e Sallnow, 1991), poderíamos pensar a análise de Gross, assim como estes autores entenderam a de Turner (Velho, 1994: 76-77), como mais um discurso particular sobre a romaria, o qual encontra adesões nos meios intelectualizados dos agentes religiosos modernos, especialmente aqueles ligados à Teologia da Libertação.

68 O próprio Bom Jesus pode ser um santo local, como vemos no depoimento de D.^a Nezinha: “Os que fosse pra Lapa ia pra Lapa. Os que não fossem juntavam na casa de Ernestina no dia 5. E, no dia 6, aquele povão todo ia para a reza na casa de uma Paulina que morava aqui. Sempre tinha leilão e um agrado de café com bolo. Juntava aquela moçada e ia cantar roda. Lá de vez em quando aparecia uma sanfona furada e o povo dançava. Quem não dançava, cantava roda. Até certas horas, porque os pais chamavam e todo mundo ia embora”.

contratual entre o santo e o romeiro raramente termina com o cumprimento do voto ou com uma romaria. Alves também observou, em relação ao ciclo de festas na Amazônia, que “a dívida, no contexto da promessa, tem o caráter de um, contrato informal, regido por obrigações morais onde a perspectiva temporal é de amplo alcance” (1993: 108).

Os votos colocam os romeiros em movimento e são o motor permanente de criação, perpetuação e vitalidade das romarias. Através dos seus votos, os romeiros reconhecem sua condição terrestre e sua dependência em relação a uma ordem que transcende a sua experiência humana e social; ao mesmo tempo em que contribuem com a sua parte na renovação do vínculo que os une a esta ordem⁶⁹. Como afirma Fernandes, “ao fazer a promessa, o romeiro reconhece que existe um centro que está fora dele, junto ao santo” (1990: 118). Para alcançar esse centro os romeiros se colocam a caminho, e, como se trata de uma busca do sagrado, a jornada geralmente é vivida como um ritual de purificação e aproximação⁷⁰.

Curas e milagres

Os votos que levam os romeiros a iniciar suas peregrinações geralmente estão associados a uma graça ou milagre alcançados no espaço doméstico. Os milagres e curas no santuário, no entanto, são muito raros. Durante todo o período de trabalho de campo, não presenciei a *realização* de milagres no santuário, nem entrevistei romeiros que tivessem vivido esta experiência⁷¹

69 Slater observou este fenômeno em Juazeiro (1986). Fernandes também descreve as romarias de Bom Jesus de Pirapora, onde muitos grupos de romeiros, os *Cavaleiros de Bom Jesus*, são formados exclusivamente por homens (1982).

70 Sanchis também ressalta este duplo aspecto das promessas realizadas no contexto da romaria, onde aparecem ao mesmo tempo como “uma experiência intra-societal, enquanto parte de uma economia de dom e de troca, portadora de prestígio; mas também aberta a toda explosão ultra-societal, prolongando-se para um mundo de relações para além das relações sociais” (1983: 97).

71 Na escolástica tomista, esta perspectiva ganhou uma formulação teológica, na medida em que estabeleceu uma esfera intermediária entre a eternidade, *espaço* da existência de Deus, e o tempo, criado por Deus e no qual atua a sua vontade. Entre os dois está o

durante a romaria. Também não existe por parte dos dirigentes nenhum incentivo às manifestações de curas milagrosas no âmbito do culto⁷².

Mas, se as curas e milagres raramente acontecem no santuário, os seus relatos são uma peça fundamental para o desenvolvimento do culto e compõem um repertório bastante extenso, que pode ser classificado dentro de dois grupos: os relatos de milagres referidos à experiência pessoal do narrador, ou de pessoas de sua intimidade, parentes ou vizinhos, e os que pertencem à *tradição* partilhada por uma comunidade mais ampla de romeiros. Estes geralmente referem-se a acontecimentos situados na origem do santuário ou no *tempo dos antepassados*. Alguns foram registrados em opúsculos publicados pelo santuário no período em que havia um investimento do clero no discurso dos milagres, ao passo que a maioria é transmitida através da cadeia de conversação oral que a romaria estabelece.

