

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Departamento de Ciências da Religião

João Batista da Silva

**A PASTORAL DOS SANTUÁRIOS E ROMARIAS: UM ESTUDO DE CASO EM
BOM JESUS DA LAPA-BA**

Belo Horizonte
2012

João Batista da Silva

**A PASTORAL DOS SANTUÁRIOS E ROMARIAS: UM ESTUDO DE CASO EM
BOM JESUS DA LAPA-BA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Professor Doutor Pedro Assis Ribeiro de Oliveira.

Belo Horizonte
2012

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

S586p	<p>Silva, João Batista da A pastoral dos santuários e romarias: um estudo de caso em Bom Jesus da Lapa-BA / João Batista da Silva. Belo Horizonte, 2012. 153f.: il.</p> <p>Orientador: Pedro Assis Ribeiro de Oliveira Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.</p> <p>1. Peregrinos e peregrinações – Bom Jesus da Lapa (BA). 2. Pastoral. 3. Santuários. 4. Catolicismo. I. Oliveira, Pedro Assis Ribeiro de. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.</p> <p>SIB PUC MINAS</p> <p>CDU: 248.153.8</p>
-------	---

João Batista da Silva

**A PASTORAL DOS SANTUÁRIOS E ROMARIAS: UM ESTUDO DE CASO EM
BOM JESUS DA LAPA-BA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Pedro Assis Ribeiro de Oliveira (Orientador) – PUC Minas

Paulo Fernando Carneiro de Andrade – PUC Rio

Paulo Agostinho Nogueira Baptista – PUC Minas

Roberlei Panasiewicz (suplente) – PUC Minas

Belo Horizonte, 24 de agosto de 2012.

AGRADECIMENTOS

Os agradecimentos são muitos, a muitos.

Agradeço à Arquidiocese de Belo Horizonte que me acolheu e, durante todo o período de estudo, foi solidária, apoiando-me em mais uma fase de minha formação acadêmica religiosa.

Ao professor Pedro A. Ribeiro de Oliveira, um agradecimento especial, por suas observações, empenho e dedicação, sob sua paciente orientação, assegurando-me a oportunidade de avançar no crescimento intelectual e tornar possível a realização deste estudo.

À secretaria, à coordenação e aos professores de pós- graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, cujo apoio e orientação foram fundamentais.

Aos meus familiares que, mesmo à distância, me deram força, alento e suporte espiritual.

Agradeço de modo especial aos colaboradores. Diversas foram as pessoas que, de forma direta ou indireta, contribuíram e compartilharam da realização deste estudo. Aos romeiros, e aos padres do Santuário de Bom Jesus da Lapa, elementos motivadores da pesquisa.

Aos meus colegas de curso, pela oportunidade de partilhar experiências e pela convivência solidária e humana.

Ao Senhor Bom Jesus da Lapa que me inspirou e me deu forças para superar as dificuldades encontradas. A Ele, toda gratidão por ter me possibilitado a graça de concluir essa dissertação.

Quando nada parece ajudar, eu vou e olho o cortador de pedras martelando sua rocha talvez cem vezes sem que nem uma só rachadura apareça. No entanto, na centésima primeira martelada, a pedra se abre em duas e eu sei que não foi aquela a que consegui, mas todas as que vieram antes. (JACOB RIIS, 1849-1914).

RESUMO

A pesquisa tem por objetivo o estudo da pastoral dos santuários e romarias. Trata-se de compreender o fenômeno religioso das romarias, especialmente o do Bom Jesus da Lapa, a partir de investigações de autores que já se ocuparam da análise tanto antropológica como sociológica do tema romaria. Abordam-se os aspectos históricos da origem da romaria e a dimensão que a mesma ocupa no catolicismo dos romeiros. No que se refere ao santuário de Bom Jesus da Lapa, o estudo se concentra na manifestação religiosa dos romeiros, nas expressões religiosas durante a viagem, no papel do chefe como organizador e no modo de viver o sagrado com seus rituais e celebrações no santuário. Procura-se também compreender os conflitos latentes e manifestos entre a instituição eclesial e o movimento religioso das romarias a Lapa do Bom Jesus. Enquanto o clero se configura como produtor e reproduzidor dos bens simbólicos que se impõem nos atos pastorais administrativos da igreja institucional, os romeiros têm como perfil representativo o catolicismo popular, através de suas manifestações ao Bom Jesus. Quanto à pastoral dos santuários, busca-se estudá-la em três momentos. O primeiro, é caracterizado por um vazio de ações pastorais, mas rico de expressão popular, religiosa e espiritual. O segundo, examina o processo de institucionalização e controle pelas instâncias clericais, que retomam da organização local, leiga, o controle das romarias e do lugar sagrado. O terceiro, uma pastoral pós-conciliar que identifica e aceita a romaria, como legítima expressão do catolicismo popular, e para qual Puebla e CNBB traçam algumas diretrizes para uma mais adequada ação pastoral.

Palavras-chave: Romaria. Pastoral. Peregrinação. Santuário. Catolicismo popular.

ABSTRACT

The research is aimed at the study of the pastoral of the sanctuaries and pilgrimages. It is about the comprehension of the religious phenomenon of the pilgrimages, especially the Bom Jesus da Lapa, stemming from investigations of authors who had already done the anthropological and sociological analysis of the theme pilgrimage. It deals with the historical aspects of the origin of the pilgrimage and its relevance to the Catholicism of the pilgrims. When it comes to the Bom Jesus da Lapa shrine, the study concentrates on the pilgrims' religious manifestation, on their religious expressions along the journey, on the boss's role as the organizer and on the way the sacred is lived with its rituals and celebrations in the shrine. It also tries to understand the latent and manifest conflicts between the ecclesiastical institution and the religious movement of the pilgrimages towards the Lapa do Bom Jesus. While the clergy is the producer and reproducer of the symbolic assets which exert influence on the administrative "pastoral" actions of the institutional church, the pilgrims have, as a profile, the popular Catholicism, through their demonstrations to the Bom Jesus. As for the pastoral of the shrines, it is studied in three forms. Firstly, it is characterized by a lack of pastoral actions, but abundant of spiritual and religious popular expression. Secondly, it investigates the process of institutionalization and control by the clerical instances, which take back from the lay local organization the control of the pilgrimages and the sacred place. Thirdly, a post-conciliatory "pastoral" which identifies and accepts the pilgrimage as the legitimate expression of the popular Catholicism for which Puebla and CNBB outline some guidelines on a more appropriate "pastoral" action.

Key Words: Pilgrimage. Pastoral. Shrine. Sanctuary. Popular Catholicism.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	15
2 ROMARIAS E SANTUÁRIOS	21
2.1 Conceitos e gênese.....	21
2.2 A Romaria como expressão do catolicismo popular brasileiro	29
2.3 A pastoral dos santuários e romarias no Brasil.....	34
2.3.1 A Pastoral dos santuários no catolicismo luso-brasileiro	35
2.3.2 A pastoral dos santuários no período da romanização	38
2.3.3 A pastoral dos santuários a partir do Concílio Vaticano II e sua recepção na América Latina.....	43
2.3.4 A pastoral como proposta institucional e as romarias como expressão religiosa popular: encontros e desencontros	51
3 BOM JESUS DA LAPA	58
3.1 O contexto social: aspectos geográficos e sociais	58
3.1.1 A geografia.....	58
3.1.2 A economia	59
3.1.3 O eremita – o homem e a imagem: histórias e lendas.....	63
<u>3.1.3.1 Histórias e lendas</u>	66
3.1.4 Do eremitério ao santuário: povoamento da região.....	70
3.1.5 A sacralização do espaço e tempo	74
3.2 O santuário e o seu controle institucional	76
3.2.1 Monsenhor Turíbio Vilanova Segura.....	77
3.2.2 A diocese da Barra: dom João Muniz.....	82
3.2.3 Os redentoristas	90
<u>3.2.3.1 Redentoristas holandeses</u>	91
<u>3.2.3.2 Redentoristas poloneses</u>	96
3.2.4 A criação e evolução da diocese de Bom Jesus da Lapa.....	102
3.2.5 A construção de uma nova pastoral de comunidades	109
3.2.6 O sentido do controle institucional	113
3.3 A Romaria, o santuário e a devoção	114
3.3.1 As romarias a Bom Jesus da Lapa.....	115
<u>3.3.1.1 Promessas, ex-votos, milagres e penitência</u>	122
3.3.2 O santuário	127
<u>3.3.2.1 Regime do santuário</u>	133
3.3.3 Rituais e celebrações.....	136
3.3.4 Preservando a festa do povo	140
4 CONCLUSÃO.....	142
REFERÊNCIAS	146
ANEXOS	152

1 INTRODUÇÃO

Nem toda peregrinação é uma romaria, mas toda romaria é uma peregrinação. Ambas configuram um deslocamento espacial e psicológico. Na romaria este deslocamento adquire uma dimensão coletiva, de massa, daí caracterizar-se como popular. Contudo, o caráter popular da romaria não está restrito ao fato de ser movimento de massa. Ela se insere num contexto mais amplo – o fenômeno religioso – que lhe dá uma configuração social, cultural e religiosa.

As romarias são uma manifestação popular sócio-religiosa. Várias dessas manifestações vêm resistindo ao tempo e permanecem vivas, atraindo milhares de fiéis. Em geral, elas não têm origem na instituição eclesial, mas em iniciativas populares.

Devido a seu caráter popular, à sua natureza eminentemente de massa, a romaria mereceria uma atenção maior, tanto pela academia, como objeto de estudo, quanto pelas instâncias hierárquicas como objetos de diretrizes pastorais.

A atenção ao tema vem crescendo à medida que os movimentos de massa ganham importância. Há uma verdadeira redescoberta da relevância do tema tanto pela academia quanto pelos organismos diretivos da Igreja e pelos agentes de pastorais. Quanto ao segundo aspecto, o que mais interessa ao nosso trabalho, constata-se a ausência de uma pastoral nacional, específica, direcionada para o conhecimento, valorização e orientação das romarias.

É inegável o fato de que as romarias são fortemente enraizadas na vida do povo. Constituem um fenômeno de massa – exatamente por isso, já são importantes e merecem atenção. Esse enraizamento é a sua riqueza, mas ao mesmo tempo, a razão da dificuldade em compreender seus princípios e valores, para bem orientá-los e respeitá-los.

Numa sociedade que tem raízes na estratificação de “casa grande e senzala” é difícil aguçar os sentidos para ver e sentir a realidade – no caso a romaria – assim como ela é, expressão religiosa de autêntica cultura popular.

Este trabalho, embora fundamentalmente estudo de caso, traz uma contribuição à compreensão da romaria, buscando direcionar o olhar do observador, para o fenômeno em si.

Ao focar a importância social e religiosa da romaria, tem-se em mente a necessidade de se construir/aperfeiçoar uma pastoral dos santuários.

O conhecimento e experiência de casos particulares, enriquecidos com a reflexão teórica sobre o catolicismo popular, além do compartilhamento de experiências pastorais poderão conduzir à estruturação de órgãos e diretrizes para uma pastoral de santuários e romarias.

Nossa contribuição se faz no sentido de ajudar na compreensão da importância sócio-religiosa da romaria e da pastoral, apesar de assentada num estudo de caso.

Este é um estudo descritivo sobre a pastoral dos santuários e romarias no sentido geral e, especificamente, um estudo de caso em Bom Jesus da Lapa. Enfoca uma das expressões do catolicismo popular, a romaria, em sua dimensão sócio-religiosa e como movimento de massa.

A escolha de Bom Jesus da Lapa, para o estudo de caso, surgiu de indagações da infância do autor quando, ao participar de romarias e observar a prática devocional do povo, teve despertado o interesse em compreender melhor a razão e o significado sócio-religioso do deslocamento espacial e cultural do romeiro para um lugar “sagrado” e encantador.

A romaria é um ritual tanto individual quanto coletivo e possui visibilidade e legitimidade social e religiosa. Às vezes fica esquecida pastoralmente em razão da dificuldade de lidar com ela por ser um deslocamento temporário de pessoas.

O estudo permite perceber a importância de uma pastoral que seja adequada para os santuários e a forma de viver a romaria como um fenômeno religioso, em que se reúnem pessoas de diferentes lugares e classes.

Procura-se também mostrar a importância do fenômeno religioso da romaria como autêntica manifestação do catolicismo popular e, por consequência, a importância de se compreender o fenômeno, preservá-lo, implementá-lo e até mesmo redirecioná-lo em alguns aspectos, sem que o controle institucional desfigure a manifestação popular, cultural e religiosa.

É de impressionar o fluxo de peregrinos que se dirigem ao Santuário de Bom Jesus da Lapa todos os anos, para prestar homenagens ao Bom Jesus, levando para aquele lugar – para eles, sagrado – seus pedidos e agradecimentos. Neste estudo buscou-se, igualmente, perscrutar a importância da romaria para os romeiros e os valores a ela atribuídos, de modo a permitir o planejamento de uma pastoral que possa atendê-los ainda que temporariamente.

O estudo das romarias possibilita análises sob perspectivas diversas: da fé, do lazer, do consumo, da integração social... O romeiro é atraído tanto pela devoção, pelos aspectos lúdicos da viagem, quanto pela aquisição de lembranças. Também é importante o conhecimento de pessoas que vêm de lugares diferentes, de universos distintos. As relações sociais desdobram-se em múltiplas dimensões: amizade, fraternidade, partilha, compreensão.

É importante estudar o fenômeno das romarias. Ele é uma das expressões de cultura popular. Cabe assim, aos agentes administradores dos santuários, repensar a pastoral para uma cultura massiva, além de tomar o devido cuidado de não confundir organização com

apropriação. Sem conhecer a especificidade do fenômeno, não é possível construir uma pastoral adequada.

A proposta foi a de analisar como historicamente vem sendo gestada as relações entre pastoral e romarias, tomando-se o Concílio Vaticano II como o momento em que começaram a ocorrer transformações lentas, porém significativas, decorrentes de realizações pós-conciliares, sobretudo as Conferências de Medellín e de Puebla. Tudo isso facilitou a introdução do trabalho pastoral de acolhimento e de evangelização junto aos romeiros, o que resultou em novo olhar e nova postura das equipes de pastorais frente às romarias e aos santuários.

Metodologicamente, o estudo se realizou em etapas complementares: a primeira foi um mergulho na literatura, tomando conhecimento de autores que já haviam estudado as romarias e a pastoral dos santuários. Seguiu-se o fichamento devido. A partir da coleta bibliográfica, delimitou-se o tema como um estudo de caso, a fim de se compreender a expressão devocional dos romeiros e a ação pastoral institucional envolvida na romaria.

A segunda etapa se deu através da pesquisa de campo, com acompanhamento de romarias à cidade de Bom Jesus da Lapa. Foram alguns procedimentos adotados: entrevistas com romeiros e padres, visitas aos arquivos da cidade e do santuário, busca de informações em documentos diversos, observação participante entre outros procedimentos adaptados à proposta teórica-prática da pesquisa. Tudo mereceu atenção e observação: o comportamento dos fiéis nas viagens de ida e volta, nas celebrações, e no tempo de permanência no santuário e fora dele.

O trabalho foi estruturado em dois capítulos: o primeiro, conceitual e o segundo, um corte histórico.

Sem pretender elaborar uma história de Bom Jesus da Lapa, procura-se, através do corte histórico, compreender a complexidade, a originalidade e a relevância do fenômeno como legítima expressão popular de cultura religiosa.

Percorrendo a história da romaria de Bom Jesus da Lapa, analisam-se as diferentes formas nas quais a pastoral se configura em cada período.

O primeiro capítulo descreve o fenômeno da romaria, abordando aspectos históricos e a dimensão que ela ocupa na sociedade. Iniciando-se com a definição do termo romaria, passa-se à apresentação e comentário da abordagem de diversos autores que já escreveram sobre o assunto, a fim de esclarecer melhor a definição conceitual em função da finalidade da pesquisa.

O segundo capítulo versa sobre a origem do santuário e da romaria de Bom Jesus da Lapa. Faz-se uma descrição do santuário: história, localização geográfica, estrutura física e controle institucional. Pode-se sentir a relevância do catolicismo popular na história do santuário e a presença da Igreja como instituição oficial do catolicismo. Se de um lado encontra-se o catolicismo popular, cuja produção simbólica conserva as expressões religiosas tradicionais, do outro lado está o catolicismo oficial representado pelos especialistas do sagrado que têm como função a administração dos santuários.

Não se pretende apresentar uma ampla e completa história do santuário de Bom Jesus da Lapa e nem das romarias. A tentativa é de compreender melhor as suas principais características, levando em consideração a população local, o contexto geográfico e social bem como as representações religiosas através de narrativas do imaginário popular.

Esse capítulo examina também os conflitos entre padres e romeiros. Pode-se notar, dentro do processo institucional, um conflito explícito na disputa pelos bens de salvação em que os romeiros, na condição de consumidores e autoprodutores do sagrado, colocam-se frente aos produtores oficiais desses bens.

O trabalho intenta mostrar ainda um período marcado por duas fases no santuário de Bom Jesus da Lapa: a primeira refere-se à atuação dos padres redentoristas holandeses, quando começa haver a ruptura de uma prática puramente sacramental para uma pastoral evangelizadora. A segunda destaca a atuação dos padres redentoristas poloneses num contexto de renovação da Igreja pós-conciliar, possibilitando um maior desempenho na pastoral e na valorização do catolicismo popular.

Quanto à criação e à evolução da Diocese de Bom Jesus da Lapa, aborda-se a estrutura, organização e administração desde a instalação, em 1963, até o ano de 1991. No plano de ação pastoral, o processo se deu em três fases bem distintas: na primeira, a importância recai nos sacramentos, na doutrina e na figura do ministro ordenado; na segunda, a preocupação é a passagem para uma pastoral centrada na práxis transformadora, na ação refletida, na articulação entre fé e vida, na Palavra de Deus e a realidade humana; a terceira trata de um processo avaliativo, decidido em assembleia diocesana. Nesse período, a Igreja da América Latina insistia em nova forma de evangelização. Nova pelo conteúdo e pelo método, mas nova, sobretudo, pelo novo sujeito da evangelização: o pobre – sujeito organizador.

A espinha dorsal desta dissertação é mostrar a importância do fenômeno religioso das romarias e da pastoral dos santuários. A manifestação religiosa das romarias precisa ser compreendida e valorizada pelos agentes de pastoral que administram os santuários. E não basta só compreender o movimento religioso da romaria, mas, sobretudo, a originalidade e a

simplicidade da devoção do povo que, na aparente fragilidade das várias formas de manifestações religiosas, luta pela sobrevivência e pela manutenção da tradição.

Daí a importância de uma ação pastoral pautada no acolhimento e na compreensão, face ao universo simbólico do romeiro. Não parece ser fácil a realização de ações pastorais que atinjam o romeiro tendo em vista o pouco tempo que ele passa no santuário. Contudo, há que se levar em conta que a maioria dos peregrinos frequentam esses centros de devoção popular praticamente todos os anos. Há que se pensar uma pastoral sistemática, que contemple os encontros anuais dos romeiros nos santuários e também sua vida religiosa no cotidiano das comunidades de onde provêm.

E isso não é fácil, uma vez que inexitem diretrizes claras ou organismo pastoral específico na estrutura da CNBB. Poucos são os autores que falam desse tema, ainda que muito importante. Documentos, se existem, são de acesso restrito. Seminários sobre o assunto acontecem entre reitores de santuários com discursos referentes ao tema, mas não são publicados materiais que possam ajudar numa pastoral de qualidade. Parece até que ainda hoje estamos no período da romanização, quando o trabalho pastoral junto aos romeiros era inaceitável, pelo receio das autoridades eclesiais de que ações nesse sentido pudessem estimular o fanatismo e legitimar o catolicismo popular.

A romaria é um deslocamento espacial e social que suscita uma temporalidade diferenciada do cotidiano, proporcionando experiências coletivas e individuais. Propõe-se dissertar a respeito da romaria como fenômeno sócio-religioso, analisando primeiramente os seus aspectos históricos e tradicionais para, em seguida, focar sua importância social e propor uma pastoral que responda à complexidade desse fenômeno e aos novos paradigmas decorrentes das transformações culturais e sociais na sociedade atual.

Além do fenômeno religioso das romarias, leva-se em consideração, para alargar a compreensão do funcionamento desses centros de devoção popular, a pastoral dos santuários. Para isso, remete-se a três períodos: primeiro, o Catolicismo Luso-Brasileiro, sustentado pelos beatos, rezadores, monges e capelães; o segundo, a Romanização que começou no Brasil com a ação reformadora dos bispos brasileiros e a vinda de congregações europeias e com a implantação do sistema de seminários tridentinos para a formação do clero; o terceiro, o Concílio Vaticano II e sua acolhida na América Latina com abertura ao catolicismo popular, sobretudo, após as conferências Latino-Americanas que resultaram em mudanças na postura da ortodoxia católica frente à religião do povo.

