

Capítulo VII

A origem do santuário e a institucionalização do culto

Considerando as agitações religiosas do sertão e os evangelizadores e messias singulares, que, intermitentemente, o atravessam, ascetas mortificados de flagícios, encaçados sempre pelos sequazes numerosos, que fanatizam, que arrastam, que dominam, que endoudecem — espontaneamente recordamos a fase mais crítica da alma portuguesa, a partir do final do século XVI (...). O povoamento do Brasil fez-se (...) precisamente quando todos os terrores da Idade Média tinham se cristalizado no catolicismo peninsular (*Os sertões* – Euclides da Cunha).

Há dois modos de responder à pergunta sobre como começou o santuário de Bom Jesus da Lapa. O primeiro consiste em contar histórias que relacionam o santuário com a vida de uma comunidade de romeiros. São histórias orais que circulam em torno da romaria, costurando laços de solidariedade e atualizando um sistema de crenças e valores que reflete a mentalidade e a consciência de indivíduos que definem sua relação com o Bom Jesus em termos de obrigações interpessoais. O segundo busca reconstituir o passado através de documentos escritos que remontam ao início do século XVIII e que podem ser consultados em bibliotecas e arquivos públicos. Este responde às exigências de um outro tipo de consciência e de pensamento, que pretende estabelecer a verdade objetiva dos fatos para além das narrativas¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Roy Wagner, em seu sugestivo livro, *The invention of culture*, faz uma distinção entre as “culturas que manipulam o convencional dialeticamente e fazem da diferenciação a base de seu pensamento”, que seriam basicamente as culturas orais e tradicionais,

Nesta parte do trabalho, pretendo analisar alguns documentos históricos, tomando-os como expressões de contextos comunicativos e culturais que demarcam campos de solidariedade e visões de mundo diacronicamente determinadas. Está fora de minha intenção, no entanto, qualquer projeto de reconstituição da história do santuário de Bom Jesus da Lapa, não só porque os documentos de que disponho são insuficientes, mas, sobretudo, porque tal empreendimento transcende os limites metodológicos da própria antropologia, dentro dos quais circunscrevo este trabalho. Tomo, portanto, os textos escritos sobre o santuário como material etnográfico e procuro analisá-los a partir da racionalidade inerente aos diversos contextos históricos em que foram produzidos¹⁶⁸. Estes textos, assim como as histórias orais, fazem parte de uma intrincada teia de crenças e significados que circulam no espaço do santuário, onde interagem contextos linguísticos, comunicativos e culturais diversos.

e as “culturas que manipulam a dialética através do convencional e padronizam seu pensamento e ação segundo um modelo de articulação consistente, racional e sistemático, tentando evitar o paradoxo e a contradição” (1981: 116). A distinção de Wagner vai de encontro à citação de Rorty, em seu artigo *Solidariedade ou objetividade?*, o qual o autor inicia afirmando que “há dois modos principais pelos quais seres humanos reflexivos tentam, colocando suas vidas num contexto maior, dar sentido a elas. O primeiro é contando a história de sua contribuição a uma comunidade. (...). O segundo modo é descrevendo a si mesmos como encontrando-se em relação imediata com uma realidade não humana. (...). Eu afirmarei...” — diz o autor — “...que as histórias do primeiro tipo exemplificam o desejo de solidariedade e as histórias do último tipo exemplificam o desejo de objetividade” (1993: 109). Estas distinções são o ponto de partida para a nossa análise dos discursos dominantes que circulam no culto do santuário de Bom Jesus da Lapa.

168 É preciso, segundo Hefner, “distinguir a racionalização cultural, que se define pela enunciação, sistematização e formulação de verdades culturais à luz de um ideal ou valor particular, da racionalidade enquanto a eficácia de certas idéias que fazem sentido na vida de grupos ou indivíduos, com referência para um valor complexo subjacente” (1993: 15). Quando não se faz essa distinção, acaba-se concluindo que religiões com doutrinas racionalizadas necessariamente racionalizam as visões e comportamentos de seus crentes.

A questão da escrita e das fontes “históricas”

Ao retomar a origem do santuário de Bom Jesus da Lapa dentro do contexto da escrita, procuro dar aos textos o mesmo tratamento que dispensei aos relatos orais. No entanto, ao mesmo tempo em que me afasto da perspectiva da história factual, procuro olhar para o passado com o objetivo de estender o campo visual sobre o que observei no trabalho de campo. Embora não pretenda buscar as respostas objetivas na crônica histórica — se o descobridor do santuário era vaqueiro ou pintor, se a imagem foi encontrada ou trazida, se o monge era português ou espanhol — as questões e temas levantados nestes documentos são extremamente pertinentes à análise etnográfica, na medida em que os textos escritos não só guardam significados que podem ser constantemente acionados, mas também, com frequência, são usados retoricamente nas disputas pelos sentidos do culto ao Bom Jesus da Lapa. E embora tenham sido escritos com a intenção de estabelecer “a verdade histórica” sobre a origem do santuário, estes documentos se tornaram mais um discurso nesta arena de disputas que o culto de peregrinação estabelece, de modo que, mesmo buscando a unidade, produzem a diferença.

A análise dos textos está voltada prioritariamente para a experiência religiosa associada ao culto no santuário e suas reinterpretações constantes¹⁶⁹. Ao centrar o foco na experiência, torna-se possível perceber que as romarias para Bom Jesus da Lapa não são de forma alguma a *sobrevivência* de um catolicismo popular tradicional no contexto da modernização do país. E, se existe um núcleo de significação permanente nas romarias que “resiste a uma pura manipulação pelas engrenagens do funcionamento

169 A maioria dos trabalhos sobre as romarias e a religião popular no Brasil tem privilegiado a análise das relações entre a estrutura social e as concepções religiosas. Mais especificamente citaria dois que fazem referência ao santuário de Bom Jesus da Lapa: Gross (1971) e Ribeiro de Oliveira (1985). Sem deixar de considerar a valiosa contribuição desses autores, o meu enfoque privilegia um outro ponto de vista, o da experiência e dos discursos que disputam os sentidos do culto no santuário.

social” (Sanchis, 1983: 60), também existe um processo constante que as reinventa e atualiza seus significados.

