

# Capítulo I

## Um santuário no sertão

Lugar sertão se divulga: é onde os pastos carecem de fechos; onde um pode torar dez, quinze léguas, sem topar com casa de morador: e onde criminoso vive seu cristo-jesus, arredado do arrocho da autoridade (*Grande sertão: veredas* – Guimarães Rosa).

Há um sentido de pertencimento e de comunhão com a paisagem que impregna o culto das romarias para Bom Jesus da Lapa. No movimento dos corpos que cruzam o sertão em direção ao santuário, os romeiros vão demarcando um espaço sagrado que torna certos lugares e objetos mais próximos de Deus do que outros. A sua consciência está inextricavelmente associada ao território, de forma que o sagrado se apresenta sempre encharcado de concretude, ao alcance da vista e da mão, podendo ser tocado.

Encenada e reencenada como um espetáculo onde o inalcançável e o possível, o visível e o invisível se interpenetram numa trama urdida pela narrativa ficcional dos relatos orais e dos fragmentos escritos, a romaria abre os canais da sensibilidade e permite que os seus atores entrem em contato com sua própria subjetividade. Percorrendo o espaço mapeado pelos *sinais dos lugares*, os romeiros organizam sua subjetividade, projetando luz e sentido sobre sua experiência existencial e seu convívio social.

Recuperando uma perspectiva tradicional da cultura, a romaria conecta o conteúdo universal do catolicismo ao *local* e situa os seus significados num espaço concreto que se torna portador dos mitos que tecem as narrativas que circulam em torno do santuário. O espaço ganha uma função metafórica e se apresenta como um *texto* que possibilita o acesso às múltiplas interpretações sobre as quais se funda esta sociedade onde homens, santos e anjos se encontram diretamente implicados, através de diferentes formas de trocas e de convivências.

## O médio vale do Rio São Francisco

Bom Jesus da Lapa é um dos mais importantes santuários do Nordeste, ao lado de Juazeiro e Canindé<sup>3</sup>. Enquanto Canindé é mais popular nos estados do Norte (Ceará, Piauí e Maranhão), e Juazeiro atinge as áreas situadas no coração dos estados nordestinos, Bom Jesus da Lapa atende os peregrinos que vêm especialmente da Bahia e de Minas Gerais<sup>4</sup>. Apesar de sua importância religiosa e cultural, estes centros de peregrinação só recentemente têm sido objeto de estudos acadêmicos<sup>5</sup>.

O santuário de Bom Jesus da Lapa está situado no Médio Vale do São Francisco, em meio ao sertão, onde a terra é arenosa, com uma vegetação baixa e rala, característica da caatinga e dos cerrados. O clima é tropical,

- 
- 3 Os santuários brasileiros podem ser classificados dentro de uma espécie de ordem hierárquica, em relação às suas áreas de abrangência, que atraem peregrinos locais ou de regiões mais extensas, constituindo-se em santuários locais ou regionais. Em seu estudo sobre as peregrinações no mundo católico, Turner e Turner distinguem quatro níveis de abrangência dos santuários: internacional, nacional, regional e interaldeão. O critério para defini-los é o âmbito da área de captação de peregrinos que cada um tem (1978: 237-241).
  - 4 Um levantamento dos chefes de romarias realizado entre os dias 24/06 e 06/08 de 1991 mostrou que num universo de 446 chefes de romarias que haviam deixado seus nomes na secretaria do santuário, 213 eram provenientes de Minas Gerais, 190 da Bahia, 14 de Goiás, 12 do Espírito Santo, 4 do Distrito Federal, 4 de São Paulo, 3 do Mato Grosso do Sul, 2 do Tocantins, Paraná e Rondônia e 2 com informação incompleta (cf. Ribeiro de Oliveira e Steil, 1993).
  - 5 Os estudos antropológicos sobre os santuários brasileiros são ainda muito poucos. Mesmo podendo contar com alguns estudos mais densos sobre Juazeiro — como os de Della Cava (1970), Slater (1986) e Camurça (1994) — falta-nos uma cobertura etnográfica dos santuários nordestinos. Para uma lista dos estudos sobre Bom Jesus da Lapa, especificamente, pode-se citar dois artigos de antropólogos estrangeiros que analisam a romaria, relacionando-a com a estrutura político-social da região: Gross (1971); Hallinan (1973). Há ainda os trabalhos etnográficos, realizados por uma equipe de pesquisadores do CERIS (Centro de Estatística Religiosa e Investigação Social), coordenada por Medina (1972) e os de Travassos e Vargas (1982), publicados pela Fundação Nacional de Artes (FUNARTE)/Instituto Nacional de Folclore, na série Romarias Brasileiras. Enfim, há também uma dissertação de mestrado, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Departamento de Ciências Sociais, defendida por Maria Lúcia Bastos Alves (1993).

quente e seco. No período da estiagem, entre abril e outubro, não há chuvas e toda a paisagem se reveste de um cinza-claro. A bacia hidrográfica da região, no entanto, é formada por muitos rios permanentes que correm em meio ao sertão, banhando cidades, vilas e povoados que se formaram às suas margens<sup>6</sup> (ver mapa da região no Apêndice).

O vale do São Francisco teve uma grande importância econômica no século XVIII, durante o ciclo do ouro, ocupando uma posição estratégica na ligação entre o litoral e o interior do país, quando “grande número de pessoas das Províncias de beira-mar se transportavam com os seus escravos para Minas” (Segura, 1937: 99)<sup>7</sup>. Esta migração, no entanto, foi tão intensa que chegou a ameaçar o despovoamento do litoral, levando as autoridades a proibirem as comunicações da Bahia para Minas e a considerar contrabando o movimento de gado. Mas as leis não foram respeitadas, “porque na Bahia estava o alimento com o boi e nas Minas a riqueza com o ouro” (Anais do Arquivo Público da Bahia, v. VI, p. 338).

Foi neste período de grande mobilização de homens livres e escravos que subiam o São Francisco, em busca das riquezas das minas de ouro recém-descobertas, que surgiu o santuário de Bom Jesus da Lapa<sup>8</sup>. Como escreveu Pedro Calmon:

O rio São Francisco é a estrada que corre, a estrada que vai a Minas Gerais, o caminho do ouro, do emboaba, da fortuna e da esperança. O emboaba subira o rio entre margens rasas, sombrias, alagadas. Mas nos calcários da Lapa encontrou uma gruta

---

6 A bacia média do São Francisco está situada no divisor de águas entre o São Francisco e o Tocantins sobre uma “imensa pilha de arenito permeável que funciona como uma esponja natural e um reservatório inexaurível” (Sternberg, 1951: 72).

7 O ciclo do ouro, no século XVIII, teve influxo ponderável sobre o desenvolvimento da região do média São Francisco, onde se localiza Bom Jesus da Lapa. A mineração das Minas Gerais e do rio das Contas, na Bahia, constituiu um mercado importante, incentivando a produção pecuária e agrícola no vale do São Francisco, que se tornou um abastecedor daquelas regiões (cf. Carvalho, 1981).

8 Voltarei à origem do santuário no capítulo em que discutirei a tentativa do clero de construir a *história* do santuário.

misteriosa: a Natureza aprontara a Igreja, à espera de uma imagem, de um ermitão, dos fiéis... Estação de viajantes, os que iam e os que voltavam, os primeiros leves de mãos para ganhar a vida os outros de surrão pesado, da vida ganha, se alternavam à porta daquele santuário ciclópico, cujos estalactites têm a forma de fabulosos capitéis (1929: 125).

Passada a febre do ouro, no entanto, a região viveu um longo período de pauperização. A articulação econômica com outras regiões do país se torna mais tênue. A economia se volta basicamente para a agricultura, que se especializa num tipo de produção mais voltada para as necessidades internas e para a pecuária extensiva, que visava especialmente os mercados externos.