A pesquisa mostra que a romaria funciona como um momento de deslocamento do mundo em que, ao mesmo tempo, o romeiro separa-se da estrutura que o localiza socialmente

e se junta à comunidade dos fiéis devotos. Explicita-se o sentido de partilha presente nas romarias, em cujo contexto as experiências fraternas dos grupos ganham relevo, o que favorece maior interação e intimidade.

Entende-se que o presente estudo seja relevante no sentido de provocar uma reflexão mais aprofundada sobre a sacralização desta especial conjunção tempo/espaço.

a) Há que se compreender melhor o processo, de certa forma espontâneo ou imprevisível, através do qual as pessoas se juntam, se “socializam” e se constituem em multidões sacralizando o tempo e o espaço.

b) O sentido do controle institucional.

- Como a instituição Igreja pode e deve organizar pastoralmente, sem que o controle daí resultante se transforme no controle em proveito próprio e na redução do espaço doromeiro como agente de romaria?

c) Preservando a festa.

- As romarias fenomenologicamente são, antes de tudo uma festa, um tempo de confraternização coletiva, piedosa e alegre; como preservar e apoiar?

- Como formular e implementar uma pastoral que preserve autênticos valores individuais e coletivos, culturalmente relevantes?

O propósito é contribuir com o encaminhamento de respostas a estas questões e, ao mesmo tempo, que este estudo possa ajudar não só na melhor compreensão dos aspectos focalizados, como também na efetivação de diálogos, a fim de que a continuidade da tradição, no vasto campo da religião popular, seja preservada e valorizada.

2 ROMARIAS E SANTUÁRIOS

2.1 Conceitos e gênese

As peregrinações e romarias sempre estiveram presentes na história da humanidade. Há milênios, pessoas e grupos se locomovem e viajam em peregrinação. “Na maioria das religiões da humanidade há esta convicção profunda: para a gente se encontrar com Deus, é preciso sair de si mesmo e partir em sua busca.” (BARROS, 1996, p. 37).

Geralmente usados indistintamente, os termos “peregrinação” e “romaria” diferem entre si por sutilezas de significado.

Peregrinação é uma palavra originária do latim e significa andar por terras distantes. O peregrino é aquele que vai, com um propósito definido, a lugares santos ou de devoção. Os peregrinos, quando se deslocam, têm uma finalidade: além de venerar o lugar visitado, pedir ajuda ou cumprir obrigações religiosas, buscam uma reinteriorização, um pensar ou repensar da vida em todas as suas dimensões, sobretudo a espiritual. A peregrinação é mais associada à experiência individual vivida pela pessoa que faz a jornada.

O termo peregrinação em âmbito linguístico surgiu na primeira metade do século XIII, quando os cristãos o introduziram.

Inclusive, em relação ao uso destes termos, nota-se que em língua francesa e inglesa, não se fala ‘romaria’ e ‘romeiro’, mas, apenas, ‘peregrinação’ e ‘peregrino’. Já nas línguas portuguesa e espanhola, usa-se no mesmo sentido as duas palavras, sendo mais comum o emprego dos termos ‘romeiros’ e ‘romarias’. (ARAÚJO, 2009, p. 48).

O Antigo Testamento nos conta que o povo fazia peregrinação ao templo de Jerusalém, de modo especial nas principais festas do ano, como forma de renovar com Deus a sua aliança. Também no Islã, uma das cinco obrigações da religião é o crente fazer uma peregrinação à Meca pelo menos uma vez na vida.

A peregrinação é uma prática antiga e comum à maioria das religiões. Desde a antiguidade, existem peregrinações em todas as religiões mais conhecidas. No oriente, o hinduísmo tem santuário e locais de peregrinação nas regiões mais altas da terra (no Himalaia). O povo acorre dos mais diversos lugares para se banhar nas águas sagradas do rio Ganges. As peregrinações hindus simbolizam a marcha interior de cada ser humano que busca o núcleo do seu mais profundo eu e a sua libertação das sensações ‘ilusórias’ do mundo exterior. (BARROS, 1996, p. 34).

A peregrinação tornou-se uma prática institucionalizada, sobretudo nas cinco principais religiões mundiais: Hinduísmo, Budismo, Judaísmo, Cristianismo e Islamismo. Conforme Araújo: “No caso cristão, inclusive, algumas sepulturas de mártires serviram de base para a construção de templos que se tornaram, mais tarde, verdadeiros centros de peregrinações.” (ARAÚJO, 2009, p. 431).

Um centro de peregrinação considerado importante, sobretudo, para as religiões monoteístas abraâmicas - Judaísmo, Cristianismo e Islamismo - é a cidade de Jerusalém que recebe milhões de peregrinos anualmente.

Como bem pondera Scarano, “a palavra romaria está relacionada ao catolicismo e correlacionada a Roma, centro da Igreja, portanto local de peregrinação desde os primórdios onde os cristãos se dirigem em busca de perdão para os pecados cometidos ou em busca de graças.” (SCARANO, 2004). Outra definição do termo é fornecida por Born: “A romaria é uma viagem a um lugar sagrado, empreendida por motivos religiosos, geralmente com a intenção de, em seguida, voltar para casa. Baseia-se na convicção de que a divindade dá os seus favores em lugares privilegiados.” (BORN, 1971, p. 1334).

No Brasil, afirma Dias, “o termo romaria está mais relacionado ao caráter coletivo da viagem, sendo o romeiro o membro da comunidade que faz a jornada religiosa comum.” (DIAS, 2003, p. 22).

Uma cidade onde se verifica grande fluxo de romeiros, inclusive de bispos, é a cidade de Roma. Grande parte daqueles que se dirigem a Roma é movida pela fé cristã, de modo especial, pessoas católicas.

As romarias católicas se concentram tanto em locais oficialmente reconhecidos pela instituição eclesiástica como Roma, Lourdes, Aparecida, quanto em centros regionais mais populares e consagrados pelo povo como santuários, tais sejam o do Padre Cícero Romão, em Juazeiro, e Bom Jesus de Iguapé, em São Paulo.

A romaria é uma manifestação religiosa importante na consolidação da fé coletiva, pois tem como função social fortalecer os laços entre as comunidades e as fazerem sentir-se unidas numa caminhada comum. A romaria é uma experiência sócio-antropológica, concreta, de sair de casa, do seu habitual e pôr-se a caminho, ao lado de outras pessoas, em busca de um lugar sagrado.

Cada vez mais se redescobre o valor simbólico, pedagógico e devocional da romaria. Considerados o objeto e os objetivos deste estudo, usaremos neste texto as palavras romaria e romeiro para significar tanto a experiência individual como a coletiva vivida,

respectivamente, pela pessoa e pelo grupo, esclarecendo que quem participa de uma romaria é chamado de romeiro ou peregrino.

Sob a ótica estrutural, podemos dizer que a romaria é uma “jornada religiosa entremeada de preces, cantos e manifestações de piedade, a algum santuário ou local maior de devoção. Pressupõe a ideia, os espaços sagrados, onde Deus dispensa favores especiais.” (SHLESINGER, 1995, p. 2233).

O centro de devoção é visado pelo devoto que para ele se dirige, como para o centro do mundo. O romeiro deixa seu centro costumeiro e caminha em direção a um outro lugar que para ele é sagrado.

“A romaria é uma maneira de viver e organizar o espaço em dimensões religiosas, místicas; maneiras encontradas pelo homem, qualquer que seja a sua cultura e a sua religião, o lugar de romaria é visado pelo devoto que para ele vai se dirigindo, como sendo o “centro do mundo.” (DUMOULIN, 1990, p. 44).

Fernandes, descrevendo o percurso da romaria, assemelhou-o à experiência dos místicos.

A romaria faz num espaço o que a mística realiza no tempo, ultrapassando ambas os limites do profano e aproximando o devoto do domínio do sagrado. Enquanto a viagem mística se manifesta por uma série de transformações psicológicas, a romaria expressa o mistério de uma forma objetiva, conduzindo as pessoas por uma viagem no sentido literal, onde é a paisagem que se transforma. Tem por isso, as atrações de uma aventura, cujo fim, no entanto, é pré-definido, fechando ao viajante o fascínio da estrada e expondo-lhe o reconhecimento de um destino que tem para ela uma significação interior. (FERNANDES, 1992, p. 43).

A romaria é uma prática antiga, mas não ultrapassada. Difundida na sociedade, de modo visível, é uma das expressões populares mais valiosas da religião do povo.

Quem conhece o Brasil sabe que, como em toda a América Latina, um dos elementos mais comuns da religião do povo é o costume de fazer peregrinações, ou romarias a santuários de sua devoção. Os meios de comunicação mostram o que significa para o Pará, o ‘Círio de Nazaré’, em Belém; como os milhares de fiéis, em outubro, acorrem a Aparecida do Norte, no início de novembro, a Juazeiro do Norte, etc. (BARROS, 1996, p.15).

Como se pode ver, as romarias tornaram-se expressão privilegiada do catolicismo popular. Os santuários, vistos como lugares sagrados, se revelam e tocam os devotos de uma maneira especial. O local é dominado pela aura da presença direta ou indireta do santo. É mesmo como afirma Valle:

Visitá-lo faz parte de velhas tradições familiares e locais que passam de boca em boca e de vida em vida, numa corrente de sentido que o antropólogo, por observar de fora, nem sempre consegue captar. São costumes, crenças passadas de geração a geração, juntamente com certos rituais, vestes, danças e cânticos específicos, prescritos e cobrados pela tradição. (VALLE, 2006, p. 38).

A verdade é que a romaria permite uma experiência, tanto pessoal quanto coletiva, de aprendizagem e de desenvolvimento humano. Conforme Steil, “toda peregrinação cria e recria um campo ou espaço de educação, que media e veicula a experiência do tornar-se, do vir a ser no processo de desenvolvimento e construção da identidade social da pessoa.” (STEIL, 2008, p. 3).

Na romaria, enfatiza-se o caráter festivo que incorpora o divertimento, o comércio, a dança, a diversidade religiosa como dimensões do culto. Dessa forma, a prática da romaria implica possíveis modificações no cenário social, sentidas tanto pelo indivíduo quanto pelo coletivo. “No cotidiano cada um é o que é pela sua relação com o outro, segundo posições que ocupe na estrutura social. Aqui, ao contrário, adquire uma identidade comum a todo o universo de que era parte.” (FERNANDES, 1982, p. 37).

Os deslocamentos dos romeiros para o centro de devoção popular geralmente ocorrem de duas maneiras: uma, envolvendo um fluxo permanente durante todo o ano e a outra em torno de um fluxo periódico que acontece uma ou duas vezes ao ano, quando se celebra a festa do santo.

Muitos peregrinos, para chegar à terra do santo, percorrem longo trajeto carregado de valor significativo. Para os devotos, passar por um tipo de sacrifício pelo caminho significa que serão mais merecedores de bênçãos e proteção do santo. A via por onde passa o romeiro conduz ao encontro do sagrado; daí a necessidade do sacrifício pelo caminho.

A aproximação do sagrado, isto é, do santo, necessita sempre de uma purificação; o romeiro percebe e concretiza gestos de penitência durante o percurso. É mesmo como afirma Durkheim: “Ninguém pode envolver-se em cerimônia religiosa de alguma importância sem se submeter a uma espécie de iniciação prévia, que introduza progressivamente no mundo sagrado.” (DURKHEIM, 1989, p. 374).

Caminhar, peregrinar ou fazer romaria é um ritual que parte de uma comunidade para ir ao encontro do sagrado e, depois, voltar com bagagem espiritual enriquecida em virtude da proteção recebida do santo. A romaria é uma manifestação religiosa, através da qual os fiéis demarcam os lugares sagrados. A sua consolidação se dá na coletividade, onde há o fortalecimento do grupo como tal. “O lugar transforma-se, assim, numa fonte inesgotável de

força e de sacralidade que permite ao homem, na condição de quem ali penetre, tomar parte nessa força e comungar dessa sacralidade.” (ELIADE, 1979, p. 96).

Não é pela beleza arquitetônica que os centros de romarias são venerados e sim pela sacralidade, isto é, pelo conteúdo sagrado. Para os fiéis, o santuário, como lugar visitado, é sempre o mais belo lugar. “Quanto aos peregrinos, manifestam a sua alegria por retomarem o contexto como um lugar onde os elementos familiares, já transfigurados pela beleza habitual dos locais de romaria, estão ligados a uma presença do além.” (SANCHIS, 1983, p. 41).

Em romaria, os devotos dirigem-se a um local sagrado no sentido pleno e forte da expressão. O sagrado está ali, possível de ser sentido e tocado, é algo concreto e real. Para os romeiros é um lugar de milagres e as coisas sagradas são ali protegidas da profanação. Conforme Durkheim: “A noção do sagrado é, no pensamento dos homens, sempre por toda parte separada da noção do profano.” (DURKHEIM, 1989, p. 71). Nesse sentido, confirma Douglas: “O sagrado é objeto de adoração da comunidade. Pode ser reconhecido por regras que expressam o seu caráter essencialmente contagioso.” (DOUGLAS, 1966, p. 34).

A romaria oferece um espaço comunitário à prática do catolicismo devocional prolongando sua sobrevivência.

Ao participar da romaria, o romeiro se percebe parte de um todo social, com o qual partilha crenças, práticas e valores. O seu isolamento é apenas aparente, pois há um consenso maior do qual ele participa. Talvez por isso, é preciso fazer a romaria todos os anos e durante toda a vida, pois ela confirma e legitima socialmente as crenças e práticas religiosas cotidianas vividas de forma privada. (OLIVEIRA, 1993, p. 85).

A romaria é realizada no espaço e no tempo privilegiado. Começa na comunidade local, no lugar considerado profano do cotidiano das pessoas, até o lugar sagrado onde fica o santo. Esse espaço que ganha o nome de santuário é onde acontece o encontro do grupo com o sagrado ou o santo. “Ela é um fenômeno estrutural, não se manifestando senão no grupo social.” (SANCHIS, 1983, p. 258)

Por mais distante que os fiéis estejam do santuário, na medida em que começa a romaria, o percurso até o santo vai tomando força e os tornando mais próximos do lugar sagrado.

As romarias, portanto, qualificam os espaços, atribuindo-lhes um centro, onde fica o santo e uma periferia, onde vivem as pessoas que lhe rendem louvor. Entre estas e aquele, a distância simbólica é grande, pois em conversa de romeiro quanto mais longa a viagem, maior a devoção. Assim, as romarias representam da maneira mais clara o tema da diferença entre o sagrado e o profano, que segundo Durkheim é uma característica essencial da religião. (FERNANDES, 1982, p. 9).

A romaria proporciona uma integração social. Nesse aspecto, afirma Carlos Alberto Steil: “A romaria não é apenas uma sensação subjetiva e individual da continuidade da vida, mas um mergulho coletivo no acontecimento social total.” (STEIL, 1996, p. 136). Acrescenta ainda que, “o romeiro na praça, misturado à multidão sente, a continuidade da vida como membro de um povo em estado perpétuo de renovação.” (STEIL, 1996, p. 136).

Na compreensão de Steil, as romarias e os santuários são colocados, por assim dizer, como centros do catolicismo popular, porque são lugares que atraem grupos de romeiros e os congregam no mesmo objetivo: a devoção e a integração social. O santuário é ponto de encontro dos romeiros. O local favorece o espaço de convivência, fazendo acontecer um clima favorável às relações sociais. Steil afirma ainda que “os santuários são como pontos focais da história social de um povo que lhes associou os acontecimentos e as experiências mais marcantes do seu passado.” (STEIL, 1996, p. 202).

As romarias são formadas por redes de sociabilidade, favorecendo o encontro entre os romeiros. Nesse contexto se dá uma inter-relação com os demais elementos que compõem esse tecido social da romaria.

A rede de sociabilidade que se forma na romaria amplia as relações dos romeiros para fora da esfera restrita do seu lugar de origem e, ao mesmo tempo, dinamiza as relações familiares, entre famílias e entre os gêneros. A romaria, nesse sentido, mostra-se como lugar de encontro. (NASCIMENTO, 2002, p. 99).

Além da dimensão emocional, a romaria possui um caráter festivo, que proporciona aos romeiros um espaço apropriado de convivência, favorecendo um clima de encontro e de relações sociais.

No pouso, cada grupo familiar ampliado, ou melhor, cada família extensa, dorme e come debaixo do mesmo teto. Essa é uma situação peculiar em relação ao cotidiano, em que cada família nuclear possui a sua própria casa e, algumas vezes, a sua propriedade. A romaria possibilita uma ampliação da convivência entre parentes, intensificando as relações familiares. (NASCIMENTO, 2002, p. 96).

Após uma longa viagem, feita geralmente em clima de oração, em que se reza pedindo a proteção ao santo, com objetivo de obter graça e ao mesmo tempo celebrar a chegada e o encontro simbólico do fiel com o seu santo, a romaria é mesmo vista pelo romeiro como motivo de alegria e festa. “A festa constrói uma rede de sociabilidade que dialoga com diferentes dimensões do cotidiano, inclusive o trabalho, e sintetiza, rearranja e intensifica as relações do gênero, da família, da vizinhança.” (NASCIMENTO, 2002, p. 95).

Fica claro que a romaria tem a finalidade também de um ajuntamento, um encontro e um momento de vida em comum. Percebe-se um tempo intenso de convivência, período em que milhares de pessoas se reúnem no lugar sagrado, ajudando a estreitar os laços sociais. Ela tem mesmo uma função socializante. A atitude do encontro, do estar junto com as demais pessoas, amplia as redes de relacionamentos. “O essencial é que toda romaria constitui um ajuntamento, um encontro e um momento de vida em comum.” (SANCHIS, 1983, p. 40).

Não se pode ignorar a experiência de sacrifícios, dor e alegria no ato de peregrinar, ao deixar o lugar concreto, o chão da vida e dirigir-se ao lugar sagrado. De acordo com Fernandes:

A romaria é mística do espaço, transformação da paisagem. Leva-nos do profano ao sagrado por caminhos rotineiros que mudam de figura à medida do percurso. É com os pés, ao que se diz, que se ora nas melhores romarias. Neles, a dor e a leveza. Por eles o transporte. Ao fim do dia, os romeiros acomodam-se pelo terreno, tiram os sapatos, as meias suadas, e exibem orgulhosamente os pés descalços. (FERNANDES, 1994, p. 14).

A romaria é um fenômeno universal e cada vez mais se descobre o valor simbólico e pedagógico da peregrinação. Percebe-se toda uma dimensão devocional, a partir da oração, do prazer do encontro e até do sacrifício.

Em ritos como a romaria, a dor é integrada a um longo ato sacrificial, que por princípio, justamente, ultrapassa a lógica estreita do cálculo e da utilidade. Com o sacrifício, a dor dá passagem ao valor, o lamento se transforma em afirmação de fé, restos e rastros ilustram relações preciosas. A romaria, na verdade, enriquece a sociologia com atos intencionais que escandalizam a mentalidade utilitária. (FERNANDES, 1994, p. 15).

Na dimensão sociológica das romarias acontece uma rede de relações entre os romeiros e sua inter-relação com os demais elementos do tecido social. Há um envolvimento dos fiéis na convivência, no contato, possibilitando satisfação no ato de peregrinar. O encontro dos romeiros entre si é um gesto de profunda humanização. “Quando entramos no ritmo da caminhada, já seguros de si em seu movimento, ‘esquecemos’ nossa condição cotidiana, assumindo a postura e a percepção de ‘romeiros’.” (FERNANDES, 1994, p. 25).

A importância sócio-religiosa da romaria está nas trocas culturais e sociais. Pessoas de diferentes classes integram uma rede de relações, convivendo lado a lado, ricos, pobres, velhos e jovens, pessoas do mundo rural e do mundo urbano. Há uma verdadeira aproximação das pessoas nas horas de orações que acontecem durante o percurso.

Algumas ponderações feitas por Steil e Valle ajudam-nos a compreender a romaria como fenômeno sócio-religioso. Valle, em sua análise, mostra que Durkheim “concebe o sagrado como algo ímpar, que transcende o próprio social.” (VALLE, 2006, p. 41). Ao instituir-se, a religião torna-se elemento constitutivo da ordem social e do sujeito que crê.

No que tange à romaria, Valle cita Turner dizendo que:

Turner vê as romarias como rituais de passagem. Como tal, permitem aos romeiros vivenciar uma situação intermediária, que contrasta com o que vivem em seu cotidiano regrado e uniforme. Criam-se, no curto tempo-espço da romaria, condições para vivências criativas e novas, que não são possíveis no lugar “estruturado” de moradia normal das pessoas e do grupo. (VALLE, 2006, p. 41).

Na sua abordagem em relação ao fenômeno do turismo religioso, Steil reconhece que há nas peregrinações múltiplas divergências internas que devem ser trabalhadas numa dinâmica de inclusão das diferenças. Notam-se duas estruturas de significados no que se refere à peregrinação e ao turismo, mas que precisam ser atualizadas e reavaliadas.

Em sua análise sobre o turismo religioso e romaria, Steil explicita que “quando observamos as pessoas que acorrem ao santuário, no período da romaria, nos damos conta de que romeiros e turistas se confundem tanto em relação às suas motivações quanto aos seus comportamentos.” (STEIL, 2003).

