

Capítulo V

A origem do santuário na tradição oral

Bateram-lhe por igual as margens o bandeirante, o jesuíta e o vaqueiro. Quando mais tarde, maior cópia de documentos permitir a reconstrução da vida colonial, do século XVII ao fim do século XVIII, é possível que o último, de todo olvidado ainda, avulte com o destaque que merece na formação da nossa gente. Bravo e destemeroso como o primeiro, resignado e tenaz como o segundo, tinha a vantagem de um atributo supletivo que faltou a ambos — a fixação ao solo (*Os sertões* – Euclides da Cunha).

As estórias que se seguem estão referidas basicamente ao contexto oral, o que tem um efeito considerável sobre o conteúdo e transmissão do repertório cultural que elas colocam em circulação. Estão indissociavelmente ligadas à experiência de uma comunidade de romeiros que ratifica o sentido de cada palavra na sucessão das situações concretas que são vividas (Goody, 1968: 29). Produzidas por um autor coletivo, elas jogam com uma série de temas e relações que são apresentados, combinados e invertidos variadamente para criar um corpo narrativo que sublinha as bases e regras de convivência de uma comunidade de homens, santos e deuses. Esta característica própria do meio oral, que conecta as estórias numa cadeia de conversação e interlocutores, coloca diante de nós a dificuldade de transpô-las para a linguagem escrita, onde o contexto original da fala se perde e apenas os fragmentos permanecem. Neste sentido, chamaria a atenção para a observação de Italo Calvino de que a adequação do não-escrito ao escrito é sempre problemática, porque “ao se dar conta da densidade e da continuidade do mundo que nos rodeia, a linguagem escrita se revela lacunosa, fragmentária e diz sempre menos com respeito à totalidade do que foi experimentado” (Calvino, 1988: 88). A observação de Calvino se revela

bastante familiar ao antropólogo que se vê confrontado com a tarefa de transpor para o texto a experiência que vivenciou em campo, onde estabeleceu uma relação essencialmente dialógica e partilhada com seus informantes. Mesmo voltando constantemente ao diário de campo e às fitas gravadas, ele tem que lidar com o desconforto da sensação de que o sentido experimentado escapa ao se perder o contexto da fala. Tendo transcrito as fitas e registrado as histórias no diário de campo, a tendência é tomá-las como documentos escritos, dentro dos quais os sentidos tendem a se tornar fixos, enquanto no contexto oral eles são sempre flutuantes. Assim, o antropólogo acaba inventando a sua própria compreensão, de forma que as analogias que cria a partir das noções de sua cultura se tornam parte da sua etnografia (Wagner, 1981: 12).

Há uma contribuição do antropólogo na reprodução e transmissão das histórias que vem do fato de estar trabalhando com fragmentos de uma conversação que nunca se fecha, enquanto ele se vê impelido a dar um acabamento ao seu texto. A escrita, como afirma Goody, “estabelece uma relação diferente entre a palavra e o seu referente, uma relação mais abstrata e menos conectada com as singularidades do lugar e do tempo, que é própria da comunicação oral” (Goody e Watt, 1968: 44). Deste modo, o antropólogo se vê impelido a suprir com sua análise e considerações, tiradas de seu meio cultural, a perda da continuidade da fala e da cadeia de interlocutores dentro da qual as histórias adquirem seu sentido. Afinal, o seu acesso às histórias, após o trabalho de campo, deverá passar necessariamente pela escrita, e a assimilação do desconhecido no conhecido ou do não familiar no familiar se processará necessariamente a partir das formas de comunicação do seu próprio mundo, referido à escrita¹⁰⁷.

107 Assumo aqui a perspectiva de autores como Goody e Watt (1968); Ong (1986); Kelber (1983), para os quais a consciência humana é estruturada no pensamento pelas formas de comunicação e que o pensamento é devedor do meio através do qual o conhecimento é adquirido, de forma que se pode falar de culturas orais e escritas, ou não-letradas e letradas.

A questão da oralidade e da escrita

A questão da oralidade e da escrita se coloca como central para a análise que pretendo fazer das estórias que recolhi junto aos romeiros. Acostumados a pensar a partir de uma cultura escrita, diz Ong, a nossa tendência é ver a palavra falada como a “modificação de algo que normalmente é ou deveria ser escrito” (1986: 32-33). Ao contrário, no meio oral, o sentido da palavra depende de sua enunciação contínua na fala. Em seu *habitat* original, a palavra não é um dado, mas “algo que acontece, um evento no mundo do som através do qual a mente é capaz de relacionar-se consigo” (1986: 32). Nas culturas não-letradas, a linguagem é desenvolvida em uma associação íntima com seu contexto (Goody e Watt, 1968: 30). A verdade é sentida em sua imediatez e a memória é sempre temática. A aprendizagem é celebrativa: jogo e não trabalho. “Apenas com a invenção da escrita e o isolamento do indivíduo da tribo é que a aprendizagem e a compreensão se tornam trabalho, distinto do jogo” (Ong, 1986: 30). Nas culturas letradas as palavras são reduzidas pela escrita a objetos no espaço, que podem ser removidos de seu contexto. Com isto, diz Ong, “elas se tornam mais permanentes, mas menos reais” (1986: 114).

A ênfase de Ong sobre a descontextualização através da escrita é importante para se compreender os limites que se colocam para a interpretação das estórias orais, ao mesmo tempo que aponta para a possibilidade de reconstrução e de exploração que se abre para o antropólogo na transposição da palavra oral para o contexto escrito. No entanto, é apenas dentro de um horizonte metafísico que se pode postular uma cultura puramente oral, porque, nos limites do discurso antropológico, o que se encontra é uma situação onde o contraste entre as formas orais e a escrita sempre pode ser questionado (Chartier, 1992: 231)¹⁰⁸. Nas estórias que recolhemos, a ora-

¹⁰⁸ Chartier, ao discutir a relação da oralidade e da escrita na cultura francesa, afirma que a oposição entre o oral e a escrita não consegue explicar a situação em que estes meios de comunicação se sobrepõem (1992: 252).

lidade e a escrita não apenas se misturam, mas se reforçam mutuamente¹⁰⁹. Esta interação entre as tradições orais e escrita produz um contexto singular que coloca em movimento a “circulação entre mito e história”, segundo a rica sugestão de Lévi-Strauss (1989: 259).

A interação entre a oralidade e a escrita

Na resposta de D.^a Nezinha à pergunta sobre a origem do santuário de Bom Jesus da Lapa, pode-se deparar, de forma bastante empírica, com o que estou dizendo acima. D.^a Nezinha é do Ramalho e foi-me apresentada pelos moradores locais como uma pessoa ligada à tradição. Na visita que fiz em sua casa, contou-me uma série de estórias e casos de milagres, que fazem parte do repertório da tradição oral sobre o culto do Bom Jesus da Lapa. Por sua história de vida e por seus relatos, D.^a Nezinha se revelou uma pessoa inserida na cadeia de conversação oral que interliga a comunidade dos romeiros. Mas, quando lhe pedi que contasse como começou o santuário ela apela para o livro como possível fonte legitimadora do seu relato.

De como começou o santuário eu não sei! Quando me entendi por gente o povo já ia lá. Ainda não achei uma pessoa para me dar o significado nem um livro que conta como foi a Lapa, quem encontrou. Só sei que foi um Francisco Salesiano que descobriu a Lapa.

A resposta de D.^a Nezinha se coloca na interseção da oralidade e da escrita. Embora seu relato esteja referido à “tradição antiga” do catolicismo devocional e familiar, evoca o livro como outro fundamento legítimo para a crença¹¹⁰. Isto leva a pensar que o sentido do culto, mesmo para os romeiros

109 Embora use a oposição entre *cultura oral* e *escrita* para demarcar dois campos distintos de práticas e sentidos que são produzidos e veiculados pelos atores religiosos na romaria de Bom Jesus da Lapa, é preciso ressaltar que, especialmente em relação à *cultura oral*, não se trata de uma *cultura oral primária*, no sentido de culturas que nunca tiveram conhecimento da escrita.

110 Ao narrar sua estória sobre o santuário ao antropólogo, identificado como uma pessoa ligada ao mundo da escrita, D.^a Nezinha estabelecia uma negociação sobre os sentidos

que estão referidos basicamente ao contexto oral, não está inscrito exclusivamente neste contexto, nem se esgota nele.

A análise das estórias revela que não há um contexto *já dado*, ao qual elas estão referidas, mas uma situação em que o próprio contexto é objeto de negociação entre os romeiros que constantemente o reinventam a partir do encontro sempre reiterado com a cultura escrita¹¹¹. Retomando a análise feita na primeira parte deste trabalho, pode-se dizer que o contexto, assim como os sentidos do culto ao Bom Jesus da Lapa, são sempre negociados pelas partes em relação no santuário. Estas, embora não se coloquem inteiramente de acordo sobre o contexto e seus sentidos, buscam incessantemente estabelecer alguma forma de acomodação por “consideração pragmática” (Crapanzano, 1980). Isto leva a pensar num certo “consenso” para além dos discursos, que não pertence a nenhuma das partes em disputa, mas que se presume ser a realidade à qual todas dão a sua aquiescência.

As estórias são parte da dinâmica de negociação estabelecida no culto do santuário que, ao mesmo tempo em que reinventam a tradição, também dão às mudanças (e à resistência a elas) a sanção do precedente, inserindo-as na continuidade histórica (Hobsbawm e Ranger, 1984: 12). Isto, no entanto, não significa negar que estas mudanças estão colocando em xeque os princípios de plausibilidade que sustentaram até hoje as crenças populares que se definiam como verdadeiras no contexto cultural e comunicativo da romaria. Ao contrário, estão exigindo que se criem e desenvolvam novas redes de convenções e rotinas religiosas. E, neste sentido, o santuário tem

do culto, buscando conciliar as duas visões que estavam em jogo: da oralidade e da escrita. Tanto ela quanto eu estávamos conscientes de que não se tratava apenas de esclarecer o sentido que a origem do santuário tinha dentro da tradição oral, mas de nos colocar em acordo sobre certas regras convencionais que estavam na base de nossa conversação.