Uma nova estratégia política de integração econômica da região vai tomar corpo a partir da segunda metade do século XX, com os programas de desenvolvimento que visavam modernizar a estrutura agrária do vale do São Francisco através de investimentos na agricultura e em projetos de colonização. Hoje, ao lado das pequenas propriedades rurais, e de alguns poucos latifúndios tradicionais, há grandes propriedades com tecnologias avançadas e com um sistema de irrigação artificial extenso, cuja produção de frutas e de soja está voltada para os mercados externos. A ação destes programas incluiu também a construção de um sistema viário que permitiu uma maior comunicação da região com as outras partes do país, de modo que se chega na Lapa por estradas asfaltadas, vindo de Salvador e de Minas Gerais.

## A Lapa do Bom Jesus

Tomando como caminho as rodovias, a cidade de Bom Jesus da Lapa está localizada no centro-oeste do estado da Bahia, a 900 km de Salvador, em direção ao oeste, e a 800 km de Brasília, dentro do *polígono da seca*. Possuía, em 1991, quando essa pesquisa foi realizada, uma população em

torno de 48.000 habitantes, que vivia em sua maioria ao pé do morro<sup>9</sup>. Sua origem se confunde, em grande medida, com a do santuário que lhe deu o nome e seu desenvolvimento até hoje esteve diretamente ligado à organização e ao crescimento do culto<sup>10</sup>.

Foi enquanto centro de peregrinação religiosa que a Lapa ganhou notoriedade e se tornou uma referência para toda a região. Euclides da Cunha escreveu em seu livro *Os sertões* que a Lapa era “a meca dos sertanejos” (1933: 221). Afrânio Peixoto diz que “Bom Jesus da Lapa é o mais celebrado dos nossos santuários sertanejos, de peregrinação popular” (1946: 96). José

---

9 Os diversos programas que o Governo adotou, nesse século, foram: a CVSF (Comissão do Vale do São Francisco), criada em dezembro de 1948, com os objetivos de coordenar, orientar, fiscalizar e promover as atividades que se voltavam para o desenvolvimento da região. A CVSF foi substituída pela SUVALE (Superintendência do Vale do São Francisco), criada em 1967, que buscou coordenar uma política de desenvolvimento integrado. Em 1972, essa entidade foi substituída pelo PROVALE (Programa Especial para o Vale do São Francisco), cujo objetivo era promover a ocupação dos “vazios econômicos” existentes e acelerar o desenvolvimento econômico e social da região. Em 1974, foi criada a CO-DEVASF (Companhia de Desenvolvimento do Vale do São Francisco). Estas entidades do Governo financiaram empresas de reflorestamento, realizaram programas de colonização, entre os quais se destaca o Projeto das Agrovilas, no município de Bom Jesus da Lapa, que abrigou os atingidos pela barragem de Sobradinho e criaram empresas rurais, com sistema de irrigação, para a produção e beneficiamento de grãos. Atuaram, ainda, no incentivo à pesca.

10 Citando o *Relatório concernente à exploração do Rio São Francisco*, do engenheiro austríaco Halfeld, Segura escreve que “em 1750, a Lapa era um arraial com 50 casas pobres, feitas de barro, com teto de palha. Já em 1852, o arraial do Senhor Bom Jesus da Lapa tinha 128 casas com 250 habitantes sedentários”. Burton, que visitou Bom Jesus da Lapa em 1869, afirma que “o total das casas parece ser de 200 e, como todas são habitadas, a população deve ser de 1000 almas” (1977: 232). Outros documentos registrados por Garcia Paranhos, no seu livro *A província e a navegação do Rio São Francisco*, revelam que “em 1894 a Lapa era distrito de paz e subdelegacia com 405 casas e uma população de mais de 1400 habitantes”. Em 1923, a Lei Estadual n. 1.682 elevou-a a categoria de cidade. Em 1934, segundo estatística levantada por Segura, a população da Lapa atingia 4500 habitantes, e tinha 950 casas (cf. Segura, 1937: 35-40). Em 1974, um estudo realizado pela SEPLANTEC (Secretaria do Planejamento, Ciência e Tecnologia do Estado da Bahia - 1974) afirmava que a cidade de Bom Jesus da Lapa tinha 12.223 habitantes. Em 2025, segundo dados do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) a população da Lapa é de 68.866 mil habitantes.

Norberto Macedo alega que não há “mesmo este que vivendo nas margens do São Francisco deixe de ir pelo menos uma vez à cidade da Lapa para orar aos pés do Bom Jesus” (1952: 62). O historiador Pedro Calmon, num artigo jornalístico, diz que

os homens de todos os confins, os romeiros de todas as caatingas, os caipiras de todas as bandas, levantando com as alpercatas o pó das estradas, vêm a Bom Jesus da Lapa a implorar chuva para as suas plantas, saúde para seus doentes, justiça para os seus arraiais, perdão para as suas culpas, salvação para as suas almas (Segura, 1987: 149-150).

Para alguns historiadores da região, teria sido Duarte Coelho, o capitão donatário de Pernambuco, o primeiro a avistar o morro, quando em viagem de exploração, entre os anos de 1543 a 1550 (Segura, 1937: 25). O povoamento da região, no entanto, só se deu a partir de 1663, quando Antônio Guedes de Brito se tornou beneficiário da Carta régia de 27 de agosto. deste ano, pela qual o rei de Portugal lhe conferia a área compreendida entre o morro do Chapéu e as nascentes do rio das Velhas. Para entrar na posse dessas terras, Antônio Guedes de Brito organizou uma bandeira de 200 homens, com a incumbência de fundar fazendas de criação de gado. Uma destas foi a do “Morro”, depois chamada Bom Jesus da Lapa (Anais do Arquivo Público da Bahia, v. VI e VI).

Braz do Amaral também afirma que “o povo dos sertões do Brasil, nas dores íntimas e nos triunfos contra a natureza agreste, volta seu pensamento com fervor para a Lapa do Bom Jesus” (Amaral *apud* Kocik, 1987: 181). Pierson, que esteve na região em 1950 e realizou uma ampla pesquisa sobre o vale do São Francisco, envolvendo uma equipe de sociólogos e historiadores brasileiros, refere-se a Bom Jesus da Lapa como “a meca mais famosa e a mais antiga do Vale” (1972: 100).

A centralidade geográfica do santuário também se traduz em termos econômicos para a cidade, que vive basicamente do fluxo anual dos romeiros. A romaria não apenas colocou a cidade no mapa, como constitui a base

da sua economia. A cidade vive em torno do santuário que, de certa forma, é responsável pela sua diferenciação em relação aos demais municípios da região<sup>11</sup>.

Nos últimos anos, a crescente afluência de peregrinos deu origem a um grande número de hotéis, pensões, lojas e bares que servem à população sazonal de romeiros. O santuário fez da cidade um centro turístico e a sua população, direta ou indiretamente, vive da romaria. O processo de crescimento da cidade não pode ser dissociado, portanto, da sua característica específica, enquanto centro de peregrinação religiosa.

## As descrições do santuário na literatura

Encravado no coração de uma imensa pedra que se levanta em meio a um vasto platô, às margens do São Francisco, está o santuário de Bom Jesus da Lapa. De muito longe já se pode avistar este monumento da natureza, formado de pedra calcária de tonalidade cinza-escuro, esculpida por erosões milenares<sup>12</sup>. No interior desta rocha estão mais de uma dezena de grutas atraem peregrinos e turistas num raio de quase dois mil quilômetros. O *Peregrino da América*, escrito em 1728, descreve o santuário da Lapa e sua paisagem.

Até que cheguei outra vez às margens do rio São Francisco, onde vi aquele milagre do céu na terra, o sagrado templo da Lapa, feito e fabricado pela natureza por permissão divina, que causa admiração a todos os que o vêem, por verem uma igreja com toda

---

11 Um documento publicado pela SEPLANTEC (Secretaria do Planejamento, Ciência e Tecnologia do Estado da Bahia – 1974) sobre a microrregião de Bom Jesus da Lapa constata que “proporcionalmente o município de Bom Jesus da Lapa é o que apresenta o maior índice de urbanização no que se refere à absorção de mão-de-obra em empregos terciários, produzidos por uma estrutura urbana relativamente complexa, ligada ao comércio e ao turismo desenvolvido pela romaria”.