O contato com os textos escritos revela não só que a romaria de Bom Jesus da Lapa veio se modificando ao longo dos três séculos de sua história, mas também que os últimos anos foram os de maior crescimento, tanto em relação ao número de romeiros que passaram a frequentar o santuário, quanto à estrutura física e administrativa que foi montada para responder às demandas religiosas dos devotos. Um crescimento que deve muito às mudanças que vêm ocorrendo dentro do próprio catolicismo brasileiro que, mesmo tendo assumido a narrativa moderna como o novo contexto para a crença, tem procurado assegurar sua continuidade em relação aos símbolos católicos num esforço que visa manter as massas dentro da Igreja.

O culto no santuário não se restringe a sua dimensão *local*, que teria ficado confinada a uma cultura particular, incapaz de incorporar perspectivas mais abrangentes elaboradas e veiculadas pelo catolicismo universal. Ao contrário, os documentos permitem ver que os grandes momentos que marcam a vida da instituição, como a Contrarreforma do Concílio de Trento, a Reforma Romanizadora do Vaticano I, e as mudanças trazidas pelo Vaticano II, não só repercutem no contexto da romaria, mas o conteúdo de suas mensagens é reinterpretado no contexto do santuário.

Apesar da distância do santuário em relação ao centro institucional de poder da igreja e do isolamento imposto pelas dificuldades de comunicação entre o litoral e o sertão, há uma interação entre o santuário e a instituição eclesiástica que, mesmo marcada por descontinuidades, é constitutiva do próprio culto ao Bom Jesus da Lapa. Assim, na origem do santuário, há testemunhos de uma ação efetiva da instituição que busca dar ao culto nascente um contorno legal como uma forma de se fazer presente no fluxo das migrações que neste período vão do litoral nordestino para Minas. De forma que se pode ver, já no início do culto, a mesma tensão que encontramos hoje entre o *local*, que visa inscrever a devoção dentro da paisagem

rural do sertão, e o *universal* que quer apropriar-se do culto praticado no santuário, inscrevendo-o no campo da ortodoxia católica¹⁷⁰.

Um outro aspecto a ressaltar nos textos sobre a origem do santuário é o que aponta para uma certa continuidade entre as devoções e cultos centrados na paixão e na imagem da cruz que se tornam frequentes na península Ibérica a partir do século XVI e os santuários dedicados ao Bom Jesus que surgem nas Américas espanhola e portuguesa neste mesmo período, estendendo-se como a forma dominante de espiritualidade até meados do século XIX. Neste sentido, pode-se dizer que a origem do santuário de Bom Jesus da Lapa está associada a uma nova forma de mística dentro do catolicismo, a *devotio moderna*, que já traz algumas marcas da emergência do *indivíduo* neste início da modernidade¹⁷¹.

Ao destacar a continuidade, no entanto, não pretendo afirmar que o surgimento do santuário de Bom Jesus da Lapa simplesmente transpõe para contexto brasileiro formas de culto recorrentes em Portugal e Espanha. Mesmo porque, se existe continuidade, também existem rupturas entre os sentidos e o papel que desempenham os santuários ibéricos — que surgem em torno das imagens da Cruz — e aqueles que vão compor a paisagem do Novo Mundo.

O culto ao Bom Jesus, que dá origem aos santuários de peregrinação na América, embora esteja ligado a uma determinada estrutura econômica, social, política e religiosa que lhe confere uma configuração particular,

170 A ideia de um contexto *transcultural* que circunscreve os *cultos locais* permite perceber melhor essa dimensão *universal* presente no culto ao Bom Jesus da Lapa e a sua inserção numa religião mundial como uma forma de participar de um macrocosmo, que ultrapassa não só os limites locais e regionais, mas também os nacionais. Para um aprofundamento dessa questão ver Hefner (1993).

171 A mística dos eremitas da Idade Moderna é muito diferente da mística anterior, mais tradicional na Antiguidade Ocidental e na Idade Média, que amoldava a sua experiência íntima ao ritmo da prática sacramental e da Liturgia oficial, considerada como a oração objetiva da Igreja.

também possui uma dimensão *universal* que aponta para um contexto católico que ultrapassa o *local* e as estruturas sociais específicas¹⁷².

Dois textos orientam nosso olhar sobre os sentidos e as práticas que o discurso oficial procurava incorporar nestes primeiros anos da criação e institucionalização do santuário. O primeiro são as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707), promulgadas por D. Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo da Bahia, protagonista de uma primeira tentativa de estender a Reforma de Trento ao catolicismo no Brasil¹⁷³. Em consonância com o movimento de *moralização dos costumes* e de reestruturação do culto católico, que acompanha o movimento da Contrarreforma na Europa, D. Sebastião busca colocar a *religião local* sob o controle da instituição, estabelecendo leis para a prática pública da religião católica na sua diocese e normas específicas sobre os eremitães e os santuários de peregrinação.

O segundo texto é o *Santuário Mariano*, publicado em Lisboa, no ano de 1722, sendo que o Tomo 9, dedicado ao santuário da Lapa, é atribuído pelo autor, Frei Agostinho de Santa Maria, a D. Sebastião Monteiro da Vide¹⁷⁴. A preocupação do autor, como ele mesmo expõe na introdução do seu livro, era fundamentalmente “relatar e divulgar as aparições milagrosas das imagens de Nossa Senhora em terras portuguesas do Novo Mundo”.

172 Embora possamos caracterizar os primeiros tempos do santuário como marcados pelo peso do *local* e da tradição oral, os documentos da época testemunham a ação da Igreja Católica no sentido de institucionalizar o culto, legislando sobre ele e inscrevendo-o no campo da sua ortodoxia.

173 As *Constituições* foram publicadas pela primeira vez em 1719, em Coimbra, Portugal. O texto que consultei é de 1853, e foi publicado em São Paulo, trazendo, juntamente com o texto das leis e normas promulgadas as atas das Sessões do Sínodo Diocesano, um índice remissivo dos temas e uma introdução do editor.

174 Este documento é muito citado por Segura em sua *Resenha Histórica sobre Bom Jesus da Lapa* (1937), e serviu de base para sua versão da origem do culto, que se tornou depois a versão oficial dos dirigentes do santuário. Tive acesso aos originais do *Santuário Mariano* na biblioteca do Colégio Antônio Vieira, em Salvador, BA. Sua autenticidade histórica é referida pelo historiador Pedro Calmon, quando comenta o texto de Rocha Pita sobre o santuário (Rocha Pita, 1976: 208).