111 Além do encontro com a palavra escrita, deve-se pensar também no encontro com a mídia, como outro *lócus* importante de transformação da mentalidade oral. “Esta nova forma de presença da palavra no mundo” — como afirma Ong — “está exigindo novas respostas, ainda que parciais, para as velhas questões que estão na raiz da vida dos homens” (1986: 88).

sido um espaço privilegiado de inovações que se revestem de um caráter de antiguidade, na medida em que representa a continuidade com a tradição. Esta ambivalência entre o *novo* e o *velho*, que existe no santuário, tem sido funcional para a Igreja Católica, enquanto um meio de manter sua ligação com a massa dos católicos, dentro de uma sociedade que se seculariza, como será visto mais à frente.

Não se trata de tomar as estórias como mitos que emergem com um único sentido ou como a explicitação de rituais e práticas religiosas e sociais (Gauchet, 1985: 20). Ao invés de certezas, as estórias expressam dúvidas, envolvendo suas afirmações numa cortina de nuvens¹¹². Como narrava D.^a Nezinha, na sequência do relato citado acima:

Não sei se ele era vaqueiro, se ele era caçador... não sei o que andava fazendo. Não sei se a imagem já estava dentro da gruta ou se foi colocada lá. Já ouvi uma conversa que foi este Francisco Salesiano que achou a gruta e trouxe a imagem. Mas eu não sei da conversa conto é que foi, nem li em livro.

Em síntese, não se pode falar de um único mito fundador ou de uma única versão popular sobre o culto ao Bom Jesus. Ao contrário, como a própria D.^a Nezinha sugere, há uma pluralidade de estórias compostas por figuras e símbolos polifônicos que permitem articular a variedade de sentidos e reinventar os contextos em que os romeiros experimentam sua relação com o Bom Jesus na comunidade dos devotos. Esta pluralidade, no entanto, quando analisada em seu conjunto, percebe-se que não é ilimitada, mas varia dentro de um repertório reconhecido e legitimado pela conversação entre os romeiros. E, quando vista da perspectiva da sua composição, se caracteriza pela uniformidade e formalização. Se existe uma grande

112 A questão da dúvida na cultura popular, revelando um certo relativismo que seria típico da modernidade, foi destacada por Velho, em seu artigo *Relativizando o relativismo* (1991). Nesse mesmo sentido, Chartier afirma que “crença e descrença andam juntas, e a aceitação da verdade, naquilo que se lê ou ouve, não diminui as dúvidas fundamentais acerca dessa suposta autenticidade” (1992: 235).

variedade de estórias, também existe uma estrutura comum que se repete em cada estória e que assegura uma sequência narrativa previsível. Apesar dessa uniformidade de composição, há um espaço amplo para manusear a narrativa dentro da estrutura, de forma que as estórias tanto podem se reduzir a um conteúdo mínimo essencial, como podem ser contadas com uma variação e combinação quase ilimitadas de detalhes narrativos.

Há, no entanto, um princípio de integridade que assegura a sobrevivência dos sentidos afirmados e reafirmados nas múltiplas versões das estórias, que é assumido como referencial e base de um consenso dentro do qual as divergências podem se dar. Este referencial funciona como uma “meta-linguagem”, no sentido dado por Crapanzano (1981) ou uma “meta-narrativa” (Milbank, 1990), ou, como sugere Velho, em seu trabalho sobre o *Cativeiro da Besta-Fera*, como um “pré-texto”, que, “embora só possa ser dito através do testemunho de um texto, (...) corresponde a uma pré-compreensão do ser” (1987: 22). Para todos estes autores este referencial mantém uma certa independência em relação ao contexto, ao mesmo tempo em que confirma e legitima a compreensão que os próprios envolvidos têm do mesmo. No caso específico que estou analisando, diria que as estórias dos romeiros estão referidas à narrativa bíblica como a uma metalinguagem.

A tradição bíblica na cultura oral

Ao analisar os cultos de Nossa Senhora de Guadalupe e Nossa Senhora dos Remédios no México, Victor e Edith Turner mostram que muitos dos relatos que se construíram em torno destes santuários estão profundamente enraizados na tradição judaico-cristã e evocam os temas centrais da Bíblia. Veem as estórias narradas sobre estas figuras marianas como tentativas de inscrever o seu culto local dentro da narrativa católica universal. Escrevem estes autores que

como antropólogos, freqüentemente ficamos desconcertados ao perceber que os motivos eternos da peregrinação que considerávamos de origem indígena são partilhados ao nível popular pelos católicos em todos os lugares (1978: 74).

A partir da combinação de temas bíblicos universais com os temas locais, os Turner procuram compreender o sentido dos cultos de peregrinação nos santuários católicos. Muitas das estórias que circulam em torno destes santuários e que, muitas vezes, passam de um santuário para outro, podem ser vistas como o *testemunho* de um *pré-texto* referido a dogmas cristãos, como a encarnação, a ressurreição, a ascensão, etc.¹¹³. Também no santuário de Bom Jesus da Lapa pode-se perceber essa presença familiar da Bíblia, que permeia as estórias, dando forma às figuras e imagens que são acionadas na narrativa¹¹⁴. Uma presença que está se modificando rapidamente com a emergência de uma sociedade onde a escrita e a mídia produzem um impacto de grande proporção sobre a tradição oral.

Convém, ainda, chamar a atenção para o fato de que se trata de uma presença da Bíblia, palavra escrita, numa cultura oral, com todas as possibilidades e limites que estão implicados nisso. Como afirma Ong, “sem escrita, o conhecimento não pode ser acumulado em categorias, mas em termos de eventos, acontecimentos, resgastes” (1986: 203). Neste sentido, pode-se dizer que os romeiros contam estórias não porque são mais *imaginativos* ou *concretos*, mas porque a cultura oral, à qual estão referidos, não

113 Victor e Edith Turner mostram, por exemplo, que as estórias sobre imagens que são encontradas de forma miraculosa, depois de um longo período em que estiveram desaparecidas, podem ser associadas ao dogma cristão da ressurreição, como metáforas da “morte” e “sepultamento” (as imagens desaparecidas) e “ressurgimento” (a imagem encontrada) (1978: 46). O culto de Nossa Senhora dos Remédios é interpretado por esses autores como representativo de outro tema bíblico importante, que é a força do pequeno e do fraco, que se manifesta especialmente nas crianças (1978: 73). A presença dos pastores nas aparições, como será analisado mais à frente, evoca toda a tradição do dogma da encarnação, na medida em que está referido a Lc 2, 7-20.

114 Esta presença familiar da Bíblia no meio dos romeiros de Bom Jesus da Lapa creio que se tornou evidente para mim quando, estando em Ramalho, fui assistir a uma sessão de um circo que passava pelo povoado naqueles dias. Chamaram-me a atenção os chistes e brincadeiras do palhaço por girarem todos em torno de fatos e personagens bíblicos, como Adão e Eva, Noé, o Diabo, etc. e o fato de as pessoas rirem muito a partir dessas referências. Pareceu-me que o palhaço manipulava efetivamente um código implícito de comunicação entre os moradores locais, a partir do qual estes viam o seu mundo.

tem como memorizar as formulações abstratas e preservar os eventos fundamentais para a vida social, senão reunindo-os em relatos padronizados e figuras simplificadas (Kelber, 1983: 71). Neste contexto, a Bíblia com suas figuras, seus mitos e seus dogmas religiosos e morais, e a *religião católica* com seus lugares e objetos sagrados, sua tradição, seus santos e imagens se constituem como uma *linguagem inconsciente* dentro da qual os romeiros substanciam, inventam e confirmam sua religiosidade e sua cultura (Wagner, 1981). É como se vivessem numa sociedade onde o *secular* ainda não existe enquanto totalidade abrangente que engloba o religioso, ou uma metalinguagem à qual tudo tem que estar referido. Ao contrário, as estórias revelam uma presença da Bíblia entre os romeiros que aponta para uma *cultura bíblico-católica*, onde pode-se ver realizada, embora em permanente tensão, a síntese entre o texto *bíblico* e a teia de sentidos que os romeiros vão tecendo para sustentá-los na difícil arte de viver¹¹⁵. No entanto, não é demais notar que esta *estrutura cultural e simbólica* mantém uma relação dinâmica com o contexto em que se atualiza, na medida em que funciona, como afirma Sahlins, “como uma síntese de estabilidade e mudança, de passado e presente, de diacronia e sincronia” (Sahlins, 1991: 180).

115 A ideia de uma *cultura bíblica* presente no meio popular brasileiro aparece, por exemplo, no texto *O cativo da Besta-Fera*, de Otávio Velho. Já a ideia de uma “cultura católico-brasileira” é apresentada por Pierre Sanchis num texto de 1994, *O repto pentecostal à cultura ‘católico-brasileira’*, em que o autor comenta o impacto do pentecostalismo na sociedade brasileira hoje, a partir do Censo Evangélico do Rio de Janeiro, realizado em 1992, pelo ISER. A afirmação de Sanchis no sentido de afirmar uma “cultura católica” se dá a partir de uma dupla perspectiva: da Instituição e da “religião”. Quanto à Instituição diz Sanchis que esta exerceu até recentemente uma hegemonia incontestada sobre o campo religioso brasileiro, permitindo que se apresentasse como uma espécie de “religião civil” da sociedade brasileira, corporificando o “Brasil popular”, frente às “elites esclarecidas” que proclamaram a República. Quanto à segunda perspectiva, diz o autor que é o “catolicismo um universo de tradições”, que somente hoje estaria sendo questionado pelo protestantismo. A minha experiência de campo me leva a juntar as posições desses dois autores e pensar numa “cultura bíblico-católica brasileira”, onde as imagens e simbolismos bíblicos aparecem sob a mediação de uma visão católica, que enfatiza o aspecto sacramental.

Há uma apreensão da Bíblia no catolicismo popular tradicional brasileiro que é fundamentalmente comunitária e oral, apesar de se tratar de um texto escrito. No trabalho de campo, foi possível encontrar, nas comunidades de romeiros que visitei, algumas pessoas que eram reconhecidas como leitoras e conhecedoras da Bíblia¹¹⁶. Estas pessoas se tornam uma referência para a comunidade, na medida em que colocam em circulação os mitos, as figuras, os relatos e dogmas bíblicos que vão funcionar como fragmentos com os quais os romeiros constroem suas histórias, através de um trabalho de *bricolagem* que associa a narrativa bíblica com as referências geográficas, históricas, estéticas e culturais do seu meio. A partir dessas pessoas, as comunidades elaboram e conservam uma memória coletiva da Bíblia que é preservada de forma temática. Como afirma Ong, em relação à presença da Bíblia nas sociedades orais, “a palavra não estava ancorada no silêncio da página, como acontece na sociedade tipográfica, mas difundida, através de todo o tecido social” (1986: 271).