12 “O Morro mede 1891 metros de circunferência, uma média de 400 metros de largura e 90 metros de altura até a base do Cruzeiro” (Segura, 1937: 44).

a perfeição em um lugar tão solitário (Marques Pereira, 1988, v. 2, p. 171).

A geografia é um elemento central e constitutivo do culto que se desenvolveu em torno do santuário de Bom Jesus da Lapa. Tanto nos relatos escritos, quanto nos orais, as referências à paisagem são uma constante. Os documentos do século XVIII, que compõem a literatura *eclesiástica e histórica* da época, assim como os do século XIX, produzidos pelos viajantes e exploradores que estiveram na região, ao descrever o santuário ressaltam sempre a natureza e a peculiaridade do lugar como elementos essenciais do culto.

O *Santuário mariano* faz uma descrição da Lapa do Bom Jesus, nos seguintes termos:

Dentro desta grande penha, descobriu o Ermitão Francisco da Soledade um formoso e dilatado templo, porque faz duzentos palmos de comprimento, com largura proporcionada ao seu comprimento. (...). O teto deste templo representa um céu com nuvens e rasgos de diversas cores. (...). Sustenta-se esta máquina sobre colunas e bases de jaspe e paredes reforçadíssimas, nas quais estão abertas algumas casas, como capelas e celas. Tem capela mór e colaterais com seu pavimento e cemitério. Tem um sino também de pedra, cujos toques são canto se a arte os temperasse. Faz pasmar esta maravilha (1722: 250)<sup>13</sup>.

No mesmo sentido, em grande parte cotejando o texto do *Santuário mariano*, o historiador Rocha Pita escreve em 1730:

É fabricada esta prodigiosa lapa de natural estrutura em forma de um perfeito templo com capela-mor e colaterais, tendo o cruzeiro trinta e três passos de largura, oitenta de comprimento

---

13 Os documentos citados nessa parte do trabalho serão apresentados e discutidos mais à frente, num capítulo específico, em que tratarei das fontes escritas sobre as origens e a institucionalização do santuário. Muitos desses documentos foram citados por Segura, em seu livro *Bom Jesus da Lapa. Resenha histórica* (1937).

toda a estância. Nos lados se veem cubículos proporcionados, que formam vistosas capelas metidas nas fortíssimas paredes, as quais com primorosas colunas sustentam em competente altura a pesada máquina da sua abóboda. Abre este formoso côncavo sobre o rio uma varanda descoberta de cinquenta palmos, por onde, penetrando a luz, lhe faz todos os lugares claros. A este todo se entra por uma portada igual à de uma cidade, e por maior assombro e prova de que esta misteriosa lapa estava destinada para templo católico, tinha pendente do teto e nascido na abóboda um sino de pedra, obrado pela natureza em forma de coluna (...). Por fora na eminência da penha em que entranha a lapa, se descobrem muitas árvores entressachadas com inumeráveis e altos corpos da mesma rutilante pedra, que, mostrando ao perto informes imagens de torres, pirâmides, campanários e castelos, formam ao longe a perspectiva de uma perfeita e bem fabricada cidade (1976: 205).

O poeta José de Santa Rita Durão, em seu poema *O Caramuru*, impresso em 1781, dedica 11 cantos ao santuário de Bom Jesus da Lapa. Na imaginação do autor, Diogo Álvares e Paraguaçu, antes de viajarem para a Europa, visitam, como romeiros, a Lapa. Para o poeta, o santuário se coloca como fundamento da própria *brasilidade*, assim como os heróis decantados. Nos cantos XIII e XIV diz Santa Rita Durão:

Chegado Diogo a ver prodígio tanto,  
Pelo estranho espetáculo suspenso,  
Penetra-se no peito de horror santo  
Por não sei quê sagrado oculto senso;  
Depois, rompendo num devoto pranto,  
Prostrado em terra adora a Deus imenso,  
Que, quando ser ao mar e à terra dava,  
O alicerce a grã fábrica lançava.

Eis aqui preparado (disse) o templo,  
Falta a fé, falta o culto necessário;  
E quando era de Deus feito contemplo  
Tudo o que é de salvar meio ordinário.

Desta intenção parece ser exemplo  
Este insigne prodígio extraordinário,  
Onde parece que no templo oculto  
Tem disposto o lugar, e espera o culto.

Há, certamente, uma relação determinante entre a fé destes escritores e as descrições do santuário. A interpretação que fazem da geografia do lugar parece apontar para um texto sagrado, que viam realizar-se como a representação do mundo material. As imagens de uma “Nova Jerusalém”, apresentada nas profecias bíblicas (Ap 21; Is 65, 17-25; 2; Pd 3, 13), são reinventadas no contexto do Novo Mundo. O santuário, com suas grutas, surge, então, como a concretização do mito bíblico<sup>14</sup>. Como afirma Bowman, em seu estudo comparativo das peregrinações de diferentes grupos cristãos para Jerusalém, “a Bíblia, enquanto relato das ações de Deus, tornou-se a carta mítica que legitima as estórias e as profecias” (1991: 100).

Para estes primeiros escritores, pode-se dizer que o santuário se constitui num lugar onde viam concretizar-se certas imagens da Jerusalém bíblica e do Céu que são conectadas com a geografia local. Seguindo a sugestão de Todorov, pode-se pensar nestes primeiros relatos como que informados por uma “interpretação finalista da realidade, que não procura a verdade nas coisas, e sim as confirmações para uma verdade conhecida de antemão” (1991: 20)<sup>15</sup>. Nesse sentido, pode-se afirmar que a convicção é

---

14 Voltarei mais à frente à questão da relação entre os mitos em torno do santuário e os textos bíblicos. No momento pretendo apenas chamar a atenção do leitor para a narrativa bíblica como uma referência fundamental para a compreensão do culto que se desenvolve em torno do santuário de Bom Jesus e da existência de uma cultura bíblico-católica que mantém uma profunda relação com o ecossistema no qual surge o santuário.

15 Todorov situa essa perspectiva no polo da “tradição”, em oposição ao polo da “modernidade”. A partir do encontro dos espanhóis com os nativos, na conquista da América, o autor refere-se à existência de uma dupla hermenêutica no pensamento dos conquistadores, e que teria se realizado de modo exemplar em Colombo. Creio que se pode perceber, ainda hoje, na cultura popular uma duplicidade semelhante de interpretações, que ora se baseia na “pré-ciência e na autoridade”, ora no “empirismo do conhecimento moderno”.

anterior à experiência e que a autoridade dos Livros Sagrados guia a pena dos escritores, de forma que as descrições do santuário se inserem dentro de uma narrativa bíblica, onde a geografia parece confirmar o texto sagrado. Os relatos, na verdade, *a posteriori*, atribuem a descoberta da gruta a um conhecimento *a priori*, que já estava dado na Bíblia.

Essa perspectiva, no entanto, parece mudar na descrição dos exploradores do século XIX, que estiveram na Lapa e registraram a existência do santuário. Segundo Richard Burton, que visitou Bom Jesus da Lapa em 1867, não haveria nada ali “que justificasse a viva imaginação de Rocha Pita”. Seu relato, assim como o de outros viajantes, está referido basicamente a uma narrativa onde a observação da natureza procura guiar a imaginação e a experiência empírica surge como a referência fundamental para o conhecimento, como se pode ver no texto que segue:

O morro que se eleva em meio à planície circundante, discorde da paisagem dominante e produz uma forte impressão sobre as pessoas que o avistam de muitos quilômetros de distância em todas as direções. A sua novidade elevou-o à santidade. É notável, pelas linhas perpendiculares que se eriçam no ar, com costelas que lembram remates ou pináculos. (...). A cor da massa é, em geral, cinzento-ardósia, puxando a azul, com cristais finos do mais branco calcário (Burton, 1869: 287).

Após a visita às grutas, Burton diz: “saí do santuário muito pouco impressionado, a não ser com o calor úmido” (1977: 232).

Teodoro Sampaio, que visitou o santuário dez anos mais tarde, faz uma extensa e poética descrição do morro, situando-o na paisagem e apresentando-o não mais como uma obra da *Providência*, mas da natureza:

Um monte, ou antes, um retalho de montanha calcária, isolado no meio de uma planície, com a base quase dentro da água e a cumiada coroada de cactus e de bromélias espinhentas, entremeadas de picos, agulhas, pirâmides, minaretes das mais diversas formas: eis o Serrote da Lapa (1906: 58).