Descrivendo as circunstâncias miraculosas que envolviam a descoberta das imagens buscava expandir os centros de devoção para além do *local* e atrair novos peregrinos¹⁷⁵.

O texto do *Santuário Mariano* deve ser lido dentro do contexto da Reforma de Trento, quando a Igreja Católica se vê confrontada com o projeto *moderno* de reforma da religião popular, mas ainda não havia se consolidado a dicotomia entre o popular e o erudito no interior do catolicismo¹⁷⁶. Ao contrário, este período, no mundo católico, está marcado por um grande influxo recíproco e pela circularidade entre religião popular e a religião erudita. Dentro do espírito da Reforma tridentina, as dúvidas levantadas sobre os milagres e aparições de imagens eram respondidas e confirmadas por cuidadosas explanações de como os milagres se deram e de como as imagens foram encontradas.

Do ponto de vista da análise literária, o *Santuário Mariano* apresenta traços de uma mentalidade e concepção ainda marcadas pela presença da tradição oral no catolicismo. O seu texto está longe de uma concepção moderna que assume como referência fundamental as regras definidas pela racionalização teológica. Ao contrário, parece reconstituir textualmente o espaço de intersignificação no qual os peregrinos e as demais figuras

175 Nesse período, como mostra Christian, “em toda a Península Ibérica foram publicados muitos livros contendo histórias de santuário e aparições de imagens milagrosas” (1981: 103). Estes relatos geralmente evocavam o testemunho de figuras eclesiais como uma forma de responder às exigências do Concílio de Trento de que os milagres tivessem a aprovação eclesial para sua divulgação. As normas estabelecidas pelo Concílio de Trento para a divulgação dos milagres se impuseram a partir do questionamento que era feito pelos reformadores protestantes e os erasmianos católicos sobre a veracidade dos milagres e aparições altamente improváveis que eram divulgados.

176 O processo de “purificação da fé” que se expressa aqui pelo esforço de criar um distanciamento espacial entre o que é sagrado e o que não o é, não é apenas clerical e eclesial, mas participa de um movimento cultural mais amplo que se pode observar na separação entre cultura popular e cultura erudita. Como mostraram autores como Peter Burke (1989), Bakhtin (1993), Ginzburg (1987) e Elias (1990), esta “purificação” se faz em nome da civilidade moderna e urbana. De certo modo, é o cultural produzido nos meios urbanos e modernos que dirigirá as transformações do sagrado.

religiosas que o ocupam disputam os sentidos do sagrado que estão associados à imagem do Bom Jesus e de Nossa Senhora da Soledade.

O movimento em direção à natureza

A origem do santuário da Lapa está associada a dois movimentos que marcaram a espiritualidade católica dos séculos XVI a XVIII: o de peregrinação em direção à natureza e o das aparições e descobertas de imagens milagrosas. Os cultos de peregrinação neste período se constituem, portanto, na interseção do movimento de ida à *natureza* com o das descobertas e aparições de imagens milagrosas fora das cidades e aldeias, em lugares marcados por algum elemento natural e geográfico de grande densidade significativa. Tendo já discutido a questão das imagens, proponho-me aqui a ver como a origem do santuário de Bom Jesus da Lapa se insere neste movimento mais geral que foi comum ao catolicismo ibérico do Velho e do Novo Mundo, onde a *natureza* surge como lugar privilegiado de vivência da espiritualidade centrada na paixão.

Neste período, muitos peregrinos e penitentes leigos abandonam a vida na cidade, para viver de forma despojada e eremítica em lugares desertos ou selvagens. Algumas destas ermidas dão origem a santuários que se tornam centros de peregrinação e de acolhida para viajantes, enfermos ou aventureiros que cruzam os campos, desertos e sertões, ou mesmo buscam estes centros para fugir do apego às riquezas e prazeres deste mundo¹⁷⁷. Um trecho do *Peregrino da América*, escrito em 1728, ajuda a perceber o

177 Embora se refira especificamente à França, creio que se pode estender a outros países da Europa, e em parte ao Novo Mundo, a descrição que Darnton faz da situação dos pobres no século XVIII, em seu excelente trabalho *Histórias que os camponeses contam: significado de Mamãe Ganso*, onde mostra que estes “vacilavam na linha de separação entre a pobreza na aldeia e a penúria na estrada” (1986: 59). No caso específico de Bom Jesus da Lapa, temos o grande fluxo de migrantes que nesse período cruzam o sertão em busca do ouro em Minas Gerais.

drama da encruzilhada, próprio do espírito da época, quando os homens se viam divididos entre a busca de Deus e o apego a este mundo e à Carne:

(...) me passei para as minas, nelas fui tão bem sucedido, que em menos de oito anos ganhei sete mil cruzados pelo meu ofício, deles remeti a meus pais um conto de réis, de que já tenho cartas suas que estão deles entregues. E com o mais resto deste dinheiro me resolvi passar para Portugal, por me livrar daquela torre de Babel e Labirinto de Creta; pelo grande risco em que me considerava da minha salvação. E pondo-me a caminho, nele tive notícia deste santo templo de enfermidade e casa da santa doutrina, e do quanto nele se costuma inculcar os meios de viver bem e virtuosamente” (Pereira, 1988: v. 2, 228)¹⁷⁸.

Junto aos santuários muitas vezes surgem novas povoações que passam a receber assistência religiosa dos ermitães e da comunidade de ascetas que geralmente se organiza nestes lugares, tornando-se, após a morte do fundador, herdeiros do seu legado espiritual. A origem do santuário de Bom Jesus da Lapa se inscreve neste contexto¹⁷⁹.

Existe uma ligação estreita e indissociável entre o santuário de Bom Jesus da Lapa e a *natureza* circundante, repleta de elementos geográficos de grande densidade significativa. Os documentos que vimos analisando mostram que esta ligação foi histórica e socialmente construída, dentro de contextos que privilegiaram a *natureza* como lugar de manifestação e encontro com o sagrado. E é apenas tendo isto presente que se pode dizer que a origem do santuário e do culto ao Bom Jesus da Lapa são indissociáveis da geografia do lugar.