A leitura *católica da Bíblia* enfatiza a dimensão sacramental da palavra como um elo dentro da “cascata de sacramentos” sugerida por Sanchis¹¹⁷. As histórias surgem no contexto do santuário como um evento, uma ação sacramental, com *força performativa*, elas mesmas fundadoras do espaço sagrado (Certeau, 1994: 209). Considerando seu papel dentro dessa perspectiva, pode-se reconhecer sua função de *autorizar* o estabelecimento do culto, na medida em que oferece um mapa dinâmico do espaço, onde se cruzam os muitos sentidos que, aí são investidos. Ou, para usar uma expressão de Michel de Certeau, transformam o espaço num *lugar*, instituindo “a ordem segundo a qual se distribuem os elementos nas

116 Alguns desses leitores se integraram às CEBs e ressignificaram o sentido da Bíblia na sua vida pessoal e da comunidade. Outros, talvez a maioria, permanecem em sua função tradicional de leitor e *intérprete* da Bíblia para uma comunidade que a incorporou no seu funcionamento como parte de sua cultura.

117 Em seu original artigo *Uma “identidade católica”?* (1986), Sanchis refere-se ao “sacramento”, como o núcleo central do catolicismo, enquanto um processo de significação e de eficácia simbólica que é constitutivo de sua história.

relações de coexistência” (Certeau, 1994: 201). Esta função de autorização e de fundação, no entanto, não é jurídica, isto é, relativa a leis e juízos, embora pertença à ordem da instituição, enquanto estabelece uma base mística para o culto e um campo de referência para as ações dos romeiros.

Tendo presente estas considerações iniciais, proponho-me a analisar o repertório de estórias que os romeiros fazem circular em torno do santuário de Bom Jesus da Lapa. A organização do material segue uma lógica que foi se impondo na medida em que organizava as estórias. Outras configurações seriam talvez possíveis; no entanto, ao escolher uma, espero não submeter a riqueza do material recolhido a um modelo fechado, mas apenas poder emprestar minhas palavras e conceitos para os sentidos que os romeiros têm investido em seus relatos, com a finalidade de criar um mundo que lhes seja familiar e dentro do qual possam se locomover com desenvoltura. Ou seja, embora esteja consciente de estar trabalhando com fragmentos, o meu esforço vai no sentido de juntar as estórias a partir de uma síntese que é sugerida pelo seu conjunto.

São estórias que recolhi ao longo dos três anos de trabalho de campo, a maioria das quais mais tarde encontrei citadas por outros autores que pesquisaram o culto da romaria de Bom Jesus da Lapa em outros momentos¹¹⁸. Embora tenham como referência o santuário e o Bom Jesus, são também estórias que os romeiros contam *sobre eles mesmos* e sobre a realidade em que vivem, por isso mesmo continuamente atualizadas. As contradições e os paradoxos não são evitados, mas, ao contrário, constituem a base a partir da qual os romeiros comunicam e compreendem sua experiência, ela mesma contraditória e diferenciada. Através das estórias reinventam o seu contexto cultural e a rede relacional dos sentidos e símbolos da sua tradição.

¹¹⁸ As pesquisas que citam essas estórias são especialmente as de Segura (1937), Pierson (1972) e Kocik (1988, 1990). Este último reúne uma variedade de documentos e pesquisas sobre o santuário que fazem referências a diversas estórias que ouvimos dos romeiros.

O vaqueiro descobre a gruta e encontra a imagem

O vaqueiro é uma figura central nas histórias sobre a origem da romaria da Lapa. A descoberta da gruta está associada, na memória dos romeiros, ao relato de um vaqueiro que encontra a imagem do Bom Jesus, através de um boi que se tresmalha do rebanho, indicando-lhe o lugar sagrado. A figura do vaqueiro aparece tanto nas histórias que recolhi no trabalho de campo, quanto nas referências que Segura e Pierson fazem às lendas mais difundidas junto aos romeiros¹¹⁹. Algumas dessas histórias são muito parcimoniosas em relação a detalhes ou considerações sobre a origem do santuário, restringindo-se às informações essenciais. É o que se pode ver nas duas que serão transcritas em seguida, que apresentam a figura do vaqueiro como central, ao lado da onça e da serpente.

A primeira foi narrada por D.^a Livina. Respondeu à pergunta que lhe fiz sobre como começou a romaria da Lapa com esta breve história:

Ouvi falar que foi um vaqueiro que descobriu a gruta. Na gruta tinha onça, leão, cobra. Tinha muita coisa lá. Tem um retrato do vaqueiro com a imagem do Senhor Bom Jesus na esplanada, uma estátua.

A outra história foi narrada por José Gomes de Souza, romeiro de Francisco Sá, MG, que tem mais de trinta anos de idas ininterruptas à Lapa, viajando sempre com o mesmo grupo de parentes e vizinhos. Esta história faz parte de um repertório mais abrangente que foi narrado com

119 Segura faz referência a um texto de 1875, de autoria de Tomás Garcia Paranhos, *A província e a navegação do Rio São Francisco*, em que este autor “diz que leu em um papel que servia de capa a um velho compromisso, que o ermitão vivia na gruta no meio de onças e que o aparecimento da imagem foi devido a um vaqueiro que, correndo atrás de uma rês, entrou esta pela gruta e ele, acompanhando-a, lá encontrou a imagem e deu publicidade ao achado” (1937: 54). Pierson escreve, a partir de sua pesquisa realizada em 1950, que “são muitas as lendas a respeito da origem da imagem do Bom Jesus da Lapa. Dizem alguns que foi descoberta por um vaqueiro e outros por crianças” (1972: 102).

a participação ativa dos outros romeiros de seu grupo que confirmavam e acrescentavam detalhes, muitos inclusive contraditórios, que eram incorporados à narrativa de José Gomes de Souza.

Está com 302 anos que eles acharam essa gruta. Quem achou essa gruta foi um vaqueiro. Quando ele achou, não tinha santo nenhum. Tinha uma serpente e uma onça. Diz que ele ficou morando ali, junto com a onça e a serpente, cada um numa gruta. Chamava São Francisco da Soledade.

As histórias dão vida ao vaqueiro através dos diálogos, controvérsias e confrontações mantidas na conversação face a face. Situam-no no espaço do maravilhoso e das origens, num tempo mítico ou utópico, quando o “homem, a serpente e a onça” convivem harmoniosamente. Afastam-se de qualquer consideração histórica que pretenda tomar o vaqueiro como uma personalidade com uma biografia que se desdobra no curso de uma vida individual. A psicologia do desenvolvimento humano é uma invenção moderna que está ausente nas histórias enraizadas na tradição oral. De modo que onde o pensamento moderno esperaria uma análise psicológica ou ética, as histórias apresentam simplesmente uma ação. Não se está diante de um personagem histórico, mas de um “tipo imaginativo” que, segundo Kelber, funciona como um recurso da oralidade para “conservar os conceitos, informações e valores fundamentais para a vida social, projetando-os em figuras representativas” (Kelber, 1983: 51).

Longe de ser um personagem do passado, o vaqueiro aparece como uma metáfora a partir da qual os romeiros reinventam sua relação com o Bom Jesus e recriam os valores e as visões do mundo em que vivem. É este caráter simbólico do vaqueiro, apresentado na formalização literária das histórias, que permite aos romeiros integrar elementos de outros contextos culturais em sua rede convencional de sentidos.

A figura do vaqueiro aparece ligada à origem de outros santuários católicos, como mostram os trabalhos de Dupron (1967), Turner e Turner (1978) e Christian (1981). Dupron, ao analisar os cultos de peregrinação na

França no século XVIII, diz que “o inventor da estátua é sempre um pastor ou pelo menos um camponês com seus animais. Por vezes é o animal que encontra (a imagem) e, naturalmente, se ajoelha” (1967: 212). Para este autor, a descoberta das imagens que dão origem aos santuários está relacionada com as atividades ligadas ao pastoreio e busca romper com o isolamento que a vida no campo impunha. Representa uma exigência de participação na vida social.

A contribuição mais importante neste sentido pode ser encontrada em Christian que, em seu estudo sobre os cultos locais na Espanha, no século XVI, analisa o lugar central que os animais, especialmente o boi, ocupam nas histórias sobre a origem dos santuários, indicando os lugares onde as imagens são encontradas ou onde os santos querem ser cultuados (1981: 75-77). Para este autor, as histórias serviam para localizar imagens sagradas em lugares de significado universal — perto da água, de árvores, sobre colinas e picos — conduzindo assim a uma espécie de *cristianização* da paisagem.

O vaqueiro e o mito bíblico da encarnação

Victor e Edith Turner relacionam a figura do vaqueiro, recorrente nas histórias sobre a origem dos santuários, com o mito bíblico da encarnação de Jesus. Para estes autores, a presença reiterativa de vaqueiros e pastores nas histórias sobre a origem dos santuários estaria evocando o mito do nascimento de Jesus e da adoração dos pastores, narrado por Lucas 2, 7-20 (1978: 41-47). Citando os estudos de Vicente de la Fuente sobre os santuários católicos, falam de um ciclo de aparições de imagens a pastores que se inicia no século XVI, caracterizado como “ciclo de los pastores”. Segundo Victor e Edith Turner, este *ciclo* se constituiu a partir da “raiz paradigmática” do mito bíblico, que atua como um meio pelo qual “os pobres e iletrados” conservam em sua memória as doutrinas e dogmas católicos (1978: 48).

Ao trabalhar com a hipótese de Turner e Turner na análise das histórias sobre a origem do santuário de Bom Jesus da Lapa, pode-se dizer que se

trata de uma memória inventiva que atua através de um processo criativo pelo qual os romeiros constroem seus mitos, que também têm a função de fundar o culto e *sacralizar* o espaço do santuário. Neste sentido, pode-se ver as histórias acima como uma versão mínima de uma narrativa mais abrangente sobre a origem do santuário, que não cessa de ser inventada, através do trabalho interminável de *bricolagem*, realizado pela tradição oral. Um trabalho que tem como sua fonte principal os mitos bíblicos, onde vão recolher os fragmentos para construir suas histórias, ao mesmo tempo em que procuram inseri-las dentro da metanarrativa que organiza o espaço e o tempo para uma extensa comunidade de romeiros.

