

Capítulo VI

A paixão e o juízo final na tradição oral

O mesmo milenarismo extravagante, o mesmo pavor do Anti-Cristo despontando na derrocada universal da vida. O fim do mundo próximo... Que abdicassem as venturas mais fugazes e fizessem da vida um purgatório; e não a manchassem nunca com o sacrilégio de um sorriso. O juízo final aproximava-se, inflexível. E quando encantou-se, D. Sebastião afincou a espada na pedra, ela foi até os copos e ele disse: Adeus mundo. Das ondas do mar ele sairá com todo seu exército (*Os sertões* – Euclides da Cunha).

Uma série de estórias enfatiza a dialética da vida e da morte, do visível e do invisível, do humano e do divino, da presença e da ausência do Bom Jesus no santuário, retratando um jogo permanente entre suas aparições milagrosas e seus desaparecimentos. Nestas estórias os romeiros afirmam que o Bom Jesus, embora morto, está vivo na Lapa, sendo que no passado todos o podiam ver e privar de sua companhia. Hoje, alguns ainda o veem, por sua fé, ou pela sua função, como acontece com os padres.

Esta dialética entre a vida e morte, para a qual apontam as estórias, parece ser a pedra de toque do culto ao Bom Jesus. Segundo Peter Brown, “a perspectiva moderna transformou a morte severa em graça frente aos olhos dos crentes suprimindo a dialética que afirmava a presença física dos santos nos santuários” (1981: 74). A leitura que faço das estórias que serão transcritas em seguida aponta para a permanência desta dialética no culto da romaria, como parte da mentalidade dos romeiros. São estórias que rompem a fronteira entre o passado e o presente, tornando atual o drama da paixão, no qual se deu o combate exemplar entre a vida e a morte. A afirmação reiterada da presença física do Bom Jesus na sua imagem pode ser associada à perspectiva sacramental católica, de forma que a cruz não

apenas evoca a paixão, mas traz o drama da vida e da morte, vivido pelo Bom Jesus no Calvário, onde o poder de Deus desafiou a morte, trazendo-a para dentro do presente.

A memória popular associou ao santuário de Bom Jesus da Lapa o tema do juízo final que, juntamente com o das origens/nascimento e da morte/ressurreição, articula as crenças e os sentidos investidos neste espaço. Esta memória tem sido mantida e atualizada através de uma série de histórias que os romeiros contam, relacionando suas esperanças escatológicas e seus temores em relação ao fim do mundo com as grutas e outros significantes que estão presentes neste lugar.

Como acontece com as histórias sobre as origens do santuário, os relatos da paixão do Bom Jesus e do juízo final também variam muito em relação aos detalhes e elementos que os compõem. Estes são apresentados dentro de uma pluralidade de breves histórias que, embora guardem certa uniformidade quanto à sua composição, variam bastante em relação à sua exposição narrativa.

A paixão, morte e ressurreição do Bom Jesus

A primeira história que transcrevo foi narrada por Matilde, uma romeira de noventa e quatro anos, que frequenta a Lapa desde seus vinte anos. Entrevistei-a na gruta do Bom Jesus, durante a romaria de 1993, onde se encontrava com algumas de suas filhas e netos. Quando lhe perguntei sobre o Bom Jesus, respondeu-me que:

Este Jesus que a gente vê ali na cruz é só a imagem do Bom Jesus que está vivo. Ele está atrás do altar. Eu nunca vi, mas teve um homem que viu. Ele disse ao padre que queria ver o Bom Jesus vivo, mas o padre disse que o Bom Jesus que tinha era aquele que estava ali na imagem. Ele disse que não! Ele queria ver o Jesus vivo. Então ele viu Bom Jesus. E, quando o padre disse que ele podia entrar para ver o Bom Jesus, ele disse que não precisava mais, porque o Bom Jesus já tinha passado na frente dele.

Uma variação deste relato ouvi de Maria da Silva Costa, romeira de São Manoel, BA, a mesma que contou uma das histórias sobre as origens do santuário que apresentei no capítulo anterior.

Estava esta imagem muito bonita lá. Todo mundo ia visitar, gostava muito e achava muito bonito. Tinha fé, como até hoje tem. Aí chegou uma moça e falou assim: ‘eu só acredito que o Bom Jesus está vivo se eu pinicar nele!’ Então ela foi e pinicou ele. No que pinicou, veio sangue. E aí, ela fugiu. Fugiu que ninguém mais viu ela.

A figura da moça que duvida que o Bom Jesus está vivo, e que o alfineta para certificar-se, aparece em muitas versões. Para que o leitor possa perceber as variações em torno do tema, apresento uma outra história, contada por Verônica Silva de Bastos.

O povo fala que o Senhor Bom Jesus é vivo, e ele deve ser vivo, porque a gente faz promessa e é válido na hora que faz. Mas tinha uma moça que não acreditava. Então ela disse: ‘vou furar ele com esta presilha’. No que furou, saiu sangue. Então ela disse: ‘não é que ele é vivo mesmo! Agora eu acredito que é vivo’ (...).

Um outro elemento que parece central nestas histórias que enfatizam a dialética entre a vida e a morte é o sangue que corre da imagem, atestando que o Bom Jesus está efetivamente vivo. Este detalhe recebe um colorido mais forte na versão de D.^a Nezinha, romeira do Ramalho.

Dizem que o Bom Jesus da Lapa era vivo. Era e é! Quando o povo deu para frequentar, desconfiava que era um santo vivo, então deu pra pinicar de alfinete e onde o povo pinicava, corria sangue. Do braço, do rosto... deu pra correr uma fitinha de sangue. Então tiraram e esconderam o Bom Jesus, para o povo não pinicar.

Das histórias acima transcritas vou destacar um elemento que me parece central no contexto da *cultura bíblico-católica* dos romeiros de Bom

Jesus da Lapa. Trata-se da insistência com que os narradores se referem à crença de que o Bom Jesus é vivo, estabelecendo um nexu indissociável entre a *imagem* e o *santo*, de tal forma que não se verifica uma separação intelectual nítida entre o símbolo e a realidade. Há um território de ambiguidade entre a *imagem* e o *santo*, onde a imagem que sangra, num testemunho incontestado de que é viva, “é só uma imagem do Bom Jesus que está vivo (...), atrás do altar”. Percebe-se, assim, uma tensão constante e cuidadosamente mantida entre o *santo* e a sua *imagem*, o que garante uma dupla presença do Bom Jesus no santuário: uma presença física, através da imagem, e uma presença *sacramental* ou *simbólica*, para a qual a imagem aponta como algo que a ultrapassa.

A imagem é o elo simbólico que torna o Bom Jesus presente no tempo cotidiano e o evento salvífico na comunidade de fé, de modo que através da imagem se torna possível juntar a paixão do Bom Jesus à condição humana. Como afirma Sanchis, esta presença do santo na imagem “é emblemática da comunidade da qual recapitula a história e concentra as energias” (1983: 42). A imagem é a garantia da continuidade do culto e da possibilidade da comunicação da comunidade dos romeiros com suas raízes culturais e bíblicas. Constitui-se, portanto, num elo importante da comunidade com suas raízes culturais e uma mediação essencial entre o mito cristão e os discursos e rituais dos romeiros.

