

A caminhada ritual^{1,2}

PIERRE SANCHIS

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

TRADUÇÃO DE MARIA LUIZA CÉSAR

Entre as manifestações que costumam polarizar ao máximo a sensibilidade religiosa popular, na maioria dos países de tradição religiosa católica, encontra-se a procissão. Ora, tal manifestação religiosa, deitando raízes na mais antiga tradição bíblica, foi oficialmente reassumida pela Igreja desde o século IV e situa-se até hoje, sob modalidades diversas, não só entre os atos devocionais oficialmente aprovados e regulados mas também entre os rituais mais estritamente “litúrgicos”. Manifestação, pois, de religião popular ou de religião oficial? Terreno de confluência e de concórdia ou, mais provavelmente, de enfrentamento e rivalidade, campo aberto a uma luta entre “hierarquia eclesiástica” e “povo cristão” para ocupar, ampliar, organizar e orientar o espaço simbólico correspondente a uma ou outra religião?

Essa dialética aparece no Brasil desde os primeiros tempos da missão jesuítica, quando os índios estavam sendo “convidados” a integrar o cortejo triunfal da nova fé, misturando aos sobrepelizes litúrgicos os seus cocares de penas e aos hinos em latim o som dos seus maracás - os mesmos que eram tocados nas solenidades antropofágicas. E ela perdura até hoje, bastando citar a procissão de São Jorge no Rio de Janeiro, que concretiza numa única manifestação, eminentemente “popular” sem deixar de ser “oficial”, as ambiguidades de uma reinterpretação mútua graças à qual a convivência e a compatibilidade de duas religiões se tornam possíveis.

Dentro deste campo de aproximação e compatibilização de contrários, os dois casos acima citados situam-se num dos pólos de um gradiente de diferenciação crescente entre os dois elementos religiosos envolvidos numa única manifestação.

1 Este artigo retoma parte da tese de doutoramento do Autor, na École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, editada em versão portuguesa sob o título *Arraial, a festa de um povo – As Romarias Portuguesas* (1983; Publicações Dom Quixote, Lisboa).

2 Publicado originalmente em: SANCHIS, Pierre. A caminhada ritual. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 9, p. 15-26, jun. 1983.

Pois trata-se, em verdade, de duas religiões constituídas e até institucionalizadas: a católica, de um lado, e, de outro, a indígena e o complexo religioso afro-brasileiro de umbanda/candomblé. Mas estes exemplos extremos talvez revelem a verdade contida em outros, aparentemente menos radicais. Interessante seria aplicar a mesma chave interpretativa a outras procissões, inteiramente contidas, segundo as aparências, dentro do âmbito católico e eclesiástico, para verificar se uma dialética semelhante - ou, quem sabe, idêntica - não estaria nelas funcionando. Já que as grandes procissões urbanas que marcaram a vida social dos séculos clássicos estão atualmente reduzidas a uma dimensão de menor impacto, talvez se devesse privilegiar o caso das romarias, que começam a ser estudadas entre nós do ponto de vista de sua significação sociológica e antropológica³.

Mas a procissão, como a romaria no seu conjunto, veio ao Brasil a partir de Portugal. Para ajudar a traçar o quadro das romarias brasileiras, pareceu-nos por isso importante recuperar o sentido dessas manifestações na sua matriz histórica. Limitar-nos-emos aqui ao estudo das procissões, pois, mais ainda do que a missa e até em contraposição com ela, o cortejo do santo pelas ruas da povoação, pelos caminhos do campo ou entre as barracas do arraial nos parece ser, no decorrer da romaria, o grande momento de encontro da religião popular de sempre e da religião oficial - pelo menos a de ontem, antes das modificações introduzidas, a partir do Concílio Vaticano II, pelo novo enfoque pastoral da Igreja.

Fenômeno provavelmente tão antigo quanto a romaria, visto que os decretos do III Concílio de Braga (675 d.c.) convidavam os bispos a participarem dela a pé, em vez de serem carregados sobre uma *sedia gestatoria* junto com as relíquias do santo, a procissão representa um duplo movimento: a projeção do que é sagrado para fora do santuário, sua triunfante epifania à luz do dia e, paralelamente, uma sacralização do espaço. No primeiro caso, o objetivo é “mostrar publicamente” e, no segundo, ligar simbolicamente o trajeto do signo sagrado aos caminhos da vida cotidiana dos homens. Por isso mesmo, a procissão comportará dupla hierarquização: por um lado, as pessoas e os grupos se apresentarão em público, numa proximidade maior ou menor em relação ao objeto relíquia, estátua que condensa o sagrado e o representa materialmente; por outro, os lugares receberão assim, de forma seletiva, as honrarias da consagração.

Convém, então, indagar se essa hierarquização constituirá fator de testemunho e de fortalecimento das hierarquias sociais ou, pelo contrário, uma oportunidade de contestação concreta e de estabelecimento de uma outra hierarquia. Além do mais, as procissões de romaria sofreram, pelo menos desde o século XIV, a influência das grandes manifestações urbanas organizadas pela Corte e, à imitação

3 Cf., por exemplo, os trabalhos de Alba Zaluar, Isidoro Alves, Pedro Ribeiro de Oliveira, Riolando Azzi e Rubem César Fernandes.

desta, pelas autoridades regionais ou locais. O protótipo desse tipo de procissões, que o Brasil também conheceu, é a festa do Santíssimo ou do Corpo de Deus⁴.

Manifestação social, no sentido pleno da palavra, esta procissão era regulamentada tanto por decretos reais ou municipais (porém as autoridades locais, às vezes, deviam recorrer à administração central para mudanças de caráter prático) como por disposição episcopais. Além dos elementos próprios de um cortejo religioso (Santo Sacramento, relíquias, imagens de santos, estandartes, participantes eclesiásticos e oficiantes paramentados), eram constituídas por representantes dos diversos grupos institucionais que compunham a estrutura social local. Especialmente as corporações de ofícios, mestres, aprendizes e oficiais tinham sua participação rigidamente regulamentada e sua contribuição para o esplendor do cortejo era estabelecida estatutariamente. Na realidade, elas forneciam os atores para as “folias”, danças de caráter profano e até guerreiro⁵ comemorativas de acontecimentos históricos - as guerras contra os mouros⁶ ou contra os espanhóis⁷ - ou que evocavam feitos lendários (São Jorge e o Dragão)⁸.

A importância social dessa procissão era de tal ordem que os regulamentos atinentes à sua organização constituem até hoje, em numerosos casos, a fonte mais preciosa de conhecimento das atividades urbanas e das profissões sob o Antigo Regime⁹.

4 Uma das mais antigas (ou, talvez, a mais antiga) referência a uma procissão solene de Corpus Christi data de 1318, em Guimarães (cf. Ab. J. G. d'O. Guimarães, “Festas anuais da comarca de Guimarães”, *Revista de Guimarães*, Porto, XX, 1903, pp. 160-183).

5 Algumas, como a dos *Pauliteiros* de Miranda ou os *Ferreiros* de Penafiel, podem a retomada de antigas tradições ibéricas, com roupagens greco-romanas e, posteriormente, medievais (cf. P. A. Mourinho, “A dança dos Paulitos”, *Revista Ocidente*, Lisboa, 53, 1957, pp. 153-164).

6 Daí se originaram as mouriscas, que serviram de modelo a outros grupos de representação religiosa, como os *impérios*, com suas pétalas, que a tradição atribui à Rainha Santa e que são características das Festas do Espírito Santo.

7 Como exemplo, uma dança votiva, originada em Pinhel e Trancosa (Beira), para comemorar uma vitória sobre os leoneses e castelhanos, no século XIII ou XIV (cf. Fr. Agostinho de Santa Maria, *Santuário Mariano*, Lisboa, 1711, vol. III, p. 55-56, citado por L. Chaves, *Folclore religioso*, Porto, Portucalense, ed. 1954, p. 139).

8 Por vezes, diversas tradições convergiram num único espetáculo, como essa “dança dos turcos”, de Penafiel, em que a ressurreição de São Jorge, morto pelo rei turco, está inserida num cerimonial provindo da antiga mourisca (cf. A. Miranda, “Folclore de Penafiel, I. A Mourisca”, *Douro Litoral*, Porto, II, 1940, p. 26).

9 Por exemplo, para a cidade de Castelo Branco, a “Lista dos Juizes de Ofícios, que devem assegurar as danças, estandartes e tudo quanto é necessário à procissão do Corpo de Deus do ano de 1680” (in M. T. dos Santos, *Castelo Branco na história e na arte*, Castelo Branco, edição do autor, 1938, p. 31) enumera 24 corporações de ofícios que, sem esse documento, não teriam sido conhecidas (cf. J. V. M. de Matos, *Esquema para uma biografia da cidade de Castelo Branco*, Castelo Branco, s. ed. 1972, p. 82).

Desde sua criação, às corporações se atribuía caráter religioso e elas adotavam um “padroeiro”: São José, para os carpinteiros, São Genciano para os cardadores, São Crispim para os sapateiros, São Mauro para os tropeiros, São Jorge para os ferreiros etc¹⁰. Concentrados em redor do estandarte deste padroeiro, os membros das corporações asseguravam a participação que lhes era solicitada durante a procissão. Paralelamente, existiam confrarias, entidades direta ou exclusivamente religiosas, que também participavam, incorporadas, desses desfiles públicos.

É sobejamente conhecido o papel que as corporações de artesãos desempenharam na vida política urbana da Idade Média, assumindo caráter de centros de autonomia popular¹¹. Portanto, uma procissão organizada em torno desses “ofícios” dificilmente expressaria uma estrutura de autoridade monolítica. Além disso a própria organização hierárquica das confrarias, sujeita a eleições, podia não estar simplesmente refletindo a estrutura social local, os “juízes” (presidência) não sendo sempre escolhidos entre os “burgueses” (cidadãos)¹². Os Decretos municipais de Braga em 1580 e 1582 prevêm essa eventualidade e estabelecem, sob pena de multa, que somente os cidadãos burgueses poderão carregar estandartes de confrarias e archotes durante as procissões¹³. Assim como acontecia com as corporações, as confrarias religiosas estariam, pois, representando uma organização hierárquica paralela, sustentáculo de um estatuto honorífico compensatório, que não se confundia com o estatuto oficial das autoridades locais.

Estas tendiam a confinar aquele prestígio ao campo das atividades privadas da confraria. Levando em conta que a procissão constituía uma manifestação solene e pública, as autoridades se reservavam o direito de escolher o *cidadão* que levaria o estandarte - no lugar de um dignitário religioso não-burguês¹⁴.