Nessa organização da vida e da experiência dos romeiros, os relatos sobre a origem do santuário têm um papel decisivo. São mais do que *lendas*, pois estão investidos de uma força *performativa* que é dada pela referência ao mito bíblico e pelas circunstâncias estabelecidas pelo culto e pelo lugar, investido de grande densidade sagrada¹²⁰. Reciprocamente, onde os relatos desaparecem, existe perda de espaço pelos romeiros em relação às outras categorias de pessoas (moradores, clero...) que disputam o sagrado no âmbito do santuário. Assim como a diversidade de versões sobre o mesmo mito confirma a sua veracidade (Leach, 1983: 58), a diversidade das histórias sobre as origens, narradas em múltiplas formas, também é instituidora de um culto ao Bom Jesus da Lapa que se inscreve dentro de uma *tradição* específica. Para usar uma expressão de Michel de Certeau, diríamos que as histórias sobre as origens são parte da “teofania” do Bom Jesus, “que esmaga as descontinuidades do tempo pela permanência daquilo que é o início, o fim e o fundamento” (1982: 276).

O santuário da Lapa é depositário de uma memória bíblica da qual os romeiros se reapropriam continuamente, através das romarias, que

¹²⁰Estou tomando as histórias ou lendas dos romeiros como uma maneira de falar da realidade, destacando uma continuidade entre imaginação e razão, e não a oposição. Como afirma Hyden White, “verdade e fábula são diferentes modos de significar a relação da consciência humana com um mundo que a confronta em diferentes graus de certeza e compreensão” (1978: 144).

funcionam como um processo de aprendizagem que se efetua num clima de jogo e celebração (Ong, 1986: 30). O contato com o dogma bíblico, que no contexto da escrita se realiza prioritariamente pela reflexão, através de um esforço consciente, no contexto da oralidade se dá sobretudo pela inserção na cadeia de conversação oral. Embora, como enfatiza Greeley, toda experiência religiosa possa ser “fundamentalmente um exercício da imaginação criativa” (1992: 145). As exigências de mediações racionalizadas para a religião são muito mais fortes no contexto moderno da escrita do que da oralidade.

O contexto oral torna possível a conexão entre o mito bíblico e a origem do santuário. Imersos numa “comunidade de contadores de histórias” (Greeley, 1992: 145), os romeiros podem “conectar passado, presente e futuro, abrogando a história e o tempo” (Kertzer, 1988: 10), e deste modo instituir o santuário como o lugar onde a encarnação de Jesus se realiza por todos os séculos. Esta conexão entre o mito e o lugar torna a origem do culto atual e o santuário um espaço extraordinário e sagrado. Pela força *performativa* das histórias orais, o mito bíblico do nascimento de Jesus se associa ao santuário de Bom Jesus de tal forma que ainda hoje pode-se ter acesso ao evento. Um comentário de Júlia, romeira do Espírito Santo, revela essa memória do relato bíblico guardada nas grutas, onde ficaram os vestígios do mito.

Amanhã, bem cedo, vou à gruta onde Nossa Senhora escondeu o menino Jesus, para salvá-lo de Herodes. É um a gruta muito difícil de entrar, a gente tem que se abaixar para passar na boca da gruta e acender uma vela para andar lá dentro. Mas está lá a pedra com a marca da cabecinha do menino Jesus, o espinhaço da serpente e o terço.

Os fragmentos dos mitos bíblicos e da tradição católica são *bricolados*, constituindo-se em relatos que qualificam o espaço do santuário e sacralizam as ações dos romeiros. Pode-se dizer que as histórias organizam os espaços que os peregrinos percorrem e legitimam as ações que acontecem

na periferia do culto oficial. Criam, assim, uma narrativa que autoriza práticas religiosas que não possuem o aval dos discursos oficiais e que são muitas vezes consideradas pelos dirigentes eclesiásticos e pelos moradores como supersticiosas. Demarcam um campo discursivo e ritual dentro do culto polifônico do santuário. Como vimos anteriormente, estes discursos e rituais, ao mesmo tempo que estabelecem fronteiras, também constroem pontes. Os romeiros contam histórias de forma *inventiva*, transformando o conteúdo dos mitos bíblicos e da tradição como um meio de interagir com os outros grupos dentro da rede de relações que se estabelece no culto ao Bom Jesus da Lapa.

A onça e a serpente

Voltando ao texto transcrito das histórias de Livina e José, constatam-se outros dois elementos comuns, a onça e a serpente, que estão associadas ao santuário e se materializam em alguns espaços no interior das grutas que guardam sua memória. Como vimos ao descrever o santuário, na gruta do Bom Jesus localizam-se as covas da onça e da serpente. As mesmas figuras aparecem em outras grutas e espaços, onde a ação oficial do clero não chega. Mantendo a linha de analogias que vimos seguindo pode-se também associar a onça e a serpente ao mito bíblico da encarnação¹²¹. A alusão à convivência pacífica do Monge com as feras pode ser vista como uma referência a Isaías 11, 1-9, que é uma das fontes do relato de Lucas sobre o nascimento de Jesus.

Então o lobo morará com o cordeiro, e o leopardo se deitará com o cabrito. O bezerro, o leãozinho e o gordo novilho andarão juntos e um menino pequeno os guiará. A vaca e o urso pastarão juntos, juntas se deitarão as suas crias. O leão se alimentará de

¹²¹ Muitos outros sentidos poderiam ser explorados em relação à serpente e à onça dentro de um quadro de interpretação dos símbolos. No entanto, para não fugir aos objetivos a que me proponho nesse trabalho, restrinjo aqui a minha análise aos mitos bíblicos relacionados com o nascimento de Jesus.

forragem como o boi. A criança de peito poderá brincar junto à cova da víbora (Is 11, 6-8).

O bestiário é um tema recorrente nos relatos bíblicos e se atualiza nas histórias dos romeiros. Nestas, frequentemente a Onça aparece ligada ao Monge, como beneficiária do poder divino que ele detém. Nas histórias dos romeiros, a Onça recebe os cuidados do Monge e, agradecida, se deixa domesticar, passando a servi-lo como seu benfeitor. Esta transformação da Onça possivelmente evoca a inversão simbólica na relação de forças no utópico, onde os fracos são elevados, refazendo simbolicamente a ordem estabelecida. Ao situar o mito bíblico no santuário os romeiros instituem este espaço como liminal e reafirmam a *cultura bíblico-católica* em que estão imersos.

Entre a onça ameaçadora e feroz, e a onça domesticada e subserviente ao Monge, estabelece-se uma dialética que aponta para uma relação entre o selvagem e o civilizado como dois universos separados, mas que se requerem um ao outro. A gruta, habitada pelo Monge, pela onça e pela serpente, condensa uma realidade agônica que localiza no santuário o encontro entre a natureza e a cultura, entre o céu e a terra, entre o tempo e a eternidade. Institui, assim, este lugar como um “centro totêmico de renovação da coesão do grupo”, no sentido durkheimiano, que junta o tempo primordial ao desenrolar histórico do cotidiano. Um tempo primordial ou utópico que não é necessariamente uma projeção absoluta do mito, mas que se aproxima e se torna familiar ao tempo histórico.

A serpente remete, no simbolismo bíblico, à questão do mal presente no início do mundo como um elemento externo e perturbador¹²². Nas histórias dos romeiros, ela aparece em outras versões, como a da Serpente alada

122 Para um maior aprofundamento do sentido da serpente na tradição cristã, remeto o leitor para a análise histórica que Le Goff faz de um texto do século VI, no qual Venâncio Fortunato escreve a biografia de seu antecessor São Marcelo, bispo de Paris, que vence um dragão-serpente, salvando a cidade de uma catástrofe. Ver: *Cultura eclesiástica e cultura folclórica na Idade Média: São Marcelo de Paris e o Dragão* (1980: 221-261).

que a cada ano perde uma de suas penas, até o dia em que lhe cair a última, quando será o fim do mundo¹²³. Como observa Velho em relação ao sentido da serpente entre os grupos camponeses da Amazônia, também aqui se pode pensar na serpente como um “símbolo, mas numa situação de extrema ênfase no significante, a qual, apesar de estar longe das representações simbólicas mais intelectuais e alegóricas, não deve ser confundida com uma reificação” (1987: 13).

Presente no início do mundo e no final dos tempos, a serpente surge na imaginação religiosa dos romeiros como um símbolo que liga a esperança de um futuro através de um retorno ao passado onde a memória de um tempo mítico, que se desenrola do paraíso perdido, ao apocalipse, projeta um sentido ao tempo emergente da história¹²⁴. A ênfase no significante aponta para uma conexão muito atenuada entre a serpente como símbolo e o seu significado teológico ou ideológico, o que permite que o seu significado possa ser mantido, substituído, fundido e reinventado dentro de um culto que se constitui por meio de um diálogo de muitas vozes¹²⁵.

123 Como mostra Le Goff, a interpretação apocalíptica da serpente que, associada à figura de Satanás, torna-se, no final do século VI, a interpretação habitual dos autores cristãos que relegam para segundo plano outras interpretações que também estiveram presentes nos séculos anteriores. No entanto, como o próprio historiador afirma, estas não desaparecem da tradição popular, mas fazem parte da herança que o cristianismo herdou das tradições pagãs (1980: 230–235). E um elemento central dessa tradição é o que associa a vitória sobre a serpente como a possibilidade de se estabelecer a *civilização* em meio a um mundo selvagem. A serpente presa na gruta pode ser vista, portanto, como um milagre do Bom Jesus contra a ameaça do retorno do caos, sempre presente.

124 Ao falar da serpente como um símbolo que remete aos textos bíblicos não se está afirmando que os romeiros tenham necessariamente conhecimento do significado destes textos; ao contrário, o que se percebe com frequência é o que afirma Velho sobre a relação entre significante e significado: “É como se, por uma espécie de carisma, algo do significado passasse para o significante, o que demandará na vida prática ações concretas e ritualizações tendo-o como objeto. E é como se essa passagem e essa ênfase fossem quase naturais, na medida que se está diante de um significado, para todos os efeitos, desconhecido, para o qual apenas aponta” (1987: 13).