O que diferencia o romeiro turista do romeiro tradicional não é tanto a aparência, o modo de vestir, a postura, a ideologia religiosa, mas, sobretudo, as estruturas de significados dentro dos quais inserem sua experiência. O romeiro turista não peregrina em busca de uma experiência pessoal, mas se coloca como sujeito observador, capaz até de admirar a fé do povo.

Constata-se que aquilo que os romeiros tradicionais vão buscar na romaria não é necessariamente o mesmo que mobiliza os romeiros-turistas. Enquanto os primeiros buscam a realização da *communitas*, que lhes permitiria reencontrar um “tempo coletivo” e realizar – para usar um conceito de Durkheim – a passagem imaginária de uma solidariedade orgânica para uma solidariedade mecânica, os romeiros-turistas buscam um reencontro com a “fé pura”, vivida pela massa indiferenciada de romeiros. (STEIL, 2003).

Toda romaria sempre foi uma caminhada simbólica para um lugar significativo da fé e da vida do povo. Nela, caminho, história, festa e fé estão numa grande interação. É na solidariedade que os romeiros se confraternizam e festejam a caminhada. Na romaria, o povo demonstra a sua força e união, reforça a comunhão e se junta em uma rede de relações. “A

romaria caracteriza-se por ser um gesto religioso fora do ordinário. Embora muitos romeiros dirijam-se ao santuário de sua preferência todos os anos, a romaria é um gesto religioso que marca um tempo forte na vida do devoto.” (OLIVEIRA, 1980, p. 932).

A romaria é organizada por um grupo de pessoas irmanadas na devoção e nos propósitos religiosos. No grupo, todos se sentem irmãos, companheiros de viagem. Certamente, a visão que os mesmos têm de sagrado está vinculada à cultura e à tradição da comunidade em que vivem. A romaria, para essas pessoas, é uma extensão da vida que parte justamente do seu mundo.

O mundo como é vivido por uma pessoa ou uma coletividade não é simplesmente a realidade comum de todos os seres humanos em que tudo tem o mesmo lugar e o mesmo valor. Na convivência de cada dia o homem descobre cada vez de novo, pelas diferenças que se manifestam em pontos de vista, em apreciações, interpretações e opiniões, apesar da igualdade aparente nas situações, que seu mundo não corresponde exatamente ao mundo dos outros e que por isso os discursos são desiguais, como são desiguais as tomadas de posição. Pois o mundo tem os traços de quem o vive, seja ele indivíduo, seja grupo social. (LEERS, 1977, p. 139).

Podemos dizer que a romaria nasce das diversas manifestações da vida coletiva. É um gesto que caracteriza a busca interior de cada fiel, mas é também da comunidade, do povo que procura sair de uma realidade para viver comunitariamente ou coletivamente a experiência da passagem do profano ao sagrado.

2.2 A Romaria como expressão do catolicismo popular brasileiro

Em todo o Brasil, alguns santuários como, por exemplo, Bom Jesus da Lapa (BA), Aparecida do Norte (SP), o Divino Pai Eterno, em Trindade (GO), Padre Cícero, em Juazeiro do Norte (CE) e outros, começaram a existir por movimentos de fé e devoção. Com o passar do tempo, passaram a receber peregrinos vindos de lugares cada vez mais distantes, tornando-se, por assim dizer, centros regionais e até nacionais de devoção. O povo considera esses lugares como uma terra santa onde acontecem milagres.

Em muitos deles, os romeiros alimentam sua fé e devoção aos santos e os consideram como lugares onde se sentem em casa. Ali a espiritualidade do santo se faz presente e protege a vida dos fiéis; recobra-lhes o ânimo e a esperança.

“As romagens ou romarias constituem uma tradição constante na prática religiosa do povo brasileiro.” (AZZI, 1978, p. 73). A romaria favorece o encontro simbólico do fiel com o santo, através da visita aos santuários.

Conforme Azzi, desde os primeiros tempos da colônia, até por volta do século XVIII, a experiência do culto religioso brasileiro era feita por devoções populares das cruzes, oratórios, ermidas e capelas. Foram justamente algumas ermidas que deram origem aos santuários como centros de devoção popular.

Nascida da fé do povo, a vida desses centros de devoção varia muito: alguns tiveram curta duração, por mudanças econômicas e sócio-culturais da região. Outros, pelo contrário, conseguiram atravessar séculos, e algumas romarias assumiram dimensões bem amplas e perduram até hoje. (AZZI, 1978, p. 75).

Foram os leigos, as irmandades e confrarias, cujos líderes populares eram na maior parte, beatos e eremitas que fundaram as ermidas e capelas, algumas autorizadas pelo clero, outras não. “O que é importante assinalar é que esses centros de devoção não são apenas meta de romaria popular, mas a própria origem delas tem suas raízes na piedade leiga.” (AZZI, 1978, p. 74).

As romarias no Brasil foram trazidas pelos portugueses e espanhóis.

Reminiscência de velhos costumes exteriorizam-se nas romarias, que vieram trazidas de Portugal para o Brasil. Até a primeira metade do século XVII, o culto religioso no Brasil era celebrado principalmente em oratórios ou ermidas. A partir da segunda metade do século XVII e meados do século XVIII, os santuários passam a ser centros de devoção e romaria, coincidindo com o ciclo do ouro e dos bandeirantes. Os romeiros oferecem esmolas aos santos, fazem entrega de *ex-votos*, etc., no cumprimento de suas promessas. (SCHLESINGER, 1995, p. 2233).

Uma característica do centro de devoção é a presença de figuras carismáticas, eremitas ou não, que fundaram os santuários, deram início às romarias e ali viveram até à morte.

A espiritualidade desses ermitões era marcadamente influenciada pela renovação espiritual que se operou em Portugal nos fins do século XVII. [...] ela pretendeu remir a oração mental (a meditação); remir a dissolução dos modos de viver pela revalorização do sacramento da penitência que ocupa lugar central na vida piedosa; remir a disposição e o luxo pela austeridade da vida. O lema do movimento era padecer e amar. Os exercícios preferidos: a via sacra e a oração mental interior. Recorria-se por vezes, à mortificação corporal pela autoflagelação. (HOORNAERT, 1979, p. 94-95).

As crenças religiosas trazidas pelos colonos portugueses possibilitaram a formação de diversos elementos religiosos que deram origem ao catolicismo popular brasileiro. Conforme Hoornaert “o catolicismo popular constitui a cultura religiosa mais original e mais rica que o Brasil já produziu.” (HOORNAERT, 1978, p. 99).

O culto dos santos é talvez a mais importante característica desse catolicismo. Nele a presença do padre é de pouca importância, pois sendo difundida por leigos, ermitões, capelães e beatos, rezadores de terço e benzedores, o catolicismo popular foi transmitido de geração em geração por meio das experiências devocionais. Assim sendo, no início da colonização no Brasil, o culto religioso acontecia nos oratórios ou ermidas construídas pela devoção e expressão da fé popular.

Muitas das ermidas e capelas, com o tempo, se tornaram importantes centros de romaria, como por exemplo: a ermida de Nossa Senhora da Conceição de Itanhaém, em São Paulo e a de Nossa Senhora da Penha, no Espírito Santo. Nesse sentido afirma Azzi: “Há um elemento comum no início do culto de todas essas devoções: sua origem é secular. Exceção feita aos santuários franciscanos do Nordeste; são pessoas leigas que iniciam o culto e apenas posteriormente se nota a presença clerical.” (AZZI, 1978, p. 52).

Azzi especifica que entre os fatores que favoreceram a expansão das romarias no Brasil estão os jubileus. A partir dos jubileus, os fiéis obtinham as chamadas indulgências plenárias. “O jubileu tinha, portanto, uma dupla finalidade; incentivar a devoção popular a determinado local de culto por meio de indulgências especiais e, ao mesmo tempo, confirmar as romarias populares já existentes por uma espécie de renovação eclesiástica.” (AZZI, 1978, p. 77). O jubileu incentivava a participação do povo no culto e era uma forma de estimular a prática sacramental.

Outro fator são os prodígios, uma forma de reforçar a prática do culto já existente. Tanto os prodígios quanto os milagres estão vinculados à origem dos santuários. Conforme Azzi: “Não obstante a mente popular foi também sempre fértil em criar estímulos para a devoção.” (AZZI, 1978, p. 77). As crenças em prodígios e milagres contribuíram para a origem de santuários e romarias. “Fez uma ermida ali, a qual é muito visitada de romarias. Diz-se por toda costa que uma fonte que se abriu, depois da fundação da ermida dá saúde aos enfermos.” (AZZI, 1978, p. 78).

São justamente os relatos de milagres, fatos extraordinários em torno da imagem do santo ou de prodígios, que fazem surgir a prática da romaria. Conforme Azzi:

Existe mesmo uma certa analogia entre muitos prodígios que se observam na origem de muitas devoções e romarias. Dois são os aspectos mais comuns. Em primeiro lugar, encontro milagroso da estátua, geralmente nas praias ou nas águas do rio. Em segundo lugar, decisão do santo em determinar o local de seu culto. (AZZI, 1978, p. 78).

O fenômeno religioso das romarias é originário da Idade Média. A presença dos colonizadores favoreceu muito a prática do catolicismo popular tradicional. Em vários santuários, multidões são atraídas geralmente com o desejo de visitar o santo, agradecer ou pedir-lhe favores. Assim sendo, as romarias representam um forte momento de uma prática religiosa em que, com devoção popular, se dá o encontro do fiel com o santo.

A cada ano, milhares de fiéis acorrem aos santuários vistos como lugares sagrados pelos romeiros devotos. O certo é que, tanto no passado quanto no presente, o fenômeno religioso das romarias exerce uma grande influência na vida das pessoas.

A aproximação do devoto com o santo pode ser vista além da manifestação religiosa, como uma aventura, levando muitos romeiros a se orgulharem de ter participado diversas vezes de uma mesma romaria.

Participando deste ritual, os romeiros adquirem maior censo de integração e reconhecimento no grupo, na medida em que reiteram os seus sentimentos, reforçam suas crenças e o espírito de solidariedade prevalece entre eles. A referência constante ao santo sacraliza as ações.

Há, nas romarias, a relação entre santos e devotos. A partir do encontro, nasce a lealdade do fiel ao santo, através do agradecimento pelas bênçãos recebidas.

O conjunto de atos religiosos expressos pelos romeiros no santuário demonstra um catolicismo popular ligado estritamente ao santo de devoção. Muitos romeiros provavelmente não participam das atividades paroquiais onde moram. Alguns limitam-se à participação nas missas ou apenas nas festas. Esses firmam sua fé através das relações particulares com o santuário e com o santo. Conforme Oliveira, essas relações se desenvolvem dentro de duas modalidades. A primeira é a relação devocional: “Trata-se de uma relação de aliança entre o fiel e o santo.” (OLIVEIRA, 1978, p. 30). O devoto busca apoio de seu santo de devoção e este passa a ser um padrinho celestial. Cabe ao fiel prestar um culto ao seu santo, conforme a particularidade de cada um. Os laços com o santo não acabam quando o romeiro volta para casa, ele leva consigo sua imagem e a introduz em algum lugar no seu lar. As orações diante da imagem, as recordações da romaria, mantêm vivos os laços religiosos do devoto tanto em relação ao santuário quanto em relação ao santo.

“As imagens do santuário e do seu padroeiro são trazidas para casa ao final da romaria e aí entronizadas. As orações em família perante seu santo e a reprodução do santuário mantêm vivo o laço religioso do devoto com o seu santuário.” (BEOZZO, 1977, p. 752).

A segunda modalidade é uma relação contratual. “Um contrato explícito ou tácito é feito entre o fiel e o santo, tendo em vista a obtenção de uma graça. A graça é um benefício ou favor que os santos concedem a quem lhes pede.” (OLIVEIRA, 1978, p. 30).

Alguns romeiros vão ao santuário de devoção uma ou outra vez para pagar promessa, cumprir um voto ou simplesmente pedir bênçãos e fazer seus agradecimentos. Esse tipo de relação pode se tornar um hábito e, por conseguinte, o início de uma devoção permanente.

Enquanto a aliança é expressa pela devoção permanente, o contrato de certos atos a cumprir é transitório. Tanto a aliança como o contrato possuem um relacionamento direto e pessoal com o santo. Isso se torna visível no santuário.

Presentes em todas as manifestações da vida, os santos de devoção estão perto dos devotos, convivem com eles no dia a dia e participam de suas dores e alegrias. Além de estarem no santuário, caminham com eles por todos os lugares. Por isso, há sempre uma imagem do mesmo santo na residência dos peregrinos, e, ali é sempre venerado com velas acesas e oração.

Há uma intimidade entre o fiel e o santo e ambos se conhecem. Os fiéis expõem seus problemas; pedem, agradecem e procuram agradá-lo com velas, ladainhas e romaria. Por outro lado, o santo, presente no santuário e na vida do fiel, espera que o devoto corresponda de acordo com as suas prescrições rituais.

De acordo com Oliveira: “Os santos são as representações fundamentais do catolicismo popular concebidos como seres pessoais e espirituais, eles são tidos como capazes de exercer influência sobre o curso da vida e da natureza.” (OLIVEIRA, 1985, p. 114).

O que leva os fiéis a peregrinar para a terra do santo não é só o ato da petição, mas, sobretudo, o ato de agradecimento. Isso demonstra uma espécie de fidelidade do devoto para com o seu santo. Para o devoto, o santo é leal e o protege quando a ele se recorre. Sendo assim, mantém com os devotos um vínculo de lealdade como seu protetor. Conforme Brandão, “faz parte da biografia e dos atributos de qualquer mediador sobrenatural obrigações de socorro aos humanos, assim como fazem parte do compromisso de qualquer devoto, atos rotineiros de confirmação da fidelidade ao padroeiro.” (BRANDÃO, 1986, p. 192).

Na história do catolicismo, os santos têm como morada oratórios, capelas e santuários. Por isso, a estruturação das práticas e crenças não só começam como principalmente se estruturam em três níveis de abrangência que são: os oratórios domésticos, capelas de beira de estrada ou não e santuários. Neste sentido, Beozzo demonstra que:

A religião não se reduz simplesmente ao culto doméstico, à promessa feita ao santo, à oração silenciosa diante de sua imagem, ao terço desfiando baixinho em honra da Virgem. Ela cria e estrutura ritos coletivos, acerta um calendário com suas festas e seus pontos de reunião, alimenta-se de procissões, novenas, cânticos e ladainhas. (BEOZZO, 1977, p. 754).

Para os romeiros, participar de uma romaria, além do encontro com o seu santo de devoção, é também fazer a experiência da multidão. No santuário, os fiéis se encontram como iguais, com o mesmo objetivo: visitar, agradecer e venerar o santo. A prática da romaria persiste desde a época dos pequenos oratórios, ermidas e capelas, até chegar aos grandes santuários.

Nota-se nas romarias a relação entre fiéis e santos. Relação estabelecida em torno dos santuários que, segundo Oliveira, “são centros religiosos voltados para o culto de algum santo de grande devoção popular.” (OLIVEIRA, 1978, p. 31). Essa lealdade se dá, sobretudo através de agradecimento, proteção e bênçãos recebidas.

As romarias, como expressão do catolicismo, desempenham o papel de comunidade, ou seja, mesmo de forma esporádica, reúnem fiéis que vivem suas crenças e praticam sua religião cotidiana no âmbito doméstico e no espaço público.

A maioria das romarias são formadas por pessoas que pertencem a um contingente de católicos populares tradicionais desvinculados de laços permanentes com uma comunidade religiosa organizada. Ou mesmo com a Igreja enquanto instituição. Para estes romeiros, as romarias não são apenas uma extensão da sua vida religiosa, mas um dos poucos espaços públicos onde podem manifestar suas crenças e práticas religiosas. (OLIVEIRA, 1993, p. 84).

2.3 A pastoral dos santuários e romarias no Brasil

A compreensão da pastoral dos santuários e romarias demanda algumas reflexões sobre o catolicismo luso-brasileiro, sobre o período da romanização e sobre Concílio Vaticano II e sua orientação e prática na América Latina.

No início, caracterizado pela presença dos leigos, o catolicismo popular brasileiro, ao longo do tempo, entra em conflito com o catolicismo oficial quando a instituição eclesiástica passa a privilegiar a autoridade sacerdotal e a supremacia dos sacramentos.

Com o Concílio Vaticano II, a instituição eclesiástica torna-se menos controladora e puramente sacramentalista, e passa a valorizar a multiplicidade das culturas e reconhecer sua contribuição na catolicidade da Igreja. Com o novo modelo de pastoral, começa a valorizar as expressões religiosas do povo.

2.3.1 A Pastoral dos santuários no catolicismo luso-brasileiro

Para melhor compreender a pastoral dos santuários e romarias é bom retornar ao passado onde gradativamente a instituição eclesiástica foi-se organizando e modelando a vida do povo.

Na primeira fase do século XIX, predominavam as expressões tradicionais, cuja origem remontava à vida católica lusitana da Idade Média. Nesse período, as principais práticas eram as procissões, promessas e romarias.

A estrutura eclesiástica, tanto da colônia quanto do império era débil, limitada e estava sob o controle direto da coroa. A religião que veio de Portugal para o Brasil era o catolicismo popular dos últimos séculos da Idade Média e que aqui se desenvolveu. Conforme Comblim:

A religião popular continuou a se desenvolver espontaneamente sem inibição. Misturou-se com as contribuições indígenas, africanas e até orientais, importadas pelas caravelas que retornavam da Índia ou da China. Longe da crítica protestante, a liturgia católica popular não assumiu a forma agressiva que sempre assumira na Europa. Ao contrário, assumiu um aspecto de uma religião muito familiar, patriarcal, de uma simplicidade paradisíaca, idílica, uma religião que consola e causa nostalgia. (COMBLIM, 1966, p. 584).

Nesse período, o catolicismo popular vai-se configurar à margem da hierarquia e expandir-se, principalmente, nas zonas rurais entre as camadas pobres do interior, tornando-se a forma mais frequente do catolicismo no Brasil.

Conforme Azzi, “o catolicismo tradicional apresenta diversas características próprias, entre as quais podem ser enumeradas as seguintes: é luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar. Estes aspectos são profundamente convergentes e complementares em si.” (AZZI, 1977, p. 9).

O período imperial é caracterizado e confrontado entre os dois tipos de catolicismo: o tradicional e o renovado. O governo imperial tinha a sua fundamentação no padroado, no qual sustentava o catolicismo tradicional, já o episcopado brasileiro, com o apoio da Santa Sé, defendia o catolicismo renovado. Azzi afirma que:

A fase republicana, com o decreto da separação entre Igreja e Estado e a abolição do padroado marca o predomínio do catolicismo renovado, de inspiração romana, clerical e sacramentalista. O catolicismo tradicional passa a ocupar uma posição secundária e marginalizada dentro da reestruturação da Igreja Católica no Brasil. (AZZI, 1977, p. 10).

Como religião oficial do Estado, o catolicismo era considerado pela população brasileira como sua propriedade.

A população assumia, assim, a iniciativa de muitas das manifestações religiosas. Leigos conhecidos como beatos, monges e festeiros responsabilizavam-se por estas manifestações religiosas, que impregnavam toda a vida da sociedade colonial e imperial, tornando-se parte dela e da cultura do Brasil.

A Igreja do Brasil teve um caráter predominantemente laico. Os leigos participavam de forma ativa da construção das igrejas, dos atos de culto e da promoção de devoções. Conforme Hoonart “duas foram as formas típicas de participação dos leigos no catolicismo tradicional: uma participação coletiva através das confrarias religiosas e uma participação individual exercendo o ofício de eremita.” (HOONAERT, 1992, p. 234).

As confrarias eram associações religiosas nos quais reuniam-se leigos do catolicismo tradicional. Hoonart diz que havia “dois tipos principais de confrarias: as irmandades e as ordens terceiras.” (HOONAERT, 1992, p. 234).

A finalidade da irmandade era a promoção da devoção ao santo. Os leigos se reuniam e se organizavam numa associação com o objetivo de manter o culto de um santo. Geralmente o santo já tinha sua ermida ou capela e os fiéis se comprometiam a manter o seu culto e a promover a sua festa. Nesse sentido, afirma Oliveira: “As irmandades, confrarias e ordem terceiras com finalidade devocional – congregavam devotos de um mesmo santo e organizavam suas festas.” (OLIVEIRA, 1985, p. 130).

Como se vê, a participação leiga é que caracteriza o culto católico das confrarias. “Os leigos se responsabilizam e promovem a parte devocional sem necessidade de estímulo dos clérigos.” (HOONAERT, 1992, p. 235). Assim sendo, a promoção do culto se deve totalmente à iniciativa leiga.

As confrarias eram estritamente religiosas e tinham o cuidado de zelar pela promoção do culto. Afirma Hoonart: “Nas irmandades como nas ordens terceiras, a participação dos leigos é muito ampla, limitando-se os frades apenas à orientação espiritual.” (HOONAERT, 1992, p. 239).