10 Pelo menos em Castelo Branco (cf. *Loc. cit.*). A atribuição dos respectivos padroeiros para as corporações não é, efetivamente, universal.

11 Por ex., J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident Médiéval*, Paris, Arthaud, 1965.

12 Sob o Antigo Regime português, o Terceiro Estado compreendia duas camadas urbanas: 1) os Homens Bons ou Cidadãos (em geral, comerciantes ou proprietários rurais possuidores de residências na cidade), que dominavam as Câmaras municipais e mantinham laços múltiplos com a nobreza e altas autoridades; 2) a “gente dos ofícios mecânicos vis”, que não vive “limpamente” (até mesmo o vocabulário oficial distinguia efetivamente “mãos limpas” - gente limpa - e “mãos sujas”). Os “mestres” das corporações de artesãos podem, portanto, ser vistos como parte constituinte do único setor popular institucionalmente dotado de voz ativa nos negócios públicos (cf. V. M. Godinho, *A estrutura na antiga sociedade portuguesa*, Lisboa, Arcádia, s/d., p. 84, e os textos citados, pp. 163-197).

13 *Acordos e vereações da Câmara de Braga nos dois últimos anos da senhoria de D. Frei Bartolomeu dos Mártires* (1580-1582), textos editados no Porto, pelo Arquivo Histórico Dominicano Português, em 1973, p. 9.

14 *Ibid.*, p. 4.

Entre essas diversas instâncias representativas de autoridade havia, sem dúvida, uma colaboração estreita¹⁵, mas, por outro lado, as fricções e aspirações de autonomia não deveriam estar ausentes. Prova disso é a estipulação de multas frequentes para os titulares de ordens e membros de corporações e confrarias que tentassem subtrair-se a suas obrigações¹⁶.

Acrescentemos ainda que outros grupos ou categorias se associavam estatutariamente ao evento: as comunidades das freguesias (paróquias) vizinhas, que deveriam providenciar carregamentos de junco e de feno ou se encarregar da limpeza dos locais públicos antes ou depois da procissão¹⁷; os cidadãos proprietários de cavalos¹⁸; e, enfim, as próprias autoridades municipais, que levariam o estandarte da cidade e se colocariam próximas ao Santo Sacramento, empunhando suas tochas¹⁹. Isto revela, aliás, a existência institucional de um estrato superior, já que se designa um grupo de “cidadãos burgueses dentre os quais se escolhe habitualmente os depositários das tarefas de governo”, em vez de se indicar os administradores em exercício naquele ano. Os regedores em exercício indicarão uma pessoa pertencente àquele primeiro grupo para substituí-los, caso não possam ocupar pessoalmente o lugar que lhes é destinado durante a procissão. Quanto às autoridades religiosas, sua participação era regulamentada de acordo com um rígido sentido de hierarquia²⁰.

A precedência na constituição do cortejo era absolutamente significativa para todos, quer se tratasse de leigos ou de religiosos, originando-se daí frequentes controvérsias. Não foi à toa que as Constituições diocesanas de Leiria (1598) proibiram o uso de armas, lutas e pendências durante a procissão²¹.

15 Como a organização da Dança das Espadas fosse da responsabilidade da corporação de sapateiros, a municipalidade se contenta, por um lado, com a exigência do cumprimento de obrigações devidas e, por outro, com a efetivação do devido pagamento aos dançarinos (cf. *ibid.*, p. 7).

16 Cf. *ibid.*, p. 5 para os *quadrilheiros* (espécie de polícia de bairro); p. 7 para os peixeiros; p. 10 para os muleiros etc.

17 *Ibid.*, pp. 5-6, 61-62.

18 *Ibid.*, p. 10.

19 *Ibid.*, pp. 4, 61.

20 É certamente sob o impulso de longa experiência que o redator dos Estatutos Sinodais de Coimbra fará uma enumeração minuciosa das precedências (nº 1618-1624).

21 *Constituições sinodais do bispado de Leiria, ordenadas em sínodo... em 25.03.1598*. (A página de rosto, com menção do impressor e da data, está faltando no exemplar da Biblioteca Nacional de Lisboa. O catálogo menciona, porém, 1601), Const. LII. Na cidade do Porto, com referência ao século XIX, fala-se de “lutas e cenas de pugilato frequentes” (*O Tripeiro*, nº 49, junho de 1928, p. 6).

Baseadas no modelo da festa de Corpus Christi, todas as grandes festas municipais instituíram imediatamente uma procissão. Em Braga, a festa de São João, de São Sebastião, de São Pedro, a festa do Anjo, a de São Geraldo²². Em Coimbra, as festas da Rainha-Santa, ordenadas pelo rei D. Manuel em 1516. No Porto, ao redor de 1850, só persistiam quinze procissões oficiais durante o ano; no entanto, na época do fim do Antigo Regime (início do século XIX) elas remontavam a mais de trinta, além das procissões ocasionais. Cerca da metade dessas festas era oficialmente organizada pela municipalidade, quer fossem festas religiosas, quer comemorassem importantes datas históricas da nação²³. Todas representam um acontecimento popular e social. Na procissão das Cinzas, por exemplo, durante as horas anteriores ao início do ato, as ruas principais da cidade enchiam-se de rapazes que desfilavam sob os olhos das moças já a postos nas sacadas, junto de senhoras idosas, atraídas pela prática religiosa²⁴. O povo se concentrava nas calçadas: mulheres e crianças na frente, homens atrás, freqüentemente em cima de bancos que os comerciantes, mantendo suas lojas abertas, punham à disposição do público. A procissão, apesar de representar um ato de penitência e de ser organizada pela Ordem Terceira de São Francisco, se compunha de doze andores, com estátuas separadas por “anjos” (crianças fantasiadas) e por “cenas de divertimento”, as “alegrias” - talvez as danças à moda antiga²⁵.

Em relação a esses “divertimentos” surge, naturalmente, uma pergunta.

As danças com fantasias, os combates fictícios, os desfiles de gigantes, as representações de passagens bíblicas (autos), que exigiam a paralisação momentânea da procissão, os “bailes” animados pelos tocadores de gaita ou de flauta rústica, as palhaçadas até, como parece - tudo isso, provavelmente, não constituía apenas uma série de intermédios no decorrer do cortejo religioso, com o objetivo de aliviar a tensão dos fiéis, ou uma obrigação “em honra a Deus e aos Santos”. Representavam, também, papel autônomo no programa da festa: desde a véspera e no dia da procissão, bem cedo, esses grupos percorriam as ruas da cidade e freqüentemente se aproximavam da igreja, onde muitas vezes se imiscuíam na cerimônia religiosa. Às vezes, todos os assistentes participavam

22 *Acordos e Vereações*, op. cit., pp. 7, 38 e 120, 64, 85, 107.

23 *O Tripeiro* (Porto), nº 49, junho de 1928, p. 6.

24 Já em 1639 as Constituições de Braga (Tit. 21, Const. II) estatuíam, sob pena de excomunhão *ipso facto*, que nenhum homem assistisse de uma janela à procissão do Santo Sacramento.

25 *O Tripeiro* (Porto), março de 1931, p. 84.

da dança²⁶. Tais eventos adquiriam tanta importância que, desde os mais antigos documentos, havia regulamentação específica e abundante destinada a eles²⁷.

Os Decretos municipais de Braga já citados anteriormente são posteriores ao Concílio de Trento (1545-1563). Sabemos que, tanto o bispo da época, D. Frei Bartolomeu dos Mártires (1559-1582), como o Concílio regional (IV, de Braga) por ele convocado no decorrer da *Visitatio* de 1565²⁸ haviam tentado aplicar à circunstância os Decretos tridentinos purificadores, tendo sido suprimidos das procissões os “jogos e danças indecentes”. Ora, as mouriscas, as pélas, os gigantes, máscaras, danças com espadas etc., continuam igualmente atestadas nos Decretos municipais de 1580-1582. Portanto, não se enquadravam na categoria de manifestações a serem proibidas. Na realidade, algumas décadas depois, as Constituições diocesanas de 1639, publicadas por D. Sebastião de Matos e Noronha e impressas em 1697 a mando de D. José de Souza, estabelecem uma distinção: o bispo especifica que no decorrer da procissão de Corpus Christi “não serão permitidas as festas profanas e lascivas, destinadas a despertar o riso. Assim, pois, segundo o espírito do Santo Concílio de Trento, proibimos a execução, durante a dita procissão, de inventos mal-intencionados e de representações indecentes. Entretanto, não é objetivo nosso suprimir as danças, folias e inventos que sempre acompanharam e ainda acompanham a dita procissão na nossa cidade. Pelo contrário, nós as louvamos e as aprovamos”²⁹. Em Leiria, em 1598, o bispo D. Pedro de Castilho é mais explícito. As manifestações por ele proscritas de todas as procissões de sua diocese são especificamente as “festas profanas, aquelas que fazem rir, as representações que atrasam o decorrer da procissão e quaisquer inventos mal-intencionados que perturbam a devoção dos fiéis”. Ele especifica: “Proibimos que participem dessas festas mulheres representando santas e que se exponham, na rua e janelas, pinturas lascivas e indecentes”. No entanto, também não deixa de fazer uma ressalva: “Quando for necessária a presença, na procissão, de algumas festas e jogos, deverão eles desfilar primeiro, antes das cruzeiras - e não

26 Ou apenas algumas categorias (as menos previsíveis). A dança dos cônegos do Porto, em frente ao altar de São Gonçalo, na catedral, teve grande renome até o século XIX (cf., entre outros, A. Joaquim, “O São Gonçalo de Amarante”, *O Tripeiro*, série, nº 56, 1910, p. 315).

27 Acontecia o mesmo no sul do país? As constituições de Évora, em 1565, só mencionam, no decorrer das procissões, o abuso cometido pelas “pessoas eclesiásticas que, indiferentes ao lugar e cerimônia, ficam conversando, não querem cantar e assumem atitude desrespeitosa, que não representa adoração a Deus” (*Constituições de Évora, originalmente feitas por mandado do Exmo. e Revmo. Senhor D. João de Mello, arcebispo do dito Arcebispado*, ano de 1565, impresso em Évora, em 1752, tit. 24, eh. 1, § 5).

28 P. R. do A. Rolo, O. P. *O bispo e a sua missão pastoral segundo D. Frei Bartolomeu dos Mártires*, Porto, cd. do Movimento Bartolomeano, 1964, p. 290, sv.

29 *Constituições sinodais do arcebispado de Braga, ordenadas no ano de 1639*, Lisboa, na oficina de Miguel Deslandes, 1697, tit. 21, Const. II, p. 302.

deverão misturar-se com o clero e o Capítulo nem tampouco ingressar nas igrejas, a fim de não perturbarem as cerimônias religiosas”³⁰.