125 Le Goff traça uma linha divisória entre a interpretação popular e a do clero sobre o sentido da serpente. Enquanto este enfatiza o triunfo do bem sobre o mal, a cultura popular

Em seguida, será apresentada outra estória sobre a origem do santuário. Ao compará-la com as estórias acima, pode-se observar que mantém a mesma estrutura básica que se expande para incluir outros elementos da experiência religiosa e social dos romeiros. A elasticidade em relação à forma revela o esforço dos narradores em adaptar suas estórias à demanda por mudança que vem ocorrendo em seu contexto social e religioso. Um procedimento que, segundo Goody e Watt, se torna possível quando se “opera dentro de uma tradição oral, onde as mudanças tendem a ser automaticamente ajustadas às relações sociais existentes” (1968: 33). Neste sentido, sugiro que se tome as estórias como mapas das mudanças que vêm ocorrendo no culto.

A estória que transcrevo aqui foi narrada por Maria da Silva Costa, romeira de São Manoel. Visitei-a em sua casa, onde contou-me uma série de estórias sobre a Lapa que se misturavam com estórias sobre sua vida: sua tristeza por não saber ler, a perda de uma filhinha que morreu de mau olhado, as dificuldades de ser viúva numa sociedade agrária, onde a força física e moral do homem é tão valorizada... De acordo com Maria:

Esta é a história do Bom Jesus, de quando ele fundou a sua igreja. Quem descobriu a igreja dele foi um vaqueiro. Ele chegou na cidade e contou para o padre. Ele veio visitar a gruta, pra ver o que tinha dentro. Quando entrou, viu essa bela imagem, muito bonita e brilhante. Aí foi, mandou abrir a porta direitinho e arrumou. A gruta já estava feita, os homens só tiraram os bicos das pedras para poder passar.

Dois elementos podem ser ressaltados nesta estória: o primeiro é a imagem do Bom Jesus da Lapa que o vaqueiro encontra na gruta, o outro é o papel que o padre ocupa no relato. Quanto à imagem, a estória relata que quando o vaqueiro chega à gruta, guiado pelo boi, a imagem já estava lá.

mantém certa ambivalência entre o bem e o mal projetados na figura da serpente (1980: 258-259).

Esta descoberta da imagem do Bom Jesus, narrada nas estórias dos romeiros, insere-se dentro de um movimento bem mais abrangente de imagens que, a partir do século XII, são encontradas milagrosamente, dando origem a diversos santuários na Espanha e em Portugal (Christian, 1981: 75).

Estas imagens geralmente manifestavam seu desejo de serem cultuadas em determinados lugares através de algum fenômeno extraordinário da natureza. Na Lapa, a própria gruta já indicava que este era um lugar sagrado e escolhido pelo Bom Jesus como fonte de graças e milagres. Trata-se, como se pode ouvir da boca dos romeiros, “de um santuário que o Bom Jesus fizera com suas próprias mãos”, deixando manifesto seu desejo de ser cultuado neste lugar, desde o princípio do mundo.

A estória de Maria pode ser vista como um fragmento da memória de um movimento de afirmação do culto aos santos centrado nas imagens, que teve grande relevância no catolicismo da península Ibérica e de suas colônias. Segundo Christian, trata-se de um movimento de reação ao culto aos santos baseado nas relíquias e de afirmação dos *cultos locais*¹²⁶. Para este autor, a introdução de imagens no culto aos santos liberta as devoções das grandes catedrais e monastérios que detinham o controle sobre as relíquias e sobre o povo (1981: 123).

Este movimento ganhou novo impulso nos séculos XVI e XVII, quando estes *cultos locais* foram apropriados pela ortodoxia e incorporados no sistema de práticas do *catolicismo universal* que os transforma num meio de estender a presença da Igreja e *cristianizar* a paisagem do Novo Mundo¹²⁷.

126 Como afirma Peter Brown, em seu excelente trabalho sobre o culto aos santos, as relíquias foram a força motriz da política da Igreja na Europa até o século XI. Diz o autor que “o intrincado sistema de relíquias, desenvolvido a partir dos séculos III e IV, serviu para solidificar as relações de patronagem e alianças que cimentou o poder e a dominação da Igreja Católica no império romano-cristão” (1981: 90). O culto aos santos baseado nas relíquias, que se constituía num dos principais fundamentos da cristandade ocidental na Idade Romana Antiga e Média, foi questionado e praticamente substituído pelo culto às imagens, que ganhou grande difusão e abrangência no início da Idade Moderna.

127 É preciso ter presente aqui que aquilo que estou chamando de *local* no contexto do santuário de Bom Jesus da Lapa, em grande parte é adveniente do catolicismo ibérico

A origem do santuário de Bom Jesus da Lapa, com sua imagem descoberta de forma extraordinária pelo vaqueiro, faz parte deste movimento.

Nesta perspectiva, o catolicismo popular tradicional, que se estruturou em torno dos santuários e ermidas na América, não significou apenas uma contestação ao catolicismo europeu oficial ou a afirmação dos *cultos locais*, mas faz parte de um movimento de extensão universal que reinventa o culto aos santos, deslocando sua mediação das relíquias para as imagens.

A articulação entre o *universal* e o *local* está presente no culto do santuário de Bom Jesus da Lapa desde sua origem, na medida em que aí se processa o enraizamento da *tradição católica universal*¹²⁸. O culto ao Bom Jesus da Lapa está marcado por uma religiosidade *local* que se expressa na figura de Cristo, particularizada na imagem que o vaqueiro encontra na gruta. É preciso ter presente ainda que esta particularização corresponde a um processo de adaptação e reinvenção da *tradição universal*. Como afirma Christian, “a pequena tradição é freqüentemente apenas a grande tradição que se enraizou num determinado lugar” (1981: 178). Invertendo a ordem dos termos, pode-se dizer que a *grande tradição* é muitas vezes a *pequena tradição* que foi assumida como ortodoxia¹²⁹. As estórias dos ro-

que foi transposto para cá através do processo de colonização. Nesse sentido, não se trata de tomar o *local* e o *universal* como categorias geográficas, mas como dimensões da dinâmica de atuação do catolicismo.

128 Estudos recentes sobre as transformações do cristianismo permitem reinterpretar a tensão entre o *local* e o *universal* nos cultos de peregrinação como constitutivos do próprio catolicismo e não mais como polarizações excludentes. Nesse sentido, remeto o leitor para o trabalho organizado por Hefner, com artigos de diversos autores que analisam o cristianismo como uma religião mundial e suas diferentes formas de inserção nas culturas locais (1993).

129 A *grande tradição* e a *pequena tradição* são conceitos que se pode atribuir a Robert Redfield e que serviram para o autor fazer uma diferenciação dentro de certas sociedades onde se pode falar de duas tradições culturais, sendo que a *grande tradição* é cultivada em escolas e templos, enquanto a *pequena tradição* opera sozinha e se mantém nas vidas dos iletrados. Segundo o autor, as duas tradições são interdependentes, num processo contínuo de circularidade (Redfield, 1967).

meiros sobre a origem fazem parte deste duplo esforço dos agentes do catolicismo de afirmação do *culto local* e de reinvenção dos símbolos, mitos e discursos do *catolicismo universal* no contexto do sertão baiano.

O padre nas origens do culto

O segundo elemento presente na estória de Maria enfatiza o papel do padre no culto ao Bom Jesus da Lapa. Ao descobrir a gruta e a imagem do Bom Jesus, o vaqueiro vai imediatamente contar ao padre o que encontrara. Esta alusão na estória de Maria aponta para o reconhecimento da autoridade do padre e do catolicismo oficial na constituição do culto *local*. Pode-se falar de dois universos religiosos, um *local* e outro *universal*, que convivem no espaço do santuário e mantêm entre si uma relação de complementaridade.

A tensão é constitutiva do culto e incorpora a diversidade dos discursos e sentidos que os romeiros investem no local. Como afirma Stirrat em relação aos grandes santuários das religiões universais, também em Bom Jesus da Lapa pode-se observar que a separação entre a perspectiva *local* (mais pragmática) e a *universal* (mais voltada para a salvação e a transcendência) se dilui, na medida em que os santuários estabelecem um culto que incorpora a tensão e a diversidade (1984: 208).

Nesta relação entre o *universal* e o *local* há, no entanto, uma precedência do primeiro sobre o segundo, que se explicita na estória de Maria, onde a autoridade do padre julga o valor e a ortodoxia da aparição e confirma a legitimidade da imagem. O resultado disto é fortalecimento da religião *local* pelo reconhecimento que adquire através da autoridade eclesiástica (Christian, 1981: 177). Do ponto de vista da religião *universal* este reconhecimento é o que permite legitimar a autoridade do clero sobre o culto e o seu controle sobre santuário.

Uma outra interpretação possível sobre a presença do padre na estória de Maria é sugerida por Turner e Turner, que enfatizam a relação entre as narrativas dos peregrinos sobre os santuários e o mito bíblico do nascimento de Jesus. Segundo estes autores, a figura do padre é uma constante

nas estórias sobre a origem dos santuários católicos e poderia ser tomada como uma condensação do relato do anúncio do anjo aos pastores sobre o nascimento de Jesus e seus precedentes no Antigo Testamento, onde a figura dos pastores é central, sendo metaforicamente associada na tradição católica aos padres, enquanto pastores de almas¹³⁰.

A tolerância que cerca o culto dos santuários se constitui numa de suas marcas mais importantes. O processo histórico de *clericalização* do culto, embora tenha atingido de cheio a organização do santuário, destituindo os ermitães, acabando com a Irmandade e entregando a direção do santuário aos religiosos, não foi capaz de impor, de forma absoluta, a visão oficial sobre a massa dos romeiros. Como temos visto, se de um lado pode-se constatar atitudes de intransigência do clero frente às práticas tradicionais dos romeiros, por outro a própria dinâmica das relações entre as diversas categorias que interagem no santuário impõe tolerância e condescendência para com o culto centrado nas imagens e os significados que lhe são atribuídos¹³¹. Esta situação, por sua vez, vem permitindo aos romeiros reinventar o culto no santuário, incluindo os dirigentes eclesiásticos e os seus discursos, que acabam ocupando um lugar de destaque dentro do universo de significados e práticas do catolicismo popular tradicional¹³².

130 Turner e Turner mostram que, em torno da figura dos pastores, as estórias sobre os santuários estabelecem uma área de ambiguidade, de forma que o pastor possa ser visto como pastor de animais e guardiães da fé. A associação do mito bíblico entre os pastores e as circunstâncias humildes do nascimento de Jesus permite ressaltar “a humildade dos clérigos pastores”. E, em algum sentido, cada peregrino é um pastor indo para Belém, cada padre um peregrino e um pastor (1978: 48–49).