O culto à imagem possibilita realizar a passagem entre o tempo da vida e “o tempo da existência que segue à morte”, desfazendo as fronteiras entre o mundo dos vivos e dos mortos. Cria-se, assim, um espaço exemplar de convivência entre os romeiros e os santos em torno do santuário. E aqui, uma vez mais, se está diante de uma *invenção imaginativa* que não é de forma alguma estranha aos dogmas bíblico-católicos. Ao contrário, como afirma Peter Brown em relação ao culto aos santos no início do cristianismo, também aqui trata-se de afirmar o dogma católico da comunhão dos santos, para o qual penetrar no mundo da morte não constitui uma ruptura absoluta com o mundo dos vivos.

Através da crença na ressurreição dos mortos, os judeus e cristãos puderam vislumbrar que um dia as barreiras do universo seriam quebradas: Elias e Cristo realizaram uma vez por todas o que, segundo Plutarco, Rômulo não poderia ter feito (1981: 2).

O mito bíblico que se constitui na referência fundamental para o dogma da comunhão dos santos também é o mito fundante do culto ao Bom Jesus, ou seja, o relato da transfiguração. O calendário católico celebra a festa de Bom Jesus no dia 6 de agosto, como a festa da transfiguração¹⁴⁵. No relato bíblico, Moisés, Elias e João Batista rompem a tênue parede que separa os mortos dos vivos, e vêm conversar com Jesus, na presença dos discípulos. Cria-se aí uma comunidade ideal, composta de vivos e mortos, o que leva Pedro a exclamar: “Rabi, é bom estarmos aqui. Façamos, pois, três tendas: uma para ti, outra para Moisés e outra para Elias” (Mc 9,5).

A doutrina católica da comunhão dos santos, fundada na memória deste relato bíblico, afirma que o santo no céu está presente na terra de diversas formas: no seu túmulo, no seu corpo incorruptível, nas suas relíquias e imagens. Ao mesmo tempo, estabelece uma oposição que não se resolve pelo princípio da contradição, mas que deve ser pensada a partir do modelo hierárquico, como uma oposição englobante, em que as partes, vivos e mortos, estão referenciadas à comunhão dos santos, como a um todo que as engloba¹⁴⁶.

145 O Bom Jesus é identificado na tradição católica como Jesus Transfigurado no monte Tabor. Trata-se de um mito bíblico central nos evangelhos, narrado por Mateus (17, 1-8), Marcos (9, 2-10) e Lucas (9, 28-36), com referências na carta de Pedro (2Pd 1, 16-18). A mesma dialética presente nas histórias dos romeiros pode ser observada nas versões bíblicas. O Jesus encarnado, visível e humano, escolhe alguns dos seus discípulos diletos e os conduz a um monte, onde se transfigura e revela sua face invisível e sua natureza divina. Tudo isto, no entanto, narrado no contexto do primeiro anúncio da paixão e Morte de Jesus e do testemunho de Pedro de que Jesus era de fato o “Cristo de Deus” (Lc 9, 20) ou o “Messias, o Filho de Deus vivo”, na versão de Mateus (16, 16).

146 Como exemplo de oposição hierárquica, definida como a relação englobante-englobado, Dumont nos convida a considerar a diferenciação sexual segundo o texto bíblico da criação de Eva, a partir da costela de Adão. Adão é as duas coisas ao mesmo tempo, a relação entre ele e Eva sendo por isso mesmo dupla: de um lado, enquanto protótipo

Vivos e mortos estão inextricavelmente associados, graças à mediação dos santos. O Bom Jesus, enquanto santo, pode transitar por ambos os mundos, porque possui um *corpo espiritual*, que está para além da imagem física, e um *corpo material*, presente na imagem. Mas entre estes dois corpos há uma hierarquia. O *corpo espiritual* é superior ao *corpo material*, e o engloba. De modo que a morte existe apenas no nível inferior, para o *corpo material*, porque no nível superior, do *corpo espiritual*, a vida engloba a morte¹⁴⁷. A doutrina da transfiguração do corpo, como afirmam Eade e Sallnow, “sempre teve o efeito, para a Igreja Católica e Ortodoxa, de misturar a distinção entre os domínios material e espiritual, entre alma e corpo” (1991: 22).

A romaria, enquanto uma leitura *espacial* da paixão do Bom Jesus, tem a força *performativa* de trazer a morte para dentro do presente, na medida em que o Bom Jesus se torna o símbolo do triunfo da humanidade sobre a desintegração do corpo. Como diz Peter Brown,

Falar simplesmente em termos de efervescência não é suficiente, pois a leitura pública da paixão era, em si mesma, um psicodrama que mobilizava nos ouvintes as fantasias mais fortes de desintegração e reintegração dos corpos (1981: 82).

dos indivíduos masculinos da espécie humana, Adão se opõe a Eva; de outro, enquanto representante original dessa espécie da qual Eva foi extraída, ele a engloba. A palavra “homem”, que designa ao mesmo tempo a categoria dos humanos masculinos e a dos humanos em geral, manifesta uma ambivalência semelhante. A partir desses dois exemplos, um mítico e o outro linguístico, distinguem-se dois níveis: no nível superior há uma unidade, no nível inferior, uma distinção. Estas duas relações tomadas em conjunto, de identidade e oposição, constituem a relação hierárquica (Dumont, 1992: 370). A relação que existe entre o Bom Jesus e sua imagem é a mesma que existe entre o todo e um elemento desse todo: o elemento faz parte do todo, é-lhe nesse sentido consubstancial ou idêntico, e ao mesmo tempo dele se distingue ou se opõe a ele (cf. Houseman, 1994: 305).

147 A doutrina da ressurreição física do corpo transfigurado no dia do julgamento, que é mantida pela tradição católica, oferece o contexto dentro do qual é possível pensar esta relação entre a vida e a morte, a matéria e o espírito.

A imagem do Bom Jesus da Lapa está associada também à Semana Santa, costurando uma relação de continuidade entre tempo e lugar. Esta relação potencializa os sentidos da paixão investidos no culto da romaria, na medida em que evoca as múltiplas encenações e ritualizações da liturgia católica vividas no tempo da Quaresma, estendendo os sentidos do tempo para o lugar¹⁴⁸. Mas o caminho também vai em sentido inverso. O Bom Jesus pregado na cruz transpõe para a Semana Santa e a liturgia católica os sentidos investidos no santuário pelos romeiros.

Esta associação entre a romaria e a Semana Santa estabelece uma relação entre os romeiros e o Bom Jesus que Christian chamou de “dialética barroca” (Christian, 1981: 198), onde o Bom Jesus sangra como se fosse os romeiros. Ou seja, o Bom Jesus participa das tribulações dos romeiros, enquanto estes participam vicariamente da paixão do Bom Jesus.