Portanto, tratava-se de uma tradição, fortemente enraizada, que não permitia que em nenhum lugar se tomasse uma decisão de “purificação” radical. Ou, então, ela influiu com demasiada intensidade na mentalidade dos próprios bispos tridentinos, a ponto de impedir que eles rejeitassem maciçamente todas as “alegrias” mescladas às procissões santas: nesse ponto, a sensibilidade religiosa permanecerá durante longo tempo medieval³¹. Pelo menos duas medidas parecem ter caracterizado, de forma geral, a aplicação da tradição tridentina: a abolição de qualquer participação feminina na figuração e um esforço para afastar do núcleo especificamente litúrgico do cortejo as representações remanescentes.

Em Braga, por exemplo, os Decretos municipais de 1580-1582 não previam em ponto algum a presença de mulheres e estabeleciam que as mouriscas, a serpa e os “cavalinhos” podiam “desfilar e correr bem galantes pela cidade”. No entanto, só deveriam fazê-lo “de manhã cedo, antes que a procissão saísse”. Em seguida, deverão desfilar “na frente, bastante longe”³² e “não deverão entrar na catedral”³³. É verdade que a situação fica menos clara em relação aos gigantes e à carroça de feno cheiroso.

Em seu conjunto, essa tentativa de purificação e de resguardo do sagrado é paralela a tantas outras que constatamos na mesma época, por exemplo, a propósito da missa: ela opera um distanciamento espacial e temporal entre o sagrado e o não-sagrado. Tal regulamentação não tem, porém, como único agente a autoridade eclesiástica. Todas as instâncias hierárquicas ligadas à procissão participavam do processo, de acordo com seu nível de influência. Por outro lado, ao contrário do que se poderia julgar, esse fato não era exclusivamente consequência do Concílio de Trento, como demonstrarão alguns textos que iremos citar. Temos, assim, o legítimo direito de encará-lo como expressão de uma mudança na concepção e apreensão do sagrado, mudança essa que estava em processo no seio das classes urbanas superiores durante esse período - o início

30 *Constituições sinodais do bispado de Leiria, op. cit.*, Const. II, p. 30.

31 Ainda no século XVIII uma pastoral de D. José, arcebispo de Braga (1742), insiste na mesma distinção: “Proibimos as mascaradas que não sejam indispensáveis às figuras 24 dos ‘passos’ e das ‘danças’, para as quais concedemos permissão” (citado por J. L. de Vasconcelos, Opúsculos V, *op. cit.*, p. 382). Alguns anos mais tarde, D. Gaspar de Bragança (arcebispo de Braga 1758-1780) restabelecerá as “antigas danças” sob a condição de que se situem por detrás da procissão propriamente dita (cf. J. de S. Freitas, *Memórias de Braga*, t. V, pp. 322-323, citado por F. de Almeida, *Histórias da Igreja em Portugal*, Coimbra, ed. F. de Almeida, 1922, t. IV, III, p. 01).

32 *Acordos e... op. cit.*, pp. 6, 62.

33 *Ibid.*, p. 5.

da era barroca. O Concílio participará desse movimento cultural, legitimando-o através da sua oficialização religiosa.

Na época de Martinho de Dume, quando se institucionalizaram as romarias em Portugal, foi a Igreja que assumiu autonomamente a iniciativa de uma definição do sagrado. Uma vez estabelecida por ela e confirmada pelo soberano, essa partilha do mundo entre sagrado e profano se constituía em fundamento de uma nova ortopraxia, globalmente cultural³⁴. Agora, as posições ficavam parcialmente invertidas: a iniciativa da definição provirá, eventualmente, das autoridades civis e das elites sociais, atuando em função de sua própria representação a respeito da ordem, do respeito, do modo de ser urbano e “moderno”. São elementos culturais da sociedade ambiente, difundidos a partir da Corte e dos meios urbanos dominantes, que comandarão as transformações sucessivas do sagrado. Ora, no Portugal renascentista e barroco, mais do que na Europa contemporânea, a evolução das mentalidades não se processava de forma linear. O desenvolvimento do comércio que as novas possessões d'além-mar haviam assegurado, se, por um lado, tomava mais complexa a engrenagem da sociedade (especialmente a da administração), por outro assegurava às cidades uma preponderância crescente e incontestável. No entanto, as eventualidades desse comércio faziam com que se alternasse no comando da sociedade ora a nobreza, ora as incipientes forças burguesas - que, aliás, nunca conseguiram marcar sua posição de forma autônoma³⁵. Portanto, de acordo com o período que se atravessava, a fixação do sagrado e sua expressão social sofrerão influência de mentalidades opostas: a que representa a ostentação e o prestígio e a que representa a tentativa de racionalização e uma busca tímida do investimento produtivo. Acrescente-se ainda a reação das classes populares, representadas, em parte, pelos titulares dos “ofícios”, as quais poderão recorrer ao soberano para resistir às camadas dominantes locais.

Do ponto de vista disciplinar, o desfilar dos signos que as procissões exibem expressa uma espécie de jogo pelo poder entre partes rivais e em conflito, do qual

34 Cf. Pierre Sanchis, “Festa e religião popular: as romarias de Portugal”, *Vozes*, maio 1979, pp. 5-18.

35 Os historiadores portugueses contemporâneos aceitam, em geral, as teses de O. Cortesão (*Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid*, t. I, Rio de Janeiro, Instituto Rio Branco, 1952, pp. 69-88), segundo as quais a estrutura econômico-social portuguesa obedece a uma determinada periodicidade durante os séculos do apogeu nacional: século XV, desenvolvimento e declínio de uma burguesia comercial; século XVI, retomada de poder por parte da nobreza na condução da economia e do Estado; século XVII, apoiada no comércio do açúcar, a burguesia recupera a influência, antes de desaparecer de novo, no final do século, perante uma aliança de classes (ou de castas), a saber, a nobreza com o alto clero. Por outro lado, muitas obras recentes (p. ex. o livro de V. M. Godinho já citado anteriormente e F. S. Cabral, *Uma perspectiva sobre Portugal*, Lisboa, 1973) têm como tema fundamental a questão do destino permanentemente frustrado e a impotência da burguesia portuguesa no sentido de se constituir em classe dirigente estável.

participam, segundo as circunstâncias, os delegados populares, as notabilidades locais, representando ora uma classe dominante ora outra, cada qual com sua própria mentalidade, as autoridades administrativas, os bispos, os escalões superiores do clero, a administração central e o próprio soberano.

Os “intermédiros” e as “folias”, por exemplo, não ficarão uniformemente relegados à iniciativa e à responsabilidade das corporações. O regulamento de 1517, em Coimbra, atribui a mourisca à corporação dos sapateiros, mas um século depois, no Porto, ela é diretamente organizada pela própria cidade³⁶. O mesmo acontece em Braga, em 1580: segundo os Acordos e Vereações, não somente a municipalidade estatui remuneração para a mourisca, como para outros participantes oficiais do cortejo³⁷, mas além disso, ela enfrenta dificuldades em relação ao recrutamento dos participantes: como sinal de descontentamento da arraia miúda urbana, a população citadina se recusa a participar do evento, sendo necessário recorrer a grupos de camponeses voluntários das circunvizinhanças³⁸.

Um caso ocorrido durante a época do Concílio de Trento ilustra bem o entrelaçamento dessas múltiplas interferências e, ao mesmo tempo, através da comparação com textos anteriormente citados, permite-nos avaliar a sobriedade a que haviam sido reduzidas as manifestações de Braga alguns anos mais tarde. Os edis do Porto receberam, em 1560, uma Provisão Real que condenava os costumes da cidade durante a festa de Corpus Christi. Todo ano eram escolhidas “cinco ou seis moças entre as mais lindas que se puderam encontrar” para representar “as Santas” durante a procissão (Santa Maria, Santa Catarina e sua donzela, Maria Madalena, a Dama do Dragão, Santa Clara e suas duas freiras). As jovens eram convocadas, mesmo contra a vontade dos pais, “que não se podem opor”. Era uma verdadeira caçada em busca de beleza, que durava dois meses, durante os quais se buscavam também “roupas e jóias” para adornar as eleitas. Durante a procissão estas desfilavam “rodeadas de muitos mouros, que lhes dirigiam permanentemente palavras mal-intencionadas”. Por outro lado, na missa vespertina, a catedral era invadida por “numerosos imperadores, pélas e danças, que causavam grande desordem e impediam que se testemunhasse aos Santos Sacramentos a devida veneração e respeito”. A rainha³⁹ ordenou, então, a supressão de todos esses “agravos a Deus” e estabeleceu que, para tal efeito, os edis deveriam procurar o

36 S. Viterbo, *Artes e artistas em Portugal*, Lisboa, 189, ch. X.

37 *Acordos e...* *op. cit.*, p. 6.

38 *Ibid.*, pp. 46, 96 : “Álvaro Piz, do Porto, agricultor, tendo comparecido a esta Câmara, dizendo que queria ser mourisco e como faltam tais pessoas nesta cidade etc.”

39 1560: durante a menoridade de D. Sebastião, a regência é exercida por sua avó, a rainha D. Catarina. Mas seu cunhado, o cardeal D. Henrique, que se tornará regente dois anos mais tarde, antes de ser sagrado rei, exerce grande influência sobre a Corte. Isto evidencia a complexidade do sistema de tomada de decisão nesta matéria - órgãos civis e eclesiásticos.

bispo e, de acordo com o Conselho episcopal, “ordenariam que Nosso Senhor fosse adorado e os Santos Sacramentos venerados”. Além disso, ela notificava diretamente sua decisão ao prelado e aos juízes que ainda não tinham havido por bem tomar as iniciativas próprias de sua função⁴⁰.

Nesse caso, e apesar de não ser mencionada no texto a origem do apelo à Corte, deduz-se que deve ter provindo dos grupos ligados às corporações de ofícios, visto que as Letras reais insistem sobre a violência cometida contra “o pai e a mãe” das jovens, que são definidas como “filhas de mestres (artesãos) em ofícios mecânicos”. Em todo caso, sessenta anos depois, também no Porto, outra circunstância revela claramente os autores do recurso levado ao Rei: em 1620, são as próprias corporações que solicitam a reforma dos “jogos e danças da procissão, devido a seu caráter *ultrapassado* e indecente”. Por um Alvará de 21 de julho, o Rei aprova a supressão⁴¹.