131 Um trabalho recente sobre a aparição da Virgem Maria em Piedade de Minas, de Tânia M. Campos de Almeida, apresentado como dissertação de mestrado na Universidade de Brasília (1994), também refere-se à tensão que se estabelece entre os padres e a “comunidade dos videntes”, ressaltando que a resistência dos padres às aparições faz parte de uma “estrutura” que por ser recorrente confirma-as.

132 Chartier assinala a importância do conceito de *apropriação*, compreendido em termos sociológicos, para que se possa avaliar as formas de recepção de elementos da cultura letrada pela cultura popular no processo de invenção criativa que se dá nesse encontro (1992: 232–233). Ribeiro de Oliveira também aplica esse conceito para expressar as

O monge penitente descobre a gruta

Uma outra estória, representativa do repertório sobre a origem do santuário, é a que foi narrada por um grupo de romeiros de Francisco Sá (MG). A narração contou com a participação de todos os que se encontravam na *rancharia*, durante a romaria de 1993, e resultou de um processo coletivo de conversação oral. Duas figuras são destacadas na estória: o Monge, que surge como um penitente, e o Padre Cícero, que lhe impõe a penitência e lhe dá a imagem, enviando-o ao sertão, onde encontraria a Lapa. Transcrevo em seguida a estória, juntando a contribuição do grupo numa sequência narrativa:

Quem encontrou a gruta foi um monge que chamava São Francisco da Soledade. Naquele tempo, quando alguém matava outro era degolado. Não tinha cadeia. Então, surgiu um crime na terra dele, e ele, para não ser degolado, tentou fugir e saiu pelo mundo. Ele foi no Juazeiro, no tempo do Padre Cicero, e conversei com o padre: ‘oh meu padrinho, sou um criminoso, estou fugindo pra não ser degolado’. Então o Padre Cícero disse: ‘meu filho, vou te dar aqui uma imagem, você vai levar essa imagem e, no dia que você encontrar uma gruta, vai colocar lá’. Ele veio com a imagem e colocou na gruta. A serpente não ofendeu ele, nem a onça. Diz que cada um se virava pro seu lado e ele viveu estes anos, até que o povo descobriu ele ali.

Ao ser introduzido o Padre Cícero na estória, pode-se ver um esforço dos romeiros em relacionar os santuários e santos de sua devoção, de modo a superar os limites dos cultos *locais*. Isto nos permite pensar na construção de uma sociedade de santos e peregrinos dentro de uma paisagem que transcende o espaço de cada santuário em particular, na qual inscrevem os significados para a sua ação. Segundo a sugestão de Taussig,

transformações culturais que ocorrem no interior do catolicismo popular tradicional quando elementos de um outro contexto são incorporados no seu universo de representações (Ribeiro de Oliveira, 1976: 140).

“relacionando os santuários entre si os romeiros estariam descrevendo um contorno ‘sagrado’ da terra, composto de pedacinhos e fragmentos interligados, referentes aos significados dos lugares” (1993: 198-199). As estórias, assim como as romarias que são relacionadas pelos peregrinos, trazem à luz os sentidos que a rede implícita dos lugares costura para compor a cultura dos romeiros.

Por outro lado, tendo presente que o Padre Cícero é considerado pelos especialistas como um personagem do catolicismo romanizado, pode-se pensar na sua inclusão no universo da religiosidade popular como resultando de um processo de apropriação que incorpora os símbolos e valores do catolicismo oficial, recriando o catolicismo popular tradicional¹³³. De fato, diante da importância que o Padre Cícero adquiriu no catolicismo popular tradicional, penso que não se pode falar apenas de uma reapropriação de elementos de um sistema por outro; mas o que se observa é que esta tensão estabelecida entre o catolicismo popular e o catolicismo oficial, enquanto a “fonte da verdade formalmente institucionalizada”, produz constantemente novas configurações para as práticas e significados vivenciados pelos romeiros.

Um outro aspecto, que aparece nessa inclusão da figura do Padre Cícero na narrativa sobre a origem do santuário de Bom Jesus da Lapa, refere-se aos tempos que coexistem nas estórias. Padre Cícero, que viveu no final do século passado, início deste, é situado antes da descoberta da Lapa, em 1691¹³⁴. Isto nos remete para a perspectiva do contexto oral, onde a principal preocupação não está em reconstituir o passado, mas gravá-lo na memória através das referências que o espaço oferece. No contexto da interação social que se estabelece a partir dos lugares sagrados significativos,

133 Para uma melhor avaliação da importância do Padre Cícero no catolicismo popular brasileiro, remeto o leitor para os trabalhos de Della Cava (1970), Slater (1986) e Camurça (1994).

134 Noutra estória, narrada por Cecília, que transcreverei mais à frente, São Cipriano, que pertence aos primeiros séculos do cristianismo, aparece como um dos companheiros do Monge na gruta.

os romeiros recriam seus santos e heróis, independente das cronologias históricas. Neste ato de criação, o material usado não são os dados biográficos, mas os elementos semânticos dispersos na geografia, nos mitos, nas crenças e nos rituais que compõem a sua *cultura bíblico-católica*. Não se trata aqui de uma perspectiva histórica que busca reconstituir o passado a partir de fatos documentados, mas de manter viva a memória do passado, trazendo-o para o presente.

A dinâmica que faz do Padre Cícero um contemporâneo do Monge também torna os romeiros atualmente testemunhas das origens. Em muitas versões, o passado aparece como presente e o tempo da narrativa é confundido com o tempo da realização. Como observou Crapanzano em seu trabalho de campo no Marrocos, também em Bom Jesus da Lapa pode-se constatar a busca constante dos romeiros em revivificar seu passado, e mesmo modificá-lo, através de suas histórias (1980). Ao contar as histórias das origens do santuário, geralmente inserem parentes, amigos ou a si mesmos, como um meio de confirmar sua anuência à narrativa ou testemunhar a veracidade do dito. Este procedimento reflete as convenções do contexto oral e a função que as histórias têm aí, como formas de participação de seus membros na cultura.

O missionário e antropólogo francês Maurice Leenhardt relata que os nativos da Nova Caledônia, com os quais viveu durante as primeiras décadas do século XX, podiam ser conduzidos através de sua linguagem para o exato ponto onde a história que estavam contando teve lugar. Se acontecesse ao contador da história esquecer o nome de algum lugar em sua história, ele se recusava — ou era incapaz — de continuar sua narração. “Ele se sentia inexato, e se encontrava realmente perdido na área geográfica de sua história” (1979: 84). Algo semelhante parece acontecer com as histórias dos romeiros, que estabelecem uma ligação muito estreita entre o lugar e as suas narrativas.

Outro aspecto a ser ressaltado na estória dos romeiros de Francisco Sá diz respeito ao sentido penitencial que está presente na romaria e que foi guardado na memória coletiva. Mais uma vez, pode-se constatar a dinâmica pela qual a estória se transforma em mito, perpetuando-se no presente como fonte de sentido para os peregrinos.

A peregrinação, como forma de penitência, associada ao sacramento da confissão, se estabeleceu na Idade Média, especialmente no período monástico céltico e anglo-saxão, como um meio de controle da Igreja sobre as peregrinações (Sigal, 1974). A garantia de indulgências plenárias para os pecados através de devoções praticadas em certos santuários mais importantes estimulou as peregrinações e permitiu o controle da Igreja sobre estes santuários.

Os modelos mais acabados de peregrinações neste período eram as que se faziam para Jerusalém e São Tiago de Compostela, impostas a muitos peregrinos como uma forma de punição para certos crimes seculares (Sumption, 1975). Em seu artigo sobre Santiago de Compostela, Rabanos afirma, citando documentos da época, que “uma porcentagem importante dos peregrinos que se dirigiam para Santiago de Compostela eram penitentes que empreendiam o caminho em cumprimento de uma sanção penal imposta pela autoridade eclesiástica ou civil” (1992: 196)¹³⁵. A peregrinação imposta por sanção penal figura nos manuais de confissão como uma forma de penitência pública não-solene e, de acordo com a literatura canônico-pastoral, se encontra a meio caminho entre a penitência solene e a privada. É pública, como a solene, enquanto se realiza *in facie Ecclesiae*,

135 Rabanos cita o documento *Las siete partidas*, de 1555, onde se distinguem com precisão três classes de peregrinos: “São três as maneiras dos romeiros e peregrinos. A primeira é quando eles vão em peregrinação para algum lugar santo por sua própria vontade, sem nenhuma obrigação. A segunda é quando peregrinam por causa de um voto que fizeram a Deus. A terceira é quando fazem a peregrinação por penitência como uma obrigação que lhes foi imposta” (1992: 196).

porém não requer solenidade. A publicidade está no fato em si, sem os ritos e as cerimônias próprias da penitência solene. Além disso, enquanto a penitência solene só podia ser imposta uma vez na vida da pessoa pela autoridade episcopal, a penitência pública, como a privada, era considerada reiterável e podia ser imposta pelos curas locais.

Sigal acredita que a iniciativa da peregrinação como uma forma de penitência veio dos próprios peregrinos e depois foi assumida pela legislação canônica. Segundo documentação resumida por este autor, a peregrinação tornou-se muito cedo uma pena civil aplicada a uma vasta gama de delitos (1974: 12-25), o que mostra que as peregrinações foram assimiladas pela ordem social, estabelecendo um sistema de peregrinações que funcionava associado a um processo jurídico-sacramental.

A partir do século XIII, a penitência pública foi perdendo sua vigência prática. O VI Concílio de Latrão (1215) consagrou a confissão oral e a penitência privada, imposta segundo o arbítrio do confessor, e com maior atenção às circunstâncias pessoais do pecador do que ao pecado em si; e silenciou a penitência solene e pública. Os autores que tratam do tema da confissão a partir do século XV passam a justificar teoricamente a existência da penitência pública como medicina apropriada e exemplar para os pecados públicos de maior relevância (Rabanos, 1992: 186-187).