As associações de leigos, isto é, as irmandades, confrarias e ordem terceiras eram reconhecidas pelo Direito Eclesiástico e Civil. “Seus estatutos deviam ter a aprovação real e eclesiástica que as constituíam como entidades de personalidade jurídica.” (OLIVEIRA, 1985, p. 130).

Diversos santuários e centros de devoção popular eram mantidos por irmandades religiosas e conservaram seu aspecto original bastante leigo.

“Tendo seus compromissos aprovados pelo governo da metrópole, em força do regime de padroado, essas associações religiosas conservavam-se sempre numa forma de independência quase total da autoridade eclesiástica.” (AZZI, 1977, p. 78).

Algumas das irmandades tinham finalidades sociais, mas a maioria delas tinha caráter puramente religioso. Destinavam-se a promover o culto, a devoção num altar, oratório, capela ou igreja.

Enquanto os bispos procuravam defender seus direitos de “purificar” as irmandades, elas, por sua vez, tentavam defender seu caráter leigo contra a intromissão da ingerência eclesiástica. Assim afirma Azzi: “Na realidade, o que os bispos pretendiam era simplesmente salvaguardar o caráter religioso das irmandades.” (AZZI, 1977, p. 78).

No século XVIII, tanto a autoridade civil quanto a autoridade eclesiástica disputam o poder de aprovação e o controle das irmandades. Conforme Azzi: “foi com D. Vital de Oliveira, eleito bispo de Olinda em 1872, que se iniciou o célebre conflito entre o poder civil e a autoridade religiosa, que recebeu nome de questão religiosa.” (AZZI, 1977, p. 81).

Fica claro que houve atrito entre as confrarias e os bispos. Para o episcopado, competia aos bispos ter o controle sobre a organização e as atividades das irmandades. Assim diz Azzi: “em última análise, as irmandades querem manter-se no contexto tradicional de uma igreja secular regida pelo padroado, ao passo que os bispos desejam a afirmação da autoridade eclesiástica dentro do espírito da reforma tridentina.” (AZZI, 1977, p. 86).

Pode-se sentir um verdadeiro conflito entre a Igreja e o Estado. Os bispos recorrem à Santa Sé e lhe apresentam a então situação da igreja no Brasil, explicitando o conflito entre eles, os bispos, e as confrarias religiosas. As confrarias tinham os seus estatutos e não se submetiam à autoridade eclesiástica. Azzi afirma que “a questão agitada entre os bispos e as irmandades é uma questão essencialmente eclesiástica, religiosa ou espiritual.” (AZZI, 1977, p. 93).

Não se pode negar que havia uma nítida oposição entre a mentalidade dos bispos reformadores e a mentalidade leiga tradicional. Havia uma luta pela hegemonia na área religiosa entre instituição eclesiástica e leiga. Os bispos reafirmavam sua autoridade eclesiástica como um direito de controlar todas as manifestações religiosas devocionais.

Nas coisas de religião o bispo ordena, os fiéis obedecem. O bispo posto pelo Espírito Santo para reger a igreja de Deus, como diz S. Paulo, tem uma autoridade, um poder, poder de regime, autoridade verdadeira de governo, jurisdição e competência incontestáveis nas coisas do culto e da religião (AZZI, 1977, p. 58).

Na concepção dos bispos reformadores, se o culto continuasse nas mãos dos leigos, deixaria de ser público. Sem a presença do padre visto como ministro ordenado, perderia o seu caráter público e tornar-se-ia um culto particular. Assim sendo, para os bispos as festas religiosas deveriam estar sob a autoridade eclesiástica.

Com a separação entre Igreja e Estado, modificam-se as relações entre o episcopado e as irmandades. Estando as irmandades desvinculadas do poder civil em vista da abolição do padroado, os bispos aproveitam para reassumir o controle absoluto sobre elas, inclusive na área da pastoral administrativa. Muitas irmandades deixam de existir nessa época devido à imposição da autoridade eclesiástica. “Não obstante, a partir da era republicana, os bispos passam a dar apoio a novos tipos de associações religiosas, marginalizando totalmente as irmandades da atuação na vida da Igreja.” (AZZI, 1977, p. 79).

Sabe-se que as irmandades gozavam de poder no período colonial, pois eram apoiadas e reconhecidas pelo governo.

Essas novas devoções foram trazidas da Europa para o Brasil no século XIX, e, progressivamente, as manifestações do catolicismo de cunho tridentino e romano vieram sobrepor-se ao catolicismo tradicional de caráter luso-brasileiro.

2.3.2 A pastoral dos santuários no período da romanização

Com a atuação dos bispos reformadores houve uma diminuição da participação dos leigos na vida ativa da igreja. O clero passa a centralizar e controlar tudo, inclusive a organização do culto e das festas religiosas. Qualquer função que o leigo assumisse teria de ser submetido à aprovação eclesiástica.

Foi em decorrência dos contatos desse processo de relação dos bispos com a Santa Sé que começou toda a reestruturação do catolicismo brasileiro, adequando-se o modelo eclesiástico às normas da romanização.

O clero começa a mudar, pegando o mundo católico tradicional de surpresa e gerando certo conflito. A romanização ameaçava o catolicismo popular ao propagar uma religião defensora dos valores eclesiásticos institucionais próprios do catolicismo oficial. Para o processo de romanização, fazia-se necessário preservar a instituição igreja das investidas do mundo moderno que desejavam destruí-la. “E para que a instituição fosse mesmo preservada, de acordo com os bispos reformadores, os religiosos deviam vir de fora e não estarem naturalmente ligados ao Brasil por sentimentos profundos. Sua verdadeira família era de Roma.” (BASTIDE, 1951, p. 341).

A preocupação primeira dos bispos era uma formação de acordo com as normas e determinações da Santa Sé. Era preciso manter e garantir uma eclesiologia de dominação clerical. Em sua análise sobre o contexto eclesiástico, Oliveira esclarece que, “a romanização é, pois, um processo pelo qual o aparelho eclesiástico - o corpo de agentes religiosos institucionalmente qualificados para a direção dos fiéis católicos – assume o controle efetivo do aparelho religioso no seu todo.” (OLIVEIRA, 1985, p. 291). Este aparelho religioso assume uma dimensão puramente hierarquizada. A romanização adentra de cheio na transformação do catolicismo brasileiro, através das ordens e congregações religiosas, enviadas ao Brasil, impondo as normas e a legalidade da Santa Sé.

Desde o início, a religião implantada pelo governo português no Brasil estava muito mais próxima do catolicismo tradicional do que do catolicismo renovado trazido pelos bispos reformadores na segunda metade do século XIX, com a implantação de outras práticas devocionais como, por exemplo: a celebração do mês de maio como mês de Maria, a entronização do quadro do Coração de Jesus nas casas de família e a comunhão reparadora nas primeiras sextas-feiras de cada mês.

Com a prática religiosa e com os centros de devoção popular, foram implantadas as missões pelos padres, vistos como fiéis colaboradores dos bispos reformadores, contribuindo de modo bastante eficaz na catequese popular. Apesar da reforma implantada, o povo continuava a expressar sua fé tradicional através de romarias a diversos centros de devoção popular.

Consequentemente, o controle dos diversos santuários brasileiros passa a ser marcado por dois aspectos fundamentais: primeiro pela disputa do episcopado ao controle administrativo, e segundo pelo conflito devocional entre os padres com a mentalidade tridentina e os romeiros portadores de costumes nativos. (FERNANDES, 1988, p. 92).

Os bispos reformadores atribuíam aos santuários a função educativa catequética das massas católicas pelos clérigos devidamente doutrinados. Esta é, em essência, a pastoral dos santuários no período de romanização.

Duas foram as providências tomadas pelos bispos reformadores em relação aos centros de romaria: primeiro, tirar das mãos das irmandades a administração desses centros e de seus recursos financeiros; segundo, entregá-los às congregações religiosas. Ao confiar totalmente aos religiosos a direção espiritual e pastoral desses centros, esperavam torná-los verdadeiros centros do catolicismo.

Para isso era necessário que os clérigos passassem a atuar com firmeza, visando extirpar as superstições e manifestações de fanatismo religioso, substituindo as manifestações populares julgadas inconvenientes por uma instrução religiosa efetiva e práticas devotas. Tratava-se, de fato, na mente dos bispos de cristianizar as romarias. (AZZI, 1977, p. 37).

Aos poucos os santuários foram sendo clericalizados e as romarias enquadradas nas legislações eclesiásticas.

Os padres tinham consciência de que a presença deles nos centros de romarias deveria resultar numa reta administração das doações dos romeiros que os bispos queriam usar na formação dos seminaristas.

Como afluem peregrinos das mais distantes regiões que, para cumprir suas promessas, oferecem preces e dons, são muito abundantes as rendas desses santuários, que outrora, no tempo do governo imperial, estavam sujeitas à administração civil, mas agora, com o advento da república e a separação entre igreja e estado, são administradas pelo Ordinário do lugar. (AZZI, 1977, p. 37).

A partir do momento em que os padres foram conquistando os santuários, de modo especial as congregações religiosas, trataram logo de incutir o ensino do catecismo, e começaram a florescer todas as obras de piedade recomendadas pela igreja: “O Apostolado da Oração; a comunhão geral das primeiras sextas-feiras; as Conferências de São Vicente de Paulo; a Pia União das Filhas de Maria; o Círculo Católico São José; e de data mais recente, a Liga Católica Jesus, Maria, José.” (AZZI, 1977, p. 38).

Durante o processo de romanização, as práticas devocionais dos brasileiros eram sempre consideradas pelos bispos como ignorância religiosa. Assim, cabia a eles fortalecer a recatolização no país, porém com certa dificuldade, pois o Brasil carecia de agentes evangelizadores. Conforme Oliveira “a solução foi importar da Europa novas congregações religiosas como as irmãs de caridade, os capuchinhos, e posteriormente, os redentoristas, os dominicanos, os franciscanos entre outros.” (OLIVEIRA, 1976, p. 132).

Essas congregações religiosas estrangeiras ocuparam postos-chaves na Igreja, como a administração dos santuários, outrora dominada por irmandades leigas. Também promoveram a divulgação da ortodoxia romana, procurando substituir os santos mais cultuados do catolicismo popular por outras devoções típicas das congregações européias.

São várias as devoções introduzidas pelos agentes romanizadores. Cada congregação religiosa traz os santos de sua predileção: os redentoristas favorecem Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e Santo Afonso de Liguri; os Salesianos preferem Nossa Senhora Auxiliadora e São João Bosco; com os Jesuítas vem São Luiz Gonzaga...

Mas três santos se destacam dentre todos: O Sagrado Coração de Jesus, a Imaculada Conceição e São José. (OLIVEIRA, 1985, p. 286).

O fato de importar esses padres estrangeiros para administrar os centros de devoção popular tinha como finalidade eliminar os elementos profanos das manifestações religiosas, purificar a religião do povo e, ao mesmo tempo, assumir o controle total das manifestações do culto. É mesmo como afirma Azzi: “convidados pelos bispos reformadores desde a época imperial, os novos Institutos Religiosos trazem novos santos, novas devoções, novas práticas religiosas que progressivamente se sobrepõem à vida do catolicismo tradicional.” (AZZI, 1977, p. 115).

Fica claro que os centros religiosos acabam cedendo lugar ao catolicismo europeu, especialmente nos Estados do sul devido aos muitos imigrantes italianos e alemães que se estabeleceram no país.

Há um contínuo atrito entre as irmandades representantes do catolicismo tradicional e o catolicismo renovado, de origem tridentina, sustentado pelos bispos reformadores. É dentro desse processo de mudança que se deve analisar a atuação pastoral do episcopado brasileiro frente ao catolicismo popular.

Referente ao catolicismo popular, duas eram as preocupações do episcopado: separar o sagrado do profano, o religioso do festivo, o espiritual do social; e, por último, elevar o nível da formação religiosa do povo através de uma ação catequética eficaz. Essa catequese não tinha somente o catolicismo popular como inimigo, mas as concorrências de outras correntes religiosas, como o protestantismo e o espiritismo.

Na medida em que foi avançando o processo de romanização, todo um discurso contra o protestantismo e o socialismo foi imposto pelos próprios bispos. Cabia à Igreja Católica, naquele momento, insistir no argumento de que só ela seria capaz de proteger o elemento religioso. Assim sendo, a ordem era de respeito à hierarquia e à doutrina da Igreja Católica.

Em oposição a estas correntes, afirmava a fé cristã como princípio da verdade absoluta, que todo valor de verdade deriva dela e que a Igreja Romana é a norma suprema e a única garantia de convivência social... Para além do aspecto combativo e crítico de condenação do protestantismo e antimodernista, a restauração desencadeou um amplo movimento de espiritualidade e de apostolado no campo social. (STEIL, 1996, p. 231).

A romanização se alicerçava nos princípios da hierarquia e da unidade. A ordem e o respeito precisavam ser constantemente reiterados porque era a Igreja sinônimo da unidade.

Assim sendo, os bispos combatiam o catolicismo popular de base local, o espiritismo e o protestantismo visando fortalecer-se como instituição.

O combate aos protestantes se coloca, portanto, dentro de um quadro histórico de longa duração, onde a disputa se dá, sobretudo no campo dos sentidos e da doutrina. Enquanto os católicos afirmam a necessidade da mediação no acesso ao significado, as várias correntes da Reforma Protestante tendem a ir direto ao significado, pela via racional, que dispensa os sinais e as imagens. (STEIL, 1996, p. 243).

O episcopado brasileiro procurou exercer o controle efetivo dos principais centros de devoção popular espalhados por todo o território brasileiro, com a finalidade de privilegiar a autoridade sacerdotal e conferir o valor dos sacramentos a partir de instruções religiosas.

“Pelos sacramentos e pelas devoções romanizadas, o aparelho eclesiástico veicula, pois, sua doutrina e sua ética, de modo que cada indivíduo encontre nessas representações religiosas um sentido para sua vida e uma direção para a sua conduta.” (OLIVEIRA, 1985, p. 311).

Dentro desse processo de romanização, os santuários brasileiros passam a ser controlados pelo episcopado. Nesse sentido, Steil afirma que: “As devoções, discursos e ideias trazidas pelos romanizadores, na verdade, foram reapropriadas no contexto das romarias e se transformaram em peças fundamentais para a reinvenção da romaria do ponto de vista do catolicismo popular tradicional.” (STEIL, 1996, p. 237).

Os romanizadores buscaram implantar uma nova espiritualidade dentro de um modelo tradicional de crença. “Importava fazer entrar a ‘massa dos católicos’ no recinto protetor da Igreja e nas novas associações apostólicas.” (STEIL, 1996, p. 240). Para os bispos, a devoção popular do povo deveria passar por um processo purificador para que pudesse surgir como a verdadeira religião católica.

Foi justamente no final do longo período chamado de “romanização” que ocorreu o Concílio Vaticano II. Começava a haver na igreja um fervedouro de ideias, de novas experiências, de renovação pastoral e compromisso social. A pastoral começou a mudar com o surgimento de novos ministérios leigos, sobretudo de catequistas. “Até o ministério sacerdotal passou por uma transformação, saindo de sua clássica rotina paroquial e partindo para um novo modelo de acompanhamento das massas cristãs populares.” (VIGIL, 2006, p. 373).

2.3.3 A pastoral dos santuários a partir do Concílio Vaticano II e sua recepção na América Latina

O Concílio Vaticano II representou a proposta de renovação da liturgia e da doutrina social, de modo especial, a organização interna da igreja face às transformações da sociedade, dentro do processo de desenvolvimento e subdesenvolvimento ocorrido nos países Latino Americanos desde a década de 50.

A partir da segunda metade da década de cinquenta, no entanto, a Igreja Católica procura silenciar este particularismo, abrindo-se para uma nova visão religiosa que vai interpretar a doutrina católica em harmonia com os valores modernos. Os movimentos e vozes, que ao longo de todo o século XX trabalharam no interior da Igreja nesta direção, tornam-se hegemônicos e conseguem levar a instituição a assumir uma visão mais pluralista. (STEIL, 1996, p. 253).

Durante esse período, a Igreja participou de debates em torno da educação, do desenvolvimento econômico, da formação de sindicatos e até da reforma agrária. Essa era uma forma de a Igreja se aproximar de grupos portadores da ciência, da técnica e do poder político na sociedade civil. Para isso, era preciso haver uma modernização nas estruturas internas, adaptando-se à mentalidade da modernidade. De acordo com Steil: “O Concílio Vaticano II significou uma mudança da Igreja Católica em direção a uma perspectiva modernizadora mais ampla, rompendo com a atitude antimodernista e restauradora que marcou o período da romanização.” (STEIL, 1996, p. 252).

O modelo proposto pelo Concílio Vaticano II tinha como principal característica “a Igreja povo de Deus”. Pretendia também refletir sobre as transformações ocorridas na sociedade pelo processo de secularização o qual ameaçava as bases do poder clerical. Cabia à Igreja avaliar o mundo e a sua posição diante dele.

Conforme Steil:

A Igreja havia assumido uma posição de suspeita em relação às estruturas e ideias colocadas pelo modernismo. Apesar disso, se via confrontada com o mundo moderno, dentro do qual era preciso afirmar-se enquanto instituição religiosa e legitimar-se por sua ação social. De forma que, ao mesmo tempo que reivindicava para si uma esfera específica de atuação ao lado das outras esferas estabelecidas, como a política, a economia, a ciência etc., também procurava manter sua influência religiosa na sociedade. (STEIL, 1996, p. 252).

A partir do Concílio Vaticano II, a Igreja reconhece a importância de uma pastoral planejada, de forma a orientar sua prática de acordo com o seu corpo teórico de sustentação. Convoca o clero para uma atuação na sociedade de modo a aplicar a ação pastoral e torná-la adequada à real necessidade das pessoas. Como disse Comblin: “A Igreja Católica assumiu o desafio de uma nova evangelização.” (COMBLIN, 1996, p. 50).

O Concílio Vaticano II tinha um diferencial, pois a proposta não era ser um concílio doutrinário. Marcado pelo pontificado de João XXIII, pretendia ser um processo em que se abririam as janelas da Igreja para que entrasse o ar fresco do mundo contemporâneo. “O Concílio Vaticano II quis ser um concílio pastoral. João XXIII, seu idealizador, o pensou desde o início com uma finalidade pastoral.” (KLOPPENBURG, 1983, p. 8). A finalidade pastoral suaviza aquele grande momento eclesial, pois fogia ao rigorismo doutrinal que permanecia desde o Concílio de Trento. Para Alberigo: “O novo concílio gera surpresa e inquietude.” (ALBERIGO, 2000, p. 414).

Aderir ao Concílio Vaticano II, naquele momento histórico, era colocar-se numa nova postura mais compatível com o mundo contemporâneo. Se o passado fora marcado pelo espírito da imposição eclesiástica, o presente vislumbrava uma perspectiva mais aberta para uma Igreja de comunhão.

O Concílio refletia o clima de mudança. Já havia uma percepção de que o mundo não era mais o mesmo. A Igreja aos poucos fora tomando consciência de que a sociedade não parava e, com isso, as demandas colocadas pela modernidade aceleravam cada vez mais. “As instituições, as leis, os modos de pensar e agir legados pelos antepassados não parecem sempre bem adaptados ao estado atual das coisas.” (GS, nº 7). Pairava inquietude na sociedade e no interior da Igreja. O Concílio Vaticano II queria que a Igreja, através de um novo jeito de ser no mundo, respondesse às mudanças reclamadas pela sociedade.

A proposta do Concílio Vaticano II exprime um profundo espírito de tolerância, e teve a intenção de dialogar com o mundo moderno. Criando-se um clima de abertura no seio da Igreja Católica. Sobre isso fala Steil:

O Concílio Vaticano II foi como a abertura de um dique que represava as águas de um movimento em direção aos valores modernos. Suas conclusões permitiram que o *moderno* adquirisse um sentido positivo no contexto católico, autorizando o discurso religioso e teológico que havia incorporado os valores da racionalidade científica, da crença no progresso, da liberdade de pensamento, da valorização da democracia como parte da doutrina católica. (STEIL, 1996, p. 253).

É a partir da década de 70, após as conclusões da reunião em Medellín (1968) e Puebla que começa uma nova evangelização na América Latina. A história do catolicismo da América Latina mudou profundamente depois que o episcopado brasileiro, latino-americano se deu conta que a Igreja precisaria mudar, deixando de estar presa aos poderes constituídos e acolhendo os mais pobres. Assim fala Puebla: “É certo que a Igreja em seu labor apostólico, teve que suportar o peso dos desfalecimentos das alianças com os poderes da terra, de uma visão pastoral incompleta e da força destruidora do pecado.” (PUEBLA, nº 10).

É bom ressaltar que a partir do Concílio Vaticano II surgia na Igreja Latino-Americana e Caribenha uma fresta de luz capaz de transformar o continente em “certame da esperança”. O certo é que nova maneira de evangelizar ganhava campo e força.