178 Embora não cite aqui explicitamente o santuário da Lapa, o autor do *Peregrino da América* está se referindo a um santuário imaginário que serve de paradigma para todos, de forma que se pode aplicar perfeitamente a ele.

179 Como mostram os estudos de Christian (1981), Sallnow (1981, 1987) e Azzi (1976 e 1979), os séculos XVI a XVIII assistiram à emergência de um grande número de santuários criados e dirigidos por leigos que, deixando o convívio social nas cidades, buscavam uma forma mais simples e despojada de vida junto à natureza. A ligação dos santuários e romarias com a natureza também aparece em Sanchis (1983: 41).

A *natureza* se torna constitutiva da mística que deu origem ao santuário da Lapa através da mediação da cultura e permanece ainda hoje como um elemento central do culto. Para os romeiros, como vimos anteriormente, a peregrinação para a Lapa é um ritual topográfico em busca da fonte, onde sacia sua sede de sentido, fim principal e condição básica da existência humana. Mas é também um ato *performativo*, que reinventa a natureza como lugar de manifestação do sagrado, em contraposição ao espaço urbano do convívio social.

As peregrinações para a Lapa guardam, ainda hoje, a memória desta busca do sertão como uma alternativa à vida na sociedade, que na sua origem esteve ligada a um movimento penitencial e de conversão mística dentro do catolicismo que levava muitos leigos, e mesmo sacerdotes, a deixarem a vida urbana para viverem mais perto da natureza e de Deus. A romaria aparece aí como uma metáfora da tensão existente entre uma experiência do sagrado conectada com a vida social e outra que busca transcender o tempo e o espaço ordinários¹⁸⁰. Como temos visto até aqui, esta tensão torna-se constitutiva da história do culto ao Bom Jesus da Lapa, configurando a experiência mística da peregrinação. E, através da romaria, torna-se possível relacionar o sagrado ligado ao social, enquanto uma experiência vivida na comunidade local, com um sagrado *teofânico* que se revela no santuário e transcende o cotidiano e o *local*. De modo que a experiência do sagrado no santuário é apenas uma parte de uma experiência mais englobante que incorpora o sagrado vivido na comunidade.

180 Stirrat sugere que há dois modelos de sagrado como constitutivos da experiência religiosa. Um modelo que estaria mais ligado à realidade social e foi exaustivamente trabalhado por Durkheim, para o qual “a realidade do sagrado acaba sendo em última análise a realidade da sociedade”, e outro que foi trabalhado especialmente por Mircea Eliade, que enfatiza o sagrado enquanto uma entidade autônoma, independente da vida social (Stirrat, 1984: 203).

O santuário de Bom Jesus da Lapa localiza-se no interstício da geografia social do século XVIII, como um ponto privilegiado e estratégico, no sertão deserto e selvagem¹⁸¹. Em meio ao caminho, evocava a provisoriedade do mundo material para aqueles que, deixando o litoral, iam em direção às minas gerais, em busca das riquezas e dos prazeres da carne que o ouro poderia proporcionar. A Lapa era um convite à penitência e a tomar o caminho para Deus.

Localizado ao oeste, o santuário possivelmente sugeria aos peregrinos um importante mito do imaginário inconsciente da Idade Média, segundo o qual a alma, após a morte, dirige-se para o oeste, onde passa por um estágio purificador antes de alcançar sua destinação última (Turner e Turner, 1978: 112; Sumption, 1975)¹⁸². Talvez se possa recordar aqui uma passagem de *Tristes Trópicos*, onde Lévi-Strauss faz referência a este mito, como um inconsciente coletivo que emerge do irracional e do mágico no nosso rebelde espírito euclidiano:

O crescimento das cidades de leste para oeste, e a polarização do luxo e da miséria segundo esse eixo, se torna incompreensível, se não reconhecermos esse privilégio – ou essa servidão – das cidades que consiste, à maneira de um microscópio, e graças ao

181 A sociedade colonial baiana vivia uma crise que se aprofundava desde 1680, provocada por eventos externos, como a queda dos preços do açúcar no mercado internacional devido à concorrência, assim como problemas internos, como uma série de más colheitas. Estas dificuldades produziram um grande número de mudanças sociais que caracterizaram o final do século. Nas áreas açucareiras da costa houve uma substituição das elites, com o avanço dos plantadores de cana sobre os senhores de engenho, o crescimento da autoridade central e modificações nas relações sociais (Schwartz, 1973: 147–197). Esta sociedade em crise fez com que muitos de seus habitantes, homens livres e escravos, migrassem para as Minas Gerais, atraídos pelo garimpo.

182 É muito sugestiva a interpretação de Turner e Turner nesse sentido quando analisam o santuário de São Patrício na Irlanda. Creio que é possível pensar que esta visão tenha alcançado a América e ajudado a tecer a teia de sentidos que está em torno do santuário de Bom Jesus da Lapa.

aumento que lhe é peculiar, em fazer surgir na lâmina da consciência coletiva o borbulhar microbiano das nossas ancestrais mas sempre vivas superstições (Lévi-Strauss, 1993: 111).

Se de um lado o santuário no sertão constituía-se num lugar alternativo aos centros urbanos, onde se vivia, segundo a descrição do *Santuário Mariano*, “um clima de delícia e largueza que faz com que declinem em vícios, quem não anda muito armado do temor de Deus”, por outro confirmava os mitos sobre os quais se fundava a sociedade e a *cultura católica* do Brasil Colonial.

A peregrinação do monge

Ao ler por sobre os ombros de Segura os documentos que reuniu em sua monografia para dar um estatuto histórico à origem do santuário de Bom Jesus da Lapa, descobre-se que a dificuldade não está apenas na falta de informações, mas também no excesso, como se houvesse misturado as peças de vários quebra-cabeças. Há geralmente mais do que uma *versão* para cada fato, muitas vezes no mesmo documento, o que torna o empreendimento de se escrever uma biografia do Monge fundador do santuário mais um trabalho de criação ficcional do que de reconstituição do passado.