Já a compreensão do santuário que o clero romanizado elabora, a partir do início deste século, vai ressaltar os aspectos extraordinários da geografia como uma forma de confirmar a presença do sobrenatural no local<sup>16</sup>. Um trecho de um sermão proferido pelo Padre Pinto de Macedo, SJ — transcrito por Segura na terceira edição de seu livro —, dá uma ideia do lugar que a natureza ocupava na configuração do culto ao Bom Jesus da Lapa durante o período da *romanização*.

espírito deste não medíocre pintor, depurado pelas austeridades da penitência e transportando-se pela contemplação às sublimes regiões do sobrenatural, veio a produzir, em celeste arroubo o encantador cenário de Bom Jesus da Lapa. O autor deste cenário soube aliar e harmonizar o sentimento de beleza com o sentimento de religião. Devoção e Natureza, montanha enjoada com um santuário, fragosidade enriquecida com uma imagem milagrosa, soledade constelada de caravanas de romeiros: eis a brilhante esteira que o Monge deixou ao passar pelo mundo (Macedo, 1952 *apud* Segura, 1987: 136).

Pode-se perceber nestas descrições uma concepção que valoriza a natureza em seus *fenômenos extraordinários* como lugar de manifestação do sagrado. O santuário surge, assim, como o arquétipo de um centro mítico onde o céu e a terra se encontram, abrindo a possibilidade de se penetrar o domínio do transcendente (Eliade, 1972). Seu poder de atração emana diretamente de uma paisagem animada por poderes que preexistem à ação humana. Neste sentido, o santuário de Bom Jesus da Lapa surge como algo *sui generis*, que possui um poderoso magnetismo devocional sobre os peregrinos e uma capacidade inerente ao próprio local de produzir poderosos sentidos e significados para os seus devotos e agentes religiosos.

Atualmente, pode-se perceber no discurso do clero que a origem da sacralidade não se apresenta mais apenas como algo inerente à natureza,

---

16 A análise do processo de *romanização* e sua influência no culto ao Bom Jesus da Lapa será realizada mais à frente.

mas se institui sobretudo por decisão dos romeiros. Como afirmava um importante dirigente do santuário:

O santuário é um lugar de peregrinação. O povo começa a se reunir nestes lugares e os sacraliza por conta própria. Declara por conta própria que tal lugar é santo e abençoado. Necessariamente a Igreja deve entrar, porque o povo que se reúne é um povo que é Igreja.

Como veremos mais à frente, esta concepção vai se tornar consensual entre os dirigentes do santuário, a partir da renovação do Concílio Vaticano II, quando estes assumem o discurso moderno das ciências sociais, que coloca na ação humana o princípio fundante e instaurador do sagrado, como a explicação mais plausível para a origem do culto. Ou seja, o sagrado deixa de ser visto como algo instituído por Deus e se torna uma instituição humana.

## O santuário: suas grutas e seus mistérios

As descrições que ficaram registradas na literatura e as transformações que ocorreram no espaço físico do santuário são uma fonte importante para se delinear as mudanças nas visões do próprio culto. Embora de uma forma bastante limitada, uma vez que não conto com um material histórico exaustivo, creio que a apresentação que segue permite perceber alguns aspectos que foram marcantes em diferentes momentos para o culto das romarias em Bom Jesus da Lapa, tanto do ponto de vista da instituição, quanto dos romeiros de um modo geral. E é neste sentido que busco fazer uma releitura das descrições do santuário, ao mesmo tempo em que procuro introduzir o leitor na paisagem do morro e das grutas, depositária de uma memória mítica que vem se atualizando em cada novo momento de configuração histórica da romaria<sup>17</sup>.

---

17 Remeto aqui o leitor para algumas fotos deste trabalho que permitem visualizar a paisagem que compõe o santuário. Embora estas fotos não tenham sido diretamente

## *A gruta de Bom Jesus*

A principal gruta é a do Bom Jesus. Está localizada numa caverna natural que dá para a esplanada e funciona como a matriz e catedral da Lapa, onde são celebrados as missas e os sacramentos fora do período mais intenso da romaria. Formada pela infiltração das águas da chuva, que durante milênios foram penetrando pela rocha porosa, esta gruta teria sido descoberta no século XVII por um vaqueiro ou pelo Monge Francisco de Mendonça Mar, de acordo com as duas versões mais recorrentes sobre as origens do santuário.

Os primeiros relatos sobre o santuário descrevem a gruta do Bom Jesus como um portento da natureza, criada pela providência divina. Como aparece no Santuário mariano:

Em todos os tempos é Deus maravilhoso nas prodigiosas obras que fabrica continuamente, em que manifesto que os seus prodígios, parecendo acasos, são todos maravilhas da sua grande onipotência. Tal é o magnífico templo que se descobriu nas ribeiras do grande Rio de São Francisco, no interior do sertão (1722: 246).

No mesmo sentido vai a descrição do historiador Rocha Pita:

Teve o Autor da natureza, desde que criou o mundo, ou depois que fez cessar as águas do Dilúvio, oculta até este tempo, por seus incompreensíveis juízos, ao trato dos racionais e só permitida à fereza dos brutos, uma admirável e grande lapa no robusto corpo de unta dilatada penha, que ocupa um quarto de légua de circunferência, cuja base banha as abundantíssimas águas do estupendo rio São Francisco (1976: 205).

Na descrição de Burton, porém, a gruta do Bom Jesus aparece como um fenômeno destituído de sentido místico ou sobrenatural. Diz este viajante que

---

integradas à análise, muitas das descrições que são feitas no texto podem ser acompanhadas através deste recurso visual.

A caverna tem um aspecto muito vulgar, curva-se para a direita, e estende-se quarenta passos de profundidade até a extremidade final. O chão é coberto de terra. (...). Acompanhando, mais em baixo, a pedra calcária azul, corre uma faixa amarelo-clara, formando estalactites truncados. Na vizinhança dos degraus, há uma estalactite parecida com um lingam hindu (1977: 233).

Outra foi a impressão que a gruta causou a Teodoro Sampaio, também no século XIX.

“Logo ao entrar” – afirma este viajante – “o efeito que experimenta o visitante é extraordinário e emocionante. O espectador entra logo em trevas, a dois passos da entrada, mas divisa logo, no fundo da gruta, iluminados por uma luz discreta, que entra por uma fresta envidraçada à direita, os três altares dourados, mas singelos, onde estão as imagens e no meio do crucificado Senhor Bom Jesus da Lapa, consolo e remédio dos que crêem e dos que têm fé. Experimenta-se uma certa e irreprimível emoção; sente-se uma impressão de frio à medida que se avança; percebe-se que estamos pisando no úmido; caminha-se por entre poças d’água milagrosa que pinga vagarosamente e incessantemente das pontas de estalactites que se projetam da abóbada negra da caverna e por fim começam-se a divisar melhor os objetos em torno” (1937: 347).

As descrições acima estão bastante distantes do que hoje se vê no local. A gruta do Bom Jesus, nesses últimos anos, passou por grandes modificações que visavam torná-la um lugar funcional e espaçoso, capaz de abrigar os romeiros durante os cultos. Atualmente o interno da gruta se assemelha mais a um templo católico do que a uma caverna. O marco destas mudanças foi o incêndio de 1903, que permitiu alargar o espaço e fazer obras de ampliação. Referindo-se a este evento, Kocik escreve:

O incêndio que se originou no depósito de cera, serviu para ampliar e aumentar o santuário. Antes a gruta era escura, depois ficou clara, tendo sido aberta por explosão, uma janela ao lado

do altar. O teto era baixo, depois se alteou, passando a ter sete metros e se prolongou mais cinco metros. O incêndio serviu providencialmente para alongar e altear a gruta, preparando-a para receber as grandes romarias dos anos seguintes e vindouros (1988: 40-41)<sup>18</sup>.