A mulher que “revivesce”

Outra estória associada ao mito da paixão do Bom Jesus é a da mulher que vai para a Lapa com o marido e os filhos, e morre no caminho. O marido, vendo-se sozinho com as crianças, pede ao Bom Jesus para devolver a vida à mulher, e é atendido. Pode-se ver aqui uma continuidade com as estórias acima, na medida em que mais uma vez se enfatiza o simbolismo do corpo e a dialética entre a sua desintegração e reintegração, enfocando, no entanto, o aspecto da ressurreição.

Recolhi uma série de versões sobre esta estória, narradas por romeiros de diferentes procedências. Algumas versões são mais resumidas, outras mais complexas. Entre esta variedade de versões, transcrevo a que ouvi de Verônica, romeira de São Manoel. Sua estória reúne muitos detalhes

¹⁴⁸A Quaresma, associada à Páscoa, está no centro do calendário católico. Em todas as comunidades católicas é um tempo de celebrações e liturgias que explicitam a relação entre o sofrimento e desintegração do corpo e sua restauração. Está, portanto, fundada sobre um significado teológico e bíblico.

que são recorrentes dentro do conjunto das versões que coletei. Verônica conta que

Uma mulher veio e chegou na Lapa. Quando foi véspera do dia de voltar, ela morreu. O marido pediu ao Bom Jesus para ‘vivescer’ a mulher dele. Como é que ele podia ir só, sem a companheira para levar as crianças? Então, foi ao cemitério e encontrou a mulher em cima da sepultura. Ele voltou e foi conversar com os padres. Reuniram todos os padres e os bispos e arcebispos e foram ao cemitério. Quando chegaram lá, eles mandaram retirar a pedra da cabeça da mulher e ela estava do mesmo jeitinho que era. Só não fazia conversar. Então ela foi para o pouso pra fazer comida. Mas primeiro o marido fez ela tirar a roupa e levar ao Bom Jesus, porque tinha feito a promessa de que se ela revivescesse, tirava a roupa com que foi sepultada, levava e botava na igreja do Bom Jesus. Depois ela montou no cavalo e foi para casa, mas sem conversar. Quando chegava no ponto de pouso, ela apeava, fazia o almoço, dava banho nos meninos, dava de comer ao marido e aos filhos. Mas ela sem comer e sem conversar. Foi com isso até quando chegou em casa. Então, quando o marido pôs a mão nela para ajudar a apear, viu que estava morta sobre o animal. Do mesmo jeitinho, pôs ela pra dentro de casa, vestiu, fez a sentinela e sepultou. O Bom Jesus deu aquele poder para ela levantar e ir com ele até chegar na casa. Isto aí não é um milagre grande? Pra quem tem fé, vê a roupa dela lá na gruta, com o cordão de São Francisco amarrado à cintura. Era uma roupa azul. Eu vi. O povo todo falava que era a roupa desta mulher que estava morta e reviveu. Reviveu por causa do pedido do marido pra ajudar a levar as crianças pra casa. Ela morava em Petrolina.

A mulher da estória de Verônica também rompeu a barreira entre a vida e a morte, invertendo, contudo, o sentido. Não se trata de um santo que tendo adquirido seu *corpo espiritual* pode penetrar neste mundo e comunicar-se com os vivos, mas de alguém deste mundo, que, tendo passado pela morte, reassume seu *corpo material*, permanecendo ainda alguns dias entre os vivos. Uma possibilidade que está dada, ao que parece, pelo fato de a mulher não ter passado pela desintegração do seu *corpo material*,

para poder adquirir um corpo espiritual. O que aponta para a crença na ressurreição física do corpo, que o cristianismo herdou do judaísmo e a tradição católica mantém até hoje (Eade e Sallnow, 1991: 22). E, por mais fantástica que possa parecer esta estória, também aqui pode-se encontrar uma referência bíblica no Evangelho, deixando transparecer o dogma teológico da morte e ressurreição, que busca sistematizar e racionalizar as vivências imaginativas dos cristãos.

A transformação pela qual passou a mulher na estória de Verônica foi antecipada pela morte e ressurreição do Bom Jesus, que após sua *Via-Crucis* ressuscitou, saindo do sepulcro e passando a conviver, através de sua presença física, entre os seus discípulos, durante o tempo que antecedeu sua ascensão ao céu. Este *evento* que pertence ao tempo emergente da salvação é transposto para o espaço e o tempo da romaria e reinventado, assumindo as marcas e as características locais.

A associação entre o *mito* e o *local* deve ser compreendida dentro da dinâmica da tradição oral, que liga tempo e espaço, como uma forma de manter a memória dos eventos instituintes da cultura. Como afirmam Turner e Turner, os romeiros acreditam “que todos os tempos coexistem no santuário e que o drama da salvação é o mesmo em todas as eras” (1978: 114). O espaço se torna carregado de sentido religioso e bíblico pela associação da Lapa com a Terra Santa, onde o drama da paixão e ressurreição do Bom Jesus ganham uma nova *performance* (Eade e Sallnow, 1991: 8). Esta memória da ressurreição do Bom Jesus possivelmente está na base da economia da salvação do catolicismo popular brasileiro, onde os *mortos* podem conviver com os vivos e permanecer em seu meio durante um certo período de tempo, até que suas almas migrem para o céu¹⁴⁹.

149 Ao mesmo tempo em que se levantam pontos de contato do mito bíblico com as estórias dos romeiros, também aparecem diferenças fundamentais, mostrando que não se trata nunca de uma simples transposição do mito, nem de uma identificação dos romeiros com o Bom Jesus. Convém notar, nesse sentido, que enquanto o Jesus ressuscitado conversa e come com seus discípulos, “a mulher que ressuscitou serve ao marido e cuida dos filhos, sem comer, nem falar”.

Na estória de Verônica, a *mulher que ressuscita* volta a morrer quando chega em casa. Talvez se possa ver aí uma demarcação de fronteiras entre o tempo extraordinário da festa e o tempo do cotidiano, entre o espaço miraculoso que cerca o santuário e o espaço da vida social. Estas fronteiras, no entanto, são ultrapassadas pela romaria, que permite a circulação entre estes tempos e espaços, assim como a ressurreição da mulher permitiu a circulação entre o mundo dos vivos e o dos mortos.

Chamo a atenção do leitor ainda para um detalhe, presente não só na estória de Verônica, mas recorrente nas outras versões do mesmo relato, que é a referência à *sentinela*. Todas as estórias que recolhi sobre este evento pontuam que o casal de romeiros volta para casa onde a mulher *tor-na a morrer* e então é velada segundo o ritual da *sentinela*. O *descanso das almas* no catolicismo popular depende essencialmente dos rituais da morte. A *sentinela*, com seus ritos e orações, demarca a passagem para a vida além da morte. Convém lembrar Edmund Leach quando sugere que se pense os rituais em termos da teoria da comunicação. Segundo este autor, a economia e condensação dos símbolos rituais são considerados como meios altamente eficientes de armazenamento e transmissão do conhecimento cultural relevante, através dos quais as gerações comunicam umas às outras aquilo que é essencial em sua cultura (Leach, 1972: 335)¹⁵⁰. Quando se pensa isto em relação ao culto da romaria desenvolvido no contexto oral, compreende-se que não apenas as estórias, mas também os rituais são depositários de uma memória que condensa o núcleo de valores da cultura popular.