Esta breve incursão pela história do sacramento da penitência, por mais incompleta que possa parecer, quando paginada com as estórias dos romeiros, revela que sua memória foi associada à origem do santuário de Bom Jesus da Lapa, permanecendo, ainda hoje, como uma fonte de sentidos para os romeiros que se dirigem para este lugar sagrado. Seja qual for o motivo que impulsiona os romeiros a empreender o caminho da romaria, há sempre uma relação íntima entre a peregrinação e a penitência. Para os romeiros a romaria sem conteúdo penitencial não é tida como autêntica peregrinação. Esta, por definição e prática, exige sempre sacrifícios e penalidades, o que aponta para um sentido fundamental de mortificação que pode ser assumida por imposição alheia, em forma de penitência, ou por

vontade própria, em forma de voto ou de simples desejo¹³⁶. Neste sentido, pode-se dizer que as estórias, se não explicitam os significados que contêm, de modo que estes, para todos os efeitos, permanecem desconhecidos, elas, no entanto, colocam os romeiros em contato quase imediato com o passado, enquanto fonte de sentidos, que sustenta a prática reiterada da romaria.

“O homem com a Bíblia na mão”

Uma última versão sobre a origem do santuário, que eu gostaria de analisar, foi relatada por Cecília José de Souza Ribeiro, que há mais de 30 anos acompanha a romaria de Bom Jesus. Cecília também participa da Comunidade de Base de São Manoel, e já foi responsável pelo culto dominical e pelo catecismo. “Hoje” — como ela diz — “têm muitos sábios na igreja que estão continuando o que plantei” e já não participa na linha de frente. Também é uma leitora da Bíblia, embora não tenha frequentado escola e só saiba ler “uma mixaria”, de acordo com suas palavras. Na sua estória, a figura do vaqueiro aparece associada à do Monge, numa única sequência que as justapõe, de forma que o Monge se torna o continuador do culto fundado pelo vaqueiro. Ao juntar as estórias, porém, a contadora acrescenta novos elementos que ela tira de sua experiência religiosa atual. A transposição da estória para o texto escrito dá ao leitor uma oportunidade de ter acesso ao relato de Cecília.

A devoção da Lapa foi por milagre que aconteceu. Foi um vaqueiro que estava caçando gado e aí chegou na gruta e encontrou um homem sentado com a Bíblia na mão, lendo. Ele chegou, falou

136 O sentido penitencial atribuído à romaria de Bom Jesus da Lapa pelos romeiros pode ser visto de uma forma bastante clara na etnografia de Travassos sobre a romaria de Bom Jesus, onde a autora cita uma série de depoimentos que expressam esta dimensão como central para os romeiros. No entanto, como a própria autora afirma, “a romaria é uma forma de penitência, entretanto, está longe de caracterizá-la completamente. Ela também é passeio, divertimento, ruptura com o cotidiano, e estes traços aparentemente contraditórios refinem-se logicamente quando o romeiro diz que é nos sofrimentos da viagem que ele encontra prazer” (Travassos, 1983: 26).

com o homem e o homem respondeu. Aí veio embora e espalhou a notícia. Aí foi e chamou o padre, porque antigamente o povo tinha muita fé no padre e o padre mesmo fazia os milagres. Hoje não está acontecendo mais isso. O padre chegou, entrou e disse que era o Bom Jesus que morava ali e que tinha muito milagre dentro daquele morro. Diz que São Cipriano mesmo habitava dentro daquela gruta. Aí ficou essa gruta lá, mas não tinha um habitante para tomar conta. Então veio um rapaz. O pai e a mãe dele tinham morrido e ele saiu pelo mundo, rezando o terço com a imagem de Nossa Senhora da Soledade. Chama Francisco da Soledade. Veio rompendo e em cada cidade que chegava, pregava a Palavra de Deus e o terço. Mas o povo daquela cidade pegava ele e botava na cadeia. Depois era solto e tomava a cruz e o terço e tornava a viajar. Na outra cidade era a mesma coisa. A última cidade que ele chegou foi na Lapa. Quando chegou, foi perto lá da gruta. No que ele foi, Jesus veio e apresentou a cruz. O povo arredearam ele, aplaudiram e ele ficou. Daí pra cá que os padres foram começando a encostar e a cidade foi sendo habitada. Ele morreu e está enterrado lá dentro.

Muitos aspectos poderiam ser destacados dentro dessa estória, no entanto, vou enfocar apenas dois elementos que poderiam ser vistos como resultantes do processo criativo de “invenção interpretativa da cultura” (Wagner, 1981: 62). Noutras palavras, os sentidos da romaria aqui recriados apontam para a dialética entre convenção e invenção, pela qual a convenção é continuamente interpretada pela invenção e a invenção pela convenção. Os sentidos convencionalizados das origens são reinterpretados pela invenção de um *novo modo de ser católico*, marcado pela experiência da narradora em sua comunidade católica, ao mesmo tempo em que esta experiência é interpretada à luz dos sentidos convencionalizados pela tradição do catolicismo popular.

O primeiro aspecto refere-se à Bíblia. Na estória de Cecília, o vaqueiro ao entrar na gruta encontra “um homem com a Bíblia na mão, lendo-a”. Pode-se ver aí um esforço de Cecília de reinventar a origem do santuário como uma forma de interpretar sua experiência religiosa vivida no

contexto da Comunidade Eclesial de Base e no confronto com os grupos protestantes populares. A Bíblia, enquanto palavra escrita, lida e discutida na comunidade, se constitui no eixo articulador da experiência religiosa do catolicismo das CEBs e dos grupos protestantes. Tanto no contexto das comunidades católicas, quanto dos grupos protestantes, pode-se observar uma oposição entre a Bíblia e as imagens¹³⁷. É como uma tentativa de resolver este conflito entre Bíblia e imagem, onde se materializa a tensão permanente entre romeiros e novos agentes de pastoral do catolicismo moderno e entre romeiros e *crentes*, que Cecília reinventa a estória das origens do santuário de Bom Jesus da Lapa.

Através da inclusão da figura do “homem com a Bíblia na mão”, no início do santuário, Cecília está recriando o passado para resolver um conflito atual, vivido na experiência do cotidiano em sua comunidade¹³⁸. Uma solução que se aplica tanto para o conflito instaurado pela pastoral moderna no interior da comunidade católica, quanto pelos *crentes*, que combatem os católicos como idólatras, por cultuarem imagens. A resposta de Cecília,

137 A pregação dos padres pós-conciliares, como veremos, estabeleceu um novo modelo para a comunicação com o *sagrado*, que tornou irrelevante as imagens e questionou a sua utilidade. Os santos deixaram de ser vistos como intermediários essenciais entre Deus e os homens e os santuários se tornaram pontos estratégicos para a ação pastoral e a evangelização. A salvação deixou de ser um objetivo direto da ação religiosa e se tornou uma finalidade distante a ser alcançada através de uma ação no mundo e da supressão dos aspectos maus da natureza humana e da sociedade. Cecília tem familiaridade com essa doutrina, pois há mais de vinte anos trabalha com os agentes de pastoral. Sua experiência na Comunidade Eclesial de Base está intimamente associada a estes agentes, especialmente ao pároco, padre André, como se pode perceber por suas próprias palavras: “Padre André veio e perguntou se eu queria dirigir o culto. Então eu disse: ‘Padre André, eu sei ler uma mixaria, uma besteirinha’. Então ele disse: ‘com Deus e a força do Divino Espírito Santo eu achei que você vai desenvolver essa palavra de Deus e ela vai dar muito fruto. Ela vai ser bem plantada’. Ele mandava os folhetos de lá, eu dirigia o culto. Ia na casa de um, de outro... até que nós levantou a igreja”.

138 A mesma tensão também surge no santuário, como registra a pesquisa do CERIS (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais), onde aparece o seguinte relato: “os romeiros se perguntam, desconfiados, se os padres e as freiras não seriam protestantes, uma vez que só falam da Bíblia e combatem o culto aos santos...” (Medina, 1972).

no entanto, está no campo das *representações religiosas* e não do discurso teológico racionalizado, o que a torna muitas vezes mais compreensível para os *crentes* do que para os agentes de pastoral católicos.

Para Cecília, assim como para os romeiros que vivem essa dupla inserção no catolicismo, não se trata de excluir a imagem ou a Bíblia, mas de assumi-las como complementares, uma vez que ambas fazem parte de uma ordem cósmica sagrada que está para além da ação humana¹³⁹. A Bíblia, colocada na origem, revela-se não apenas como um texto sagrado ou o *depositum fidei*, mas surge como um símbolo que aponta para a incorporação, pela cultura dos romeiros, das mudanças que vêm ocorrendo no catolicismo e na sociedade. Ao reinventar a origem do santuário, Cecília legitima, pela *tradição*, sua opção por uma nova forma de vivência do catolicismo, no âmbito da Comunidade Eclesial de Base¹⁴⁰. Sua experiência como dirigente de culto e leitora da Bíblia se legitima na medida em que pode ser transposta para a origem e articulada com a experiência do culto à imagem milagrosa do Bom Jesus da Lapa. Sua participação na romaria não significa apenas a afirmação da *tradição*, mas também a afirmação do *novo*, através de uma volta criativa às origens do santuário.

Convém ainda ressaltar, nesta linha de raciocínio, que as estórias oferecem como uma *representação tradicional* de uma experiência moderna de catolicismo. E isto permite afirmar que, a partir do ponto de vista

139 Pode-se dizer que Cecília incorpora em sua visão religiosa a Bíblia trazida pela pastoral modernizadora, dando-lhe um lugar de destaque dentro do conjunto de símbolos partilhados com os outros romeiros, mas isso não significa que tenha incorporado a representação moderna e sociológica do campo religioso.

140 Também aqui se poderia estabelecer um paralelo entre o relato dos romeiros de Bom Jesus da Lapa e as “mensagens” da Virgem da Piedade, transcritas por Almeida, onde se pode perceber muitos elementos discursivos e conteúdos significativos das Comunidades Eclesiais de Base que são apresentados como “mensagem de Nossa Senhora”. A formação de uma “comunidade” em torno da aparição da Virgem da Piedade, a incorporação de conceitos teológicos como Reino de Deus e compromisso social são alguns desses elementos “inventivos” que o contexto discursivo da Igreja Católica no Brasil impõe às aparições ou a outros fenômenos religiosos que surgem no âmbito do catolicismo (Almeida, 1994).

dos romeiros, o catolicismo moderno está longe de se impor como um processo de mão única. Ao contrário, o moderno e o tradicional se conjugam sincreticamente, criando experiências e cosmologias religiosas singulares.