Os relatos dos milagres na tradição oral são como que documentos que ajudam a sustentar o sistema de relações instituídas entre o Bom Jesus e o devoto, e entre os próprios romeiros. No entanto, não pretendo me alongar nessa análise, porque voltarei a ela na segunda parte desse trabalho, quando tratarei dos mitos em torno do santuário. Aqui, apenas adianto que se deve compreender esses relatos mais como produtos de uma mentalidade oral, do que expressões de um *pensamento mágico*⁷³.

aevum, que, como Santo Tomás coloca, é “o ponto de interseção entre *eternitas* e *tempus*, participando de ambos” (Santo Tomás de Aquino, I, Qu. X, art. 5). Ao mesmo tempo que o sagrado está em todos os lugares, também está localizado naqueles lugares e coisas, como relíquias, imagens, a cruz e os centros de peregrinação.

72 Uma das romeiras do nosso grupo, Melvina, levava sua afilhada de quatro anos, que nascera com as perninhas tortas, para pedir um milagre do Bom Jesus. Na Lapa, ofereceu uma perna de cera e uma fotografia da menina, que foram depositadas na sala de milagres. Em momento algum houve clima no transcorrer da romaria que permitisse a Melvina vivenciar a experiência do milagre, como acontece hoje em muitas igrejas protestantes neopentecostais.

73 Em relação ao uso ideológico da concepção de magia para desclassificar as práticas associadas à devoção popular, remeto o leitor para o trabalho de Fernandes (1982: 57-62).

Já os relatos dos milagres referidos à experiência pessoal, embora marcados pela subjetividade individual, geralmente se expressam dentro de uma estrutura formal e por lugares comuns que asseguram uma sequência narrativa mais ou menos previsível. Tomemos como exemplo o relato de José Elias:

Caiu uma tora de árvore em cima de mim. Era para ter morrido, mas na hora pedi ao Bom Jesus da Lapa, para que saísse do acidente sem quebrar osso nenhum. Por milagre apareceram duas pessoas para tirar a árvore de cima de mim. Quando eu saí, vi que não tinha nenhum osso quebrado. Isso foi em 1953. Daí pra cá venho todos os anos. Acho que só falhei umas poucas vezes.

As curas fora do santuário geralmente ocorrem depois de uma invocação ou de uma promessa feita ao Bom Jesus. O milagre, como no caso acima, não é algo extraordinário, mas bastante comum, como o fato de aparecerem dois homens para retirar a árvore. A constatação de que “não tinha nenhum osso quebrado” possivelmente está remetendo ao texto do Evangelho de João, onde há a alusão de que não foi quebrado nenhum osso do Jesus Crucificado (cf. Jo 19, 31-37).

Outros motivos para peregrinar

Não são apenas os votos e crença nos milagres que colocam os romeiros em peregrinação para Bom Jesus da Lapa. Muitos dos romeiros que entrevistei, especialmente aqueles que têm participação nas CEBs, vêm realizando um esforço bastante grande para relacionar as novas motivações e valores, introduzidas pelo catolicismo renovado e militante, com as antigas práticas.

Cecília, por exemplo, não faz referência a votos ou promessas, mas sim ao anúncio da palavra de Deus e à experiência do companheirismo que a romaria proporciona como as razões pelas quais se coloca em peregrinação todos os anos. Como ela mesma afirma:

Ir à Lapa é juntar-se com a multidão, encontro de irmãos, para louvar e agradecer ao Senhor. É só isso que me faz ir lá todos os anos. Nós temos aquela igreja que está lá, como uma pedra viva e a palavra de Deus está sendo pregada em cima do que é dele, dentro do que é dele. Lá a gente recebe muita força.

Nas palavras de Cecília, como se vê, a romaria se coloca como uma busca da palavra de Deus, onde o santuário aparece como sua fonte. Leitora assídua da Bíblia e participante ativa da Comunidade Eclesial de Base de São Manoel, Cecília acrescenta uma nova motivação à trama dos sentidos tecida em torno do santuário: a de que o santuário é um centro de evangelização. Ideia cara aos dirigentes do santuário, mas que para Cecília parece ter outro sentido. Enquanto o clero reivindica para si o monopólio da pregação, Cecília aponta para a *pedra viva*, no sentido literal do termo, como fonte privilegiada do anúncio. Seu repertório de histórias sobre o santuário, embora aponte para o texto escrito da Bíblia, também o recria com elementos do contexto *local*, em estreita conexão com sua paisagem.