150 Neste artigo, Leach analisa a ritualização em sociedades orais não como a manifestação de um pensamento irracional, pré-lógico ou mítico, mas em sua afinidade com o armazenamento de informações dos computadores da sociedade moderna. Como ele mesmo afirma: “característico de muitos rituais e sequências mitológicas nas sociedades primitivas que os atores busquem recapitular a criação do mundo e que este ato de criação seja mitologizado através de uma lista de nomes ligados a pessoas, lugares, animais e coisas. Assim, o mundo é criado pelo processo de classificação e a repetição da classificação perpetua o conhecimento que é incorporado” (1972: 35).

Outro aspecto que convém ressaltar nesta história refere-se à recorrência da figura feminina como objeto do milagre da ressurreição e da graça divina. Entre as muitas versões que ouvi, em apenas uma delas é o homem que ressuscita. Isto, talvez, possa ser associado ao próprio mito bíblico da ressurreição, onde a mulher tem um papel de protagonista. Os quatro evangelistas são unânimes em afirmar que, ao ressuscitar, Jesus apareceu primeiro às mulheres. Mais uma vez, pode-se constatar que as histórias, embora não reproduzam o texto escrito da Bíblia, guardam a memória dos grandes temas que estão presentes nele.

A espada e a lagoa: duas versões do juízo final

A coleta e organização do material de campo permite perceber duas visões do juízo final entre os romeiros de Bom Jesus da Lapa, que se justapõem: a apocalíptica milenarista e o universo regenerado pela eternidade, como uma espécie de paraíso (Delumeau, 1989: 213). Esta mesma justaposição foi destacada por Delumeau em seu livro *A história do medo no Ocidente*, mostrando que está presente nos textos bíblicos que alimentaram a crença no juízo final. Para o autor isto refletia as confusões existentes no espírito daqueles que nos primeiros tempos do cristianismo eram tomados pela espera escatológica. A citação de 2Pd 3, 11-13 condensaria a mitologia sobre o juízo final que aparece em outros textos bíblicos.

Se todo este mundo está fadado a desfazer-se assim, qual não deve ser a santidade do vosso viver e da vossa piedade, enquanto esperais e apressais a vinda do Dia de Deus, no qual os céus, ardendo em chamas, se dissolverão e os elementos, consumidos pelo fogo, se fundirão? O que nós esperamos, conforme a sua promessa, são novos céus e nova terra, onde habitará a justiça¹⁵¹.

151 Delumeau relaciona uma série de outras passagens do Evangelho e do Antigo Testamento que inspiraram a iconografia do juízo final no imaginário cristão. Entre eles cita os capítulos 24 e 25 de Mateus, que são corroborados não só pelos textos paralelos de Marcos (12 e 13) e de Lucas (12), mas também por Isaías (24-27), por Ezequiel (1; 8; 21; 37), Daniel (2; 7; 12), por inúmeros salmos, especialmente o salmo 50 que está próximo do

A versão milenarista, de “um mundo fadado a desfazer-se pelo fogo”, aparece entre os romeiros associada à espada de São Sebastião, cravada na pedra, na entrada da gruta do Bom Jesus, e à figura da serpente alada que habita o interior da gruta. Já a versão regeneradora e paradisíaca, que descreve como seriam os “novos céus” e a “nova terra”, é narrada numa estória fascinante de uma lagoa localizada no centro da rocha e habitada por peixes dourados e circundada por todas as espécies de plantas e bichos.

*A espada de São Sebastião e o milenarismo*¹⁵²

É frequente encontrar grupos de romeiros parados diante da Gruta de Bom Jesus, buscando descobrir, entre os arbustos que crescem teimosamente nas fendas da rocha, a espada de São Sebastião. Foi numa destas ocasiões que ouvi de José Gomes de Souza, romeiro de Francisco Sá, MG, um longo relato sobre a origem da espada. Ele explicava para os companheiros de romaria e para algumas pessoas que se agregaram ao seu grupo, movidas pela curiosidade de descobrir o que eles olhavam com tanto interesse, que

Quando São Sebastião venceu a guerra, fincou a espada lá. Diz que ela só sai de lá, no dia que a guerra voltar. Então ele apanha a espada e acaba com os inimigos e vence a guerra. A cada ano a espada vai penetrando na rocha, até desaparecer (ou vai saindo,

capítulo 25 de Mateus, pela primeira epístola aos Coríntios (15,52) e afinal, é claro, pelo Apocalipse, cujos elementos complexos e mesmo contraditórios associam a promessa do *millennium* à profecia de um juízo final. Da confluência dessas profecias e dessas imagens saiu uma representação muito enriquecida do drama derradeiro da história humana (1989: 205-259).

152 Os romeiros referem-se com muito mais frequência a São Sebastião do que a D. Sebastião, embora este apareça em alguns relatos onde a transição de um ao outro é “natural”. Pode-se ver São Sebastião ou D. Sebastião como “personalização de verdades”, ou como *tipos literários*, onde o que interessa é a ação e não os traços existenciais do personagem (Kelber, 1983: 69). Mas, também pode-se pensar na passagem de D. Sebastião para São Sebastião como um processo análogo ao que aconteceu com as divindades africanas que foram apresentadas sob a “máscara dos santos católicos”. Ainda mais, se se tem presente que também em relação ao *sebastianismo* houve uma forte perseguição tanto da Inquisição quanto da República.

segundo outras versões), quando então será o fim deste mundo. Aí então, a guerra há de ser combatida, mas não há de ser vencida.

Esta *espada*, que evoca uma memória densa de significados messiânicos e escatológicos para os romeiros, liga a sua experiência presente aos primeiros tempos do catolicismo no Brasil, quando o milenarismo sebastianista impregnava não apenas a cultura católica popular, mas também a pregação do clero¹⁵³. Segundo Delumeau, a descoberta da América e de uma humanidade até então desconhecida foi interpretada pelos grandes pregadores e missionários do Novo Mundo como um sinal de que o reino dos santos estava próximo e que o fim dos tempos já não tardaria (1989: 213). Isto era reforçado, especialmente, por duas passagens de Mateus e Marcos, que colocam a conversão dos gentios justamente antes da parusia:

Pois é precisa em primeiro lugar que a Boa-Nova seja proclamada a todas as nações (Mc 14, 10). Essa Boa-Nova do Reino será proclamada no mundo inteiro em testemunho diante de todos os povos. E então virá o fim (Mt 24, 14).

O próprio Colombo tinha a convicção de ter sido eleito por Deus para levar o cristianismo aos povos pagãos de além-mar:

Ele escreve em uma carta datada de 1500: Fui eu que Deus escolheu para seu mensageiro, mostrando-me de que lado se encontravam o novo céu e a terra nova de que o Senhor falara pela boca de São João em seu Apocalipse e a de que Isaías fizera menção anteriormente (Delumeau, 1989: 213).