Vêm-se, assim, as várias formas que podia assumir a ação das múltiplas instâncias interessadas em regular uma manifestação que era indubitavelmente religiosa, mas, antes de tudo, significativamente social. Como tal, a procissão refletia a marca registrada de coletividade local e o argumento de “modernismo” levantado pelas corporações não poderá causar espécie, mesmo independente de uma influência religiosa tridentina direta⁴².

Citemos ainda, sempre na cidade do Porto, as disposições da procissão de 1850. Constatamos nelas a reprodução fiel da pirâmide social de uma forma sucinta, que dá mais expressão à supressão da quase totalidade da figura-ção decorativa e de qualquer divertimento.

O cortejo se inicia ao som de clarins, vindo em seguida seis jovens cavaleiros que abrem caminho para o préstito por entre a multidão. Vêm depois os tambores e um tenente de milícias “à moda antiga”, portador da bandeira. Em seguida, dispostos em ordem, vêm os cavalos de São Jorge, sua estátua, “vestida como um guerreiro português - com uma capa púrpura”, sobre um cavalo branco, rodeado pelos servidores da Câmara Municipal; quatro anjos, seguidos dos funcionários municipais e a guarda de honra, a cavalo. Depois, organizadas segundo a

40 L.^o *I das Provisões da Câmara do Porto*, f. 187, Lisboa, XXX de maio de 1580, citado em *O Tripeiro*, nº 12 (2ª série), 1919, pp. 242-243.

41 Citado em L. Chaves, *Folclore religioso*, *op. cit.*, p. 143.

42 Aliás (cf. L. Chaves, *ibid.*), bem antes do Concílio de Trento, D. Manuel I, por meio das Cartas Reais de 24.06.1519, intervinha a fim de suprimir as danças em honra da Rainha Santa, realizadas no decorrer dessa procissão, que ele mesmo havia criado em Coimbra. O caráter augusto do Mosteiro Real e das pompas em homenagem a uma soberana proibiam provavelmente tal extravasamento de espontaneidade.

hierarquia, seis confrarias particulares, quinze confrarias de artesãos⁴³ e onze confrarias do Santo Sacramento representando as paróquias urbanas. Segue-se depois o principal estandarte da cidade - o do povo - com a autoridade municipal e os membros do Conselho, seguido imediatamente pelo estandarte da nobreza. Por fim, depois da corporação dos órfãos, o cortejo religioso prossegue, seguindo-se cinco alas de Ordens Terceiras, o clero dos bairros de periferia, os curas e o clero da cidade, a Cúria, a Câmara e Relação eclesiásticas, os Grandes do Reino, visivelmente sacralizados pelo próprio lugar ocupado na procissão, o Capítulo, ao redor do terceiro estandarte, este pertencente ao clero. Sob o docel, portador do Santo Sacramento, desfila então o bispo, seguido pelos membros da Assembléia municipal e pelo comandante militar à frente de suas tropas⁴⁴.

O aparato e também a austeridade desta procissão ficam evidentes. Não existem mais as danças nem as “folias” e todas as figuras históricas ou legendárias desaparecem (exceto a de São Jorge). Subsiste uma modesta representação simbólica: os escudos dos nobres residentes no Porto, dispostos ao lado dos cavalos ajaezados, seguem na frente do cortejo, portados por lacaios de libré e luvas brancas. Teria, enfim, sido coroado de sucesso aquele combate secular (cujas fases se sucederam em todo o decorrer do século XVII e XVIII)⁴⁵ travado entre diversas autoridades civis e principalmente eclesiásticas, cujo objetivo consistia em “purificar” as procissões de suas excrescências profanas ou pelo menos teatrais? E mais provável que uma

43 A organização corporativa dos ofícios havia sido suprimida em 1834. Esse fato leva o P. Espanca (*Memórias de Vila Viçosa*, mns. conservado na Câmara Municipal de Vila Viçosa) a diagnosticar uma secularização da sociedade: as atividades profissionais não se faziam mais representar como tal durante a procissão da qual participavam as organizações especificamente religiosas. Talvez acontecesse o mesmo no Alentejo. Em outros lugares, as corporações podem ter subsistido, porém sem mecanismos de intervenção na sociedade civil e sob a forma de confrarias.

44 Cf. *O Tripeiro*, nº 49, junho de 1928, p. 13.

45 Citemos, como exemplo, um alvará real de 1621, relativo à cidade do Porto, em 1639, as Constituições de Braga; em 1649, um Ato da Confraria do Senhor Jesus de São Vicente, em Bragança; em 1742, uma Pastoral de D. José em Braga; em 1744, uma Pastoral em Bragança (D. Diogo Marques Moraes); em 1752, uma Provisão do Tribunal do Porto; em 1755, nova Pastoral em Bragança (D. José da Cruz); em 1780, de novo o Tribunal do Porto etc. Por outro lado, todas as descrições das procissões de Coimbra, Guimarães, Castelo Branco, Évora, Penafiel etc. (durante os séculos XVII e XVIII) registram a existência de danças. Com relação a Braga, temos o testemunho detalhado de Silva Tadin (*Diário Bracarense*, mns. conservado em fotocópia na Biblioteca Municipal de Braga) a respeito das procissões de São João em 1723 (p. 94), 1741 (p. 104), 1753 (pp. 162 e 367), 1754 (p. 164), 1755 (p. 376), das quais não estão ausentes nem as máscaras, nem bailes e contradanças, nem “personagens vestidos de acordo com as exigências das representações trágicas, com roupas luxuosas”, nem “o baile de Jacó e Raquel, inteiramente constituído por músicos”. Contrariamente às injunções episcopais anteriores, todas essas danças se inserem na procissão “entre a Cruz da Confraria e as estátuas de São Zacarias, Sant’Ana e São João”.

modificação do gosto do público tenha imposto a escolha de um aparato mais sóbrio numa cidade que na época estava no auge da ascensão burguesa, em que os costumes da classe dominante sofriam a influência de uma importante colônia britânica⁴⁶. Com efeito, nas capitais provinciais, secundárias, continuamos, depois dessa época, a presenciar a intervenção dos bispos no sentido de porem termo aos “abusos” sempre presentes⁴⁷. As manifestações tradicionais se revestem, daí em diante, de caráter mais especificamente “popular”, pois que se limitam às cidades provinciais mais distantes dos centros propulsores de modernismo e aos meios rurais.

No entanto, mesmo em outras partes não se proíbe inteiramente um certo grau de dramatização. Mesmo assim, durante todo o século XVIII consolida-se uma evolução, desta vez diretamente comandada pelo clero e marcada por certa transformação de sua própria mentalidade. Já que o povo deseja um espetáculo, este lhe será concedido, mas segundo novos padrões, inteiramente informados pela ortodoxia oficial, moldados pela autoridade - sem qualquer espaço para a espontaneidade e a improvisação: as danças, as “histórias em ação”, bíblicas ou nacionais, apagam-se pouco a pouco perante cenas estáticas e especialmente alegóricas. Os “Mistérios da Fé” dão lugar, sob influência da filosofia iluminista, à representação alegórica de uma doutrina moral e de um catecismo abstrato⁴⁸.

Uma celebração excepcional nos exemplificará esse fato e, ao mesmo tempo, nos demonstrará de que forma o modelo das procissões citadinas se implantou no contexto das romarias. E a procissão organizada no santuário de São Torquato, no século XIX (1852), por ocasião da trasladação do corpo do santo de sua antiga capela, no centro do povoado, para o novo templo em construção⁴⁹. Esse cortejo, “triunfo autêntico da religião”, “o maior efetuado nesta época”, é indubitavelmente único nos anais portugueses do século XIX. Além do arcebispo de Braga e de todas as autoridades religiosas de importância na região, mobilizou o governador

46 A cidade do Porto, que, mais do que outras cidades menores (Viana do Castelo, por exemplo) havia ficado à margem da prosperidade advinda do comércio do açúcar brasileiro, começa a crescer e a prosperar em fins do século XVII, graças aos vinhos de Douro. O capital comercial acumulado proporciona, mais tarde, certo desenvolvimento industrial, proporcionalmente mais importante do que o de Lisboa, até meados de 1864 (cf. V.M. Godinho, *op. cit.*, pp. 30-31). J. Dinis, em seu romance *Uma família inglesa* (Lisboa, 1868, ch. IV), sublinha a influência inglesa na arquitetura de uma parte da cidade, assim como sobre os costumes da burguesia.

47 Apenas em Bragança, citemos as Procissões de Quaresma, de D. J. Alves de Mariz, em 1890 e 1895 (cf. F. K. Alves, Reitor de Baçal, *Memórias archeológico-históricas do Distrito de Bragança*. Porto, Typ. Guedes, 1909, vol. II, pp. 231-234).

48 Cf. J. A. Anselmo, “Costumes religiosos populares. Os antigos autos e procissões”, *A Terra Portuguesa* (Lisboa), 2 (1916), pp. 152-154.

49 Os Atos oficiais dessa trasladação estão transcritos no opúsculo *Vida preciosa e glorioso martírio de São Torquato*, s/cd., s/d., pp. 38-60.

civil, a Câmara municipal, o administrador do Conselho e, sob ritmos marciais, dois destacamentos do exército: um, a cavalo, sob as ordens de um tenente, que abria a marcha, e um batalhão de infantaria, sob as ordens de um comandante, que a encerrava.

Mas importante mesmo era a apresentação suntuosa de que se revestia o núcleo do cortejo. Concentrava-se ao redor de três enormes carroças, dispostas à porta da igreja, que “criavam um ambiente de cidade improvisada - em vez de povoado rural”. Compunha-se de cerca de cem figurantes, “todos vestidos a caráter e com tal magnificência que satisfaziam integralmente às exigências dos estudiosos bíblicos e dos conhecedores leigos”. Conforme o minucioso relato do cronista, todos esses quadros-vivos, cenas da vida, de São Torquato, simples figuras bíblicas ou alegorias religiosas, simbolizavam as virtudes e as lutas do bispo-mártir. Assim, glorificavam conjuntamente a vitória do cristianismo como religião histórica de Portugal e a autoridade da função episcopal.