Caminhar com Cecília pela Lapa, experiência que vivi durante três dias de romaria, foi como mergulhar num universo religioso e cultural onde se juntavam a tradição oral e escrita, as crenças e mitos do catolicismo popular com fragmentos do catolicismo moderno pregado pelos padres e pelos agentes militantes da *libertação*. Uma *síntese* que comporta muitas dúvidas e que, como Otávio Velho observou em um contexto próximo ao nosso, revela que “estamos muito longe de um embasamento numa sólida estrutura mitológica apraxeológica” (1991: 124), que geralmente é atribuída pelo clero e mesmo por algumas análises das ciências sociais ao catolicismo popular tradicional.

O santuário abre um espaço de liberdade que os romeiros geralmente não encontram nas comunidades locais, onde os agentes de pastoral controlam os símbolos e significados religiosos. Embora os padres no santuário detenham o controle sobre o culto oficial, enquanto administradores das principais grutas e guardiães da imagem, a superabundância dos símbolos

e a diversidade da massa dos romeiros não lhes permite igual controle sobre os significados relacionados com esses símbolos. Por isso, fazer a romaria é sempre uma ocasião de voltar à fonte de uma *tradição* que vem sendo questionada nas comunidades locais pelos agentes modernizadores do catolicismo.

A Lapa como utopia

A Lapa apresentava-se para os romeiros como uma utopia, uma Jerusalém, nas palavras de Guilherme, irmão de Cecília, onde se realizam os sonhos e esperanças dos peregrinos:

Quem dizia era meu avô. Ele sempre falava que nos séculos passados, no tempo dos estrangeiros, o povo de Deus ia visitar lá em Jerusalém. Mas nós, temos aqui, na nossa região, a Lapa, feita por obra da natureza. É a nossa Jerusalém.

A jornada para a Lapa, na visão dos romeiros, embora se realize por caminhos e paisagens às vezes bastante conhecidos, geralmente se reveste de um sentido ritual, pois alcançando a terra do Santo penetra-se numa outra qualidade de espaço. Como dizia Maria Costa, uma integrante da nossa romaria:

A gente gosta muito de visitar o Bom Jesus. Quando chega lá, recebe aquela graça, aquela alegria. Não tem tristeza. O coração fica arrebatado de ver tanta beleza

A Lapa é o lugar onde os mistérios cristãos estão expostos, sendo “secreto apenas o movimento interior do coração” (Turner e Turner, 1978: 8). Diferentemente da utopia judaica da terra prometida, retomada pela Teologia da Libertação, a Lapa está situada no mesmo plano de existência em que vivem os romeiros e aparece como uma utopia realizada (Fernandes, 1990).

Como comentava Melvina, ao ver a multidão dos romeiros que saía da Esplanada: “Veja, seu Carlos, aqui não há pobres!”. E, quando lhe perguntei o que eram aquelas pessoas que caminhavam em nossa direção com seus corpos marcados pelo sofrimento de uma vida de muitas privações, simplesmente respondeu: “São todos iguais a nós!”. Uma igualdade que nos remete à ideia de *communitas* de Turner, que sem dúvida é uma dimensão importante da romaria, embora não esgote o seu sentido.

Mas, se a Lapa é o *centro*, e o santuário a própria presença no mundo de uma potência maior do que as forças terrenas, como sugere Fernandes, deve-se imaginar a morada do Santo como “um centro que dá sentido e sustentação aos movimentos periféricos, vinculando-os a uma dimensão mais ampla que ultrapassa as suas limitações” (1990: 118). Se há um vínculo entre os romeiros e o Bom Jesus, há também uma relação entre a Lapa e o local de origem dos romeiros, que se realiza num movimento de aproximação e distanciamento que tem sua *performance* na própria jornada ao santuário. O peregrino deixa seu mundo cotidiano, no qual o sagrado é encontrado parcialmente, para entrar num mundo onde o tempo e o espaço históricos são significados pelo tempo e o espaço sagrados (McKevitt, 1991: 92).

A romaria como ritual

Enquanto ritual, a romaria também pode ser classificada como um *ato performativo* — isto é, que produz resultados em virtude de ser realizado⁷⁴. Talvez se possa pensar na própria viagem como um ato que se realiza como uma *performance*, através de um mecanismo análogo ao que sustenta

74 Segundo Tambiah, os rituais são *performativos* em três sentidos: “no sentido de Austin, para o qual dizer alguma coisa é também fazer algo como um ato convencional; num sentido bastante diferente de uma apresentação performática que usa múltiplos meios pelos quais os participantes experimentam intensamente o evento; e no sentido de valores indexicais que são associados ou inferidos pelos atores durante a performance” (1985: 128).

a eficácia simbólica, onde “trata-se de suscitar uma experiência e, na medida em que essa experiência se organiza, mecanismos situados fora do controle do sujeito se ajustam espontaneamente para chegar a um funcionamento ordenado” (Lévi-Strauss, 1975: 229).