153 Na explicação dos padres e dos moradores da Lapa a espada que os romeiros identificam sobre a entrada da gruta do Bom Jesus seria apenas um suporte que sustentava uma lamparina de gás, quando não havia eletricidade na cidade. Ao construir uma explicação racional e desmistificadora para a *espada*, os padres e os moradores se colocam na contracorrente de uma tradição milenarista que marcou as origens e a implantação do catolicismo no Brasil, e que ainda hoje permanece viva no contexto oral dos romeiros, onde a memória parece ter sempre uma longa duração.

A análise da literatura da época não deixa dúvida de que a espera escatológica motivava o zelo de muitos missionários e aventureiros desembarcados na América¹⁵⁴. Soara a hora da última colheita para uma humanidade que se defrontava com o desconhecido de um mundo nunca antes imaginado. Este espírito penetrou o santuário e se associou à sua história e sua geografia, prolongando-se até hoje. As estórias são contadas como um meio de atualizar esta memória escatológica, marcada, ao mesmo tempo, pelo medo de um juízo implacável e pela esperança de uma regeneração definitiva deste mundo transitório em que vivem os que estão em peregrinação para o céu.

A espada de São Sebastião é uma referência ao sebastianismo, que atravessou Portugal no século XVII como uma versão altamente difundida do milenarismo, que prometia o retorno a uma idade de ouro, imaginada como um autêntico paraíso. Todos os domínios de Portugal, neste tempo, estão atravessados por esta esperança milenarista que tem sua fonte principal nas mensagens escritas em forma de trovas por um sapateiro do século XVI e que foram difundidas pelos monges de Alcobaça. No tempo da ocupação espanhola (1580-1640), os portugueses recusavam-se a acreditar na morte do rei D. Sebastião, desaparecido na batalha de Alcácer-Quibir (1578)¹⁵⁵. Assim, alimentaram a crença de que ele retornaria para restituir glória e liberdade ao seu povo. Com a volta de D. Sebastião, se estabeleceria o reinado dos santos que deveria durar mil anos, quando todo sofrimento, doença, miséria, desigualdade, exploração do homem pelo homem iriam desaparecer (Delumeau, 1989: 210).

No Brasil, esta crença e esperança foram incansavelmente difundidas por Vieira (1608-1697), que prediz aos sucessivos reis de seu país um destino fora de série. Cometas, tempestades e inundações parecem-lhe anunciar

154 A respeito dos aspectos escatológicos e das missões na América, cf. R. Richard, *La "Conquête spirituelle" du Mexique*, Paris, 1933; M. Bataillon, *Nouveau Monde et fin du monde*, Education Nationale, n. 32, dez. 1952; Phelan, P.L., *The millennial kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley, 1956.

155 O corpo do rei D. Sebastião foi encontrado em Rabat em 1957.

a passagem do *millennium*, no decorrer do qual o papa e o soberano de Portugal governarão juntos um mundo pacificado, que se constituirá num reino que será ao mesmo tempo espiritual e temporal¹⁵⁶. Dirigindo-se a D. João IV, assegura-lhe que este império bem-aventurado será constituído “para o aumento da fé, para a glória da Igreja, para a honra da nação portuguesa, para o crescimento dos bens da fortuna e para maior abundância dos bens da graça” (Cantel, 1960: 101). Em outro texto, Vieira admira o desígnio divino que escolheu Lisboa como capital deste reino de paz e harmonia que deveria durar um milênio.

O céu, a terra e o mar concorrem, nesse admirável sítio, para a grandeza universal do império e para a harmonia, também universal, dos súditos. Lisboa é o sítio mais proporcionado e mais apto à destinação que lhe escolheu o Supremo Arquitecto: a construção desse edifício (o império do mundo) (Cantel, 1960: 146)

Esta versão otimista do juízo final fortalecida pela pregação de Vieira, no entanto, se confrontou com visões bem mais pessimistas das autoridades eclesiásticas, que usavam as representações sobre juízo final como meios pedagógicos eficazes para acentuar o destino eterno das almas, a culpabilidade pessoal, a moral, a retidão de costumes e conduzir os católicos para o bom caminho¹⁵⁷.

156 Para um maior aprofundamento do milenarismo português na obra de Vieira, cf. Cantel, R. *Prophétisme et messianisme dans l'oeuvre d'A. Vieira*. Paris, Gallimard, 1960. As principais obras de Vieira que pregam o milenarismo são *História do futuro* e *Clavis Prophetarum*.

157 A literatura aqui apresentada sobre Vieira conduz a conclusões opostas às que chegou o historiador Eduardo Hoornaert sobre o seu papel na implantação do catolicismo brasileiro. Hoornaert afirma que “Vieira, e o clero da época com ele, viveu um tempo em que as convicções eram sólidas, as verdades incontestes, as boas intenções acima de qualquer suspeita. Havia então uma visão de conjunto que explicava tudo, que dava sentido à vida humana mesmo nas condições mais deprimentes como foram as condições humanas no Brasil português. Mas esta visão de conjunto não possibilitava nenhum diálogo com a religião vivida pelo povo e com as aspirações populares de libertação: eis a grande tragédia da Igreja no Brasil dos séculos XVI e XVII, como aliás continua sendo

O texto do *Peregrino da América*, pouco posterior aos escritos de Vieira, é um testemunho da pregação moralista que procurava imprimir nos católicos o medo do juízo final e os temores em relação ao inferno¹⁵⁸. Fiel à doutrina católica, o juízo final aparece no texto do *Peregrino da América*, como um tribunal do qual “nenhuma criatura racional pode escapar de ser julgada, diante do retíssimo Juiz dos bens e males, que neste mundo tiver feito, até o último instante da hora da sua morte” (1988: 287, v. 2).

Com os elementos da apocalíptica bíblica, os exemplos dos santos e os ensinamentos dos doutores, o autor do *Peregrino da América* induz os seus leitores a respeitar a doutrina da Igreja e a submeter-se à sua autoridade. Duas breves citações deste livro permitem perceber esta visão mais pessimista que se construiu concomitantemente com a visão milenarista. Também aqui, a visão do juízo final tingiu-se de uma coloração materialista, de modo que o inferno aparece como um lugar geográfico.

Se há de ouvir aquela trombeta no fim do mundo, tocada por um Anjo, na qual dirá: Levantai-vos, mortos, vinde a juízo (...). Porque, dizem os Santos Padres, que naquele horrível lugar, continuamente se está vendo e ouvindo relâmpagos, trovões, raios e coriscos, além de outros muitos tormentos, que ali se acham juntos e congregados por ser o sítio mais triste e medonho, que se pode imaginar. O lugar é o mais infame e o mais baixo que

até hoje” (1978: 36). Leituras lineares como esta, e de corte ideológico, erradicam as oposições constitutivas do catolicismo que estão presentes desde sua origem e o perpassam em todo o seu desenvolvimento histórico. Se Vieira estivesse de fato colado às “convicções sólidas” a que se refere Hoornaert, não teria tido problemas com o Santo Ofício, que via nas suas pregações otimistas sobre o juízo final suspeitas de heresia.