Os documentos da época não permitem escrever uma biografia do Monge devido à pluralidade contraditória de informações, contudo revelam a existência de um *santo* que é apresentado através da narrativa, hagiográfica¹⁸³. O Monge que emerge do texto do *Santuário Mariano* aparece

183 Para um aprofundamento do sentido que a hagiografia tem na literatura católica, remetemos o leitor para o texto de Michel de Certeau, *A escrita da história*, especialmente para o capítulo VII, “Uma variante: a edificação hagiográfica”, onde o autor faz uma excelente análise da questão, mostrando como “o extraordinário e o possível se apóiam um no outro para construir uma ficção posta a serviço do exemplar”. Na hagiografia, afirma ainda o mesmo autor, “a individualidade conta menos do que o personagem. (...) Mais do que um nome próprio, importa o modelo que resulta da tergiversação; mais do que a unidade biográfica, o recorte de uma função e do tipo que a representa” (1982: 172).

como a figura ideal do peregrino sem um perfil psicológico e moral característico das biografias modernas¹⁸⁴. Mas, se a hagiografia não se confunde com a biografia, também não se identifica com a narrativa oral dos romeiros sobre o Monge. Como afirma Kelber, “o ato de ultrapassar a oralidade é mais do que uma simples ordenação das palavras. É equivalente a uma reordenação da tradição” (1983: 107).

A hagiografia do Monge não é simplesmente uma transcrição das histórias dos romeiros. Na tradição oral, o Monge é essencialmente uma figura do presente, com raízes muito pouco profundas no passado. A hagiografia constrói uma representação do Monge que o retira do presente, embora ainda não o transforme num indivíduo no sentido moderno que a biografia lhe imprime. Pode-se dizer que a hagiografia já estabelece um certo distanciamento do Monge em relação ao presente, enquanto procura inserir o personagem numa narrativa universal, embora ainda mantenha a relação com o *lugar*.

A ideia de peregrinação constitui um tema extremamente comum na imaginação dos séculos XVI a XVIII. Segundo Afrânio Coutinho, trata-se de “uma idéia católica e barroca por excelência, que denota o dilema do homem desta época que, ao mesmo tempo que se vê atraído para Deus, não consegue negar seu apego ao Mundo” (Coutinho, 1988: 11). Os relatos da origem do santuário se configuram dentro deste estilo literário. Para dar unidade à multiplicidade dos fatos, a vida do Monge é contada como uma jornada. Mais do que a narração de um fato, a peregrinação aparece como um esquema literário que se repete na vida dos santos da época: existe inicialmente a vocação que surge em meio aos perigos do mundo e, em seguida, a peregrinação que o exila da cidade, conduzindo-o ao sertão.

184A peregrinação serviu de tema para grande número de obras literárias que reforçavam a visão de que o homem não mora na terra, mas está em peregrinação para o céu, sua verdadeira morada. A mais importante delas, sem dúvida, foi o *Peregrino da América*, de Nuno Marques Pereira, o primeiro livro de prosa escrito por um brasileiro e publicado em Lisboa, em 1728 (Marques Pereira, 1988).

A transcrição de dois trechos do *Santuário Mariano*, que relatam duas peregrinações diferentes que teriam conduzido o Monge ao santuário de Bom Jesus da Lapa, ajuda a perceber que mesmo o catolicismo oficial na época ainda estava preso a um sentido de adesão ao culto que se assemelha ao princípio da colagem, no qual a apresentação coexiste com a representação.

Alcançou de Deus luz para conhecer os enganos do mundo, e assim resolveu deixá-lo e retirar-se a alguma parte, onde, fugindo ao trato dos homens, se pudesse empregar no serviço de Deus. Tinha já neste tempo Francisco de Mendonça trinta anos, ou pouco mais, e distribuindo o cabedal que tinha, que talvez não seria muito, pelos anos de 1680, pouco mais ou menos, saiu em hábito humilde e pobre, acompanhado de uma devota imagem de Cristo Crucificado do tamanho de três palmos, a quem pediu luz, para que todos os seus passos fossem dirigidos a sua maior honra e glória; meteu-se pelo sertão adentro, aonde achou vários sítios em que pudesse ficar, mas, como Deus o destinava para outro lugar, quis que se alargasse mais, e assim, foi dar numa grande montanha, que fica nas margens do rio São Francisco.

Quanto aos princípios e origem da Virgem Senhora da Soledade, nosso primeiro e principal emprego, referiremos agora o que houve nesse particular. O padre já, não Irmão, Francisco da Soledade, estando no século, ou antes de se entregar de todo a nosso Senhor, vendo-se atemorizado com pensamentos e dúvidas de que se perderia, temendo que Deus o castigasse, como entendia que mereciam os seus pecados, que o justo sempre é um fiscal e severo acusador de si mesmo, recorreu ao amparo dos pecadores que é Maria Senhora Nossa, de quem o padre era grandemente devoto e como filho, que teme o pai e busca seu refúgio na mãe, se acolheu ao favor de Nossa Senhora. Veio-lhe à mão uma lâmina tão pequena como a palma de uma mão de Nossa Senhora da Soledade. Com este retrato da Senhora se alegrou e se compungiu, e também com ele se afervorou para fugir da companhia dos homens e retirar-se de todo à soledade, como veio a executar.

Os textos acima, como se pode ver, associam a origem do santuário à peregrinação do Monge Francisco de Mendonça Mar, que abandona a cidade de Salvador para se embrenhar pelo sertão baiano, seguindo o fluxo daqueles que, deixando o litoral, vão em busca das minas de ouro no interior do país. As contradições que se pode perceber entre as duas versões são essenciais para a constituição do mito que dá *realidade* ao santuário de Bom Jesus da Lapa.

Estes relatos, compondo um mesmo texto literário, apontam para algo que vai além da simples negação, multiplicidade ou dialética. As contradições justapostas parecem transpor para a forma escrita uma situação dialógica em que não existia uma verdade formalmente institucionalizada sobre a origem do santuário de Bom Jesus da Lapa.