Sobretudo a partir do Concílio Vaticano II, a Igreja se foi renovando, pouco a pouco, com autêntico dinamismo evangelizador e captando as necessidades e as esperanças dos povos latino-americanos. A energia que convocou seus bispos a Lima, ao México, à cidade do Salvador na Bahia e a Roma, manifesta-se ativa nas Conferências do Episcopado Latino-Americano do Rio de Janeiro e de Medellín, que ativaram as suas energias e a prepararam para os desafios do futuro. (PUEBLA, nº 11, p. 89).

A igreja começou a entender que era preciso ouvir os clamores e os desafios do povo Latino-Americano de modo especial na década de 60. Nesse sentido afirma Souza: “Os clamores populares transpunham os muros da velha instituição que seguramente nutria do seu próprio rigorismo. Restaurava-se na América dominada uma Igreja questionadora diferente daquela que só soubera ditar normas.” (SOUZA, 2007, p. 118-119).

Em toda a América Latina, era possível ver um espírito de ousadia que apontava para um novo momento da Igreja neste continente. É preciso mencionar que o movimento eclesial nascia na contramão da cúria romana, instaurando um desejo de libertação, pleiteado pelo episcopado da América Latina.

O Concílio Vaticano II revitalizou o continente Latino-Americano e, de modo especial, o Brasil. A prática pastoral passou a ser dinamizadora e, portanto, admirada pelos católicos brasileiros.

Podemos dizer que os bispos abriram as portas da Igreja, apoiada por eles em suas dioceses, criando comunidades de base (CEBs). E o Brasil passou a ser modelo eclesial, ganhando a admiração dos demais países. Um bispo que muito contribuiu para as comunidades de base foi Dom Helder Câmara, que

Conseguiu aproximar os vários episcopados, dando força à atuação das Conferências Nacionais dos Bispos para a definição de temas importantes do concílio, evitando o voluntarismo e individualismo dos bispos. Contribuiu significativamente para que, a exemplo do CELAM, se criassem organismos continentais na África, Estados Unidos, Canadá e Europa, fortalecendo assim a descentralização do poder. (BOFF, 1988, p. 38).

Uma nova pastoral surgia após o Concílio Vaticano II e incluía a revalorização do catolicismo popular. No Brasil se instaurava um novo espírito e um novo jeito de ser Igreja.

Através de seus agentes, a Igreja passou a descobrir um grande valor na religião do povo, isto é, nas diversas manifestações que integram o catolicismo popular, como a romaria, a devoção aos santos deveriam ser acolhidas e respeitadas. Assim sendo, inicia-se nos santuários, segundo as normas conciliares, uma nova fase na administração com o intuito de tentar conduzir os fiéis de acordo as condições impostas pelo momento histórico, considerando a situação econômica, cultural e religiosa.

Diante da necessidade de uma pastoral que se alicerçasse na realidade e respondesse às exigências da Igreja naquele momento, os bispos brasileiros fizeram apelos veementes aos religiosos, no sentido de um trabalho eficiente e em conjunto com a hierarquia.

Os padres, entre os quais os redentoristas, que tinham um papel significativo pela atuação e experiência nos diversos centros religiosos do país, assumiram uma posição mais flexível diante do catolicismo popular, redefinindo suas práticas em consonância com a Igreja pós-conciliar. Inicia-se, assim, uma nova administração dos santuários no que se refere às normas conciliares, com o intuito de levar os fiéis a se preocuparem com a situação econômico-cultural e religiosa. Com essa preocupação, o clero procura pautar a ação pastoral, orientando os romeiros sob a perspectiva de libertação e de superação da situação social que os oprime.

Houve, através do Concílio Vaticano II, toda uma revisão acerca do entendimento da devoção do povo. Os agentes buscaram compreender melhor as práticas e crenças populares. Além disso, essas manifestações se tornaram tema de discussões teológicas e um assunto de preocupação para os bispos. Segundo Beozzo:

Na medida em que o eixo da recepção do Concílio se deslocou de seus aspectos de reconciliação com a modernidade para a sua dimensão de libertação, na medida em que sua mensagem acolheu não apenas os anseios das classes ilustradas, mas o grito do oprimido, uma ponte foi se estabelecendo e a compreensão se abrindo. (BEOZZO, 1994, p. 87).

Hoje, pode-se apontar algumas transformações na pastoral do pós-concílio: incentivou-se a formação de comunidades cristãs, além do esquema paroquial, as comunidades eclesiais de base. “A fórmula CEBs se difundiu primeiro de uma forma leiga, espontânea, a partir da base e não propriamente por uma programação pastoral episcopal decidida de cima para baixo.” (VIGIL, 2006, p. 373).

Renovou-se a pastoral, abrindo espaço para novos ministérios leigos, em especial o de catequistas. O ministério sacerdotal foi submetido a uma transformação, saindo de sua clássica rotina paroquial e partindo para um novo modelo de acompanhamento das devoções populares.

A partir do Concílio Vaticano II, o padre passou a entender que o romeiro é o autor principal da romaria. Se a estrada é dele, o santuário também. O peregrino quer a bênção do padre, espera uma palavra de vida, um conselho, um apoio, uma orientação, mas com uma condição: de não ser retirada a sua originalidade de romeiro.

Qual seria o papel dos agentes de pastoral de acordo com a nova proposta do Concílio? “Valorizar, orientar e interpretar, à luz do evangelho, as expressões populares que se revelam em profusão no centro da romaria.” (CNBB, 1993, p.84).

É desafiador para os agentes de pastoral dos santuários aceitar que o povo se torne sujeito do lugar sagrado, reconhecer aos romeiros a dignidade de serem criadores de seu próprio mundo religioso popular.

Parece-nos que qualquer plano de pastoral de santuário, por mais completo que seja, deveria ser concebido para alcançar esses objetivos prioritários. A pré ou pós-romaria, o serviço de acolhimento, os momentos de sacramentalização, os temas de romaria, as pregações, os momentos devocionais ao santo do lugar, etc. Serão trabalho de evangelização e não alienação, inserção e não violação, na medida em que favorecerão a dialética entre os catolicismos populares e oficial, sem desprezar a autenticidade e o papel de cada um. (GUIMARÃES, 1993, p. 87).

A pastoral dos santuários deve levar em consideração a espiritualidade popular do romeiro, ou seja, a forma de evangelizar, deve ter em conta a mística dos devotos, evitando a superficialidade.

A preocupação dos agentes de pastoral dos santuários é aprimorar um catolicismo popular que os romeiros já possuem. Não se trata de introduzir mudanças nas práticas e manifestações externas, mas promover as manifestações e valores que os romeiros já vivenciam em suas comunidades e paróquias, como por exemplo, o estudo da Bíblia, o compromisso missionário, o culto e a própria romaria. E motivar as expressões e práticas

religiosas dos romeiros a partir de suas realidades assim como elas se apresentam. Assim sendo, cabe ao clero sabedoria pastoral e bom senso no acompanhamento dos devotos que passam pelos santuários.

Cabe ainda aos dirigentes dos santuários uma organização que busque soluções para o bom desempenho das celebrações e das festas nos santuários para que os peregrinos tenham o máximo aproveitamento dos eventos religiosos ali celebrados.

“Todo santuário pode ser considerado portador de uma mensagem precisa, uma vez que nele se representa no hoje o evento que fundou o passado, que continua a falar ao coração dos peregrinos.” (PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PASTORAL DOS MIGRANDES E ITINERANTES, 1999, p. 6).

Os romeiros também demonstram, em suas relações com os santuários, valores adquiridos no seu cotidiano, como: amor, abnegação, sacrifício, lealdade, gratidão e comunhão com os companheiros de viagem. Nesse sentido, a pastoral dos santuários deve ajudar para que esses valores sejam projetados nas relações que devem ser estabelecidas no ambiente comunitário onde moram os romeiros.

Os agentes de evangelização, com a luz do Espírito Santo e cheios de “caridade pastoral”, saberão desenvolver a “pedagogia da evangelização” (EN 48). Isso exige, sobretudo, amor e aproximação ao povo, prudência e firmeza, constância e audácia para educar essa preciosa fé, algumas vezes tão debilitada. (PUEBLA, 1979, nº 458).

Ao longo da história dos santuários e, sobretudo, a partir de uma reinterpretação do discurso religioso do clero, houve transformações na condução das práticas do catolicismo popular, passando os dirigentes a se preocuparem mais com as situações concretas dos fiéis. Os padres tentam valorizar as práticas do catolicismo popular, vendo nelas um dos meios de evangelização.

Os redentoristas buscam administrar a pastoral dos santuários através de um contato mais direto com as classes populares, não se restringindo apenas ao período da romaria.

A linha de ação pastoral dos santuários se efetiva por meio de catequese, palestras e encontros com grupos de romeiros, incentivando a importância da vivência comunitária. Conforme documento dos missionários redentoristas: “Através da pastoral de massa, estamos contribuindo para a evangelização de uma vastíssima região.” (MICEK, 1992, p. 44).

A romaria tem a sua tradição secular; entretanto há os que questionam o valor da pastoral de massa nas romarias. Há de se reconhecer que, na romaria, os romeiros sentem-se valorizados e se encontram realmente como povo.

[...] a realidade cultural abrange setores sociais muito extensos, a religião do povo tem a capacidade congregar multidões. Por isso, no âmbito da piedade popular, a Igreja cumpre com seu imperativo de universalidade. Efetivamente, “sabendo que a mensagem não está reservada a um pequeno grupo de iniciados, de privilegiados ou eleitos, mas se destina a todos” (EN 57), a Igreja consegue essa amplidão de convocação das multidões nos santuários e nas festas religiosas. (PUEBLA, 1979, n. 449).

A romaria a um santuário é uma extensão da vida cotidiana e ocasião de intensa união. Ela começa com baixa intensidade e se agiganta na multidão. Ambas as dimensões marcam profundamente as pessoas. O que se nota é que, na situação de massa, há um verdadeiro relacionamento de pessoas, unidades e valores fundamentais profundamente humanos. “O bom relacionamento é aquele cuja intensidade e extensão alcançam o fim correspondente à sua natureza. Dentro de uma comunhão, uma longa convivência leva geralmente a um extenso relacionamento.” (SILVA, 1980-1989, p. 134).

É preciso que os santuários não se contentem em fazer uma conscientização abstrata e intelectual, mas fazer acontecer intensamente, de forma simples e clara, a devoção popular permitindo às pessoas darem um sentido real à sua vida. É preciso que tenham uma adequada estruturação pastoral.

Os santuários são lugares privilegiados para os encontros de massa e para a evangelização no contexto da vivência do catolicismo popular. É bom lembrar que os santuários têm a capacidade de congregar multidões. Cabe aos mesmos o papel de realizar, em meio às diversas expressões da fé católica popular, uma perspectiva evangelizadora voltada para a realidade de serviço aberto a todos.

Sentimo-nos obrigados a aprofundar os conhecimentos da religiosidade popular, em toda a sua riqueza, para poder complementá-la com os valores evangélicos. E a todos que, na sua busca de Deus, vêm até nós, queremos oferecer ricas celebrações da fé, e apontar novos rumos pastorais que os façam agentes da própria história. (NEVES, 1980-1989, p. 189).

O santuário permite ao sujeito chegar ao cume da emoção religiosa e pode ser visto como lugar de procura de sentido para a vida. Os padres devem evitar que as celebrações levem à alienação e impeçam a convivência social já que o foco principal é o encontro grupal e comunitário na fé.

Para o clero é bom que os romeiros estejam ligados às suas comunidades, a uma sede local. No entanto, para o romeiro, que se sente ligado a um santuário, seja ele regional ou

nacional, é um equívoco pretender que uma “igrejinha” de sua comunidade seja mais significativa que o santuário aonde ele vai todos os anos.

As visitas aos santuários permitem um encontro pessoal entre o fiel e o santo e, como todos os gestos profundamente humanos, não podem ser muito estruturadas nem legalizadas. É preciso liberdade e intensidade de tal ordem que o formalismo impediria fatalmente.

Como lugar de multidão, os santuários devem ser lugares privilegiados da expressão e evangelização do catolicismo popular, da fraternidade do povo que se encontra, da alegria e do acolhimento.

Respeitando as práticas populares do povo, cabe aos dirigentes dos santuários desenvolver uma pedagogia de evangelização, de aproximação do povo, com prudência, firmeza, constância e audácia para acompanhar e respeitar as expressões populares.

O santuário procure favorecer a mútua fecundação entre liturgia e piedade popular que possa orientar com lucidez e prudência os anseios de oração e vitalidade carismática que hoje se comprovam em nossos países. Por outro lado, a religião do povo, com sua grande riqueza simbólica e expressiva pode proporcionar à liturgia um dinamismo criador. (PUEBLA, 1979, n. 465).

Os santuários são lugares de convergência de pessoas de procedência e situações diversificadas, onde uma multidão se confraterniza na vivência dos mesmos sentimentos e celebrações da fé. Devem criar espírito de partilha fraterna onde se possam estreitar os laços de pertença do povo. Não devem os santuários esquecer da alma artística do povo. Sempre que possível, é preciso dar oportunidade às manifestações folclóricas e à cultura popular. É importante que os santuários ofereçam ao romeiro um clima de exultação e alegria que envolva todo o ambiente e todas as celebrações. Daí a necessidade de haver nos santuários uma boa equipe de acolhimento, pessoas que orientem os romeiros e que as levem a uma boa participação e os guiem nas várias situações, sempre valorizando a multidão e a fé.

Na pastoral dos santuários, a evangelização deve ser prioritária. A reunião de grande número de fiéis no santuário é ocasião propícia para uma evangelização na linha da receptividade. A pregação deve ser em linguagem simples, rica em exemplos, a partir da vida e da experiência do romeiro, considerando os fatos e acontecimentos que influenciam as pessoas.

2.3.4 A pastoral como proposta institucional e as romarias como expressão religiosa popular: encontros e desencontros

Convém recordar o significado da romaria. “A peregrinação constitui uma experiência comum à humanidade desde as origens. É um caminhar pessoal ou coletivo para um lugar sagrado.” (BECKHÄUSER, 2007, p. 42). Um encontro com o santo, em clima de ação de graças e de pedidos e, depois, o retorno à vida cotidiana.

Tendo em vista os meios que levam os romeiros a peregrinar, pode haver tanto ponto de aproximação quanto de tensão com o que a pastoral dos agentes religiosos pretende incentivar. Neste sentido, é preciso que a instituição conheça os aspectos da religião popular ligada aos santuários, para considerá-los devidamente.

Há uma organização das romarias por parte dos romeiros. Por vezes, o sentido não é só religioso; há uma mistura de turismo, diversão e dispersão. Além disso, a busca do centro de devoção popular por parte dos fiéis é também individual e espontânea.

No que se refere a elementos tais como: o caminho, o lugar sagrado, as celebrações de fé, o lazer, a volta à vida cotidiana, os agentes de pastoral devem valorizá-los e não se esquecerem que os santuários poderão constituir um ponto de partida para a inserção dos romeiros na vida religiosa e social de suas comunidades de origem. Beckhäuser afirma: “Os elementos de uma peregrinação são os seguintes: o caminho que supõe a partida com sua preparação, o santuário como ponto de chegada do caminho, os agentes pastorais (a Palavra de Deus, a oração, os sacramentos), e o caminho de volta, com o envio para o cotidiano.” (BECKHÄUSER, 1994, p. 284).

A atitude fundamental dos agentes de pastoral que administram os santuários deverá ser de acolhida, considerando que os centros de devoção do povo são lugares privilegiados de fraternidade. Quando a pastoral dos santuários trabalha a partir do que o povo sabe e do que aprecia, pode ajudar os romeiros a caminharem gradualmente para uma vida de comunidade mais consciente e mais participativa.

É preciso, pois, não apenas tolerar as diversas expressões do homem, mas valorizá-las em sua totalidade. Ouvia-se muitas vezes dizer que a romaria, as procissões, as devoções populares, por não constituírem Liturgia, também não se justificavam. Primeiro, não só o que é Liturgia é bom na espiritualidade cristã. Segundo, não é tão fácil afirmar que procissões e romarias não constituem Liturgia. Não constituem Liturgia no sentido jurídico, se entendermos por Liturgia só o culto que teve a ventura de ser codificado no Concílio de Trento, mas se compreendermos como Liturgia todo e qualquer culto comunitário cristão, então devemos dizer que as procissões e peregrinações e encontros de oração popular constituem ações litúrgicas

em forma popular, em nada inferiores a forma erudita, clerical e codificada. (BECKHÄUSER, 1994, p. 290).

É importante que a pastoral dos santuários compreenda a diversidade de motivações que levam os peregrinos a sair de casa em demanda de um lugar sagrado. Esse retirar-se do cotidiano é também uma liturgia, pois inclui súplicas, agradecimentos, pagamento de promessas e encontro social com a comunidade de romeiros.

Dentro do possível, o planejamento deveria começar “na casa” (nas paróquias, dioceses, movimentos, organizadores etc.), prolongar-se no roteiro que leva ao santuário, tornando-o um ponto de chegada, mas também um novo ponto de partida a ser aprofundado na comunidade de origem. (VALLE, 2006, p. 44).

A pastoral de conjunto supõe que as comunidades, guardando sua autonomia, se articulem entre si e se alinhem às diretrizes pastorais da Igreja. Essa proposta de planejamento pastoral com os lugares de origem dos romeiros é uma oportunidade de contatos e de trocas de informações entre pessoas de diferentes comunidades, favorecendo a pastoral de conjunto em nível paroquial e de santuários.

Provavelmente, com o deslocamento dos padres dirigentes dos santuários indo ao encontro dos peregrinos de diferentes lugares provocaria uma saudável integração e fomentaria uma ação participativa do devoto, tanto no santuário por ele visitado quanto na sua comunidade paroquial.

O santuário exerce uma força extraordinária na evangelização e na vida dos romeiros. A estrutura de uma romaria que significa caminhar juntos, chegar ao lugar do santo e o voltar proporciona um reavivamento e dinamização vividas durante a peregrinação.

Enumera, entre outros, o sentido comunitário que se revela na fraternidade, na partilha e na abertura mútua ao longo de uma peregrinação, a experiência de libertação das artificialidades vigentes nas rotinas cotidianas, a desinstalação, simplicidade e alegria das coisas que acontecem nas peregrinações, a emoção coletiva da chegada ao lugar santo etc. (VALLE, 2006, p. 45).

Quando os agentes de pastoral exercem bem sua função acabam por constituírem-se em grande potencial de libertação integral do ser humano. De acordo com Valle “uma ação pastoral que parta dessas experiências humanas latentes em toda romaria e em todo o santuário poderá levar o romeiro ao cerne mesmo da experiência religiosa cristã.” (VALLE, 2006, p. 46).

Fica claro, assim, que o papel da pastoral dos santuários é conhecer e valorizar o fenômeno religioso das romarias, e promover uma ação integradora dos santuários e as comunidades sob os cuidados da pastoral orgânica, ou seja, de conjunto.

Para isso, é preciso valorizar o que o povo busca no santuário, ter clareza sobre o que é próprio das comunidades eclesiais locais e o que é próprio das peregrinações. É importante evitar a vulgaridade da liturgia, para que a mesma seja de fato popular. É preciso que a Liturgia seja cumprida “com uma criatividade sadia com todas as opções possíveis, e uso de símbolos adequados à linguagem da peregrinação e dos santuários, mas sem preocupação com novidades.” (BECKHÄUSER, 2007, p. 74).

É igualmente preciso que os agentes de pastorais levem em conta o espírito comunitário da peregrinação e do santuário, no sentido de ajudar os romeiros a viverem, os sinais simbólicos do santuário, todo o seu mistério. O santuário fala por si só, pelas imagens dos santos, pelos ícones que lhes são próprios. A pastoral deve cuidar também para que o espaço do santuário seja o lugar do encontro do romeiro com o santo, portanto lugar de contemplação e do imaginário.

O santuário pode se converter para os romeiros numa autêntica experiência de Deus, numa hierofania. Tanto mais se existir uma ação de acolhimento por parte dos responsáveis pelo santuário. Isso porque as imagens e símbolos sagrados que os santuários costumam guardar possuem por si mesmos um caráter icônico e hierofânico inerente à sua história e significado cultural. (VALLE, 2006, p. 45).

Todas as programações dos santuários devem estar voltadas para o acolhimento dos romeiros. Assim, a Pastoral dos Santuários deve, em primeiro lugar, acolher o peregrino com paciência, caridade e compreensão. Muitos romeiros que vão aos santuários são pobres, muitas vezes explorados e analfabetos. Cabe à pastoral aceitá-los como são. Os dirigentes do santuário não podem obrigá-los a pensar como eles, a ter o mesmo nível de instrução religiosa. Devem esclarecer o fiel para que seja consciente de sua dignidade humana, levando o mesmo a uma maior união e vivência com a sua comunidade de origem.

Para que a pastoral do santuário seja mais eficaz e atinja o romeiro é preciso haver sintonia com a sua realidade. Deve buscar conhecer a cultura popular, que é essencial para interpretar adequadamente as manifestações e expressões devocionais dos romeiros, pois a devoção popular se exprime através de elementos culturais e, por sua vez, as culturas populares se exprimem através de elementos religiosos.