158 Delumeau mostra em seu estudo que inúmeras passagens das Escrituras anunciam essa hora temível (Is 24-27; Ez 1; 8; 21; 37; Dn 2; 7; 12; Mt 24-25; Mc 12-13; Lc 12; 1Cor 15; 1Tm 4; Ap), fazendo confluir para a iconografia do juízo final cada vez mais trágica elementos como: os anjos cujas trombetas anunciam à terra cataclismos terrificantes; o Juiz sentado num trono resplandecente com uma espada na mão; a ressurreição da carne; a separação dos eleitos e condenados e os tormentos do inferno (1989: 209).

pode haver, pois é o mesmo centro da terra, e por isso ali se vão ajuntar todas as imundícies, geradas daquela putrefação, como serpentes, escorpiões, víboras, lagartos, sapos e toda a mais casta de bichos venenosos. (...) e dizem os mais peritos matemáticos, que não tem esse lugar de largura e circuito mais que duas ou três léguas; vede agora como ali puderam estar tantos milhões de almas, que têm ido a ele, desde o princípio do mundo, e os mais que forem caindo até o fim dele (1988: 288 e 298, v. 2).

O santuário de Bom Jesus da Lapa é depositário desta memória messiânica carregada de esperança escatológica mas também de temor. Os símbolos na sua paisagem e o conteúdo das estórias relacionadas com o santuário apontam como para um inconsciente coletivo dividido entre a expectativa de um longo período de paz que se projeta no horizonte milenarista, que marcou a pregação de Vieira, e a visão pessimista do *Peregrino da América*, que enfatiza o tempo bem mais sombrio do julgamento, quando serão separados os bons e os maus.

O relato de José, que transcrevi acima, parece também expressar nas imagens da guerra que será “combatida mas não será vencida” e da *espada*, este período de guerras e convulsões sociais que deverá anteceder o *millennium*. Uma perspectiva que ganha uma coloração ainda mais dramática quando evoca o mito da serpente alada.

No centro da montanha existe uma gruta muito bela, que tem dentro dela uma lagoa, onde vive uma serpente de asas. Cada ano ela perde uma de suas penas, e quando ela perder a última então será aberta a entrada da gruta e ela sairá e vai espalhar morte e destruição para toda a humanidade¹⁵⁹.

159 A mesma estória, com uma grande coincidência de detalhes, foi transcrita no *Guia dos Romeiros e Turistas de Bom Jesus da Lapa* (1969). Esta estória é narrada aí como um exemplo das “crendices” populares dos romeiros. O autor, no entanto, procura encontrar uma explicação racional e um possível fundamento “científico” para esta crença, escrevendo que “a origem dessa lenda é indígena. A ciência, de fato, mostra que a tal gruta pode e deve ter existido, uma vez que a montanha está em parte submersa pela erosão em leito de rio de basalto” (Kocik, 1991, v. 3, p. 47). Tem-se a impressão, às vezes,

A *serpente presa na gruta* aponta para o mito apocalíptico de “Satanás acorrentado” (Ap 12, 7-13) que, na perspectiva milenarista do juízo final, geralmente está associado às visões de Daniel (2 e 7), relacionando os elementos complexos e mesmo contraditórios do Apocalipse com a promessa do *millennium*¹⁶⁰. Daniel anunciara as quedas sucessivas de quatro impérios — geralmente identificados pela tradição católica como sendo o dos assírios, dos persas, dos gregos e dos romanos. Um quinto reino deveria sucedê-los, erguido pelo Deus do céu — reino que jamais seria destruído. Este, às vezes, era identificado com o *millennium* anunciado por Vieira, o que levava a crer que o juízo final retardaria para além dos mil anos de paz, durante o qual Satã permaneceria acorrentado. Outras vezes a interpretação da profecia ia no sentido de entender que o *millennium* já se iniciara com o nascimento de Jesus, então a ruína do mundo aproximava-se a passos largos. Ao que parece, estas duas visões estão presentes na memória dos romeiros, que navegam de um esquema a outro sem qualquer definição clara de quando seria o fim do mundo.

Esta crença no *millennium* tanto pode inspirar práticas piedosas e pacifistas, como pode se constituir em fermento de contestação, ou mesmo de violência e luta armada, como ocorreu em Canudos, no final do século XIX, envolvendo a comunidade católica dos devotos de Bom Jesus que se espalhava pelo sertão da Bahia¹⁶¹. Dois testemunhos, citados por Otten em

que as explicações racionalizadoras do clero são tão *fantásticas* quanto as histórias dos romeiros.

160 Satã aparece nesse texto do Apocalipse identificado com o dragão e com a serpente, o que possivelmente está na origem da história de José. Esta associação com o dragão também permite que, em algumas versões, a espada cravada sobre a gruta do Bom Jesus seja atribuída a São Jorge.

161 Os estudos sobre Canudos são uma fonte importante para se perceber o espírito e os valores que estão no centro da cultura sertaneja, da qual as romarias para Bom Jesus da Lapa fazem parte. E, nesse sentido, além dos trabalhos produzidos no campo das ciências sociais, creio que dois romances são fundamentais, na medida em que buscam introduzir o leitor no clima que se vivia na época: *Os sertões*, de Euclides da Cunha, e *Guerra do fim do mundo*, de Mario Vargas Llosa. Quanto aos trabalhos acadêmicos, há uma literatura bastante vasta que cobre os campos da história, da sociologia e mesmo

seu trabalho sobre a apocalíptica popular e a visão escatológica de Antônio Conselheiro (1994), são bastante ilustrativos para mostrar o potencial de violência que a crença no *millennium* despertou nos sertanejos que, no final do século XX, liderados por Conselheiro, combateram a república.

O satanás trouxe a república, porém em nosso socorro veio o Infante Rei D. Sebastião. Virá o Bom Jesus separar o joio do trigo, as cabras das ovelhas. E ai daquele que não se arrepender antes, porque, tarde não adiantará. Jejuai, que estamos no fim dos tempos. Belo Monte será o campo de Jesus, a face de Jeová.

São estes os últimos sinais desta idade, aos quais é acrescido ainda o sinal das guerras do Anticristo. Mas o esforço do Anticristo chama ao plano D. Sebastião, que assume o papel do Arcanjo São Miguel. Neste dia, quando sair D. Sebastião com seu exército terá a todos no fio da espada (...) e essa guerra se acabará na Casa Santa de Roma (Otten, 1994: 70-71).