No seu interior se encontra a imagem do Cristo Crucificado, principal objeto do culto da romaria. Trata-se de um pequeno crucifixo, exposto no altar-mor, que, segundo a narrativa *oficial*, é cópia fiel da imagem original da qual há algumas descrições de viajantes do século XIX, como a que transcrevo em seguida, de Teodoro Sampaio:

A imagem milagrosa, objeto da universal veneração deste povo, não é grande, mede cerca de quarenta centímetros de altura, e é um crucifixo não sei se de barro, se de madeira, mas que se diz achar-se nas mesmas condições em que foi aqui encontrado e venerado pelos primeiros devotos, há quase duzentos anos (1937: 347).

Segura, embora não a tenha visto, a descreve com mais detalhes, transpondo para o papel as informações que recolhera junto aos moradores e romeiros.

Era linda! De acabada expressão de tristeza, com olhos de vidro e dentes de marfim, esculpida em uma madeira pesada e forte que parecia jatobá (1937: 160).

Ao ser destruída no incêndio de 1903, os dirigentes eclesiásticos mandaram confeccionar uma outra imagem do Bom Jesus da Lapa, garantindo

---

18 A gruta hoje mede cinquenta metros de comprimento, onze metros de largura e sete de altura, embora mantenha uma forma bastante irregular. Possui uma iluminação natural que lhe vem de uma abertura voltada para o rio, que resultou das obras realizadas. Além de santuário, também é sede da Catedral da Diocese de Bom Jesus da Lapa, criada em 1963.

que se tratava de uma réplica perfeita do original<sup>19</sup>. A preocupação reiterada pelos padres em afirmar a legitimidade da nova imagem reafirma a concepção católica do culto aos santos. A imagem não é apenas uma figura simbólica, que evoca uma divindade ausente, mas, como afirma Fernandes, “é na sua materialidade que a santidade se manifesta efetivamente, de modo a ser vista e tocada” (1990: 116).

Nos dias de romaria forma-se uma extensa fila de devotos que passam diante da imagem para rezar, deixar seu óbolo em dinheiro ou apresentar por escrito, ao Santo, seus pedidos ou os de parentes e vizinhos que lhes confiaram tal missão quando partiram em romaria. Mas, o seu momento apoteótico é a procissão, quando a imagem do Bom Jesus sai pelas ruas da cidade, acompanhada pela multidão. Sobre um andor ricamente ornamentado com flores, isopor e filó, a pequena imagem contrasta com o seu pedestal que a coloca em evidência. É o momento em que o sagrado se projeta fora do santuário, realizando sua *epifania triunfante*.

#### *As covas do Monge e da Onça*

Na gruta do Bom Jesus também estão localizadas as covas do Monge e da Onça. Duas cavernas cravadas na pedra, na parede lateral esquerda, junto à passagem para a gruta de Nossa Senhora da Soledade. Estas cavidades estão fechadas com grades de ferro e trazem uma inscrição, indicando o local, onde, segundo o mito, o Monge e a Onça habitaram pacificamente.

O Monge e a Onça são personagens de muitas estórias que os romeiros contam sobre a origem do culto. Estão associados aos mitos que tecem a tradição oral em torno do santuário. Zeza, romeira de Amargosa, BA, resumiu a estória do Monge e da Onça que, conforme ela mesma afirma, seu pai leu num livro e lhe contara.

---

19 Segura resume a história da atual imagem dizendo que foi “encomendado em maio de 1903 por D. Jerônimo Tomé da Silva ao professor de escultura da Bahia, João Guilherme da Rocha Barros. Os esplendores da cabeça e das costas da imagem atual são os mesmos que ostentava a antiga e foram encontrados intactos depois do incêndio da gruta, no qual a cruz e a imagem ficaram carbonizadas” (1937: 160).

O Monge veio de Salvador. Era pintor. Descobriu a gruta e ficou morando aqui. Colocou a imagem do Bom Jesus perto da cova da Onça. A Onça chegou. O Monge ficou com medo. Foi pegar a imagem para se defender; a imagem estava colada no chão. Talvez foi esta água que sai da pedra que soldou a imagem. A Onça se aproximou do Monge. O Monge notou que ela estava com um estrepe na pata. Tirou o estrepe e cuidou da ferida. A Onça passou a ser amiga do Monge. Dormia na cova ao lado da cova do Monge. Havia também a Serpente, mas o livro não tratava da Serpente. (*Entrevista realizada durante a romaria*).

Esta história de Zeza coincide em parte com a versão de Segura sobre o Monge. Segundo esta versão, o Monge era português, de família humilde. Quando jovem, no final do século XVII, migrou para Salvador. Tinha a profissão de ourives ou pintor. Após uma contenda com o Governador, deixou a cidade e se embrenhou pelo sertão, levando consigo um crucifixo e uma imagem de Nossa Senhora da Soledade. Como escreve Segura:

Penetrando a pé no interior, passou por numerosas fazendas onde poderia ter permanecido, não fosse uma voz misteriosa, suave e cristalina que lhe dizia: busca o Calvário na gruta! Entrando na gruta da Lapa, compreendeu que encontrara finalmente o que vinha procurando, passando a viver como eremita (Segura, 1937: 41).

Mas, se na história de Segura a Onça não está presente, noutra versão escrita, apresentada por Afrânio Peixoto, o Monge aparece nas origens do santuário em companhia de animais ferozes. Diz o autor que “Francisco de Mendonça Mar viera ter ao São Francisco, onde viveria em penitência, entre animais ferozes, com o Senhor Crucificado” (1946: 97). Salta aos olhos nesta referência o *mito bíblico* da retirada de Jesus para o deserto, antes de iniciar a sua *vida pública*, onde vive em meio às feras. Isto permite perceber que mesmo a literatura recente está impregnada desta *cultura bíblico-católica*.

Um cordel composto por Minelvino Francisco Silva também associa estes personagens. Diz o poeta popular:

Valei-me meu Bom Jesus,  
Francisco assim exclamou  
A onça quando ouviu isto  
Depressa se acalmou  
Francisco chegou pra perto  
E o lombo dela coçou.  
A onça ficou tão mansa  
Igualmente um cachorrinho  
Ele viu que na mão dela  
Tinha um tão grande espinho  
Que andava mesmo a pulso  
Neste deserto caminho.

Na perspectiva de Turner e Turner, esta associação entre o Monge e a Onça poderia ser tomada como uma remissão dos romeiros ao mito bíblico do tempo primordial. A presença do animal feroz que vive em harmoniosa companhia com o ser humano estaria revelando “uma espécie de inconsciente social, ou coletivo, que persiste em símbolos culturalmente transmitidos, embora não explicitados” (1978: 101). O encontro do Monge com a Onça apontaria para a grande viagem mística ao tempo primordial, anterior à queda de Adão e Eva, que a peregrinação realiza no espaço. Ou ainda, poder-se-ia ver nesta conjunção uma tentativa de compatibilizar o sagrado com o selvagem, revelando-se por detrás deste encontro uma dialética mais profunda que distende o sagrado entre a natureza e a cultura. Mas, deixo para outro momento uma análise mais detalhada sobre os sentidos presentes neste mito.

#### *A cova da Serpente*

Junto à porta de entrada da gruta do Bom Jesus pode-se ver outra caverna, denominada de cova da Serpente. A julgar pelas referências de Segura, este espaço sempre esteve relacionado com o demônio e com Maria. Na terceira

edição de sua *Resenha histórica*, transcreve uma lenda que recupera estas associações:

Diz a lenda que nesta cova existia uma grande serpente com asas, e que quando saísse devoraria a todos os habitantes da Lapa. Dizem que um grande missionário Frei Clemente, que pregou na Lapa e noutros lugares do rio São Francisco, no fim do século XVIII, aconselhou a todos para rezarem o ofício de Nossa Senhora, porque cada vez cairia uma pena da serpente e, caídas todas, não mais poderia voar e morreria. Parece que foram tantos os ofícios rezados que, quando a gruta foi aberta, a serpente depenicada havia sumido (Segura, 1987: 146-147)<sup>20</sup>.