O significado desta “Grande Entrada” não dá margem a dúvidas. Depois de um período de guerras liberais (1832-1834) durante o qual a Igreja em Portugal se havia excessivamente comprometido com o regime deposto, eis que se abre à sua frente uma nova fase de afirmação de poder (desta vez, poder contestado) no cenário político. Não se pode negar que ela acabava de perder, no caso das ordens religiosas, parte de suas tropas de choque; e que teve que aceitar a ascensão e consolidação de uma nova classe aristocrático-burguesa, fundada com a venda dos “bens nacionais”, antiga base econômica de seu próprio poder. É verdade também que acabava de vir à luz, em 1850, o escândalo do “milagre de Ourique”, que tendia a minar os fundamentos do dogma mítico, segundo o qual as próprias origens da nação estavam ligadas ao cristianismo⁵⁰. No entanto, já onze anos haviam decorrido desde o término do cisma nacional e da reconciliação com Roma. Durante esses meses do verão de 1882 estava sendo elaborado o novo Código Penal, que seria promulgado em dezembro e que merecia toda a atenção da Igreja; ele haveria de confirmar os privilégios do catolicismo como

50 O escândalo estourou com a publicação do livro de Alexandre Herculano (*A batalha de Ourique*) que reduzia à categoria de lenda a aparição de Cristo ao rei Afonso Henriques antes de uma batalha decisiva contra os muçulmanos, no século XII. A controvérsia perdurará até fins do século, prolongando-se até o século seguinte. Não era apenas questão de uma dimensão histórica, mas da constituição - ou da ruptura - de um imaginário coletivo nacional, que permitia que a Igreja assumisse uma posição de instituição essencial à existência da nação.

única religião dos portugueses⁵¹. Convinha, portanto, afirmar com ostentação⁵² o poder social da hierarquia eclesiástica, pois a partir desse momento e com a supressão das ordens religiosas o bispo passava a ser o único bastião da religião institucional. Aquela manifestação, cuja organização seria exclusividade da Igreja e em que nada era deixado ao acaso, constituiria uma lição de sua doutrina, cuidadosamente estudada⁵³.

A frente do cortejo vinha, significativamente, o Anjo tutelar da igreja de Braga, montado num cavalo e empunhando uma bandeira branca em que estava inscrita a data de 4 de julho de 1852 junto com um escudo “marcado com as armas de Sua Eminência, a fim de demonstrar que, se um Anjo do céu não vela sobre a diocese, em vão trabalha aquele que a governa”. Depois, a cruz da confraria de São Torquato e as Ordens Terceiras de Guimarães. São Pedro e São Paulo precediam o carro da Religião cristã, que se via “magnificamente representada por uma donzela, que acrescentava à beleza o espírito de inocência” e que se revestia, didaticamente, de *ornamentos pontificais*. Em seguida vinha São Miguel, ferindo a serpente com sua lança, o anjo Rafael conduzindo Tobias, depois personagens que representavam as quatro partes do mundo - dominadas pela figura da Fé. Em seguida vinham Abraão e Jacó, os patriarcas, fonte da tradição, e um segundo carro representando a catedral de Toledo, cidade onde transcorreu a formação clerical de Torquato: em volta do altar-mor havia figuras representando o povo em atitude de oração, dispostas ao redor de São Torquato, em hábito de clérigo estudante. Dessa maneira, “o seminarista”, categoria social numerosa e especialmente significativa nos vilarejos da região, via-se reconhecido um lugar fixo à frente do povo cristão. Seguia-se um sacerdote - Esdras - que segurava um

51 A respeito desse Código e suas consequências sobre as nascentes Igrejas Reformadas portuguesas, ver E. Moreira, *Vidas convergentes*, Lisboa, Junta Presbiteriana de cooperação em Portugal, 1958, p. 268, sv.

52 A descrição, minuciosamente registrada no relatório oficial, não deixa margem a dúvidas: a intenção foi a de sensibilizar a imaginação, através de um desfile de tecidos preciosos, ouro e jóias “Todos os figurantes se vestiam suntuosamente. As roupas, tecidas em fio de seda de ouro, ou enfeitadas indiscriminadamente com bordados de ouro”. Para melhor compreensão do alcance deste exagero de riqueza no vestuário, é necessário que evoquemos a extrema ostentação que sempre constituiu traço cultural da nobreza portuguesa e, por outro lado, o cuidadoso estabelecimento e delimitação do nível de exibição de riqueza para cada categoria social, estatuído por uma série abundante de ordenações reais, desde o século XV ao século XVIII. Apenas os Grandes do Reino podiam usar roupas tecidas com ouro ou prata (cf. entre outros C. Lobo, *História da Sociedade em Portugal no século XV*, Lisboa, 1904, p. 401, e os textos citados por V. M. Godinho, *op. cit.*, pp. 166-172, 180-185).

53 O texto afirma que o organizador “havia tomado informações não apenas em Lisboa e no Porto, mas também no estrangeiro” (p. 54). Por outro lado, parte do sermão da missa pontifical que precedia a procissão destinara-se a explicar o significado das figuras que iriam desfilar.

cálce e uma caveira; depois vinha Davi, o vencedor do gigante, representando as vitórias do santo bispo. Em seguida, os quatro grandes profetas rodeavam a Esperança. Vinha depois Salomão, o Sábio, modelo do prelado, e Judas Macabeu, anunciando “seu triunfo”, no Concílio de Toledo, sobre o bispo inimigo do rei. Esse concílio era representado num terceiro carro, “rico e triunfante”: o santo bispo figurava nele, no meio de seus confrades - e o próprio rei, sentado na assembléia, escutava o seu discurso. Quatro figuras acompanhavam esse carro, personificando as quatro cidades, principais sedes episcopais representadas no concílio. Vinha ainda outra “vitória”, a de Judite sobre Holofernes, depois Samuel, “o inspirado”, as Virtudes teológicas rodeando a Caridade e o pastor José, conduzindo uma ovelha. Melquisedeque, o sacerdote, precedia “a Lei da Graça e a Lei escrita”, que eram acompanhadas pelas três crianças “vencedoras da fornalha da Babilônia”. Aparecia, então, sobre “o carro triunfal”, a grande cena do martírio: vítima dos esbirras muçulmanos, o santo recebia da mão dos anjos a coroa da glória. E é a própria Glória que fecha o desfile das alegorias, precedida de Aarão e Josué (o sacerdote e o guerreiro, pois o Santo concentra nele os dois ministérios) e seguida apenas pelos turiferários, o clero e o cofre das relíquias. Esta era a figura mais solene do cortejo, representada “por uma bela mulher coberta de jóias e rodeada de anjos” que cantavam:

Cantaremos sobre a terra
A vitória de Torquato,
Que, rico de virtudes,
Triunfou em glória.

Assim se encerrava esse desfile militante, verdadeira obsessão de combate, vitória e glória. No decorrer de outro período de profundas mudanças de estrutura e consciência sociais, os príncipes do Renascimento tinham sabido transformar suas entradas, casamentos e desfiles triunfais numa reivindicação (mais do que numa afirmação) de poder e num encantamento disfarçado, cuja máscara se havia inspirado nos mitos antigos ou numa história com caráter mitológico, destinada a imitar, simular e estimular a situação ainda não estabelecida de um poder centralizado e de uma preeminência incontestável⁵⁴. Agora, disfarçada com as roupagens do herói antigo, era a Igreja contemporânea que atraía a atenção de todos sobre ela, negando aos olhos do povo sua real fragilidade⁵⁵, glorificando o carisma de suas figuras hierárquicas, exaltando seus combates para se afirmar na nova ordem social, encenando simbolicamente a sua pretensão de continuar

54 *Les fêtes de la Renaissance*, dir. de J. Cazeneuve, Paris, ed. CNRS, 1962; e a interpretação de J. Duvignaud, *Fêtes et civilisations*, Paris, Weber, 1973, pp. 63-66.

55 A respeito da ostentação compensadora de um estatuto social contestado, cf. J. Poirier, “Formes de contestation, de compensation et de transposition du réel dans les sociétés en voie de développement” in: J. Lacroix et al., *Les Hommes devant l'échec*. Paris, PUF, 1968.

sendo, frente às novas forças erigidas sobre bases materiais que no passado eram domínio seu, a promulgadora privilegiada do código de valores legítimos.

Numa escala mais modesta e, frequentemente, com uma incidência de signos que compõem um clima bem distante dessa vontade de deslumbrar a qualquer preço, encontraremos vestígios desse quadro naquilo que será, até os dias de hoje, a procissão de romaria: um espetáculo do qual o povo quase não participa ativamente (exceto aquelas pessoas que estão pagando uma promessa) e que visa a inculcar no espírito dos fiéis esta necessidade: a vida social deve estar sob o domínio da religião, das figuras eclesiais que a encarnam e das virtudes que asseguram a sua irradiação. Com efeito, são raras as romarias (as mais pobres) em que a procissão não comporta figuração abundante: os “anjinhos” (denominação genérica) que representam o Sagrado Coração, a Virgem, os Santos, os bispos, os reis da Bíblia - sem olvidar Constantino, o Grande, e São Luís, uma lição para os governantes - e também as virtudes. Para que ninguém se engane sobre o significado dessas figuras, são exibidos à multidão dísticos explicativos a respeito da Igreja e sua autoridade, a Fé e seu lugar nos alicerces de toda vida social (especialmente de toda a vida social portuguesa) e ainda a vida cristã e suas exigências. É um catecismo ambulante, que apaixonará o povo, especialmente porque as lições são transmitidas por seus próprios filhos.

Pois desde a época do triunfo de São Torquato⁵⁶ nova fase de rigorismo acabou proibindo na figuração das procissões, tanto as cenas profanas, que poderiam prestar-se a uma encenação sugestiva⁵⁷, como a presença de adultos (em geral) e de mulheres (em particular)⁵⁸. Só podem participar agora crianças com menos

56 Em 1946, a procissão organizada no decorrer de uma nova trasladação do corpo de São Torquato é composta apenas de elementos estritamente eclesiais: estandarte do Sagrado Coração, Cruzada Eucarística, Ação Católica, Confrarias, Coro de Seminário e, evidentemente, autoridades civis. O organizador era o bispo D. Bento Martins Júnior, um dos mais ardentes propulsores da “cristianização das festas”. Na realidade, no dia seguinte, houve outra procissão, que comportava “numerosos anjinhos e figuras alegóricas”. Estas últimas, de acordo com a nova legislação em vigor, eram, evidentemente, representadas por crianças. O espírito desta legislação é bem corporificado pelo *Concílio Plenário de Portugal*, nº 376.

57 Por exemplo, as “túnicas com abertura acima do joelho”, ou as “malhas rentes com o corpo”, ou as “meias cor de carne”, da carruagem das 4 partes do mundo, durante a procissão de São Torquato.

58 O Concílio Plenário determina que as mulheres não devem ter qualquer participação ativa na procissão (nº 377): devem concentrar-se atrás do celebrante. A maioria das Constituições diocesanas dizem a mesma coisa. Até mesmo ao admitirem que as mulheres segurem os andores, não deixam de enfatizar que elas devem desfilar separadas rigorosamente dos homens.

de 10 anos (ou 12, segundo as diferentes dioceses)⁵⁹. Pelo menos, as crianças participam em grande número: mil crianças em Coimbra, em 1926, logo após a “Revolução Nacional”⁶⁰ e várias centenas, ou pelo menos várias dezenas, nas romarias que observamos em 1973.