Do lado das esperas pacifistas, podemos ver traços de um milenarismo ainda hoje na pregação dos pastores pentecostais que anunciam a segunda vinda de Cristo e a proximidade do juízo final, quando se estabelecerá um novo tempo de paz para os eleitos e de condenação dos infiéis. Seria, no entanto, temerário identificar as duas visões do juízo final com o catolicismo e o protestantismo respectivamente. O que se observa é que ambos participam de uma mesma *cultura bíblico-milenarista* que resiste às transformações secularizantes da sociedade moderna. Os dois esquemas milenaristas são encontrados tanto entre católicos populares, quanto entre protestantes pentecostais. Num e no outro destes campos religiosos, as promessas relacionadas com o juízo final continuam alimentando esperanças que misturam a espera dos mil anos de paz, depois que os eleitos e os

da teologia. Entre as obras históricas pode-se citar: Queiroz (1965); Carone (1977) e Nogueira (1978). Dentro da literatura sociológica: Galvão (1977); Monteiro (1977) e Facó (1978). Mais recentemente, Alexandre Otten escreveu uma tese de doutorado em teologia, na Gregoriana (Roma), que foi publicada no Brasil (1990).

condenados forem separados, com a urgência do tempo presente, que exige a ação dos homens diante do Anticristo que pode aparecer tanto encarnado na república, como acontece com Canudos, quanto no *mundo* que os *crentes* rejeitam enquanto o *lugar do pecado*, em oposição à comunidade dos *escolhidos de Deus*¹⁶².

A lagoa de peixes dourados ou o universo regenerado

O mesmo esquema que serviu para os romeiros guardarem a memória do milenarismo vai servir para guardar uma outra versão do juízo final, que aproxima o tempo mítico do paraíso perdido pelo pecado original ao tempo escatológico. Constrói-se, assim, a esperança de um futuro, através de um retorno ao passado, onde o universo regenerado é imaginado com os elementos que serviram para descrever o tempo primordial. Aqui, a imaginação dos romeiros, mais uma vez, chama em seu auxílio a memória bíblica.

As duas versões que serão transcritas em seguida foram narradas por Matilde e por Verônica, respectivamente.

No centro da pedra, em cima da gruta do Bom Jesus, tem uma lagoa, e o Bom Jesus está lá. Nessa lagoa têm peixes dourados, eles são encantados. Tinha uma escada que levava até esta lagoa. Eu mesma, no tempo em que era ‘moderna’, subi a escada, e vi esta lagoa com uma água muito bonita e todas as espécies de plantas e animais. Mas depois os padres tiraram a escada porque o povo subia para caçar os peixes.

Depois saíram e tornaram a voltar à gruta, mas quando chegaram no lugar do Bom Jesus, ele tinha sumido. Disseram que ele estava numa lagoa, dentro do morro e que esta lagoa está cheia de água, com muita flor, onde tem toda espécie de bicho e de peixe... A finada Martinha, que é tia de minha mãe, disse que só

¹⁶²Enraizado na paisagem física e mítica dos santuários católicos, o Anticristo pode ser deslocado de um tempo cronológico para outro, expressando sempre a luta dos devotos contra os males que afligem suas vidas pessoais e sociais.

quem foi lá, nesta lagoa, foi o padre, o bispo, o arcebispo, os capuchinhos. Agora, ela morreu há muitos anos. Mas isso aí, ninguém prova. Uma mulher falou pra mim, lá na igreja, e acredito que o Bom Jesus faz milagres, mas pra experimentar uma coisa assim, eu não tenho coragem.

Estas histórias remetem de imediato a imaginação dos romeiros para um mundo regenerado segundo o modelo do mito bíblico da criação. A alusão a todas as espécies de plantas, animais e peixes, assim como à abundância de água dentro da rocha árida, evoca o mito do paraíso perdido e o associa aos “novos céus” e à “nova terra” da Segunda Carta de Pedro. A citação do texto do Gênesis, quando cotejada com as histórias acima, permite perceber o processo criativo pelo qual os romeiros associam o mito da criação ao santuário, mantendo assim a esperança da libertação cósmica.

Javé Deus plantou um jardim no Éden, no oriente, e aí colocou o homem que modelara. Javé Deus fez crescer do solo toda a espécie de árvores formosas de ver e boas de comer... Um rio saía do Éden para regar o jardim e de lá se dividia formando quatro braços (Gn 2, 8-19)¹⁶³.

Esta visão que imaginava o fim do mundo como algo iminente, que seria seguido por um universo regenerado como uma espécie de paraíso, era comum também entre os reformadores. Segundo Delumeau, o próprio Lutero associava o juízo final ao paraíso que devia se seguir ao tempo do julgamento¹⁶⁴.

163 Há dois relatos da criação no início do livro do Gênesis, o primeiro que é atribuído à fonte sacerdotal, mais abstrata e mais teológica, e o outro pertencente à fonte javista. São duas narrativas combinadas que utilizam tradições diversas: uma narrativa da criação do homem, distinta da criação do mundo e que não é completada senão pela criação da mulher e pela aparição do primeiro casal humano (Gn 2, 4b-8; 18-24), e uma narrativa sobre o paraíso perdido, a queda e o castigo, que começa em 2, 9-17 e continua por 3, 1-14.

164 Segundo Delumeau, “o nascimento da Reforma protestante será mal compreendido se não o situarmos na atmosfera de fim do mundo que reinava então na Europa. Se Lutero

A terra não será nua, árida e desolada após o juízo final, pois São Pedro disse que esperamos uma nova terra e novos céus, ali colocará cãezinhos cuja pele será de ouro e cujos pêlos serão de pedras preciosas. Não haverá mais animais carnívoros, nem bichos venenosos como as serpentes e os sapos, que se tornaram maléficos e nocivos por causa dos pecados da terra. Estes animais não só deixarão de nos ser nocivos como se tornarão amáveis, bonitos e carinhosos, a fim de que possamos brincar com eles (Luther, M. 1844: 176; cit. por Delumeau, 1989: 214).

O sentimento do fim do mundo foi dominante no Ocidente cristão até o século XIX, dele partilhando tanto o povo, quanto os intelectuais da época. Os dois discursos, o dos sinais anunciadores do fim do mundo e o da regeneração ecológica do universo, se correspondiam e se reforçavam mutuamente. O mundo era velho, tudo ia mal e logo iria ainda pior. Por isso, só restava esperar, ou um paraíso terrestre que duraria mil anos, ou um paraíso que viria, depois que tudo tivesse desabado aos pés do Grande Juiz, descido do céu para a suprema prestação de contas. É esta segunda hipótese que apresenta o *Peregrino da América*, para os católicos no início do século XVIII, depois de sua longa pregação sobre os Novíssimos: o juízo final, a morte, o purgatório, o inferno e o céu.

Tudo neste venturoso Estado é permanente e sereno dia, eterna primavera, flores que não murcham, verduras que não secam, fontes de eterna vida, rio perene de delícias, que alegra com sua vista e luzida corrente a cidade da Glória: tudo música suavíssima em alternados coros de espíritos angélicos e louvores de Deus (Pereira, 1988: v. II, 303).

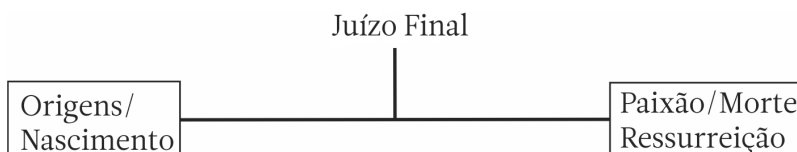
e seus discípulos houvessem acreditado na sobrevivência da Igreja romana, se não se tivessem sentido acossados pela iminência do desfecho final, sem dúvida teriam sido menos intransigentes em relação ao papado; mas para eles nenhuma dúvida era possível: os papas da época eram encarnações do Anticristo" (Delumeau, 1989: 222).