A reprodução social do culto dependia essencialmente das estórias contraditórias que circulavam tanto na tradição oral, quanto na literária. Transpõe-se para o texto escrito uma situação na qual a representação do Monge é constituída pelo cruzamento de relatos contraditórios, num processo permanente de reinvenção do *mito fundante*. Como afirma Taussig “a natureza milagrosa da realidade depende, de modo muito curioso, das estórias contraditórias que circulam em torno da mesma manifestação religiosa” (1993: 186)¹⁸⁵. De modo que a variedade contraditória das estórias orais e oficiais sobre a origem do santuário serve para assegurar a veracidade do culto. Pela força da redundância, as narrativas e versões alternativas permitem uma compreensão mais completa da origem e reforçam o seu significado essencial¹⁸⁶. A repetição, neste contexto, não é apenas desejada,

185 Michael Taussig ao analisar o culto a Nossa Senhora dos Remédios na Colômbia, no capítulo 10, “A mulher selvagem da floresta torna-se Nossa Senhora dos Remédios”, do seu livro *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*, mostra como os relatos denominados contraditórios são essenciais para criar a realidade dessa santa. Em relação a Bom Jesus da Lapa diria que é no entrecruzamento das várias estórias, orais e oficiais, que o fundador do santuário ganha corpo e se torna real.

186 Pode-se pensar na contradição entre as estórias sobre a origem do santuário no mesmo sentido que Leach aplica aos mitos bíblicos. Como diz o autor, “a redundância do mito serve para assegurar a sua veracidade. Qualquer mito particular tornado

mas necessária, na medida em que cria uma situação vital, nunca remota, onde cada narrativa é verdadeira, mas nenhuma é original ou permanente.

A vida no eremitério

Os ermitões dos séculos XVI a XIX viviam um modo de vida de consagração ao serviço religioso, sem assumir necessariamente as ordens religiosas. Embora herdeiros dos ermitões da Idade Média, distinguiam-se destes, assim como dos monges da Antiguidade Ocidental, em dois aspectos centrais. Primeiro, o ideal de vida perfeita não é mais o do isolamento — o que geralmente dava origem a uma comunidade de homens que se colocavam a serviço do povo (Christian, 1981: 111). Segundo, o centro do culto se desloca da pessoa do ermitão para a imagem do santo, e a manutenção da devoção se constitui na principal finalidade do eremitério. Poucos ermitões deste período se tornaram santos aos olhos do povo local. O Monge da Lapa também não vivia só no santuário, mas reuniu em torno de si uma comunidade de leigos e sacerdotes, que assistiam aos pobres e doentes e zelavam pela continuidade do culto. O santuário se constitui num centro de *obras pias de misericórdia*.

As *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707) estabelecem uma legislação sobre as ermidas e as funções dos ermitões. No Título XXXVIII, tratam das qualidades e obrigações dos ermitões e exigem a provisão eclesiástica para que possam exercer sua função¹⁸⁷. Os ermitões deviam ser “homens diligentes, de idade conveniente e de boa vida e bons costumes” (n. 626). Dependiam ainda de provisão do bispo para que pudessem exercer a função de ermitões (n. 627). Não podiam vestir hábitos de religiosos ou clérigos, mas deviam usar roupas pardas, compridas, ou de

isoladamente é como uma mensagem codificada confusa com interferência de ruídos” (1983: 58).

187 Na península Ibérica, as ermidas foram objeto de legislação eclesiástica já no início do século XVI. As *Constituições de Toledo* (1536) estabelecem a necessidade de licença eclesiástica para a criação de Irmandades junto às ermidas. Em 1626, as *Constituições de Cuenca* decretam a necessidade de apropriação eclesiástica para estabelecer uma ermida.

outra cor honesta, ou outros vestidos decentes (n. 629). Também estavam proibidos de pedir esmolas ou de carregar consigo imagens (n. 822).

As *Constituições* também expressam a preocupação de garantir no santuário um culto baseado na decência, na modéstia, na ordem, no controle e na sobriedade, como se observa na citação que segue:

Para que nas imagens sagradas se evitem totalmente superstições, abusos, profanidades e indecências que já houveram, e se podem introduzir, encarregamos muito nossos Visitadores, e mais Ministros, que com particular cuidado nas Igrejas, Ermidas, Capelas e lugares pios de nosso Arcebispado que visitarem, façam exame, se nas sagradas imagens, assim pintadas, como de vulto, há alguma indecência, erros e abusos contra a verdade dos mistérios divinos, ou nos vestidos e composição exterior cousa contra a forma de direito e nossas Constituições (n. 702).

A tensão entre a Instituição e o culto local também aparece no texto do *Santuário Mariano*, onde se lê que “os devotos padres, que ali assistem, não consentem (...) Irmandades, nem festas de estrondo”. O mesmo texto ainda elogia a “modéstia e compunção” no comportamento dos que acorrem ao santuário como um “milagre que a Mãe de Deus opera num deserto tão afastado do comércio e trato das gentes”. Pode-se ver aí uma primeira tentativa de conformar o culto do Bom Jesus da Lapa à mentalidade e sensibilidade que orientavam a reforma da religião popular, no contexto da Contrarreforma. No entanto, se de um lado a legislação eclesiástica disciplinava o movimento, de outro fornecia uma base legal para a consolidação dos santuários e a organização do culto.

A expansão das ermidas neste período representa um movimento de resistência ao *modelo clerical* consagrado no Concílio de Trento. Neste sentido, se de um lado a ordenação sacerdotal do Monge pode ser vista como uma tentativa de imposição do modelo clerical sobre o culto, de outro, ao que tudo indica, a nova função de sacerdote não conseguiu sobrepor-se à função de ermitão, pela qual Francisco de Mendonça Mar era reconhecido pelos devotos.

O movimento que dá origem aos santuários, embora fosse sustentado por um laicato bastante insistente que defendia seu próprio espaço, incluía também padres e religiosos que não compartilhavam do *ethos* clerical tridentino. A presença de leigos e sacerdotes no santuário de Bom Jesus da Lapa, reproduzindo uma prática recorrente em outros santuários, aponta para fronteiras bastante móveis e indefinidas entre as formas de vida e as práticas religiosas dos leigos e clérigos no catolicismo da época. A vida nos santuários diluía as linhas divisórias que a Contrarreforma tentava demarcar.