Nas reformas do santuário, realizadas depois das escavações feitas por Mons. Turíbio, foram agregadas a este espaço uma pia batismal e uma capela de Nossa Senhora Aparecida. Estas adaptações permitiram aos dirigentes do santuário materializar na paisagem da gruta os significados investidos neste espaço pela tradição oral, associando-os ao sacramento do batismo e ao culto a Maria. Como se pode notar, através da citação do Padre Kocik, o demônio, identificado com a Serpente, era associado ao sacramento do Batismo: “O monge deve ter pregado que Satanás, representado por uma serpente, é afastado da criatura humana na hora do batismo em que a pessoa se torna cristã e é aceita como filha de Deus” (Kocik, 1991: 51).

---

20 Em 1935, o Mons. Turíbio, capelão do santuário, abriu a cova da Serpente e fez escavações em seu interior, encontrando nela apenas ossos humanos. Possivelmente esses ossos são o testemunho de uma prática recorrente no catolicismo brasileiro, que foi vigente até a segunda metade do século XIX, de enterrar os corpos dos fiéis dentro das igrejas (cf. Reis, 1991). Um depoimento do sacristão que ajudou o padre nesse empreendimento, registrado por Kocik, narra que: “Um dia eu e o Padre Turíbio tomamos coragem e fomos ver se ali (na cova) havia realmente a tal serpente que metia medo em muita gente do lugar. Começamos a furar um buraco na parede. E era uma parede de uns quatro metros de altura por um outro tanto de largura. E começamos a cavar e sempre parávamos para ouvir se alguma coisa se mexia lá dentro. E nada escutávamos. Até que derrubamos a parede totalmente. E nada da serpente. Fizemos uns fachos e acendemos velas e entramos na cova. O que nós achamos no interior da cova foi uma boa quantidade de ossada humana” (Kocik, 1991: 28).

O empreendimento dos padres redentoristas, que fazem a capela (1975), procura redirecionar os sentidos associados a este espaço para o culto a Maria. Na interpretação deles, o mito popular da Serpente é relacionado com o texto do Apocalipse (Ap 12), onde uma mulher, identificada pela teologia católica como Maria, esmaga a cabeça da Serpente<sup>21</sup>. Neste sentido, a capela de Nossa Senhora estaria marcando, na interpretação do clero, a vitória de Maria sobre a Serpente, mas também da Igreja e da ortodoxia sobre a religião popular e sobre as *superstições* dos romeiros.

A cova da Serpente, com a pia batismal e a capela de Nossa Senhora Aparecida, permite perceber um movimento que é constante no santuário, onde a ação dos dirigentes não busca simplesmente romper com os mitos populares que estão associados ao espaço sagrado, mas também reinterpretá-los e incorporá-los à *ortodoxia católica*.

#### *A capela do Santíssimo*

No lado oposto às covas do Monge e da Onça está localizada a capela do Santíssimo, ocupando o espaço onde anteriormente se situava a sala dos Milagres. Em sua passagem pelo santuário, Burton descreveu este espaço como um recesso coberto de cabeças e rostos, braços e pernas de cera e outras partes do corpo, que comemoram os poderes curativos do lugar (1977: 233). Em 1983, porém, a sala dos milagres foi transformada em capela do Santíssimo, perdendo seu lugar privilegiado dentro da gruta principal, ao lado do altar do Bom Jesus<sup>22</sup>. Pode-se notar, na redefinição deste espaço, um movimento mais abrangente, que Eade e Sallnow observaram em outros santuários católicos, onde o “culto centrado nos milagres tem sido substituído por um culto centrado no poder redentivo de Cristo, operado através dos sacramentos da Igreja” (1991: 17-23).

---

21 Voltarei à discussão desse mito mais à frente.

22 Atualmente a sala dos Milagres está localizada num corredor, atrás da gruta de Nossa Senhora da Soledade, no acesso para a gruta de Santa Luzia.

A transformação da sala dos Milagres em capela do Santíssimo responde a uma ação do clero que visa deslocar a religiosidade centrada no milagre e no poder direto do santo de socorrer seus devotos, para o poder dos sacramentos, especialmente da eucaristia, que atinge os romeiros através da mediação dos ministros ordenados. Como Kselman mostrou em seu estudo sobre o santuário de Lourdes, a Igreja Católica, que, no século XIX e início deste, fizera um esforço substancial para desenvolver cultos de milagres regionais e nacionais, depois do Vaticano II passa a combater a crença nos milagres, que são vistos como superstição ou como uma prática atrasada de catolicismo (1978: 59). Estas modificações no espaço do santuário inscrevem, na materialidade de suas grutas, as transformações que se observam no culto de um modo geral.

#### *A água milagrosa*

Um outro elemento presente no interior das grutas, e de grande significado religioso, é a água milagrosa, que flui a conta-gotas da pedra. Muitos romeiros procuram recolhê-la em suas mãos para passar no rosto ou em alguma parte doente dos seus corpos, atribuindo-lhe uma qualidade curativa. Como afirmava Cecília, romeira de São Manoel, BA, uma exímia contadora de estórias sobre Bom Jesus da Lapa:

O mais importante que achei nas grutas é o problema daquela água. O povo dizia que aquela água era da chuva, mas tinha uma velha que era arrumeira de Bom Jesus há muitos anos, que me disse que não era da chuva, não! Disse que quando a mãe dela caminhava na terra foi a Bom Jesus e encheu um litro d'água. Quando chegou em casa, ela pegou um caroço de milho e jogou dentro desta água. Este milho ficou 5 anos e sempre verde. Aí o povo foi pegando da água para fazer remédio até que a água foi e acabou. Aí ela disse: “agora que a água que trouxemos de lá acabou, vamos botar outra água, para o *pé de milho não morrer*”. Colocaram, mas depois de dois dias o milho estava murchinho. Então quer dizer que aquela água tem um grande milagre, porque ali foi tudo Deus que criou e o que Deus cria é santo. Pode ser

até que aquela água veio da chuva, porque a chuva também é um milagre que vem do céu. Mas ali na gruta esta água é santificada. Ela passa por aquelas pedras e tem a virtude de Deus. Ela pode vir da chuva, mas passa ali por dentro e encontra muito milagre. O povo tem curado muita coisa com essa água. O povo tem fé, e o que mais cura é a fé. Porque a fé sem obra é morta. O que transforma é a fé. *Ter fé como Abraão.*

Até a chegada dos padres redentoristas, o clero tinha uma atitude positiva em relação aos poderes curativos desta água. No período em que Mons. Turíbio Villanova Segura foi capelão do santuário, a água das grutas era engarrafada e vendida aos romeiros<sup>23</sup>. Em sua *Resenha histórica*, ele exalta a pureza da água, que se encontra no interior das grutas:

O teto da gruta é entremeado de belos sulcos brancos de calcita cristalizada e amarela de onde caem em gotas, num compasso admirável, as águas que, depois de penetrarem nas diáclases, de circularem no interior das rochas, de agirem química e mecanicamente sobre elas, se tornam límpidas e cristalinas (Segura, 1987: 146).

Os atuais dirigentes, no entanto, têm sido bastante vigilantes em relação às ideias concernentes às propriedades curativas da água. E, como acontece noutros santuários, aqui também se pode constatar a tensão entre um sentido instrumental que é atribuído pelos romeiros à água, e uma interpretação mais simbólica que o clero procura elaborar (Eade, 1991: 64)<sup>24</sup>. Em

---

23 Esta informação foi dada por Antônio Barbosa e confirmada pelos atuais dirigentes do santuário. Diz este informante que Mons. Turíbio não tinha coragem de negar o milagre das águas e que havia um comércio estabelecido dentro da gruta do Bom Jesus. As garrafas eram rotuladas com a seguinte inscrição: Esta água não se vende, dá-se por qualquer quantia como esmola para os pobres.