É preciso aprender do povo. Isto, evidentemente, é o contrário do antigo preconceito de que o povo é ignorante, inclusive em matéria de religião. Ao contrário, deve-se partir do pressuposto de que o povo tem sua cultura, inclusive religiosa, quer dizer sua sabedoria para viver, sua inteligência das coisas, sua habilidade em conduzir-se na vida. (ANTONIAZZI, 1976, p. 46).

É certo que conhecer a cultura dos romeiros que afluem aos santuários é trabalho complexo e difícil, tendo em vista os lugares de onde vêm, pois são devotos de várias regiões e, certamente, com mentalidade e costumes diferenciados. E é por isso mesmo, que os dirigentes pastoralistas devam aprofundar-se ainda mais a realidade cultural do povo.

Um reitor de santuário, falando sobre a relação da pastoral do santuário com os romeiros, levou a entender que o contato que os padres têm com os romeiros é relativamente pequeno, mas procura conscientizá-los por meio da pregação e com palestras para casais e jovens.

Felizmente já se pode notar compromisso levado a sério pelos padres no direcionamento do trabalho pastoral para compreender os valores religiosos do povo, incrementando elementos do catolicismo popular na própria liturgia oficial e respeitando seus valores culturais.

A romaria apresenta um devocionismo complexo onde não é possível discernir com clareza valores desejáveis e indesejáveis. Na verdade, eles se entrelaçam e se misturam nas expressões devocionais. Assim sendo, não cabe aos dirigentes combater o que consideram negativo e sim propor o que é adequado para o romeiro de acordo com sua cultura.

É bom lembrar que os romeiros, mesmo partilhando de práticas e reconhecendo a instituição eclesial, não abandonam a vivência religiosa marcada por suas experiências de vida.

As relações entre catolicismo popular e catolicismo oficial são definidas pelo modo como cada grupo se reconhece, reconhece o outro e estabelece as diferenças. Corre-se o risco de identificação do lugar sagrado com a instituição eclesiástica, forma de pensar, pois esconde a apropriação clerical, posteriormente à consagração do lugar como santo, pelos fiéis. A proclamação do lugar como sagrado não é obra do clero, e sim da gente humilde e simples. Diversos centros de peregrinação foram identificados e sacralizados pelos leigos.

Quando os padres tomam posse do lugar santo, que é por natureza do povo, passam por arriscar, com as melhores intenções, a dirigirem a romaria segundo os princípios por eles considerados prioritários. O poder hierárquico acaba desvalorizando as expressões populares, e fazendo julgamento em relação a esses valores; e por considerá-los supersticiosos, mágicos, trata de purificar o santuário dessas práticas leigas, vistas, por eles, como duvidosas.

Agindo assim, a equipe pastoral alienará o povo, impedindo-lhe, no seu próprio lugar sagrado, a criatividade e liberdade de expressão religiosa. Em consequência, ou o romeiro se deixará manipular perdendo a originalidade do seu comportamento, ou a “salvará” como pode, procurando outro “lugar santo”, mais oculto, onde o clero, por enquanto, não tem autoridade. (GUIMARÃES, 1993, p. 83).

O romeiro quer encontrar o padre no santuário, mas em condições diferentes. Em seu estudo “Os Cavaleiros do Bom Jesus”, Rubens Cesar Fernandes mostra que há entre o clero e os romeiros uma relação de cooperação mútua levando a instituição a ampliar a fronteira de seu discurso religioso e a gerar um debate em torno do valor da romaria enquanto ato devocional. O autor ainda explicita que, apesar de certo distanciamento e oposição entre romeiros e instituição, há também uma complementariedade entre eles pois, na verdade, dependem uns dos outros.

Esta é uma relação complicada, faca de dois gumes que requer cuidado no manuseio. É tensa, sem dúvida, mas não é antagônica, pois sempre inclui um “+” e um “-” na equação, aproximando e separando, multiplicando e dividindo ao mesmo tempo. Parece claro que romeiros e padres se opõem, mas eles também se complementam. Diria, portanto, que formam uma “oposição complementar”; ou em outras palavras, que, embora se disputem, uns não podem viver sem os outros. (FERNANDES, 1982, p. 49-50).

Preocupante é o fato de que uma grande maioria dos romeiros que frequentam os santuários pouco participa de sua paróquia. Por razões diversas, a relação com o padre não favorece uma prática religiosa engajada na comunidade. O certo é que esses fiéis mostram-se insatisfeitos com suas paróquias, pois dizem não encontrar ali o lugar de expressão religiosa ou vivem afastados dos lugares onde há padres. É comum os romeiros reivindicarem o seu espaço de liberdade.

A romaria proporciona esse espaço. Nela o peregrino é o ator principal; ele é o ministro do santuário. Ele quer tudo: a bênção do padre, uma palavra confortante, um apoio, uma orientação, mas com uma condição extremamente importante, de não lhe ser tirada a originalidade de romeiro. Assim sendo, o papel da pastoral no santuário seria valorizar e orientar as expressões populares que se revelam em profusão no centro da romaria.

Seria bom que a pastoral reconhecesse esse romeiro e o seu direito no que diz respeito ao tempo de visita e de permanência no santuário; também seria bom se o romeiro reconhecesse a importância das celebrações litúrgicas e fizesse o devido silêncio para escutar o padre. Mas para que isso aconteça, a equipe de pastoral não pode invadir o tempo e o espaço do santuário com inúmeras celebrações litúrgicas que se sucedem, sem interrupção, como acontece em certos santuários. Essa situação acaba por provocar um choque entre o

catolicismo oficial e o catolicismo popular, tornando o santuário centro de incompreensão onde padres e romeiros falam ao mesmo tempo com ritos diferentes e não ouvem uns aos outros.

Certamente, os agentes pastoralistas sabem que a romaria é uma expressão de fé popular que se realiza com ou sem a presença do padre. O santuário antes de ser do clero, é um espaço religioso popular. Seria desejável que a relação dialética entre catolicismo popular, próprio do romeiro, e catolicismo eclesial se tornasse mais amena ou mesmo nula.

Por grande margem, o catolicismo popular se apóia no catolicismo eclesial. O conteúdo das suas representações religiosas depende desse em muitos pontos. Ele sente necessidade de aproximar-se das fontes de ortodoxia. Pois, sem o catolicismo eclesial, com as suas próprias qualificações de religião oficial, a forma popular do catolicismo terminaria perdendo sua identidade cristã católica. (GUIMARÃES, 1993, p. 86).

O santuário deve ser lugar de expressão religiosa popular, e não deve se desviar para formas dogmáticas, desencarnadas da realidade do povo. De fato, estes centros sagrados são lugares privilegiados do encontro complementar das formas populares e oficiais do catolicismo. Conforme o Documento de Aparecida, o catolicismo popular “integra muito o corpóreo, o sensível, o simbólico e as necessidades mais concretas das pessoas. É uma espiritualidade encarnada na cultura dos simples, que nem por isso é menos espiritual, mas que o é de uma outra maneira.” (DOCUMENTO DE APARECIDA, 2011, p. 122).

Propõe-se aos agentes da pastoral dos santuários que, através da ação evangelizadora, ajudem o povo a se tornar sujeito e ator da Igreja, deixem aos romeiros a dignidade de serem criadores de seu próprio mundo simbólico, dando-lhes abertura para apresentar o que é próprio da cultura religiosa popular.

Toda romaria, como já vimos, é uma ruptura do tempo normal de todos os dias. Essa ruptura não pode ser vista como escapatória à história, e sim como memorial de um acontecimento que dá sentido à vida do povo. Nisto reside um papel importante da pastoral dos santuários: “Conservar vivo o memorial histórico que sempre tem tendência a se perder, dando lugar a um mito atemporal. Os espaços de romaria cristã devem conservar a marca do tempo histórico.” (GUIMARÃES, 1993, p. 89). O tempo passa, mas os espaços guardam fielmente a história. Basta visitar as casas de muitos romeiros para verificar a memória ritualizada através de objetos sagrados e de ícones pregados nas portas.

Os dirigentes dos santuários devem ser fiéis à história do povo.

À medida que a pastoral apresentar o santo não como um poder atemporal, mas como um modelo histórico, ela ajudará o devoto a passar de uma atitude primitiva para um comportamento espiritualizado, ajudará o romeiro a viver a sua romaria, não fora da história, mas dentro da história, dentro do tempo. (GUIMARÃES, 1993, p. 90).

A romaria implica uma atitude de desenraizamento, renúncia à acomodação. É uma forma de deixar uma situação e partir para um novo lugar. Na romaria, o povo expressa sua identidade religiosa e seu espaço de liberdade. Juntos, os romeiros exercem um ato de cidadania dentro de um contexto onde todos são iguais.

3 BOM JESUS DA LAPA

Para compreender a romaria e, principalmente, para fazer uma análise mais completa do Santuário de Bom Jesus da Lapa, é necessário aprofundar um pouco as suas raízes, a situação e os fatores que condicionaram o surgimento desse movimento. Assim sendo, é de suma importância conhecer o contexto em que se deu o povoamento do Vale São Francisco dentro de um longo processo, cujos aspectos econômicos e políticos emergiram de um mesmo movimento histórico.

Os dois itens introdutórios se baseiam em quatro escritos principais: o livro de Barbosa, que é um estudioso da região; os livros de dois padres redentoristas, sendo eles: Pe. Lucas Kocik e Pe. Francisco Micek; a tese doutoral de Carlos Alberto Steil e o livro de Monsenhor Turíbio Vilanova Segura. Há que se levar em conta que Segura não foi propriamente um historiador.

3.1 O contexto social: aspectos geográficos e sociais

3.1.1 A geografia

O Santuário de Bom Jesus da Lapa está situado no Médio Vale São Francisco, em meio ao sertão, onde o clima é quente e seco. A terra é arenosa, com vegetação baixa e rala, muito próprio da caatinga e do cerrado. Durante os meses de abril a outubro não há chuvas e a paisagem torna-se cinza, embora clara. Alguns rios da bacia hidrográfica, Rio Corrente, Rio Grande, na região, banham cidades, vilas e povoados ribeirinhos.

Se considerarmos o sertão propriamente dito, podemos declará-lo como uma região menos favorável à ocupação humana e às atividades agrícolas, devido à semi-aridez do clima. Embora considerada popularmente como uma região única, podem-se distinguir várias áreas sertanejas. Sua ocupação, porém, é rarefeita em termos de população e a atividade agrícola é dispersa, predominando grandes extensões suavemente onduladas a se perderem de vista no horizonte da caatinga castigada pelas secas.

Uma vasta planície margeia o Rio São Francisco e, próximo ao rio, pode se contemplar o morro da Lapa, por cujas agulhas, torres e pedras, enfeitadas com plantas e flores se espria a imaginação e se deleitam os olhos, não se cansando de admirar aquele prodígio da natureza.

Embora considerado quase todo plano, o município de Bom Jesus da Lapa, com suas planícies, várzeas, vargens e tabuleiros possui, além do morro da Lapa, outros acidentes geográficos naturais como: a Serra Geral, a Serra do Garapa, o Morro do Cara-Suja, o Morro da Chapada Grande, o Morro Selado, o Morro do Cascavel etc.

O Morro da Lapa, onde está a gruta do Senhor Bom Jesus, nas proximidades do qual a cidade surgiu, ganhou notoriedade e se tornou referência para toda a região.

O Rio São Francisco, desde seu descobrimento, exerce grande influência sobre os ribeirinhos. Tanto as cidades como as vilas e povoados, preocupam-se com as enchentes imprevisíveis e com os encalhes das embarcações no período da seca.

O Santuário de Bom Jesus da Lapa situa-se na margem direita do rio São Francisco e pode ser avistado à distância. Dezenas de grutas existem no interior dessa rocha, atraindo tanto peregrinos como turistas de regiões longínquas. O depoimento de um peregrino americano que passou pela Lapa, em 1728, comprova esse fato.

Até que cheguei outra vez às margens do Rio São Francisco, onde vi aquele milagre do céu na terra, o sagrado templo da Lapa, feito e fabricado pela natureza por permissão divina, que causa admiração a todos os que vêm, por verem uma igreja com toda a perfeição em um lugar tão solitário. (APUD STEIL, 1996, p. 31).

A natureza esculpiu um recanto venerável. O morro inteiro é tão extraordinário, que é difícil determinar suas camadas e estudar suas disposições. O calcário, gasto pela ação do tempo, apresenta ali as formas mais pitorescas que se pode imaginar. As pontas de pedra formam agulhas, torres, ou seja, a erosão deu-lhes formas de extraordinária beleza: um monumento de arte e engenhosa arquitetura.

3.1.2 A economia

Para se compreender a economia de Bom Jesus da Lapa-BA, faz-se necessário retomar a história da colonização do Brasil, no que se refere à expansão do capital mercantil, aproveitando a abundância de recursos, inclusive os índios como mão-de-obra barata.

A conquista do território brasileiro teve objetivos políticos e econômicos. Portugal nos enviou levadas e levadas de homens para explorar e dominar o espaço, numa evidente busca de riqueza e poder.

Nota-se uma busca desenfreada de expansão e desenvolvimento do capital mercantil vigente no mundo ocidental. Os ciclos econômicos da cana-de-açúcar, pecuária e mineração constituíam-se em instrumentos necessários à dinâmica da formação capitalista.

Nesse período, começa um longo processo que atinge os aspectos econômicos e políticos do Vale São Francisco. Logo que chegaram ao Brasil, os portugueses empenharam-se no comércio de produtos tropicais voltados para a economia de exportação. O açúcar foi o produto que mais gerou riquezas, tornando-se o engenho o núcleo principal da economia brasileira.

O cultivo da cana-de-açúcar ocupa as terras litorâneas e confina a pecuária ao sertão nordestino. Dá-se o deslocamento dos colonizadores para o interior, onde aconteceram transformações importantes, como a criação de gado e mineração, instalando-se um povoamento extensivo com a presença de mineradores, criadores de gado e aventureiros.

O Rio São Francisco exerce grande fascínio nessa época. Suas águas asseguram as condições necessárias de sobrevivência aos habitantes das regiões sertanejas.

A região onde se situa o município de Bom Jesus da Lapa foi marcada por movimentos de colonizadores com o intuito de desenvolver atividades ligadas à mineração, à pecuária e à agricultura. Ou seja, nesse processo de povoamento, os colonizadores subiam o rio visando principalmente a conquista de terra para o desenvolvimento de atividades capazes de assegurar uma economia de subsistência.

Nos primeiros tempos, a criação de gado foi uma atividade a que alguns se dedicaram com espírito demasiado independente para se submeterem à hierarquia social rápida da civilização açucareira; como não dispunham de capital para montar engenhos, adquirir escravos e plantar canaviais, procuravam estabelecer-se sempre nas proximidades da costa dos rios navegáveis, uma vez que os transportes por água eram os únicos usados para as grandes travessias. (ANDRADE, 1986 p. 119).

O desenvolvimento econômico da região tornou-se lento em vista do distanciamento do sertão, em relação ao mercado europeu durante os séculos XVII e XVIII. Já no século XIX, houve um avanço na produção agrícola, permitindo à região articular-se com as demais regiões do país, bem como com países estrangeiros.

Aos poucos, fazendas foram alastrando-se no sertão nordestino. Conforme relata Caio Prado Júnior,

Levanta-se uma casa coberta em geral de palha [...] e introduzidos os gados [...] estão ocupadas três léguas e formada uma fazenda. Dez ou doze homens constituem o pessoal necessário. Mão-de-obra não falta, e não havendo escravos, bastam estes

mestiços de índios, mulatos ou pretos que abundam nos sertões, e que ociosos em regra, e avessos, em princípio, ao trabalho, têm uma inclinação especial para a vida aventureira e de esforço intermitente que exigem as atividades da fazenda. (JÚNIOR 1989, p. 191).

Nota-se que nessa região o trabalho escravo não se viabilizou como forma predominante. Eram os homens livres que constituíam a grande massa de trabalhadores formados por colonos pobres. Esses eram classificados como “rendeiros”, vaqueiros e “agregados”, pessoas ligadas ao campo, que geralmente habitavam propriedades alheias, vivendo de pequenas lavouras.

Nesse contexto, a organização familiar aparece como unidade de base econômica assentada num tipo de cultura auto-suficiente. Baseada na autoridade do poder político e econômico, advindo do domínio da terra, vai desaguar no fenômeno do coronelismo em todo o sertão nordestino.

Em relação às terras do Vale São Francisco, sabe-se que a formação dos latifúndios teve origem a partir de duas grandes famílias: Dias d’Ávila e Mestre de Campo Antonio Guedes de Brito.

[...] os herdeiros do Mestre de Campo Antônio Guedes possuem, desde o morro dos Chapéus até a nascente do Rio das Velhas, cento e sessenta léguas. E nestas terras, parte dos donos delas têm currais próprios; e parte são dos que arrendaram sítios, pagando por cada sítio, que ordinariamente é de uma légua, cada ano, dez mil réis de foro. E assim como há currais no território da Bahia, e de Pernambuco, e de outras capitanias, de duzentas, trezentas, quatrocentas, quinhentas, oitocentas e mil cabeças assim, há fazendas, a que pertencem tantos currais, que chegam a ter seis mil, oito mil, dez mil, quinze mil, e mais de vinte mil cabeças de gado; onde se tiram, cada ano, muitas boiadas, conforme os tempos sejam mais ou menos favoráveis à parição, e multiplicação do mesmo gado [...]. (BARBOSA, 1994 p. 48).

Para se entender o surgimento do Santuário de Bom Jesus da Lapa, faz-se necessário compreender o Vale do São Francisco, seus aspectos econômicos e políticos emergentes de um mesmo movimento histórico.

O Rio São Francisco, afirma Calmon, é a estrada que vai às Minas Gerais, o caminho do ouro, do emboaba, da fortuna e da esperança. O emboaba subia o rio entre margens rasas, sombrias e alagadas. Mas nos calcários da Lapa encontrou uma gruta misteriosa: a natureza aprontara a igreja, à espera de uma imagem, de um ermitão, dos fiéis... Estação de viajantes, os que iam e os que voltavam, os primeiros leves de mão para ganhar a vida, os outros de surrão pesado, de vida ganha, se alternavam à porta daquele santuário ciclópico, cujos estalactites têm a forma de fabulosos capitéis. (AZZI, 1978, p. 63).

A população do Médio São Francisco, nas proximidades do santuário de Bom Jesus da Lapa, vive da pesca, da agricultura irrigada e de vazantes, além da navegação que tem exercido importante papel na economia local. Com o passar do tempo, houve avanço na estrutura agrária do vale do São Francisco em decorrência de nova estratégia política de integração econômica, favorecendo melhor desenvolvimento tanto na agricultura como em projetos de colonização.

Hoje, ao lado das pequenas propriedades rurais, e de alguns poucos latifúndios tradicionais, há grandes propriedades com tecnologias avançadas e com um sistema de irrigação artificial extenso, cuja produção de frutas e de soja está voltada para os mercados externos. A ação destes programas incluiu também a construção de um sistema viário que permitiu uma maior comunicação da região com as outras partes do país, de modo que se chega na Lapa por estradas asfaltadas, vindo de Salvador e de Minas Gerais. (STEIL, 1996, p. 27).

O Rio São Francisco exerce forte influência nas atividades comerciais da população, embora haja diferença entre as cidades ribeirinhas, nas quais é comum os pescadores venderem o seu produto para intermediários. Na cidade de Bom Jesus da Lapa, no entanto, devido ao fluxo de romeiros, os pescadores vendem diretamente seus produtos, gerando ganhos significativos.

Nos períodos em que acontecem as duas grandes romarias ao Bom Jesus da Lapa - 06 de agosto e 15 de setembro - verifica-se uma grande afluência de romeiros. Grande parte da população aproveita disso para vender produtos variados, recuperando a perda econômica referente aos demais meses do ano em que o fluxo de romeiros é bem menor.

A população local, sob o aspecto econômico, adapta-se ao fluxo das romarias. Os comerciantes aproveitam a realização dos eventos, das festividades religiosas e se beneficiam de toda essa movimentação. Aproveitam o máximo das atividades comerciais no entorno do santuário, tentando assegurar maior lucratividade a fim de salvaguardar a sobrevivência no período em que há diminuição do fluxo de fiéis devotos do Bom Jesus. Steil conta:

Nos últimos anos, a crescente afluência de peregrinos deu origem a um grande número de hotéis, pensões, lojas e bares que servem à população sazonal de romeiros. O santuário fez da cidade um centro turístico e a sua população, direta ou indiretamente vive da romaria. O processo de crescimento da cidade não pode ser dissociado, portanto, da sua característica específica, enquanto centro de peregrinação religiosa. (STEIL, 1996, p. 30).

Além dos hotéis, existem as chamadas pensões e rancharias conhecidas como casa de aluguel. Essas casas alojam uma grande massa de peregrinos. O número de romeiros, que

normalmente fica hospedado nessas rancharias, é estabelecido pela organização grupal dos romeiros. Eles geralmente levam seus aparatos: redes, esteiras, colchonetes e utensílios para preparo da alimentação. Os proprietários dos referidos imóveis oferecem apenas água e gás para cozer os alimentos.