Essas crianças desfilam vestidas com túnicas, mantos de veludo, gorros coloridos e, às vezes, vestimentas próprias de corte. Empunham escudos com títulos ou brasões ou carregam com toda a solenidade, símbolos religiosos. Às vezes, durante toda a procissão, mantêm a mesma atitude: cabeça inclinada, sorriso fixo, mãos estendidas que distribuem graças, como se as estivessem irradiando - vestí-esclerosado da ação teatral de antigamente. Os grupos desfilam sempre em ordem rigorosa de formação, cuja unidade fica às vezes realçada pelas fitas coloridas que ligam pelas mãos os vários participantes. Ao sol do verão português, pelas ruas do povoado e pelos caminhos, ao redor do santuário, pelas alamedas do arraial, entre vendedores, restaurantes populares e centros de diversões, passa longamente o cortejo. É a corte esplêndida e multicolor dos santos - e são eles que dominam a procissão.

Os “carros” da procissão de antigamente também desapareceram⁶¹. Em 1852, na procissão de São Torquato, eram constituídos por tablados carregados por 15 ou

59 *Concílio Plenário* (1926): nenhuma criança poderá figurar na plataforma dos santos (nº 376). *Constituições* de Coimbra (1929): nenhum figurante com mais de 12 anos (nº 1.603). Quem leva o estandarte deve estar decentemente vestido (nº 1.656); este advérbio é comentado com luxo de detalhes, no capítulo sobre a disciplina dos leigos: nenhuma roupa “colada ao corpo”, nenhuma meia “cor de carne”, decotes e comprimento de saia devem ser medidos com rigor etc. (nº 1.377). *Constituições* de Leiria (1944): os figurantes devem ter menos de 10 anos e estar decentemente vestidos, situando-se fora da procissão estritamente litúrgica (nº 217-219). *Constituições* de Bragança e Miranda (1944): crianças de menos de 12 anos, cujas roupas devem ser “edificantes” (nº 707). *Constituições* de Lamego (1954): limite de idade em 12 anos; ninguém sobre as plataformas dos Santos, roupas de acordo com a tradição da Igreja (nº 721).

60 “Há muitos anos não se havia visto tanto esplendor” (*Novidades*, 13.07.1926).

61 No entanto, esses carros deixaram vestígio em Braga e na procissão de São Torquato, na qual desfilam duas carroças. Na primeira aparece uma cena composta de estátuas de tamanho natural, representando São Torquato com roupagens episcopais, prosternado perante a cruz e um cálice rodeado de anjos. A outra carroça era um imenso monumento, antigamente ainda puxado por homens e hoje em dia montado sobre um caminhão; compõe-se de ampla escada com oito degraus, que vão dar numa plataforma onde leigos prestam homenagem a São Torquato em sua glória. Nos degraus estão assentadas 11 meninas, vestidas de branco e coroadas de flores. Durante o percurso, a procissão se detém frequentemente e as crianças cantam, fazendo gestos e entoam um longo hino a São Torquato, cujas palavras mudam a cada ano. Em 1947, o jornal *São Torquato*, órgão do santuário, sugere uma modificação nessas carroças: a vida do Santo e os costumes da Idade Média (século VIII) - época “em que o cristianismo era verdadeiramente vivido” - seriam mostrados dentro de uma perspectiva “antiliberal” e “anti-laicista” (nº 4, outubro de 1947). Em Braga, diversos fragmentos, componentes da antiga procissão, criam autonomia

20 homens, que ficavam escondidos sob os cortinados. Atualmente, está proibida essa forma de transporte, mesmo para os inícios andores que subsistem, e que são os das estátuas dos santos⁶². Para estes, a procissão é um momento de triunfo: para o povo devoto, é oportunidade de admiração. Nas romarias de caráter mais rural, o espetáculo é mais “ingênuo” - o que não prejudica o seu brilhantismo. É uma profusão de cores que se destacam à luz do sol: fitas, tafetás, telas de algodão, papel crepom, vidrilhos, pérolas, estrelas de ouro e de prata caprichosamente dispostas em curvas ao estilo barroco, que compõem um nicho para o santo: se a estátua é de pequenas proporções tudo isso constitui o pedestal - de alguns metros de altura⁶³.

Oscilando sobre os ombros dos carregadores, o santo atravessará apoteoticamente a multidão, ao som das músicas e dos foguetes⁶⁴.

É nesta hora da procissão, e sobretudo nas festas mais simples de aldeia, que a imagem do Santo de Romaria acede à plenitude de sua presença funcional. Ela comunica e faz comunicar. Ela entra ativamente num jogo de eficaz encenação, e é através dela que o santo reata e intensifica o contato que sua permanência dentro do santuário tornava simbolicamente mais distante. Mesmo nas romarias atuais, nos ombros de seus carregadores, e mais ainda antigamente, quando estes desapareciam completamente debaixo do andor, é simbolicamente a comunidade anônima que o projeta acima dela própria e o anima de sua própria vida, enquanto que desta vida, transmutada e transfigurada na “máscara”, ela própria recebe o impulso que a concentra e a projeta num continuar social. Acima da multidão dos

e, atualmente, percorrem a cidade na manhã de São João. Desfila o carro do Rei Davi e seu séquito, executando uma dança da Corte, acompanhado de flautas, violinos e violas. Depois, precedido dos “bois bentos” e guiado por camponeses com roupas tradicionais, vem o carro de São João, composto de crianças que celebram com danças e cantos o “mistério” do nascimento do Precursor. Um mecanismo faz surgir um anjo, que sobe até a altura de um 3º andar.

- 62 O Concílio Plenário (nº 376) proíbe apenas que mulheres permaneçam sob a plataforma (sem dúvida no cumprimento de uma promessa). Mas diversas Constituições diocesanas são mais rígidas, tanto para os homens como para as mulheres. Subsiste, pelo menos, um caso “à moda antiga”: em Antunes, o monumento pesadamente revestido de placas de ferro deve ser carregado por homens cingidos de grossas faixas de linho e bem dissimulados sob a plataforma.
- 63 O *Concílio Plenário* limita imperativamente a altura dos andores, de modo que sejam introduzidos na igreja sem se inclinarem - o que faz pensar nas dimensões que deveriam atingir antes da existência desse decreto... Na arquidiocese de Braga (Decreto de 27.02.1933, art. 8), a altura dos andores não pode ultrapassar dois metros.
- 64 Embora não possamos afirmar que esse tipo de decoração não existisse generalizadamente no Alentejo, só constatamos ali a existência de andores mais simples, ornamentados apenas com ramos e flores. Essa simplicidade, junto com a escassez de “anjinhas”, fazem com que a parte “espetacular” da procissão resulte da participação dos fiéis: muitos assistentes acompanham a procissão cantando.

seus fiéis e no cenário de suas vidas, o santo, e só ele, então, dança. Pois é numa dança que faz irresistivelmente pensar o balancear manso da estátua, máscara transindividual e impenetrável. Acompanhando-a pelo olhar ou pelo corpo, na participação “metekínésica” do espetáculo ou na comunhão dum andar livremente compassado com o ritmo da música da banda ou da melodia dos cânticos, o grupo como que reinveste-se na posse dos lugares do seu trabalho, dos seus amores, de sua história coletiva, simbolicamente projetados para além de sua cotidianidade pela decoração que os transfigura. Quanto a ele, aquele que, em toda parte, chamam de “nosso” santo, ele realiza duplamente - como máscara e pela dança - a função durkheimiana de cristalização comunitária e de novo carregamento das energias sociais: integração dinâmica do grupo e reintegração nele de dimensões históricas e cósmicas. “A dança, assim como a máscara, é um condensador de energias”, escreve R. Garaudy: “trata-se de reunir forças esparsas da natureza e da comunidade, de seus vivos e de seus mortos, de criar núcleos mais densos de realidade e de energia”⁶⁵.

No entanto, são raras as procissões de romarias constituídas por um único andor. Os próprios santos se submetem, assim, à lei da refração do grupo, cuja unidade não se recompõe senão pela instauração de uma ordem hierárquica. Só que esta ordem muitas vezes emancipar-se-á do modelo da hierarquia social ambiente ou da ortodoxia religiosa oficial, para se colocar sobre as preferências da devoção popular: o santo mais venerado estará em lugar de honra, seguido apenas da relíquia (frequentemente a “verdadeira cruz”), que o padre carregará sob o pálio.

Em geral, o andor é construído em outra localidade, sendo-lhe acrescentada depois a ornamentação à base de flores. Em muitos vilarejos e povoados do norte do país existem oficinas de artesãos (os “armadores”) que dividem entre elas a clientela das romarias. Abastecem-se no comércio especializado do Porto e asseguram - junto com a ornamentação dos andores e da igreja, se necessário - o aluguel das roupagens dos “anjinhos”. O profissional, o “armador”, cujo ganha-pão provém da romaria, está sob estreita vigilância da Igreja. A exemplo dos músicos, para que seus serviços possam ser aceitos, ele deverá comprovar “costumes cristãos e honestidade de vida”, recebendo, então, autorização especial⁶⁶. Não são raros os casos de “interdição” ou de excomunhão. Somente na diocese de Coimbra registramos pelo menos cinco casos, entre 1918 e 1921⁶⁷. O motivo consiste, em geral, na infração do regulamento diocesano que rege as romarias; houve, porém, um caso em que um homem divorciado havia contraído novas núpcias perante a autoridade civil. Quando uma interdição desse tipo se prolongava, a vítima ficava simplesmente arruinada - ou então tinha forçosamente que mudar de profissão.

65 R. Garaudy, *Danser sa vie*, Paris, Senil, 1973, p. 21.

66 Por exemplo, *Constituições* de Lamego, nº 698.

67 Segundo o *Boletim da Diocese de Coimbra*.

Muitas vezes esses artesãos fazem questão de levar pessoalmente sua obra-prima ao santuário, na manhã em que se irá efetuar a romaria. O tablado fica em exposição em frente à igreja e é objeto de comentários, aprovação, crítica, comparações, enquanto que, ao lado, o mestre goza de seu triunfo. O preço da obra não é motivo de mistério, pois a competição é forte, apoiando-se em critérios financeiros e na capacidade de renovação da arte do artesão. Em São Bento da Porta Aberta, o armador dizia abertamente que a obra havia custado, a ele e ao filho, quatorze horas de trabalho, mais, evidentemente, o material - pelo que estava cobrando 1 mil escudos. Porém ele poderia desmontá-la e os elementos se prestariam para outros andores.