O jovem pregador

Um outro elemento central que aparece na estória de Cecília é a identificação do Monge com a figura do pregador que vai de cidade em cidade, anunciando o Evangelho, até chegar à Lapa. Pode-se ver aí, mais uma vez, uma tentativa de reinterpretar a tradição a partir das mudanças que vêm ocorrendo no catolicismo brasileiro. O mesmo relato da origem que servira, na estória anterior, para manter viva a memória penitencial, é *manipulado* aqui para introduzir, na tradição da romaria, a figura do pregador ou missionário, associada à pregação da Bíblia. Isto permite perceber, mais uma vez, que os sentidos antigos e novos não se excluem no âmbito do santuário, mas se acomodam dentro da diversidade que constitui o próprio culto ao Bom Jesus da Lapa.

A pregação da palavra é parte da experiência religiosa de Cecília na Comunidade Eclesial de Base. Ao transpor a sua experiência para a origem do santuário, ela está elaborando uma compreensão desta experiência atual, dentro dos marcos da *tradição*. Trata-se, como mostrou Kelber, de uma forma de construção do conhecimento, própria do contexto oral, onde “a verdade não é para ser conhecida nem a redenção retida por conceitos estranhos à vida, mas a aprendizagem deve vir pela imitação e participação” (1983: 70). Neste sentido, a própria romaria é vista como um ato concreto de seguir o Bom Jesus e de apropriar-se de sua verdade. Há aqui um outro paradigma de compreensão da verdade, onde a aprendizagem surge antes de mais nada como um processo participativo.

A religião entendida como um corpo de verdades abstratas e de dogmas teológicos é estranha ao universo da tradição oral¹⁴¹. Neste contexto,

141 Poder-se-ia dizer que apesar da ênfase da hierarquia católica no sentido doutrinário e moral da religião, esta, como afirma Greeley, “está fundamentalmente referida a

a religião não está prioritariamente associada às ideias ou aos dogmas, mas se apresenta como um *caminho* que funciona como uma espécie de princípio ordenador daquilo que deve ser crido¹⁴². A peregrinação do Monge surge como um esquema dentro do qual é possível relatar tanto a experiência histórica, quanto uma experiência atual que, ao ser situada nas origens do santuário, é autorizada pelo passado.

O menino que caiu no rio

Esta é uma das histórias mais contadas no santuário. Ouve-se este relato da boca de quase todos os romeiros. Donald Pierson, em seu livro sobre o vale do São Francisco, quando trata do santuário da Lapa, também registra esta história, como se pode ver na citação que segue:

Entrementes, outras lendas, além das referidas, começaram a surgir, lendas que merecem fé e que são contadas hoje na área, tal conto a de uma criança de meses que caiu no São Francisco, de uma janela da gruta, e não afundou, antes ficou sentadinha, brincando com as águas até que veio uma canoa para a apanhar (Pierson, 1972: 104).

Mais de quarenta anos depois do trabalho de campo de Pierson, ainda se ouve a mesma história com detalhes que se repetem de uma forma muito semelhante. Transcrevo aqui duas versões que recolhi e que são representativas das variações que elas apresentam. A primeira foi narrada por Verônica Silva de Bastos, uma romeira de São Manoel, conhecedora de um grande repertório de histórias sobre o Bom Jesus da Lapa. Embora analfabeta, participa da Comunidade Eclesial de Base e do Círculo Bíblico de São Manoel. Há mais de trinta anos acompanha a romaria de Livina para Lapa. Visitei-a em sua casa e depois a tive como companheira de romaria.

experiências, imagens e histórias" (1992: 133).

142 Kelber mostra que no próprio Evangelho a peregrinação surge como o princípio ordenador da narrativa de Jesus (1983: 70).

Quando lhe pedi que contasse algum fato ou milagre que conhecia sobre Bom Jesus da Lapa, contou-me a estória que segue:

Uma menina estava sentadinha lá em cima na ipueira, na porta de pedra. Depois a mãe pegou e colocou ela em cima do gradeado. Ela estava ali brincando, quando escapuliu e foi bater lá dentro d'água, no rio. Então a mãe disse: 'Valei-me Senhor Bom Jesus, que fiquei sem minha filhinha, ela vai morrer afogada'. Daí, ficou a menina sentadinha em cima d'água, brincando. Então vieram os pescadores e pegaram a criança e entregaram à mãe.

Uma outra versão da mesma estória foi apresentada por Cecília, que acrescenta a figura de uma serpente ao relato da criança que caiu no rio, como se pode ver na transcrição que segue:

Outra estória que meu pai contava mais minha mãe, é que tinha uma mulher lavando roupa junto à ipueira e tinha uma criança sentada na praia. Quando a mulher deu fé, ela só viu uma língua que chegou assim... e a criança afundou dentro daquele rio (o rio de primeiro era muito largo, hoje minguiu muito). Então ela gritou pro Senhor Bom Jesus e a serpente veio e vomitou a menina na areia. O povo que ficava por ali veio e matou a serpente. Essa serpente até o ano atrasado tinha sua língua guardada na gruta, toda comidinha de caruncho. Eu mesma vi. Mas para ver tudo dá trabalho, porque ali tem tantas coisas admiráveis!

Não estou preocupado em saber se essas “lendas merecem fé”, como Pierson coloca, se são verdadeiras no sentido factual ou se efetivamente uma criança caiu no rio e foi salva milagrosamente. Suspendo aqui qualquer julgamento que pretenda estabelecer, em termos históricos, se tal fato é falso ou verdadeiro, uma vez que, ao que tudo indica, estamos diante de um outro padrão de objetividade, o do mito¹⁴³. A verdade dessas estórias

143 A tentativa de uma explicação científica deste fato poderia ser vista como pertencente àquelas teorias que pretendem explicar fenômenos lendários no âmbito de um cientificismo causal e que Louis Dumont denomina de naturalistas (1951: 213). São fatos que a

está no fato de serem contadas sempre de novo e na sua força persuasiva, embora o seu sentido não esteja dado na estória em si, enquanto uma unidade isolada, mas na relação que esta estabelece com outras estórias, dentro do conjunto de mitos que compõem a base do culto dos romeiros de Bom Jesus da Lapa.

É na relação que se estabelece entre os mitos bíblicos, a doutrina católica sobre o sacramento do batismo e a experiência histórica dos romeiros, que se pode compreender o sentido deste relato tantas vezes repetido. As estórias evocam duas figuras do Antigo Testamento que, desde o início do cristianismo, estiveram ligadas ao batismo: Moisés, salvo das águas do rio Nilo, e Jonas, que foi engolido pela baleia e posteriormente vomitado¹⁴⁴. Na estória de Cecília a baleia se transforma numa serpente, o que mostra que não se trata aqui de uma simples reprodução do mito, mas antes de sua reinvenção dentro de um outro quadro cultural, onde a mediação do lugar e das outras estórias é decisiva para a sua memória. Mas não é somente o mito bíblico que é atualizado, também a doutrina católica sobre o batismo é uma referência central para a estória. A ideia de morte e ressurreição, associada ao batismo, está presente nas estórias como uma alusão ao significado

história não pode explicar a não ser pelo auxílio da etnografia e do folclore. Provêm do *mental coletivo*, o que não quer dizer — pelo contrário, até — que se situam fora do tempo e fora da história. Porém, o nível da sua realidade é o das profundezas do psiquismo e o ritmo da sua evolução cronológica não é o da tradicional história dos acontecimentos (Le Goff, 1980: 227-228).

¹⁴⁴Esta associação aparece na catequese que o clero fazia no santuário no período da romanização, como se pode ver pela interpretação que segue, registrada no opúsculo *Graças e favores do Bom Jesus da Lapa*, publicado pelo santuário com objetivo catequético e apologético. Na versão do padre que o publicou, já podemos ver explícita essa relação com a figura de Moisés: “Isto me faz lembrar um menino de oito meses que, estando nos braços da mãe dentro da gruta, pulou tanto que caiu pela abertura da janela no rio São Francisco, que na enchente passa banhando o pé do morro. O menino que era de Januária, Minas, ficou sentadinho brincando com as águas até chegar uma canoa que o salvou da morte. A mãe do menino, chamando por Bom Jesus, saiu da Gruta correndo como louca para descer ao rio, certa de encontrar o filhinho afogado. E viu com imensa alegria que, como um novo Moisés, estava vivo sobre as águas” (Segura, 1955: 12).

teológico construído a partir da relação entre estas figuras bíblicas e o próprio Jesus.

Por trás dessas histórias não se tem apenas um único significado que pode ser imediatamente identificado, mas um campo semântico ou uma área multivocal, cujos referentes são trazidos de diferentes fontes, de modo que qualquer tentativa de interpretação das histórias deve ter presente os mitos bíblicos, a teologia católica sobre os sacramentos e o universo histórico, geográfico e social dos romeiros.

Se as histórias guardam viva a doutrina fundamental que faz parte do ritual do batismo católico, elas o fazem não com uma preocupação normativa de manter a *verdade* e a *ortodoxia*, mas incorporando novos significados, resultantes da contextualização dos mitos bíblicos, da pregação doutrinária na experiência histórica dos romeiros.

Para o catolicismo popular tradicional, partilhado por leigos e clérigos até o final do século passado, a salvação das almas dependia do batismo. Morrer sem ter sido batizado era um impedimento para se entrar no céu. As histórias sobre a criança que cai no rio e se salva por milagre do Bom Jesus estão reiterando essa doutrina. Assim como a serpente que engole a menina e depois a expele pode ser vista como uma referência ao pecado original, ligado à serpente no paraíso. Trata-se, portanto, de um dogma católico, alimentado e divulgado durante séculos por sermões, homilias, conselhos em confissões, catequese, rituais etc., e que incorporou imagens bíblicas e teológicas que foram acionadas para garantir a continuidade dentro da tradição bíblica entre o Antigo e Novo Testamentos.

Embora nos últimos anos a teologia católica tenha revisado esta doutrina, no sentido de que todos podem salvar-se, mesmo que não tenham sido batizados, este novo significado não substitui simplesmente o antigo. Ao contrário, este vem sendo mantido e atualizado pelos romeiros através de suas histórias que o associam ao espaço e às figuras que compõem o imaginário em torno do santuário.

Esta ligação do significado doutrinário com os lugares e imagens permite enraizar o *catolicismo universal* no *culto local*. Mesmo que a

tendência dominante dos dirigentes seja no sentido de privilegiar significantes abstratos e impessoais, a necessidade de manter a continuidade do culto e o fluxo de romeiros impõe que se tomem significantes tradicionais como mediadores dos novos significados ditados pelas transformações no catolicismo e na sociedade brasileira.