24 Pode-se observar o esforço da hierarquia católica em diferentes momentos, mas especialmente nas últimas décadas, para reinterpretar os símbolos relacionados com o culto ao Bom Jesus da Lapa num sentido metafórico, em oposição à tendência popular de tomá-los literalmente.

nome da *purificação do culto*, os padres combatem a literalidade dos símbolos religiosos ao mesmo tempo em que procuram reinterpretar a crença na água *milagrosa*, inserindo-a em outros discursos onde o sentido curativo e o poder milagroso da água são associados aos sacramentos da Igreja e ao *sacrifício salvífico de Jesus Cristo*, aos quais estariam subordinadas todas as formas de graças e os milagres. Como escreve o Pe. Lucas Kocik,

No santuário da Lapa, nem a água nem a pedra são milagrosas. Quem é milagroso é somente o Bom Jesus. Portanto a maior preocupação deve ser encontrar-se e reconciliar-se com ele para o resto de sua vida! (Kosick, 1988: 94).

A narrativa bíblica, por sua vez, evoca imagens e mitos em que a água aparece como um elemento central para a vida do povo. Aciona-se a analogia como uma forma ou método de conhecimento. Como afirmava o Padre Ângelo Licati, há muitos anos pregador oficial da novena de Bom Jesus,

A água não tem valores medicinais, nem místicos, mas os romeiros acham que se levam aquela água se curam. Isso é bíblico. O povo judeu, na caminhada do deserto, vai à pedra, vai à rocha de onde sai a água.

Há um outro discurso que vai descartar qualquer sentido ou valor às crenças dos romeiros no poder curativo da água, o qual, passa a ver apenas *carência e ignorância* religiosa na crença milagrosa, professada pelos romeiros. Um discurso que instaura uma confiança quase absoluta na educação como meio eficaz para eliminar do espaço sagrado do santuário as *crenças supersticiosas*. Como afirmava um dirigente do santuário:

A gente sabe que aquela água suja que cai lá da pedra não é milagrosa, no sentido que vai curar alguém, mas o romeiro se inspira nisso para a sua fé. A gente respeita essas atitudes, sem deixar de ir orientando, evangelizando, mostrando o caminho por onde deve andar. O que é e o que não é, o que vale e o que não vale.

Embora os padres estejam sempre atentos no sentido de manter as fronteiras entre aquilo que definem como sendo *religião* e o que denominam como *superstições*, estas fronteiras têm se revelado extremamente vulneráveis e porosas no âmbito do culto no santuário. Os romeiros, embora não detenham o controle sobre o santuário, conseguem muitas vezes impor seus próprios sentidos, obrigando os padres a alargar os limites da *religião* e a buscar interpretações que integrem o seu discurso heterodoxo dentro da ortodoxia institucional. E mais, como mostram alguns estudos recentes sobre peregrinações no contexto do cristianismo, embora o clero busque estabelecer uma única racionalidade, o culto nos santuários se caracteriza particularmente por sua capacidade de acomodar a diversidade dos discursos, rituais e das práticas que os romeiros inscrevem na narrativa dominante, controlada pelo clero moderno (Sallnow, 1987; Eade e Sallnow 1991; Stirrat, 1991).

#### *Nossa Senhora da Soledade*

Desde a origem do santuário, Bom Jesus da Lapa e Nossa Senhora da Soledade estiveram associados no culto e na geografia local. Como escrevia Rocha Pita, em 1730, “com um santo Crucifixo e uma imagem da Virgem Maria, *Mãe de Deus*, (*Francisco*), saindo da cidade, foi penetrando os sertões” (1976: 207). Nas descrições dos viajantes do século XIX, o altar de Nossa Senhora da Soledade aparece sempre ao lado do Crucifixo (Sampaio, 1937: 347). Elas estão associadas até mesmo na calamidade, quando a imagem do Bom Jesus foi destruída pelo incêndio, a de Nossa Senhora da Soledade também o foi. Atualmente existe uma nova imagem desta santa, que se encontra na gruta que leva o seu nome.

Esta é a mais extensa das grutas. Está ligada à gruta do Bom Jesus através de um túnel, e à esplanada por meio de uma passarela que ladeia o morro pelo lado do rio. Forma um grande salão, bastante despojado de imagens e símbolos religiosos. Durante o período das romarias, grupos de romeiros que passam por aí em direção a outras grutas, ou que descansam

sentados nos seus bancos, misturam-se com outros que estão participando de batizados e casamentos, ou que estão se confessando.

#### *A sala dos Milagres e a gruta de Santa Luzia*

Por trás do altar de Nossa Senhora da Soledade se alcança a sala dos Milagres e a gruta de Santa Luzia, lugares muito visitados pelos romeiros. Na sala dos Milagres, pode-se ver alguns ex-votos, dispostos de forma ordenada pelos dirigentes do santuário e classificados a partir de uma *lógica* que busca associá-los aos milagres operados por Jesus, de acordo com a narrativa dos evangelhos. Os objetos aí depositados pelos romeiros — muletas, cabeças de madeira, partes do corpo em cera, maquetes de casas, cabelos, peças de vestuário, fotografias de pessoas, animais e casas, capacetes de moto, volantes de automóvel — evocam experiências vividas, acontecimentos da vida familiar, princípios morais e religiosos que compõem o seu universo cultural<sup>25</sup>. Objetos do cotidiano que se tornam sagrados quando aparecem fora do seu lugar esperado.

Mais adiante, no final de uma passagem estreita e baixa, por onde se caminha encurvado, está a gruta de Santa Luzia, onde a imagem da santa surge sobre uma estalagmite que se levanta junto a uma piscina natural. Muitos romeiros enchem aí garrafas de água que, depois de benzidas pelos padres, são levadas para suas casas. Há outras grutas junto a esta passagem, como a de Santo Afonso, mas que são pouco visitadas.

#### *A esplanada*

---

25 A descrição da sala dos Milagres, feita por Segura, quando confrontada com o que vimos atualmente, permite perceber não apenas as mudanças que vêm ocorrendo na cultura religiosa dos romeiros, mas os deslocamentos das ênfases na mentalidade dos dirigentes eclesiais. Escreve o autor: "(...) a sala dos Milagres, onde podem ser vistas esculturas rústicas populares de quase todos os membros humanos, caixões funerários e mortalhas inúmeras, correntes que amarraram loucos, hoje ajuizados. Relíquias sagradas dos corpos de São Sebastião, Santa Luzia, São Rogato, Santa Justina e São Cipriano. Partículas do Santo Sepulcro, da mesa da Última Ceia e da veste púrpura de Nosso Senhor Bom Jesus. Restos da imagem primitiva trazida pelo Monge" (Segura, 1987: 151).

Em frente ao santuário, há uma praça pavimentada e cercada com grades, denominada de esplanada, que resultou de uma sequência de obras que foram sendo realizadas no local, desde 1915, com o objetivo de congregar a massa dos romeiros nas celebrações<sup>26</sup>. A esplanada permite, portanto, as grandes manifestações de fé, particularmente nos dias de festa. Os romeiros, que fazem seus cultos em pequenos grupos no interior das grutas, congregam-se como uma multidão na esplanada. Embora seja recente a presença de multidões no santuário de Bom Jesus da Lapa, os romeiros têm grande apreço pelas celebrações massivas<sup>27</sup>. Como dizia Maria da Silva, romeira originária de São Manoel, BA: “o que eu mais gosto na romaria é a missa na esplanada com gente de todos os lugares do mundo. Onde tem católico, o povo vem visitar o Bom Jesus”.

Os dirigentes do culto, em seus sermões, geralmente enfatizam a presença da multidão no santuário para reforçar o sentido da *universalidade* do culto. Os romeiros das diversas regiões e estados do país são apresentados pelos celebrantes e saudados pela assembleia por meio salvas de palmas. E, mais, pode-se ver, na construção da esplanada, o resultado do investimento do clero para prover o santuário com uma estrutura capaz de responder aos interesses e às demandas das massas populares católicas, que afluem em número cada vez maior para a Lapa<sup>28</sup>.

---

26 Kocik registra que antigamente o acesso à gruta era difícil e que aumentando as romarias foi necessário aumentar também a praça. A pequena esplanada foi feita em 1915, depois aumentada em 1920 e 1946. A atual foi pavimentada pelo governo estadual em 1972 (Kocik, 1988: 75).

27 Afrânio Peixoto escreve em 1939 que cerca de 20 a 30 mil peregrinos, por ano, nas festas de agosto, acorrem para a Lapa (1946: 97).