A procissão se põe, enfim, em marcha, seguindo, em geral, um itinerário fixado pela tradição. Nas grandes cidades é uma procissão solene e hierática, bem policiada, com um clero numeroso⁶⁸, ornamentos esplendorosos e a presença maciça de autoridades civis e militares trajadas a rigor - numa demonstração concreta de apoio que constitui para a Igreja uma afirmação de prestígio à qual ela é especialmente sensível. No interior do país ou em cidades pequenas não acontece o mesmo: apesar da tutela dispensada às crianças da procissão pelas “senhoras de boa vontade”, a autoridade escapa, forçosamente e em parte, das mãos do padre. A responsabilidade concreta pelo andamento da procissão cabe à confraria, portanto à população. A ordem é relativa, as pessoas conversam e as exclamações se sucedem. Pode-se parar alguns instantes para que os carregadores descansem. No arraial só se estabelece silêncio no local exato por onde está passando o cortejo. Os gritos, os chamados, a música⁶⁹ e o ruído de alto-falantes recomeçam imediatamente depois. Nas ruas do povoado e, mais ainda, nos caminhos e veredas (se por aí passa o itinerário) estabelece-se, frequentemente, junto com os cânticos, um ritmo de passeio campestre e familiar: sob o sol, entre amigos, flores, cores e roupas multifacetadas das crianças, aquele caminhar lento parece superar em importância qualquer tipo de devoção formal. Por outro lado, os dignitários da confraria, que desfilam com suas murças, bastões de prata ou de madeiras preciosas e asseguram a ordem do cortejo, junto a um padre, cujos ornamentos e função não lhe permitem, em geral, intervir de forma mais direta nesse aspecto do desfile, nem sempre representam os frequentadores habituais da igreja.

Com efeito, a confraria representa papel importante na vida social dos povoados portugueses. As confrarias ricas dos principais santuários podem significar um poder financeiro maior, sob certos aspectos, do que os recursos da própria

68 Estamos pensando na procissão de São João em Braga, a “Roma Portuguesa”, onde apenas um dentre os vários seminários diocesanos contava com mais de 300 seminaristas.

69 Este fato ocasiona, às vezes, interpelações violentas (e nominais), provindas da cabina central de sonorização, situada numa dependência da igreja.

municipalidade⁷⁰. Isso explica uma certa atitude de reserva em relação à administração oficial e chega a provocar a criação de um centro autônomo de organização social, para o qual convergirão, eventualmente, clubes, sociedades culturais e associações comerciais, com o objetivo de promover e organizar festividades paralelas e ligadas à romaria. Também as confrarias modestas dos povoados, cujas atribuições se limitam, na maior parte das vezes, além da romaria, à constituição de uma “associação para missas fúnebres” nem por isso deixam de constituir-se em ponto de encontro (às vezes o único) onde se harmoniza a aspiração religiosa do conjunto da população com a prestação de serviços por parte do padre, na qualidade de representante local da religião oficial.

Muitas vezes existem várias confrarias no povoado, sem que se note, atualmente, qualquer distinção entre elas; a imagem global dessas entidades representa bastante bem, na consciência coletiva, a unidade existente entre vivos e mortos, entre ausentes (emigrados ou pessoas vivendo longe em virtude de casamento) e aqueles que vivem na povoação. Elas como que atestam e garantem a continuidade do povoado e a manutenção da respectiva comunidade, através dos assentamentos em seus registros, da cotização que é efetuada regularmente (e que os parentes de uma pessoa ausente não deixam de efetuar em seu nome), pela presença certa dos “confrades” nas cerimônias fúnebres ou missas celebradas por alguém que morreu longe de sua terra. Nesse sentido, a confraria representa simbolicamente o próprio povoado. O exercício de um posto no seio de seu Conselho (a Mesa), longe de se limitar a mero assumir de uma função numa organização paraeclesiástica, prolongamento e apoio da ação do clero⁷¹, equivale a acesso ao centro vital do grupo - e, ao mesmo tempo, ao núcleo daquele tipo de religiosidade que a comunidade elabora e que se expressa sob a forma de uma unidade que transcende as gerações.

Por outro lado, exceto na época do Natal, são as romarias que marcam o ritmo do tempo na vida da população⁷². Constituem os únicos acontecimentos a exigir preparação coletiva e colaboração hierarquizada, a criar responsabilidades

70 É o que acontece em Elvas, onde, para a organização das festas oficiais da cidade, a municipalidade só dispõe de somas bastante inferiores às que a confraria recolhe.

71 É o caso das associações de caridade e movimentos de Ação Católica, através dos quais o clero português (mesmo rural) tentou enquadrar os paroquianos em duas ocasiões sucessivas.

72 Será preciso acrescentar a festa da Páscoa? Talvez. No entanto, o exemplo de Tinalhas aponta para a seguinte evidência: quando há coincidência de datas que estabelecem rivalidade entre a Festa oficial da Igreja e o Dia principal da religião popular, é esta última data que prevalece majoritariamente na consciência da comunidade. “O que é a Páscoa?” - “É a Rainha Santa”. Ouvimos frequentemente essa resposta e, simultaneamente, notamos que uma “devota” estabelecia distinção entre os “cristãos” (para os quais a celebração da Páscoa era mais importante) e o “povo” (para o qual a celebração da Páscoa era eclipsada pelo prestígio da romaria). O padre via-se, então, obrigado a suprimir os ofícios solenes

e ocasionar iniciativas, a dar oportunidades para que as pessoas sobressaíam, recrutem auxiliares e marquem com o seu nome uma realização da comunidade. Antes de 1974, num regime do qual estava excluído qualquer debate político, a eleição das Juntas de Freguesia⁷³ não dava margem, em geral, a rivalidades, não havendo, conseqüentemente, renovação alguma na pequena equipe administrativa. Portanto, era por ocasião das romarias e através das confrarias⁷⁴ que se afirmava concretamente a estrutura hierárquica da “sociedade civil”, terreno relativamente aberto às competições e à consagração de lideranças adquiridas no dia-a-dia - fato cuja articulação com a estrutura de classes descreveremos mais adiante.

Enfim, se a religião popular, sedimentada na consciência coletiva e reproduzida pelas instituições primárias, pode cristalizar-se numa organização institucional, este papel é desempenhado pela confraria. Por isso, seus dignitários têm consciência de que são representantes dessa religião junto ao padre e, eventualmente, em confronto com ele.

Por todos esses motivos, a procissão representa uma oportunidade fácil de tensão entre o clero e o povo: por seu lado, o padre estaria tendente a reduzir a duração do desfile e a evitar os momentos de exaltação durante a festa, concentrando o sagrado ao redor do Santuário - para que aquele maná não deságue nos turbilhões da vida. Ser-lhe-ia grato diminuir a importância das figuras apresentadas (mesmo as desempenhadas por crianças), a ornamentação do andor, a participação da música, para que o cortejo se pudesse concentrar no “essencial”: a Cruz, o Santo e o oficiante, transformando-se os espectadores imóveis em meros acompanhantes a entoar hinos religiosos. Mas o povo, ao contrário, quer usufruir plenamente de uma procissão suntuosa e interminável e lamenta que dela não mais participa “o

do *Triduum Sagrado* para não ter que officiar perante uma igreja vazia de público, uma vez que toda a população se dedicava aos preparativos da romaria.

73 Comissões administrativas das unidades territoriais de base, constituídas, nos povoados, de um presidente, um secretário e um tesoureiro.

74 Algumas romarias, em geral, aquelas que se fundaram há menos tempo, não estão ligadas à existência de uma confraria. Neste caso, elas são organizadas por uma comissão. Via de regra, a comissão, cujo mandato expira naquele ano, nomeia as pessoas que constituirão a futura comissão; os nomes dos escolhidos são proclamados do alto do púlpito no decorrer da romaria. Às vezes, a “transmissão do Poder” origina uma cerimônia especial, durante a qual o emblema da presidência (em geral um estandarte ou um bastão de honra) é solenemente transportado para o domicílio da pessoa que será a principal responsável pelo evento naquele ano. Em outros casos - índice de secularização - uma antiga confraria desapareceu, dando também lugar a uma comissão. Em Vila Verde de Ficalho, por exemplo, o presidente se declarava “não-religioso” - condição essa que não o impedia de dirigir a procissão, empunhando o bastão cerimonial. Enfim, até nos casos em que uma confraria se encontra diretamente envolvida, a fluidez semântica dos termos confraria/comissão está, às vezes, a indicar uma secularização das representações da festa. Podemos constatar que este lapso - quando aflora à consciência do seu autor - suscita nele um sentimento de culpa.

tenente com todas as suas medalhas”; queixa-se da mesquinhez do cura, “que não quis pagar uma escolta a cavalo com uniforme de gala (uma miséria!)” e que, por falta de cuidado, deixa que as murças da confraria se transformem em “farrapos”. Também devolve ao clero a acusação de falta de decoro religioso: “...nem mesmo recolhimento da parte das crianças! E “ele”, já viram como se desfaz em sorrisos com as moças? São esses que estão tratando de liquidar a religião...”. O povo sente que, pelo menos, *esta* procissão é propriedade sua e que querem espoliá-lo, na medida em que tentam diminuir o esplendor do cortejo. “Você pode ter certeza, na procissão da Comunhão Solene vai ser muito melhor. É que esta procissão pertence ao padre!” Acima de tudo, ele não admite uma diminuição do itinerário e, pelo contrário, gostaria de ampliá-lo. Em determinada aldeia, o padre conseguiu, durante o ano, reduzir o percurso de todas as procissões, mas se via incapaz de repetir a proeza no caso da procissão de romaria. E a procissão irá passar em frente ao cemitério e dará todas as voltas “que sempre deu”. O cansaço do velho padre não será razão para que a Santa deixe de abençoar todas as casas, ruas e campos, que, segundo a tradição, sempre tiveram direito ao benefício de sua presença⁷⁵.

E novamente se estabelece uma dialética do espaço: a Igreja tenta fechar o círculo da procissão em torno do santuário (que é seu), local em que sua autoridade é mais abrangente, ou então limitar o cortejo às ruas centrais, onde a cidade ou povoado afirmam sua dignidade através da solidez das casas e pela ordenação das ruas. Mas o povo quer o contrário: ampliar ao máximo o itinerário e integrar profundamente o sagrado na vida concreta e simples, fazê-lo acessível e próximo, misturá-lo com os divertimentos e namoros do arraial - enfim, quer familiarizá-lo e domesticá-lo.