À medida em que a romaria foi crescendo, grupos de comerciantes de cidades vizinhas e de regiões distantes, como Pernambuco, Paraíba, São Paulo, Ceará e outras, migraram para a Lapa, dando origem a um comércio bastante diversificado. Com o tempo, tendo em vista o desenvolvimento local, a população começou a participar da divisão social do trabalho, seja nas instituições que aos poucos foram se estabelecendo na cidade, como bancos, escolas, repartições públicas, seja na criação e ampliação do comércio voltado para as necessidades da população local.

3.1.3 O eremita – o homem e a imagem: histórias e lendas

Para falar do Santuário de Bom Jesus da Lapa, faz-se necessário remeter-se, inicialmente, à personagem que é a razão do seu surgimento e que consolidou, por assim dizer, todo o movimento do catolicismo popular na cidade de Bom Jesus.

Merece destaque o monge eremita Francisco de Mendonça Mar que, segundo relatos históricos, é o descobridor do santuário. Diz a história que, no ano de 1691, Francisco de Mendonça Mar, filho de pai pobre, oficial de ourives, veio de Portugal para Salvador na Bahia. Exerceu a profissão de ourives e pintor, mas tendo-se desentendido com as autoridades da cidade, pôs-se adentro pelo sertão baiano, com a finalidade de se isolar em um local fechado, separado do mundo.

Vendo-se em perigo de não salvar sua alma, tomado de medo pelas pregações moralistas dos padres, recorreu ao sertão para penitenciar-se.

Crê-se que o eremita andou pelo centro-oeste da Bahia, às margens do Rio São Francisco e, achando ali uma lapa, fez dela sua habitação, onde viveu como ermitão por muitos anos, fazendo penitência, tendo por única companhia a imagem de Cristo. Vê-se que

[...] o Monge era português. Quanto ao seu berço não foi de púrpura e ouro. Teve que comer o pão duro da pobreza, amassado com lágrimas e sofrimentos. Mas a pobreza não é vileza: vale mais ser pobre honrado que rico sem honra. Para Deus, não existem pobres nem ricos, só bons e maus. (SEGURA, 1987, p. 58-59).

Francisco de Mendonça Mar conservou sua fé e piedade naquele ambiente adverso. Era ainda jovem e, estimulado pela vida austera, renunciava a tudo, vivendo ali como eremita.

Tinha Francisco de Mendonça, por este tempo, trinta anos ou pouco mais, e distribuindo o cabedal que tinha que talvez não fosse muito, saiu em hábito humilde e pobre, acompanhado de uma devota imagem de Cristo crucificado, do tamanho de três palmos, a quem pediu luz para que todos os seus passos fossem dirigidos à sua maior honra e glória, meteu-se no sertão adentro, onde achou vários sítios onde poderia ficar, mas como Deus o destinava para outro lugar, quis que se alargasse mais, e assim foi dar em uma grande montanha que fica nas margens do Rio São Francisco e em distância de duzentas léguas de sua foz e da vila que tomou nome do mesmo santo [...]. (SEGURA, 1937, p. 29).

Teve existência marcada por oração e penitência. Sua vida era de despojamento e de entrega àqueles que o procuravam. “Começou a viver como eremita, atraindo para a gruta onde vivia os garimpeiros, mascates, vaqueiros, pobres em geral.” (HORNAERT, 1992, p. 106).

Tendo em vista o radicalismo religioso da época, quando tudo era visto como pecado, deixou-se influenciar pelas pregações que ouvia, reforçando a ideia do inferno. Muitos eram compelidos a confessar os pecados para salvarem suas almas. O enfoque das pregações eram, sobretudo, os apetites sexuais. Parece ter sido isso que levou o monge a penitenciar-se, a lutar para livrar sua alma da servidão do pecado, da sujeição à lei da carne.

Há um só Deus, dizia, uma alma, uma eternidade. Se eu me condeno, quem sofrerá por mim? Eia, coragem! Quero salvar minha alma; quero evitar o inferno e ir para o céu; quero mais estar bem com Deus e com a minha consciência do que com os amigos. Que fazer?... Que fazer?... Que resolução tomar? Preciso fugir do mar do mundo com suas tormentas de paixões e naufrágios de pecados, acolhendo-me ao tranquilo porto da solidão.... Adeus para sempre, ó mundo!... Estas ideias eram como um ferro cravado na fronte, como um dardo metido no peito; estas ideias se gravaram como a buril no fundo de sua alma, com constelações de luz. Era a luz da Divina Graça que o iluminava. O Bom Pastor batia na porta da alma de Francisco com o cajado de uma santa inspiração. (SEGURA, 1987, p. 78).

Francisco começou sua nova vida praticando grandes virtudes - amor a Jesus Cristo e a Virgem Maria, cujas imagens o acompanhavam. Deveria fazer a vontade de Deus, penitenciar-se, renunciar ao mundo, aos prazeres, à honra e ao dinheiro. Os fiéis viviam amedrontados e presos a uma severa prática da religião. Ainda hoje, prega-se no santuário que Francisco soube fazer a melhor escolha, despedindo de suas amigadas, de sua vida, para viver só para Deus.

Segura descreve as características do ermitão Francisco de Mendonça Mar, a partir de sua conduta religiosa, que impressionava os visitantes.

Francisco tinha por vestimenta uma roupa parda, que atava à cintura com uma corda branca feita de linha. Parecia amortalhado em vida. Em vez de sapatos, calçava palmilhas de madeira. Caminhava com a cabeça descoberta, um tosco e nodoso báculo na mão, a barba crescia sustentando com a mão esquerda, apertando-a às vezes sobre o seu coração, a imagem do Bom Jesus, envolvida em pano... Um dia chegou às margens do Rio São Francisco. Qual não seria a grandíssima impressão que teve... Entraria na gruta, foi penetrando devagar. (SEGURA, 1937, p. 99).

Francisco levava consigo a imagem de Jesus crucificado. Tudo indica que até passou fome, já que o jejum naquele tempo era rigoroso. Além disso, no sertão não se encontravam senão ervas e raízes. Certamente sofreu o calor do dia, o frio da noite, o cansaço da caminhada, sendo exposto ao perigo das feras, cobras, mosquitos e outros bichos do sertão. O maior perigo era cair prisioneiro de índios que ali habitavam.

Conforme a crença popular, o que levou esse homem a chegar às margens do Rio São Francisco, foi a imagem de Cristo que tinha nas mãos, de modo que, ao entrar na gruta, viu o lugar que poderia receber a imagem de Cristo. Ali a colocou e, naquele lugar, quis viver e deixar-se ficar na companhia da mesma, como se a imagem o tivesse inspirado a buscar a gruta.

A inspiração era realidade. Uma voz misteriosa, suave e cristalina, lhe havia dito na Bahia: “Busca o calvário na Gruta”. Gesticulava como um ébrio e dizia: “Sim, é aqui. Não andei enganado. Perdão, perdão para meus pecados. Graças, Senhor, pela vossa infinita misericórdia para com este pobre pecador. Este lugar será meu descanso e minha habitação por toda a eternidade. Com a vossa graça vencerei tudo. À vossa providência me entrego; à vossa proteção me confio”. Assim, desafogando as vivas emoções e fervorosos sentimentos, e chorando de alegria, esteve muito tempo de joelhos aos pés do Crucificado, que depois seria venerado durante séculos e por imensas multidões com o nome de Bom Jesus da Lapa. (SEGURA, 1987, p. 89).

No culto católico, a imagem do santo sempre ocupa um lugar especial. Ela tem um valor simbólico fundamental, pois venerando-a, os fiéis buscam compreender a vida, o sofrimento e confiam no atendimento aos seus pedidos.

As imagens religiosas, quando inseridas em uma relação devocional, representam o que elas evocam. Toda imagem religiosa tem um registro para si e em si. A imagem ganha especificidade e vínculo com determinada pessoa ou comunidade a partir de sua história com ela. Os santos, afirma Steil

Permanecem, de algum modo, participando das vicissitudes deste mundo através de suas imagens, capazes de sentir, chorar, sofrer, locomover-se, falar, indicar caminhos etc. A imagem de um santo, portanto, não é apenas uma representação que evoca alguém que esteve entre os vivos, mas é um “sacramento”: algo que torna presentes no mundo visível, de forma eficaz e real, personagens que transitam entre os vivos e os mortos. Ou seja, há uma relação entre a imagem e o santo que os torna uma única e mesma coisa. (STEIL apud AQUINO, 2009, p. 363).

A história nos conta que ao tomar conhecimento dos fatos a respeito de Francisco de Mendonça Mar, o então Arcebispo de Salvador dom Sebastião Monteiro da Vide, pediu que investigassem sobre o local da gruta e a vida do eremita. Tendo apurado os fatos, chamou-o para ser ordenado sacerdote depois de um tempo de preparação. Já versado em alguns conhecimentos que certamente havia adquirido com leitura, meditação e reflexão sobre os mistérios da religião, não precisou de muitos anos para ser considerado apto a receber a tonsura pela qual juntou-se ao número dos clérigos. A ordenação foi efetivada em 1706. Segura descreve essa ordenação:

Já é padre, intermediário entre Deus e os homens por delegação, como Jesus o é por natureza. Nossa Senhora, a Virgem Maria, por privilégio. Já lhe foi concedido pela imposição das mãos o poder de pregar, administrar os santos sacramentos, absolver os pecados dos homens em nome de Deus e de consagrar o Corpo e Sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo na Santa Missa. Já Sacerdote da Região, “Sal da Terra” e “Luz do Mundo”. (SEGURA, 1987, p. 103-104).

O padre Francisco de Mendonça Mar desenvolveu, a partir de sua conduta religiosa, uma liderança exemplar frente aos habitantes locais. Em suas pregações, convocava a todos a receberem orientações tanto espirituais, quanto de saúde. A figura do sacerdote foi, sem dúvida, o principal elo para o despertar da devoção ao Bom Jesus. O seu comportamento religioso influenciava os habitantes da região, sendo grande referência para o povo.

3.1.3.1 Histórias e lendas

O santuário da Lapa é uma rocha que, sob a ação das chuvas, foi com o tempo tomando um aspecto diferente carregado de magia. Sendo de aspecto rústico, com uma tonalidade cinza contrastando com o rio e a planície, torna-se lugar de imaginação.

As rochas afiladas, com uma vegetação de árvores altas, projetam-se para o céu e para o solo, com passagens difíceis, caminhos tortuosos, pedregosos e de difícil acesso; caminhos estreitos com permanente pingar de água que, à primeira vista, não se pode dizer a origem.

Um monte, ou antes, uma retalhe de montanha calcária, isolado no meio de uma planície, com base quase dentro d'água e a cumiada coroada de cactus e de bromélias espinhentas, entremeadas de picos, agulhas, pirâmides, minaretes, das mais diversas formas: eis o Serrote da Lapa, que visto do lado do Rio parece antes uma lasca de rocha pousada sobre uma mesa que uma eminência, com relevo subordinada à série orográfica da região a que pertence. As águas da Ipueira banham-lhe o sopé do lado meridional e a barca do comerciante, que jamais passa sem aportar; como a embarcação mais humilde do romeiro que vem de longe e de toda parte, aí encosta rente e deita em terra a sua carga piedosa, bem na base do monumento, que monumento é de fato essa curiosíssima obra da natureza. (SEGURA, 1937, p. 45).

Para o romeiro, o morro da Lapa é um local sagrado, onde o elemento luminoso e paisagístico mistura-se a uma série de interpretações de caráter mágico-religioso, em que lendas e mitos se fazem presentes no processo contínuo de reatualização da história sagrada. Como afirma Eliade: “É a irrupção do sagrado no mundo, irrupção contada pelo mito que funda realmente o mundo. Cada mito mostra como a realidade veio à existência, seja ela realidade total, o cosmo, ou somente um fragmento: uma ilha, uma espécie de vegetal na instituição humana.” (ELIADE, 1979, p. 109).

Nota-se que o cenário “sagrado” do santuário de Bom Jesus da Lapa é rico de narrativas tanto sobre seres sobrenaturais como sobre figuras mitológicas que, sem dúvida, são formadas pelo imaginário popular. Os romeiros procuram e encontram explicações para as diversas figuras formadas e apresentadas pelas formações das pedras do morro.

O morro se apresenta em forma de um maciço de calcário amorfo azulado, cujas camadas são estratificadas horizontalmente. A erosão deu-lhe as formas mais pitorescas e as mais extraordinárias aparências de promissora conceição de um monumento de verdadeira arte, se não de elegante e cuidadosa arquitetura. (SEGURA, 1937, p. 46).

Quem contempla o morro, de longe, no recorte fundo do horizonte, tem a impressão de que está vendo uma procissão de padres, romeiros e até cruzeiros; na verdade, uma ilusão ótica. As formas góticas do morro e o verde mostram aos romeiros o aprisco divino. Sinais da presença do Bom Jesus e também de outros santos “são vistos” e divulgados pelos romeiros numa tentativa de constatarem a sacralização do local.

Alguns romeiros dizem ver a face do Bom Jesus com a coroa de espinhos na cabeça e olhos lacrimejantes. Outros, ainda dizem ver sombras que reproduzem imagens, como as de Nossa Senhora, São José etc.

Há muitas lendas sobre o santuário. Uma delas, a mais conhecida, é a da “cobra de asa”. Segundo a crença antiga, havia uma enorme serpente alada presa em uma cova. Ela não poderia sair e, caso isso acontecesse, todos os habitantes da Lapa seriam devorados. Para impedir tal acontecimento, os moradores deveriam rezar um terço todos os dias, pois cada conta do terço fazia cair uma pena da asa da serpente. Ao término do terço, todas as penas teriam caído. Na impossibilidade de voar, a serpente morreria.

O mito da serpente é um dado interessante, pois representa a luta entre o bem e o mal. A serpente faz lembrar satanás, na mitologia do mundo cristão, com seu poder destruidor.

A cova da serpente, no ano de 1975, foi transformada pelos dirigentes do santuário em gruta de Nossa Senhora Aparecida, restando apenas recordações e curiosidade por parte dos romeiros. De fato, quando foi demolida a entrada que dava para essa gruta, nenhuma serpente foi encontrada no interior da mesma, e sim ossos humanos de tempos antigos. Conforme Barbosa:

O fato de se encontrarem ossos humanos no interior da “Cova da Serpente”, como, de resto, sob o piso de quase toda a Gruta do Bom Jesus, sugere ter sido ali um cemitério, talvez, o primeiro lugar. Os primeiros cronistas do Santuário falam de fortes odores de corpos enterrados dentro da Gruta. Ainda que não fosse uma prática generalizada, admite-se, contudo, a existência de alguns casos de sepultamento, em circunstâncias especiais, pois a povoação surgida da fazenda “Morro”, ou “Itaberaba”, distava apenas uma légua da Gruta-Santuário, e lá deveria existir um cemitério. (BARBOSA, 1994, p. 209).

Provavelmente, a lenda da serpente alada seria invenção de um certo missionário, conhecido como Frei Clemente, que, no fim do século XVIII pregou na Lapa, na Barra e em outros lugares do Rio São Francisco. Teria criado a lenda como forma de despertar a devoção mariana da reza do terço.

Em outro lugar cavado na parede da gruta do Bom Jesus está a “cova da onça”. Conforme relatos da época, a onça era amiga e fazia companhia ao eremita. A tal onça teria sido encontrada doente. Ele a curou e ela se afeiçoou a ele, passando a fazer-lhe companhia na gruta.

A sepultura do padre está junto à cova da onça que pode ser visitada pelos romeiros. Lá se encontram os restos do pintor que se fez santo nas caatingas do sertão de São Francisco. Dessa cova, costuma minar água a que os romeiros atribuem propriedades curativas para determinadas doenças.

Essas não são as únicas lendas existentes sobre a figura de Francisco de Mendonça Mar, referentes à origem da devoção e da romaria ao Bom Jesus. Há outras que também

impressionam os devotos. Há uma lenda que diz que a imagem do Bom Jesus fora encontrada por um vaqueiro que procurava uma rês extraviada. Entrando na gruta deparou-se com um velho doente e, junto dele a imagem de Cristo. Outra lenda fala de uma menina que, brincando numa toca ao pé do morro, encontrou uma imagem de Cristo crucificado, que seria o Bom Jesus.

Perto do cruzeiro, no alto do morro, encontra-se uma pedra que soa, conhecida como pedra do sino. Os romeiros que passam por ali têm por hábito fazê-la soar e, de acordo com a repercussão do som, traz-lhes sucesso e longevidade.

As histórias do santuário guardam elementos fundamentais da experiência religiosa dos fiéis, como pode ser comprovado pelo que me disse uma romeira (14 de julho de 2011). “Gosto de subir no morro porque lá a gente toca na pedra do sino, vê o desenho de um carneiro, o chapéu do Bom Jesus e o coração dele. Tudo isso eu vejo e tenho a maior fé porque vejo e pego.”

Como se pode observar neste depoimento, a fundamentação do repertório de crenças, lendas e mitos, formulados durante séculos, remonta a um passado enriquecido pela linguagem da época e na repetição dos atos e dos acontecimentos passados até os dias de hoje.

Outras lendas também foram recolhidas do povo. Um velho contava que, quando sua mãe era menina, ouviu-a contar que uma criança foi passear no morro e, quando entrou na gruta, caiu a seus pés um crucifixo com a imagem do Bom Jesus. A princípio, a mãe não acreditou no que a filha contou, mas indo ao local encontrou a imagem do Bom Jesus.

Para outras pessoas, foi um jesuíta que, perseguido pelo Marquês de Pombal, vinha fugindo das missões do interior, trazendo a imagem do Bom Jesus. Porém, antes de embarcar numa canoa para descer pelo rio São Francisco, deixou a imagem na gruta.

Ainda há quem diga que foram os caçadores, também do tempo de Pombal que, procurando onças dentro da gruta, encontraram dois frades, um morto e outro agonizante, mas ainda com forças para mostrar-lhes o Bom Jesus e recomendar-lhes que fizessem da gruta uma igreja.

Os padres não dão crédito a essas lendas que buscam explicar a origem da devoção ao Bom Jesus. Para eles, pelo bom nome do eremita e para a glória do Bom Jesus, essas lendas devem ser substituídas por fatos históricos. Mas qual é a verdadeira história? Tudo indica que existam documentos suficientes para fazer do eremita um personagem histórico.

Para cada cavidade e cada formato da pedra, há uma significação marcada por ocorrências passadas que são reinterpretadas pelos romeiros mediante a sua dimensão religiosa. Por mais que o clero não dê credibilidade às lendas, elas estão fundamentadas e

formuladas durante mais de três séculos de existência de peregrinação ao santuário do Bom Jesus, assegurando um passado longínquo e dando sentido às práticas devocionais dos peregrinos e à perpetuação das romarias.

Há, entretanto, que se compreender a função das lendas na constituição das crenças populares e sua relevância social.

Assim, as representações religiosas devem ser encaradas como crenças por meio das quais a experiência concreta de um grupo humano é representada como uma experiência dotada de sentido. A representação do mundo, como uma criação divina e a representação dos santos, como intercessores poderosos... As representações religiosas são, pois produtos do imaginário humano, mas não são destituídas de um conteúdo de realidade justamente porque correspondem às experiências da vida real. (OLIVEIRA, 1985, p. 124).

Nesse sentido, as representações religiosas devem ser encaradas como experiências próprias da coletividade, ou seja, de um grupo social. Todas essas lendas e crenças, são mais do que simples narrativas e expressam as experiências cotidianas dos romeiros circunscrevendo um comportamento religiosos coletivamente compartilhado.

A crença compartilhada atribui ao povo “fiel” a investidura de uma identidade que lhe recobre o nome com nomes sagrados de respeito e legalidade, além de um tipo de saber primário que fundamenta toda a lógica e o repertório de uso fácil dos símbolos e dos mitos de significação popular de “todas as coisas”. Mas é a prática religiosa que confere ao crente ou ao devoto, vivos, não só as formas pessoais de acesso a frações do mistério como também a certeza da partilha do poder que sustenta a comunidade que invoca o seu sagrado, com seus recursos. (BRANDÃO, 1986, p. 141).

3.1.4 Do eremitério ao santuário: povoamento da região

Pelo ano de 1691, conforme documentos históricos, Francisco de Mendonça Mar vagava pelo sertão da Bahia. Dizem uns que, o jovem português que chegou ao Brasil, havia cometido um crime de morte e levava uma vida devassa. Outros dizem que o fato de Francisco ter adentrado o sertão foi ter-se tornado vítima da prepotência e ganância do governador, que não quisera pagar-lhe o justo salário pelo seu trabalho de pintura.

Seja como for, a história narra que o jovem Francisco chegou à Lapa levando uma imagem de Maria, venerada, por ele, sob o título de Senhora da Soledade, e um crucifixo.