28 A literatura sobre o catolicismo no Brasil tem enfatizado a dimensão tradicional e popular dos santuários, em oposição à pastoral moderna, que teria se centrado na organização da paróquia e na formação de uma elite católica, através das associações apostólicas e dos grupos de Ação Católica (Beozzo, 1977; Ribeiro de Oliveira, 1985; Szi, 1991; Hoornaert, 1978). O estudo de Bom Jesus da Lapa, no entanto, mostra que, ao lado do trabalho pastoral voltado para os pequenos grupos, o clero moderno também investiu na reprodução da massa de católicos, atendida especialmente na pastoral dos santuários. Como veremos mais à frente, ao mesmo tempo em que combatia os antigos

A esplanada também representa um espaço de transição entre o santuário e a cidade, definindo as fronteiras entre aquilo que o clero considera como o domínio do religioso e o que define como não-religioso ou profano. Separa o santuário da vida que pulsa nas ruas e praças, nestes dias em que o comércio, os divertimentos e a festa tomam conta da cidade.

Mas, é também aí que a Igreja Católica manifesta, pelo seu poder de convocar multidões, a sua força política, de forma que as grandes celebrações na esplanada tornam-se o palco das negociações, geralmente silenciosas, entre o Estado e a Igreja. Por isso mesmo, contam com a presença de representantes do Governo que ocupam lugar de destaque junto ao altar. Ao apresentar as três grandes romarias, que teriam marcado a história do santuário, Segura dá destaque à de 1923, dizendo que, nesta ocasião, a Lapa “foi o ponto de convergência de todos os satélites da política dominante da zona santa franciscana e do interior do sertão” (1987: 181). Na romaria de 1991, pude reconhecer oito políticos, com representação nacional, no altar (deputados federais, ex-governadores), além de autoridades estaduais e locais.

### *O Cruzeiro e as outras grutas*

O Cruzeiro está colocado no cimo do morro. Tem-se acesso a ele por passagens estreitas e íngremes, através das fendas da rocha, que a religiosidade dos romeiros foi abrindo em três séculos de romarias. Está ali a *via-sacra dos sertões*, trilhada pelas multidões que talharam caminhos vários que conduzem sempre ao Bom Jesus. Subir o morro e tocar a pedra do sino junto ao Cruzeiro é um ato que quase todos os romeiros realizam durante seus dias na Lapa<sup>29</sup>. Esta caminhada também é recompensada por uma vista da

---

organizadores do culto, como bem salientam esses autores, o clero também investia na reinvenção de um culto capaz de viabilizar o catolicismo popular tradicional dentro de uma sociedade moderna e de massas.

29 Junto ao cruzeiro há uma pedra que tinge quando golpeada por outra pedra. Há uma crença entre os romeiros que quando a pedra não tinge é sinal de que a pessoa não voltará à Lapa, ou que morrerá dentro de um ano.

cidade e do rio. Como observa Segura, “é no seu cume que o morro adquire toda sua imponência, como um mirante incomparável, do qual se divisa paisagem harmoniosa, esplêndido panorama” (1937: 46).

Há também outras grutas que podem ser visitadas além daquelas que foram integradas ao culto oficial. Os guias mirins e romeiros mais antigos conduzem os visitantes menos familiarizados com a paisagem da Lapa e o antropólogo em campo, para esses lugares. Entre estas grutas, a mais visitada e conhecida é a de Belém. Trata-se de uma caverna bastante escura, cujo acesso é difícil e a passagem estreita e baixa, obrigando os transeuntes a caminhar com uma vela ou lanterna acesas. Na medida em que se vai penetrando na gruta vão surgindo: a pedra onde o menino Jesus reclinou a cabeça, quando a Sagrada Família, fugindo de Herodes, se escondeu no local; o espinhaço da Serpente; o chapéu do romeiro; o terço; os ganchos onde São José pendurou a rede. No fundo da gruta, num espaço relativamente amplo, há uma piscina de água natural, à qual os romeiros atribuem valor curativo.

Os dirigentes do santuário tendem a negar o valor sagrado destes lugares ou procuram integrá-los ao culto oficial, renomeando-os, na medida em que eles ganham importância no culto dos romeiros. Assim, ao observar o mapa do morro, podemos ver que se misturam devoções do catolicismo tradicional, como as grutas de Santa Luzia, Santa Maria Madalena, São Francisco, São João Batista, com outras bem mais recentes, do catolicismo romanizado, como Santo Afonso, São Judas Tadeu, ou mesmo do catolicismo renovado, como a gruta da Ressurreição, onde “a estátua do Cristo Ressuscitado, segurando na mão esquerda um emblema que simboliza o átomo, representa a época das invenções atômicas” (Kocik, 1988: 59).

Os peregrinos parecem não ter a mesma preocupação que os dirigentes do santuário em diferenciar as devoções tradicionais e modernas, mas transitam entre elas a partir de uma visão do santuário que engloba todas as manifestações do sagrado que possam vir a surgir neste espaço. As devoções são, portanto, produto de uma ordem cósmica que antecede os humanos, de forma que nada que pertence ao santuário pode ser excluído. Deste

modo, para os romeiros, as novas devoções alargam as fronteiras do sagrado e estendem de tal modo o seu território de modo que o controle dos padres sobre o culto se torna mais difícil. Este processo de reapropriação das devoções antigas e novas estabelece um campo de contradições e de percepções diferenciadas do próprio lugar sagrado (Eade e Sallnow, 1991: 12).

Enquanto os romeiros se relacionam sobretudo com um “sagrado que se mostra”, ao qual têm um acesso direto, o clero e os católicos esclarecidos se fixam num “sagrado proclamado”, mediado pela palavra e pela razão (Isambert, 1982: 19). Para os romeiros o sagrado é fundamentalmente uma realidade que se pode ver, tocar ou deixar-se tocar por ele. No coração da rocha, junto às covas, no interior das grutas ou no caminho para o Cruzeiro, o romeiro sempre pode ser surpreendido por santos e anjos. Como dizia Cecília, com a mesma naturalidade com que falamos de pessoas que encontramos: “Há uma gruta, mais para o lado do rio, onde aparece uma santinha, mas nem dá tempo de ir vê-la, porque o caminhão da romaria sai muito cedo e não espera”.

Embora os dirigentes do santuário desaprovem esse misticismo popular, ele persiste e se atualiza no espaço do santuário como um modo de aproximação com o sagrado. A diversidade torna-se parte do culto, assim como os mal-entendidos, que são produzidos no encontro entre diversos padrões de relacionamentos com o sagrado. De modo que, no espaço do santuário se misturam celebrações do catolicismo oficial com práticas e devoções populares que os dirigentes toleram, enquanto formas supersticiosas atribuídas à ignorância religiosa do povo iletrado<sup>30</sup>. Mesmo considerando essas práticas como *mágicas*, o clero não as reprime diretamente e evita falar sobre elas em público ou nos sermões.

---

30 Nas grutas do Bom Jesus e de Nossa Senhora da Soledade pode-se ver celebrações oficiais acontecendo concomitantemente com as tentativas dos romeiros de recolher as gotas de água que pingam da pedra ou de permitir que elas toquem alguma parte de seus corpos. É comum, também encontrar-se os romeiros com seus rostos enviados nas paredes para ter visões dos mistérios que a Lapa segrega.

Por fim, a romaria dos peregrinos pelos lugares sagrados, dentro e em torno do morro, aponta para uma narrativa sobre o Bom Jesus que é mais extensa do que aquela que a racionalidade construída pelo clero é capaz de abarcar. Os relatos bíblicos inculturados no sertão, os valores e princípios morais que foram sendo sedimentados na cultura popular, os mitos católicos e milenaristas anunciados nos púlpitos e difundidos na tradição oral, os rituais e orações repetidas nos cultos oficiais e nos espaços clandestinos, os santos e heróis do catolicismo colonial e moderno, as cosmologias religiosas e visões de mundo tradicionais e secularizadas são alguns elementos desta narrativa inscrita na geografia da Lapa e continuamente atualizada nos discursos de peregrinos, moradores e dirigentes do santuário.