É uma dialética bem visível numa série de documentos episcopais que remontam à época em que a Igreja novamente impôs sua autoridade em Portugal. O próprio Concílio Pleno de 1926, fruto da comum experiência dos bispos no começo do século, exorta a “que se reduza o trajeto das procissões e que se não ceda aos fiéis que desejam percorrer toda a paróquia, visto que uma atmosfera de respeito é coisa impossível quando o percurso é longo”⁷⁶. Esta exortação se repete nas dioceses⁷⁷: que não ultrapassem o Calvário, a não ser que tenham autorização específica para tal; que a procissão nunca se detenha a fim de descansar; que não

75 Pensamos na “visita deste mundo terreno pelo exército fertilizante dos mortos” ou na “purificação das casas para ficarem livres de toda influência dos feiticeiros” - fatos referidos por A. Varagnac a propósito das cerimônias que celebram as estações do ano (*Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Paris, Albin Michel, 1948, p. 84).

76 *Concílio Plenário*, tit. V, nº 378.

77 Por exemplo, as *Constituições* de Bragança e Miranda, nº 704-707. Além disso, qualquer ato de culto fora do recinto do templo não pode ser realizado sem autorização especial (nº 576).

se troque, sem necessidade, os carregadores de estátuas; que não se saia nunca dos limites da paróquia etc. Na verdade, o problema do espaço não é coisa nova para a Igreja - e poderíamos encontrar, sem dificuldade, nos documentos antigos uma grande quantidade de proibições similares. Por exemplo, em 1477, em Braga, ficam proibidas as “missas embaixo das árvores, nos campos ou nas praças” e as procissões “com alarido nas montanhas” ou simplesmente “nos campos”⁷⁸.

Dois casos, especificamente, nos farão entender com mais clareza o sentido dessa dialética. As Constituições de Leiria, em 1598, deploram o número excessivo de ermidas existentes em lugares distantes. Proíbem mais construções desse tipo nesses locais e, ao mesmo tempo, determinam que as capelas já existentes sejam destruídas, para serem reconstruídas em lugares habitados⁷⁹. A facilidade na ministração dos sacramentos aos paroquianos que residem longe da igreja é o motivo alegado para tal medida. Mas como não se espantar com essa manifestação de incompatibilidade entre o sagrado e o deserto⁸⁰, esse temor do lugar “selvagem”, distante das influências culturalizantes do homem, que constitui fator de ordem e de civilização? Essas ermidas, condenadas à destruição, eram, sem dúvida alguma, cenário de romarias, onde os elementos sagrados correriam o perigo de abastardamento num território “natural” ambíguo, pois se ali os monges antigos procuravam refúgio era para enfrentar o Maligno em seu esconderijo⁸¹.

O sagrado se associa estreitamente à cidade dos homens - pelo menos para aqueles que reivindicam oficialmente a gestão do “religioso”. Por outro lado, a vida social organizada também necessita da presença do sagrado para que não mergulhe na confusão. É o que vemos na cidade do Porto. As mesmas Cartas Reais que, em 1580, condenavam os “concursos de beleza”, que precediam à festa de Corpus Christi, referem-se igualmente ao itinerário da procissão. Desprezando o circuito urbano, o préstito se dirigia ora para Santo Ildefonso, ora para São Pedro, que eram duas capelas rurais. O Santo Sacramento era colocado, sem o devido respeito, “sob uma árvore”; enquanto isso, o pregador desincumbia-se de suas funções perante uma assistência rarefeita. A multidão, ela havia permanecido na cidade, liberta subitamente do peso opressor da Presença, “comendo e festejando

78 *Constituições* de D. Luiz Pires, citadas por M. Martins, “Constituições sinodais medievais portuguesas”, Brotéria, fevereiro de 1952.

79 *Constituições sinodais do bispado de Leiria*, *op. cit.*, tit. 22, Const. I, p. 77.

80 Devem ser destruídas todas as ermidas rurais, mesmo aquelas que não poderiam ser reconstruídas perto de um povoado.

81 Por exemplo, L. Bouyer, *La vie de Saint Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, Saint Wandrille, edição de Fontenelle, 1950.

alegremente”. E a Rainha concluía: “Que se vá, portanto, ao convento de São Francisco ou de São Domingos, sem ultrapassar os muros da cidade”⁸².

À retaguarda dessa luta por uma redução ou ampliação do espaço, delineia-se outra dialética, que vai mais a fundo: o sagrado sofre, por um lado, a tensão existente entre a natureza e a cultura, entre o selvagem e a ordem. O sagrado pode “degradar-se” ao aproximar-se da “natureza”; sem a presença do sagrado, a cultura por sua vez tende a enfraquecer-se e a voltar à selvageria. Tratar-se-ia, então, de uma relação objetiva entre o sagrado e a cultura? É óbvio que essa relação surgiu mediatizada pelo grupo detentor da autoridade, o qual para o exercício eficaz de sua influência, necessita de uma afirmação de presença física e do apoio de um ambiente constituído por coordenadas demarcadas, familiares, próximas do centro de seu poder. E isto deve passar-se à luz do dia. Outra vez deparamos aqui com a ligação existente entre o espaço e o tempo: a noite é excomungada. A reprovação oficial se abate, principalmente, sobre as procissões noturnas e os eventuais infratores dessa regra são submetidos a severas punições⁸³. Cidade (ou povoado) e luz do dia constituem, juntas, o cenário que enquadra um fato ordenado. A escuridão e a floresta induzem à confusão, à desordem e à ambiguidade.

E, assim, o fascínio que a noite inspira aos fiéis induz o clero a uma nova estratégia: já que a procissão tradicional de romaria só pode ser regulada, e mesmo assim de forma incompleta, com grande dificuldade, já que a autoridade eclesiástica não consegue controlar totalmente os rumos da devoção popular, a Igreja tentará instaurar, durante a festa, uma segunda procissão que da outra dependerá totalmente. Será a procissão dos archotes “como em Fátima”⁸⁴, com dupla função. Em primeiro lugar, a atenção do povo será despertada por um modelo de peregrinação - a “peregrinação da devoção”, inteiramente organizada pela Igreja e destinada, em seus planos, a substituir a romaria popular tradicional⁸⁵. E, de forma mais imediata, servirá para neutralizar durante boa parte da noite o apelo do arraial noturno e suas liberdades - na impossibilidade de poder suprimi-lo inteiramente⁸⁶.

82 Liv. I das *Provisões da Câmara do Porto*, f. 187, Lisboa, XXX de maio de 1580, citado em *O Tripeiro*, nº 12 (2ª série), 1919, pp. 242-243.

83 Constituições de Bragança e Miranda (nº 586), de Lamego (nº 715), de Braga (nº 735) etc. Veja também *Ação Católica* (Braga), 1921, p. 164.

84 Assistimos à procissão noturna de São Bento da Porta Aberta, instituída em 1945. Em São Torquato, foi organizada “uma grandiosa procissão à luz de archotes” por ocasião do centenário da trasladação, em 1952 (cf. *São Torquato*, 29-30, maio/junho de 1962).

85 Documentos eclesiásticos recentes distinguem ou opõem até a “peregrinação” e a “romaria”.

86 Ainda mais pelo fato de ter continuidade através da Hora Santa.

Portanto, um grupo que disponha de autoridade - e também de poder - tende a multiplicar as instituições que lhe possibilitem tutelar exclusivamente as manifestações de vitalidade social. Só assim, dentro de uma situação controlada *ab initio*, não haverá nenhum perigo em fornecer a essas energias uma dose de emoções que lhes havia sido recusada quando ameaçavam escapar ao controle do grupo. Durante essa nova procissão, todos os recursos serão usados a fim de que a multidão possa ser galvanizada emocionalmente. Não haverá mais temor algum: nem às grandes forças primitivas da noite, com a luz das tochas que afugentam a escuridão, nem a violência elementar dos gritos ou tampouco à explosão unânime de um gesto simples: um braço erguido, agitando dentro da noite um lenço branco. Essas manifestações se deixam modelar por mãos que representam a autoridade, submetendo-se às regras por ela ditadas. Até as trevas perdem seu mistério selvagem e abandonam sua máscara ambígua para poder aspirar à honra de serem consideradas “religiosas”. A noite perigosa e ameaçadora se transformou numa noite santa⁸⁷.

Todos estes fatores são familiares ao estudioso das romarias desde os tempos de suas origens, os séculos de Prisciliano e de Martinho de Dume. E é com eles ainda que se deparam os analistas do mesmo fenômeno no Brasil⁸⁸: intervenções “lascivas” e “profanas” no âmago do rito, busca do sagrado dentro do espaço “natural”, fascinação mística ou anárquica exercida pela noite e, em contraposição, tentativa reguladora de definição e captura do sagrado nas redes da ortodoxia, de ampliação do espaço social ordenado, civil ou religiosamente. Eles apontam provavelmente um caminho fecundo em direção à apreensão da estrutura profunda do fenômeno Romaria⁸⁹, estrutura que será somente modulada por sua inserção nos mutáveis quadros sócio-históricos.

87 Em São Bento, um clero numeroso e a presença da Guarda Republicana, a seu serviço, permitem que falemos de *poder*, no sentido de Weber (cf. *Economie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 56). É interessante verificar que a Igreja só corre o risco de regular a vigília quando sente que dispõe de força para tal (de uma maneira ou de outra). Em outros locais, ela tende a suprimi-la. Por exemplo, em 1937, o bispo de Bragança e Miranda, D. M. A. da Ressurreição Fernandez, organiza uma guarda de 40 homens, que deverão vigiar, durante a noite, o arraial de N. S. da Assunção de Vilas Boas. Esses homens estarão distribuídos por toda a extensão do terreiro e deverão impedir a realização de danças e canções profanas. Para o cumprimento desse objetivo “terão o apoio da autoridade administrativa e da polícia”. Sob essas condições, fica prevista uma procissão à luz de archotes às 23 horas e, até o raiar do sol, a realização de preces públicas no santuário, projeção ao ar livre de filmes religiosos e retransmissão, através de alto-falantes, de conferências sobre temas religiosos, sociais e patrióticos (*Lumen*, 9 de maio de 1937).

88 “É preciso que esta noite se transforme numa vigília santa” - é o que se lê no programa para a transformação das festas de São Torquato (*São Torquato*, nº 29-30, maio/junho de 1952).

89 Por exemplo, Rioldo Azzi, *O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular*, Vozes, 1977; *O catolicismo popular no Brasil*, Vozes, 1978; “As romarias no Brasil”, *Vozes*, maio 1979, pp. 39-54, e outros, que constituem referência obrigatória para o estudo do assunto. O autor está preparando uma obra de conjunto sobre as romarias no Brasil.