A integração entre leigos e clérigos era facilitada pelo fato destes compartilharem da mesma visão religiosa devocional centrada no culto aos santos. Entre estes podia haver diferenças de estilo, mas fundamentalmente todos comungavam da mesma visão religiosa e dos mesmos rituais. Como afirma Hoornaert, “os documentos da época falam de sacerdotes que beijam as imagens dos santos (...) e de padres inscritos como irmãos nas confrarias ou ainda vestindo o hábito da Ordem Terceira de São Francisco ou do Carmo e habitando em eremitérios” (Hoornaert, 1991: 68). Há registros na literatura sobre o santuário da Lapa de que “mais de quarenta sacerdotes viveram com o Monge na gruta” (Kocik, 1988: 46).

Além dos leigos e sacerdotes que se colocavam a serviço do culto no santuário, a comunidade do eremitério se constituía ainda por aqueles que eram assistidos pela caridade dos religiosos¹⁸⁸. Ao solicitar junto ao Rei de Portugal terras para o santuário, Francisco de Mendonça Mar se justifica dizendo que assim poderia “remediar as necessidades dos passageiros eromeiros e dos mais pobres e enfermos que de contínuo assiste na ermida” (Segura, 1937: 121)¹⁸⁹.

188 Segundo Christian, a prática de juntar obras pias, nas formas de hospitais e orfanatos, é frequente nos santuários dirigidos por ermitões (Christian, 1981: 106).

189 O santuário de Bom Jesus da Lapa, segundo a tradição dos santuários deste período, funcionou como um “hospital” de assistência aos enfermos, peregrinos, pobres e refugiados. Segundo referência de Marques, em artigo publicado numa coletânea de textos do I Congresso Internacional dos Caminhos Portugueses de Santiago de Compostela,

O santuário funcionou como um hospital e asilo até a segunda metade do século XIX. Há um relato de viagem de 1879, registrado por Teodoro Sampaio, que nos oferece um quadro do que deve ter sido a ermida da Lapa nestes anos:

Eram seis e meia horas da manhã, quando galgamos a escada que nos conduz ao átrio. Tocamos aí o sino como sinal de romeiro à porta e logo apareceu-nos o sacristão, que no-la abriu e por onde entramos na capela já ocupada por uma multidão andrajosa e chagada: homens, mulheres e meninos exibindo as suas disformidades, as suas úlceras e as suas misérias, pedindo, clamando, atravessando o seu braço descarnado para nos tomar o passo, rogando, suplicando impertinentemente, incansavelmente (1937: 346).

A função do santuário da Lapa como um espaço de acolhida dos desvalidos, enfermos, pedintes e esmoleiros está presente na sua origem e se prolonga até o século XIX, como se pode ver pelo relato transcrito acima. O processo de modernização implementado pelo clero romanizado separa as funções religiosa e assistencial, criando um asilo, como outra estrutura institucional de acolhida. Contudo, as romarias continuam atraindo um grande número de mendigos, como vimos anteriormente. Geralmente os mendigos ocupam lugares estratégicos, por onde devem passar os romeiros, fora do santuário. É certo que um dia já ocuparam as grutas, onde viviam da esmola dos romeiros e da assistência da comunidade eremítica.

A devoção à paixão

O Bom Jesus e Nossa Senhora da Soledade disputaram o lugar de padroeiros principais do santuário da Lapa desde a origem até o final do século XIX,

“as funções dos hospitais eram bastante heterogêneas, podendo confundir-se com albergarias, asilo e hospital para pobres e viajantes, incluindo peregrinos ou romeiros” (1992: 130).

quando o Bom Jesus se impõe de forma incontestável¹⁹⁰. Mesmo assim, a Festa de Nossa Senhora da Soledade, no dia 15 de setembro, se mantém como um momento de grande ocorrência de devotos, marcando o encerramento do tempo das romarias¹⁹¹. Esta associação do Bom Jesus a Nossa Senhora, no entanto, ultrapassa a dimensão *local* do santuário da Lapa, e se insere no próprio movimento de espiritualidade que deu origem aos santuários entre os séculos XVI ao XVIII.

A mística católica que alimenta e impulsiona a vocação eremítica está centrada nas imagens da paixão de Cristo e de Maria. O culto na Lapa expressa, portanto, uma experiência que parece ser constitutiva de uma visão da paixão que, como escreve Fernandes, “na imaginação católica, consagrada pela tradição, Jesus não esteve só na cruz. Ainda que o Pai fosse distante, a Mãe permaneceu ao seu lado por todas as fases do martírio” (1987: 51). A associação de Cristo e Maria no santuário está, na verdade, dando uma configuração ao sentimento católico de que o *centro do sagrado* não está ocupado por um indivíduo isolado, ainda que seja o próprio Deus, mas por uma relação, neste caso, a de um filho e sua mãe. O altar de Nossa Senhora da Soledade ao lado do altar do Bom Jesus expressa esta representação da paixão.

Dentro deste quadro da paixão é que se deve compreender a devoção à cruz, que se inicia no século XVI e se estende pelos dois séculos seguintes. A cruz que fora um símbolo associado à autoridade central de Roma, durante o período das Cruzadas, e ao poder dos reis católicos na reconquista

190 Em 1869, percorrendo o rio São Francisco como explorador científico, Richard Burton ainda se refere ao santuário da Lapa como um santuário mariano, escrevendo em seu diário de viagem: “O santuário da Lapa data de 1704 e foi descoberto por um lisboense, o Padre Francisco de Mendonça (ou da Soledade), homem de consideráveis posses. Ele entronizou as imagens de Nossa Senhora do Bom Jesus e Nossa Senhora da Soledade, e o arcebispo Dom Sebastião Monteiro da Vide, depois de mandar ali um visitante, criou uma capela na Lapa, confiando-a ao Padre Soledade” (1977: 234).

191 A devoção a Nossa Senhora da Soledade surgiu a partir de uma imagem feita em 1565 por Gaspar Becerro, discípulo de Miguelângelo, e se torna imediatamente, ao lado da cruz, o outro foco principal da mística centrada na paixão (Christian, 1981: 194).

da península Ibérica, foi reapropriada pelos *cultos locais*, através dos crucifixos que são descobertos milagrosamente em diversos lugares em todo o território ibero-americano (Christian, 1981: 189). O que revela um processo de popularização da devoção ao crucifixo intimamente associado ao movimento da criação dos santuários. Neste processo, mais uma vez os leigos tiveram um papel protagonista. São eles não apenas os videntes, mas também os propagadores da devoção. As ordens religiosas e o clero secular geralmente vêm depois, agregando-se aos santuários na medida em que estes se consolidam como centros de peregrinação.