Esta crença no juízo final era parte de uma cultura onde predominava a narrativa bíblica, que lhe oferecia o paradigma a partir do qual os homens pensavam o mundo. Dentro deste paradigma, a despeito dos pequenos desacordos, ninguém imaginava uma cronologia de longa existência para o mundo, como a que se vai elaborar com o advento da modernidade, especialmente com as ideias de progresso e evolução que se tornam dominantes a partir do século XIX.

Os mitos fundantes do culto ao Bom Jesus da Lapa

À guisa de conclusão, pretendo juntar os fragmentos reunidos sobre os três temas fundamentais que apresentei nesta parte do trabalho. Há uma narrativa que de alguma maneira costura os relatos dos romeiros e aponta para uma *cultura bíblico-católica* que remete para significados que a análise isolada das estórias não permite perceber. Embora possa ser visto como um esforço de sistematização do antropólogo, estou certo de que esta sistematização corresponde a uma configuração que os próprios romeiros fazem da sua cultura. Trata-se de uma configuração que poderia ser caracterizada, a partir da concepção dumontiana, como holista ou hierárquica.

Aplicando este modelo ao conjunto das estórias, diria que os mitos sobre o Bom Jesus da Lapa estruturam uma narrativa que organiza os sentidos fundantes da cultura bíblico-católica, onde se situam as práticas, rituais e experiências dos romeiros. Trata-se de uma estrutura discursiva que poderia ser representada como um conjunto ternário, onde há uma oposição no nível inferior, que é englobado por um eixo que se coloca em nível superior. Seu desenho gráfico adquire a forma seguinte:



Este modelo permite pensar os três mitos condensando três núcleos de sentidos que se opõem harmonicamente, dentro de uma totalidade englobante. Os dois primeiros, origem/nascimento e morte/ressurreição, estão numa oposição que é englobada pelo terceiro, o juízo final. Origem/nascimento e morte/ressurreição estão num nível inferior, o nível da matéria ou do humano, e neste nível eles se opõem. Mas, quando referenciados ao juízo final, interpretado como a criação regenerada e a instauração do *millennium*, a oposição entre eles se resolve, na harmonia do todo.

Vida e morte se opõem apenas no nível inferior da matéria. No nível superior, do juízo final, estes dois polos se harmonizam. Ou seja, é na figura do Justo Juiz, no nível superior do espírito, que a mitologia dos romeiros resolve a oposição entre nascimento e morte. E mais, levando em conta que o juízo final está marcado por duas versões distintas, preservadas na cosmologia do santuário, pode-se dizer que esta harmonização se dá em dois sentidos: da história, expressa na versão milenarista; e do cosmos, na versão da regeneração do universo.

Uma vez que o santuário de Bom Jesus da Lapa se constitui num dos mais importantes ícones do catolicismo no Brasil, marcado por três séculos de investimento de sentidos neste lugar, creio que é possível estender para além do culto no santuário esta configuração descrita acima. Estes mesmos mitos estruturam a narrativa dos romeiros de Bom Jesus e tecem a rede de sentidos da tradição do catolicismo popular¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Creio que não é demais insistir mais uma vez que não estou falando de uma narrativa única que estaria constituindo o culto no santuário e o catolicismo popular no Brasil. Pois o que se observa é uma pluralidade de narrativas que se entrecruzam nesse espaço “universal” do santuário e no campo religioso do catolicismo, marcados por clivagens e variações diversas, todas elas constitutivas do culto e do catolicismo como tal. Mais ainda, convém insistir que também não estou pensando numa narrativa substantiva, mas como algo dinâmico, no sentido de uma “estrutura” que vai se transformando na “conjuntura”, como sugere Sahlins (1990; 1992). Ou ainda, como sugere Velho em sua crítica a Milbank, talvez se devesse pensar numa “tradição de elos narrativos”, segundo a expressão de Loughlin (1992: 381), ao invés de uma narrativa-mestra que posicionaria todas as outras, como quer o teólogo inglês (Velho, 1994: 81-82).

A mesma configuração dos mitos que constitui a cosmologia do culto ao Bom Jesus da Lapa pode ser estendida para os santuários visitados pelos romeiros, os quais desenham os contornos de uma paisagem geográfica que é representada a partir da relação entre os seus mitos fundantes. Os santuários são percebidos como fragmentos de um *sagrado* que se manifesta no espaço físico por onde peregrinam os romeiros. A peregrinação costura estes fragmentos, interligando os seus significados e construindo uma representação global da cultura. Estes, no entanto, geralmente estão implícitos, manifestando-se indiretamente através das estórias, mitos, relatos de milagres, aparições de imagens e santos, sonhos, causos, anedotas que circulam em torno destes lugares sagrados.

As entrevistas com os romeiros mostram que a romaria de Bom Jesus da Lapa está associada a duas outras: a da Soledade, que encerra o ciclo anual das romarias para a Lapa, e a do Divino Padre Eterno, em Trindade, GO. Minha hipótese é que estas três romarias compõem um todo que realiza no tempo e no espaço os contornos de uma *cultura bíblico-católica*. Há um ciclo de romarias que pode ser anual, ou estender-se dentro de um período mais longo, do qual os mesmos romeiros participam, que inclui, além da romaria para Bom Jesus da Lapa, uma romaria mariana (Soledade ou outro santuário mariano, como Aparecida, SP, ou Nossa Senhora da Penha, ES) e uma outra para Trindade, ao santuário do Divino Pai-Eterno¹⁶⁶. Estas três romarias condensam os três mitos fundantes do culto católico popular tradicional: Nossa Senhora está associada ao mito das origens e do nascimento, Bom Jesus expressa o mito da morte/ressurreição, e o Pai-Eterno, identificado pelos romeiros como o Justo Juiz, personifica o mito do juízo final.

Os laços entre os três mitos que fundam o culto no santuário de Bom Jesus da Lapa são também os eixos que organizam a rede de sentidos

166 Estas são não apenas as romarias mais citadas, mas aparecem sempre relacionadas no discurso dos romeiros, como se a romaria de Bom Jesus da Lapa se completasse com as outras duas: do Divino Pai-Eterno e da Soledade.

especialmente desdobrada, onde se enraíza a cultura *bíblica-católica* dos romeiros referidos fundamentalmente ao contexto oral. Nesta paisagem que é tanto mítica quanto física, os santuários são como que pontos focais da história social de um povo que lhes associou os acontecimentos e as experiências mais marcantes do seu passado, para manter a sua memória, reinterpretando-os no ato contínuo e sempre renovado de narrá-los (Kelber, 1990: 96). Ou ainda, pontos revestidos de um tempo messiânico, que mantém viva a esperança de uma comunidade moral que todos os anos participa do drama da justiça e da redenção divinas que se atualiza nos rituais e representações das romarias.