A experiência vivida com os romeiros de São Manoel em peregrinação para o santuário de Bom Jesus da Lapa permitiu-me perceber a dimensão ritual e *performática* da romaria. Aqueles homens e aquelas mulheres assumiam a romaria não apenas como um meio para o cumprimento de uma promessa ou a busca de uma graça ou milagre, mas como um fim que se realizava na própria peregrinação. Assim, para além das motivações, que eram reais e decisivas para que se colocassem em movimento, a própria peregrinação era vivida como um ato que tinha um propósito em si mesmo.

Num sistema desestabilizado, onde a vida se assemelha a um longo peregrinar imposto pelas condições sociais de desemprego e fome, sem mapa nem objetivos definidos, a peregrinação para a Lapa do Bom Jesus surge como um movimento voluntário que alarga suas fronteiras e cria uma rede de comunicação alternativa. Trata-se, na verdade, de uma experiência que permite aos romeiros substanciar, confirmar e inventar seu mundo, na medida em que lhes abre um campo de categorias e termos discursivos. Como os Turner observaram, “os santuários são como ímãs culturais que atraem símbolos de muitas espécies, verbais e não-verbais, polissêmicos e multivocais, com os quais os peregrinos tentam compreender seu contexto social” (1978: 27). Mas, se as romarias colocam os peregrinos em contato com esse universo discursivo e ritual, também testam suas crenças e certezas, e as põem em risco, na medida em que estabelecem uma arena, onde diferentes grupos de pessoas, com diferentes visões de mundo, disputam o sentido do sagrado que aí vai sendo instituído.

Através da romaria para a Lapa, pode-se dizer que os romeiros realizam uma *performance* espacial de algumas concepções fundamentais que compõem a sua cultura e que são, de algum modo, englobadas pelo drama do Bom Jesus. O ato da peregrinação está efetivamente marcado por uma visão de sacrifício, associada ao sacrifício do Bom Jesus, de forma que cada

romaria significa, em menor escala, uma repetição do sacrifício da cruz (Eade e Sallnow, 1991: 10). Trata-se, na verdade, de um sacrifício autoinfligido que retira seu significado sagrado da tradição católica que associa a flagelação corporal e outras formas de tortura voluntária à penitência e ao perdão dos pecados. Nas conversas sobre a peregrinação, os romeiros geralmente enfatizavam as dificuldades da viagem e o sacrifício que envolve os dias na Lapa, reiterando este sentido penitencial.

Pecado e sofrimento estão intimamente interconectados na tradição cristã, e a romaria traz para a cena esta conexão, fazendo com que cada peregrinação seja vivida como uma *performance* do drama escatológico da salvação. Este sentido penitencial, associado ao perdão dos pecados, pode ser observado nas atitudes dos romeiros durante a própria romaria. A seriedade da ida pode sempre ser confrontada com a descontração da volta, quando os romeiros se sentem mais leves e libertos dos seus pecados⁷⁵. A alegria da volta parece, como se pode ver, na entrevista de Maria da Silva Costa, quando dizia que “a gente volta tão alegre e satisfeita! Parece que, se a gente tinha algum pecado, ele ficou lá pelas estradas”⁷⁶. A alegria da volta marca a distância que separa a situação do romeiro daquela vivida pelo Bom Jesus na sua *Via-Crucis*, para o qual a Paixão se realizou uma vez só como ato supremo de um sacrifício voluntário.

75 Esta mesma observação que faço da romaria de Bom Jesus da Lapa parece ser comum às romarias de modo geral. Também Turner e Turner associam a descontração da volta ao perdão dos pecados e ao sentido penitencial das romarias (1978: 23). Sallnow, ao descrever as romarias que estudou nos Andes peruanos, também se refere ao clima descontraído e a uma certa desorganização que é própria da volta (1981: 172). Fernandes, que acompanhou os Cavaleiros do Bom Jesus, na romaria de Pirapora, no estado de São Paulo, também descreve o clima da volta como um clima de brincadeiras e informalidade (1982: 34). Mais recentemente, em seu artigo *O peso da Cruz*, volta a relatar a volta dos romeiros como um momento em que “o carnaval complementa a devoção” (1990: 120).

76 O sentido penitencial da romaria será um tema ao qual voltaremos mais à frente.