A paixão que havia sido divulgada durante a Idade Média, através dos autos e peças religiosas (Burke, 1989: 235), ganha uma nova dinâmica com as descobertas das imagens da cruz. Este movimento produz uma profunda identificação do povo com estas imagens, que se tornam literalmente vivas, como afirma Christian:

De 771 a 5777 a forma que as encenações da paixão representavam Jesus e Maria, as imagens que o povo carregava nas procissões eram moldadas para serem tão vivas quanto possível. O povo vestia-se e flagelava-se para ser visto como as imagens, e as imagens suavam sangue e choravam como se fossem o povo (1981: 198).

O movimento de espiritualidade deste período reinventa a paixão dentro do quadro do culto aos santos e enfatiza a dimensão *local*. A piedade popular, centrada na paixão, intensifica-se ainda mais quando alcança a América¹⁹². É na esteira deste movimento que se situa o santuário de Bom Jesus da Lapa, onde a imagem da cruz que se associa à gruta surge como

192 Autores já citados como Sallnow e Azzi ressaltam a importância que a devoção ao Bom Jesus teve no processo de implantação do catolicismo no Novo Mundo. Nosso objetivo aqui, porém, não é estudar a devoção ao Bom Jesus na América, mas apenas situar a origem do santuário de Bom Jesus da Lapa dentro desse movimento mais global que surge na Europa e se propaga pelo Novo Mundo. Para se ter uma noção da importância que a devoção ao Bom Jesus teve na formação do catolicismo no Brasil, pode-se citar a pesquisa empírica realizada por Rubem César Fernandes onde 80% das paróquias

uma reinvenção contextualizada da paixão, ao mesmo tempo que, num movimento inverso, a instituição se reapropria da cruz, símbolo universal do catolicismo, mas agora carregada dos sentidos que lhe foram acrescentados pela sua inserção na paisagem local. Institui-se, assim, uma circularidade sincrética entre o local e o universal que, ao mesmo tempo que inscreve o santuário dentro de um mapa católico universal, também alarga as fronteiras do catolicismo oficial¹⁹³.

A reforma inconclusa

A ação da Igreja sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa nos primórdios do culto não se deu apenas no sentido de restringi-lo, mas sobretudo de incorporá-lo à ortodoxia católica. As leis e normas promulgadas pelo bispo D. Sebastião Monteiro da Vide deixaram intocável o coração da devoção. A legislação buscou exercer um controle sobre a ética e o comportamento dos devotos no santuário. Mas mesmo esta tentativa se constituiu num esforço esporádico que não foi capaz de durar longo tempo, devido às dificuldades das comunicações e o isolamento do santuário de Bom Jesus da Lapa em relação à sede da diocese. Com a diminuição das migrações do litoral nordestino para Minas Gerais, que acompanhou o fim do ciclo do ouro, o santuário também sofreu um refluxo, restringindo sua ação basicamente ao contexto local.

Até 1894, segundo registro de Segura, nenhum arcebispo da Bahia havia visitado o santuário. O primeiro foi D. Jerônimo Tomé da Silva, que neste ano fora à Lapa em visita pastoral (Segura, 1937: 186). De modo que,

dedicadas ao Filho de Deus, até o ano de 1900, no Brasil, chamavam-se de Bom Jesus (1987: 52).

193 A história do catolicismo depois do século XVI se caracteriza por um processo constante de novas devoções e novos agentes que vão cruzando fronteiras de nações e continentes, especialmente em direção ao Novo Mundo, afirmando cada novo local como um centro de articulação do universal católico. Como diz Christian, "localismo, regionalismo e nacionalismo se coadunam com a Igreja Católica a partir desse período" (1981: 179).

embora houvesse um desejo manifesto da Igreja Católica no Brasil, já neste momento, de realizar uma reforma segundo o modelo de Trento, esta esbarra nas dificuldades de comunicação e na ausência de uma estrutura eclesiástica capaz de torná-la presente, enquanto instituição em todo o território nacional¹⁹⁴.

Deste modo, tornou-se impossível fazer valer no santuário as reformas propostas, predominando a forma de organização *local* até o final do século passado. A direção do santuário esteve basicamente nas mãos de sacristães ou mordomos que o administraram até 1844, quando foi criada a Irmandade do Bom Jesus da Lapa¹⁹⁵. As referências dos viajantes que estiveram na Lapa no século XIX deixam transparecer não apenas uma situação de isolamento do santuário da Lapa, mas também tensões entre os administradores leigos e a população. Escreve Teodoro Sampaio em 1879/80 em seu diário de viagem:

Não sabemos se por real fundamento, se por maledicência, acusavam os procuradores, zeladores e sacristães que dilapidavam a fortuna da capela, que de tudo dispunham e enriqueciam. As humildes funções de sacristão eram objeto de luta e de cobiça dos magnatas da terra. Os coronéis daqui, dizia-nos malicioso informante, vivem a fazer política para guardarem para si estas funções, razão por que dificilmente aqui pára um capelão, não se tolerando a presença do vigário (1937: 347-348).

Como veremos em seguida, o santuário só se torna novamente um centro de romarias com uma abrangência regional quando as reformas romanizadoras o integram na estrutura oficial da Igreja. Isto nos faz pensar que a tensão entre o *local* e o *universal* é constitutiva da própria romaria.

194 Até 1676, o Brasil tinha apenas uma diocese, e só em 1745 chega a ter 7 dioceses (Ribeiro de Oliveira, 1985: 146).

195 Kocik escreve que “em 1844 o Exmo. Sr. Dom Romualdo de Seixos Barroso, arcebispo da Bahia, instituiu a Irmandade do Bom Jesus da Lapa, composta por 24 membros” (Kocik, 1988: 38).

Ao contrário de uma visão substancialista que vê nos santuários a expressão do catolicismo popular tradicional como um sistema religioso que se contrapõe ao catolicismo clerical, a análise que venho fazendo aponta para uma realidade dialógica onde a tensão é constitutiva do próprio culto das romarias no santuário de Bom Jesus da Lapa.