Francisco corajosamente abandona a vida da cidade para viver de forma despojada e eremítica em um lugar selvagem. Chegando à gruta, faz dali um eremitério, vivendo como

eremita. A gruta dá origem ao santuário tornando-se centro de peregrinação e de acolhimento de viajantes enfermos e aventureiros que transitavam pelo sertão.

O morro da Lapa foi o local que Francisco encontrou para se desapegar das riquezas e prazeres do mundo. Em uma das grutas, ele se instala, fazendo do lugar sua morada definitiva.

Durante o período colonial, a Igreja Católica no Brasil, estando subordinada à Coroa que seguia os termos do padroado real, favoreceu o surgimento de beatos, leigos, eremitas, rezadores que, semeando práticas religiosas por todo o território brasileiro, rapidamente convertiam-se em agentes populares carismáticos e milagreiros. No caso de Francisco Mendonça Mar, ele se tornou conhecido pelo sertão pela sua bondade. Muitos passavam e deixavam doentes dos quais cuidava o moço penitente, agora visto como o eremita da gruta.

Conhecidos com os nomes de ermitões ou eremitas, irmãos ou monges, esses leigos dedicavam-se à vida ascética e à promoção de obras, de cultos e devoção. O termo ‘ermitão’ ou ‘eremita’ é certamente o mais antigo e está vinculado a ‘ermo’, lugar deserto ou solitário. Era justamente nesses lugares mais afastados e longe do bulício das cidades, que esses homens passavam a viver, geralmente ao lado de uma ermida por eles construída. Tudo leva a crer que a tradição eremítica tinha vindo ao Brasil através da colonização portuguesa. (HOORNAERT, 1992, p. 241).

Quando o eremita passou a morar naquela caverna oculta no alto do morro, logo espalhou-se a notícia por toda a região de que no sertão da Bahia havia um estranho homem levando vida de santo.

Muito provavelmente não foi Francisco de Mendonça Mar o descobridor do morro da Lapa, nem da gruta. O morro já era muito conhecido pelos índios que moravam na região. Certamente o morro e a gruta já eram explorados por vaqueiros da fazenda do conde a quem pertencia o terreno.

Quando o Monge chegou aqui, para Bom Jesus da Lapa, por volta de, como se presume, 1691, primeiro, deteve-se no povoado-sede da fazenda “Morro”, abaixo daqui sete quilômetros. Foi ali que ele soube da existência do Morro da Gruta, naturalmente, depois que explicou os motivos de sua viagem pelo Sertão, em busca de um lugar ermo, solitário, aonde pretendia recolher-se para se dedicar à vida contemplativa, de expiação de suas faltas. (BARBOSA, 1994, p. 47).

A gruta foi convertida por Francisco em eremitério; lugar de oração e santificação. Os eremitas viviam desprovidos de tudo; nada tinham, nada desejavam, viviam isolados, na austeridade e na mortificação. Conservavam a devoção e o fervor dos primeiros dias da conversão. Geralmente comiam uma vez ao dia e o alimento consistia em ervas e raízes, pois diziam que para eles, a verdadeira comida era fazer a vontade do Pai. (Jo 4,34).

No caso do eremita Francisco, sua bebida era a água do Rio São Francisco, sua cama, o chão duro da gruta. Conforme Segura: “Calculamos que, nesta primeira época de sua vida eremítica, o Monge morou na gruta treze anos aproximadamente, dedicando-se à oração e ao trabalho, à penitência e à Caridade, que eram as asas com que voava a Deus.” (SEGURA, 1987, p. 93).

Vale mencionar que, na época, o Rio São Francisco era a estrada que ia às Minas Gerais ao caminho do ouro, da fortuna e da esperança. Os viajantes que passavam pelo rio à procura de ouro, hospedavam-se na Lapa por devoção, para rezar, fazer promessas ou dar graças a Deus perante a imagem do Bom Jesus e da Virgem Maria, colocadas ali no altar da capela mor pelas mãos do eremita.

Antes de Francisco chegar à Lapa, a gruta era só uma caverna escondendo e abrigando animais. Muitos que antes por ali passaram encantaram-se com o morro, mas o viam apenas como monumento de pedras.

Com a chegada de Francisco com as duas imagens, o lugar muda completamente, deixa de ser profano e passa a ser sagrado. Milagres, fatos extraordinários em torno da imagem e do eremita começam acontecer. É das notícias desses prodígios que começa a surgir à prática da romaria.

Francisco, em suas andanças, encontrou o morro e lhe deu o nome de Bom Jesus da Lapa. Com a imagem do Bom Jesus, estava criando simbolicamente um local de caráter sagrado.

Francisco não só foi o iniciador, mas mais tarde, como sacerdote, o organizador do culto do Santuário do Bom Jesus da Lapa. Com o tempo, mandou fazer altares, com seus nichos, vidraças e cortinas; conseguiu trazer paramentos e castiçais de Lisboa.

Os mineradores que passavam pela gruta pediam a benção ao Bom Jesus e as orações do eremita. Aproveitavam e deixavam aos pés do santo uma oferta em ouro. Conforme Segura: “Todas estas riquezas eram empregadas por ele em objetos para o culto divino e melhoramento do santuário.” (SEGURA, 1987, p. 112).

Depois de ordenado padre, Francisco de Mendonça pede a Dom João, rei de Portugal que lhe dê uma porção de terra, como foi dada aos missionários dos sertões, com o objetivo de remediar os pobres que ele, Francisco, assistia.

Depois desta informação favorável, seria concedida ao Santuário a porção de terra pedida pelo seu Capelão e Fundador, o Padre Francisco da Soledade [...]. Não se sabe qual foi o terreno concedido: é, porém, de acreditar que fossem as trintas braças de terra cultivável pelos lados nascente e poente do Santuário. (SEGURA, 1987, p. 123-124).

No exercício de seu ministério, o padre Francisco construiu, nas proximidades do morro, um asilo, onde eram tratados os doentes desvalidos. Esse fato contribuiu para que a gruta, com sua respectiva imagem milagrosa, se transformasse em centro de serviços religiosos, auxílio aos necessitados e, conseqüentemente, centro de peregrinação. “A função do Santuário da Lapa com o espaço de acolhida dos desvalidos, enfermos, pedintes e esmoleiros está presente na origem e se prolonga até o século XIX.” (STEIL, 1996, p. 222).

Quando Francisco chegou ao lugar e fez ali sua habitação permanente, havia entre o morro e o Rio São Francisco, conforme relatos históricos, umas tantas palhoças de índios acoroaces, da raça Ges, assim denominada por empregar com frequência, na linguagem, essa palavra como sufixo. Eram da família dos Tapuias. Juntaram-se às dos índios outras palhoças de fiéis devotos que ficaram morando perto da Lapa.

Em 1750, a Lapa era um arraial com 50 casas pobres, feitas de barro, com teto de palha. Já em 1874, foi chamado de Distrito da paz. Devido aos esforços de Monsenhor Tobias Coutinho, vigário e deputado do Alto do São Francisco, a Lapa foi elevada a vila em 1890.

Graças ao aumento dos romeiros, a vila continuou desenvolvendo-se, sendo elevada à categoria de cidade conforme a lei estadual nº 1.682, de 30 de agosto de 1893.

Bom Jesus da Lapa tornou-se conhecido através de sua história desde os recuados tempos em que o local era apenas um aldeamento indígena e tinha a gruta, como morada, o eremita Francisco de Mendonça Mar, sendo ele o principal motor do desenvolvimento do povoado, que deu origem à cidade de Bom Jesus da Lapa.

Em 1894, era distrito de paz e sub delegacia, com 405 casas e uma população de mais de 1400 habitantes – dependia de Urubu no civil, judicial e eclesiástico. A rua principal era a chamada do Coité, quase desaparecida. A parte alta da Cidade estava ocupada por chique-chiques e urtigas, que livremente cresciam entre grandes pedras. O caminho para o porto do rio era estreito e entre mata alta, onde abundavam grandes pés de creoli, oitizeiros, legosa etc. A cadeia é descrita com as seguintes palavras, pelo Senhor Paranhos, Juiz de Direito da Barra: ‘Um grande tronco de baixo de uma árvore serve de prisão a homens e mulheres...’ (BARBOSA, 1994, p. 40).

Não há como negar a Francisco de Mendonça Mar a primazia de fundador do santuário, de iniciador da romaria do Bom Jesus da Lapa, bem como de desbravador do lugar, hoje a cidade de Bom Jesus da Lapa.

A gruta de hoje não tem a mesma aparência do tempo de Francisco de Mendonça Mar. Em 1903 houve um incêndio de grande proporção.

Segundo historiadores, o incêndio do santuário teve uma serventia fundamental: ajudou no engrandecimento e embelezamento da gruta. Antes, o santuário era escuro; depois, ficou claro e arejado. O teto era baixo; depois alteou-se. O altar-mor alargou-se em mais cinco metros. O ar era poluído, úmido e quente, tornou-se ventilado e fresco. O certo é que, conforme Segura, “a Divina Providência sabe escrever certo com linhas tortas e tirar bens do que nós julgamos males!” (SEGURA, 1987, p. 163).

3.1.5 A sacralização do espaço e tempo

A cidade de Bom Jesus da Lapa está situada em uma região marcada pelos movimentos de colonizadores, que buscavam o desenvolvimento de atividades ligadas à mineração e à pecuária.

Tanto a cidade de Bom Jesus da Lapa como outras cidades ribeirinhas devem-se à constituição do centro de peregrinação religiosa desde meados do século XVII, quando o ermitão Francisco de Mendonça Mar instalou-se em uma das grutas de um morro, fazendo dali um oratório em homenagem ao Bom Jesus. Com esse fato, o poder de atração religiosa tornou-se mais significativo do que as atividades provenientes da agropecuária.

O município de Bom Jesus da Lapa surgiu e se desenvolveu em função do culto de veneração a uma providencial imagem de Jesus Crucificado, o milagroso Senhor Bom Jesus da Lapa, levado por um penitente pintor, português de nascença, o eremita Francisco de Mendonça Mar.

Com a devoção ao Bom Jesus e o fluxo das romarias, aos poucos foram surgindo pequenos pontos comerciais. Nesse sentido, com o conseqüente desenvolvimento do povoado, depois a cidade de Bom Jesus da Lapa, diversos tipos de atividades econômicas vão se instalando a fim de poderem atender ao grande número de romeiros que para lá afluem durante todo o ano.

Certamente Francisco de Mendonça Mar jamais imaginou que a imagem que tinha nas mãos, que servia apenas como proteção até encontrar o lugar onde ficar e viver o resto da sua vida, poderia causar uma influência de tamanha proporção.

O encontro da gruta e o início ali de uma vida marcada por orações e penitência, dão-lhe posteriormente a condição de ermitão. Assim, a figura do eremita torna-se o elemento motivador do despertar da devoção ao Bom Jesus e, portanto, da sacralização do lugar. Sua conduta religiosa conferiu-lhe um poder profético de influência no meio em que atuava. O seu carisma constituiu-se como ponto de referência de um processo religioso.

Segura descreve o desencadeamento desse movimento religioso mostrando que:

No coração do sertão, na linda gruta de um morro semelhante havia um extraordinário homem que vivia uma vida de santo, congregava, tratava dos enfermos, asilava os carentes que corriam de todos os pontos, trazidos pela esperança, curiosidade, e interesse pela fé. (SEGURA, 1937, p. 102).

Foi a partir da descoberta do lugar, fazendo do mesmo um eremitério, que o morro passa a ser visto como recinto sagrado, onde elementos humanos e paisagísticos misturam-se a uma série de interpretações de caráter mágico, religioso, em que lendas, mitos e histórias se fizeram presentes no processo contínuo de reatualização.

As manifestações religiosas que começam a surgir depois da sacralização do lugar passam a ser reconhecidas pela Igreja e direcionadas pela atuação do eremita Francisco de Mendonça Mar, principal responsável pela organização do culto e da vida religiosa dos fiéis.

Conforme Eliade: “para o homem religioso a natureza nunca é exclusivamente natural, está sempre carregada de um valor religioso. Isto compreende-se facilmente porque o cosmo é uma criação divina saindo das mãos de Deus, o mundo fica impregnado de sacralidade.” (ELIADE, 1979, p. 127).

Na perspectiva de Eliade, o santuário de Bom Jesus da Lapa é objeto de uma hierofania: ele passa a ser uma manifestação do sagrado que, ao ser revelado ao homem, se manifesta como outra realidade.

O santuário de Bom Jesus da Lapa feito de pedra e luz como é chamado pelos romeiros é um dos mais importantes santuários do Brasil, em especial do Nordeste brasileiro. A este lugar sagrado dirigem-se, em número cada vez maior, grandes massas de fiéis.

Podemos dizer que os peregrinos sentem-se atraídos pela força do sagrado que os chamam e ao qual eles respondem percorrendo todos os espaços da Lapa do Bom Jesus. Essa trajetória torna-se uma experiência religiosa que encontra o seu ponto culminante no liminar deste lugar, onde sentem a presença do Bom Jesus e de outros santos.

Faz-se mister compreender que a vida do ser humano é marcada pelas experiências vividas, pelos encontros com o extraordinário que ocorrem imprevisivelmente no tempo e no espaço. Esses espaços que antes não tinham sentido, tornam-se lugares possíveis para uma experiência profunda de cunho religioso, permitindo a realização de peregrinações. As peregrinações têm datas especiais, o que confere também ao tempo a mesma sacralidade. O santuário de Bom Jesus da Lapa tornou-se um lugar de visitação e devoção do povo sertanejo, graças à sua descoberta por um português e ourives de profissão Francisco de Mendonça Mar.

3.2 O santuário e o seu controle institucional

Pode-se constatar o controle institucional no Santuário de Bom Jesus da Lapa quando o arcebispo da Bahia, Dom Sebastião Monteiro Da Vide, decidiu ordenar sacerdote o eremita Francisco de Mendonça Mar.

Durante os anos que se sucederam após a morte do eremita, não se tem informações exatas que comprovem a quem ficou entregue a administração pastoral do Santuário de Bom Jesus da Lapa. No entanto, o fluxo de peregrinos para o Santuário aumentava cada vez mais. Conforme Steil:

A romaria de Bom Jesus da Lapa veio se modificando ao longo dos três séculos de sua história, mas também que os últimos anos foram os de maior crescimento, tanto em relação ao número de romeiros que passaram a frequentar o santuário, quanto à estrutura física e administrativa que foi montada para responder às demandas religiosas dos devotos. (STEIL, 1996, p. 208).

Documentos relatam que em 1849 o arcebispo da Bahia, dom Romualdo Seixas Barroso instituiu a Irmandade de Bom Jesus da Lapa, sendo extinta em agosto de 1894 pelo arcebispo dom Jerônimo Tomé da Silva.

Segura, em sua resenha histórica, afirma que não encontrou nada escrito sobre o período entre a morte do eremita e a criação da Irmandade. Tudo leva a crer que o culto ao Bom Jesus, durante esse período, se restringe aos moradores da Lapa, e, certamente, aos viajantes que por ali passavam.

Em 1902 chegaram ao santuário os padres agostinianos que durante catorze anos permaneceram no local como administradores. No período de permanência construíram a casa paroquial, o asilo dos pobres e a capela de Nossa Senhora do Carmo na praça do santuário, do lado esquerdo da gruta.

Documentos atestam ainda que entre os anos de 1917 a 1933, após a saída dos padres agostinianos, outros padres seculares passaram pelo santuário. Destacam-se Monsenhor Turbido Vilanova Segura que governou o curato de Bom Jesus da Lapa, sob a jurisdição do bispo diocesano da Barra, dom João Muniz.

3.2.1 Monsenhor Turíbio Vilanova Segura

Nasceu em Burgos (Espanha), aos 11 de novembro de 1897. De lá, chegou à Lapa, tomando posse do curato e do Santuário do Bom Jesus, como cura e capelão. Sua permanência no santuário vai de 1933 a 1956, ou seja, 23 anos como dirigente da Lapa, realizando ali muitas obras importantes em favor tanto do santuário quanto da cidade.

Monsenhor Turíbio Vilanova Segura foi ordenado sacerdote na catedral de Burgos, no dia 19 de novembro de 1918. Foi pároco em Sotopalácios, uma modesta paróquia nas proximidades daquela capital, onde exerceu as funções de sacerdote secular. Na Espanha daquele período não era raro encontrar famílias com mais de meia dúzia de padres. O ideal do Pe. Turíbio o transportava a emoções mais fortes. Seu desejo era ser missionário, levando a palavra de Deus a lugares distantes.

Para o novo padre havia duas possibilidades. A primeira seria procurar as terras africanas. A segunda seguiria a mesma rota de Colombo, indo ao encontro dos povos que, no final do século XV, atônitos testemunharam o triunfal desembarque dos estandartes dos “reis católicos” em praias americanas.

Escolheu a África, rumo a Tatuam, no Marrocos espanhol. Inesperado acontecimento mudou os planos do Pe. Turíbio. O bispo da Barra, Dom Alberto Sobral, no Estado da Bahia, terra longínqua, escrevera ao arcebispo de Burgos, pedindo sacerdotes para algumas de suas paróquias. O Pe. Turíbio e mais dois colegas aceitaram o desafio e vieram para o Brasil.

Aqui chegando, após o desembarque no Rio de Janeiro, seguiram de trem da Central do Brasil até Pirapora, Minas Gerais, onde embarcaram no vapor ‘Antônio Nascimento’, descendo o Rio São Francisco rumo ao desconhecido. Já era noite, quando se ouviu o apito do vapor. A bordo mesmo, antes de chegar a Bom Jesus da Lapa, os três escreveram seus nomes em pedacinhos de papel e sortearam as paróquias já designadas por Dom Alberto Sobral. (BARBOSA, 1994, p. 197).

Padre Turíbio cuidava do santuário e zelava por ele na medida das suas possibilidades e, sendo sacerdote muito zeloso, atendia os romeiros no santuário e as comunidades pertencentes ao curato da Lapa, fazendo desobrigas e visitas às comunidades da redondeza. Assim, narra o historiador Hoornaert:

O padre brasileiro não era propriamente ‘cura’, mas antes capelão, padre mestre, tio-padre, padrinho. Ele estava mais ligado ao familismo rural que ao seu bispo. Ele estava ligado, antes de tudo, à tradição medieval-portuguesa da desobriga, isto é, servia para ‘desobrigar’ os católicos diante da lei canônica que exigia confissão anual e comunhão pascal. Mas também batismo e casamento foram considerados ‘de

desobriga', embora em sentido já derivado. Daí a expressão típica: o padre tem que dar assistência. (HOORNAERT, 1992, p. 288)

Além das visitas às comunidades atendia, de modo especial, os visitantes e turistas ocasionais que chegavam a Lapa. Construía, consertava, introduzia melhoramento no santuário, tendo em vista a beleza e a dignidade do lugar sagrado. A ele se deve a construção da torre, aquisição das belas imagens para a gruta, construção das estações da via-sacra, melhoramentos na gruta do Bom Jesus. Foi ele quem facilitou as subidas do morro para o cruzeiro, no ano de 1935.

Ao lado do Padre Francisco da Soledade, fundador do santuário e da romaria ao Senhor Bom Jesus da Lapa, Monsenhor Turíbio Vilanova é, sem sombra de dúvida, a maior e a mais importante figura do clero administrativo do santuário, graças a sua visão de homem de progresso, inteiramente devotado aos interesses da própria Igreja. É o verdadeiro organizador e o maior divulgador do santuário. (BARBOSA, 1994, p. 17).

Fez muito pelo santuário da Lapa. Certamente não deve ter sido fácil, pois ele sofria restrições e enfrentamentos de opositores. Conforme moradores lapenses, em vinte e três anos de trabalho, Monsenhor Segura fez muito mais pelo santuário e pela vasta paróquia que comandava do que a comunidade Redentorista que o substituiu, tão aplaudida, estimulada e ajudada pelo Bispo. Merece destaque dentre as obras feitas por ele a torre que, conforme Kocik,

Foi construída entre 1940 e 1950. É de estilo espanhol, belíssima construção, cujo contorno é tomado de empréstimos dos castelos antigos. Mede 40 metros de altura por 6 de largura. É de forma cilíndrica e levantada com grandes blocos de pedras lavradas. Abriga um sino enorme, colocado antes de fechar a parte superior da torre, e outros menores. Possui um relógio automático. É o ponto de irradiação para a voz do santuário. (KOCIK, 1995, p. 75).

Desde que chegou ao santuário, o Padre Turíbio tornou-se estimado e muito respeitado, devido ao trabalho desenvolvido e por ser o grande responsável pelo aumento das romarias. Durante o tempo em que permaneceu no santuário, soube acolher com habilidade os que vinham ao seu encontro. Considerava os lapenses como membros da sua família e era para eles conselheiro e padrinho. Acolhia os peregrinos de modo todo especial, sendo tolerante às suas práticas religiosas.

Em pregações, enfatizava os sacramentos, sobretudo a confissão e a comunhão como meios de salvação. O padre administrava as práticas religiosas dos romeiros sob perspectiva

moralizante e tudo leva a crer que o conteúdo doutrinário de seus sermões não agradava a todos. Era extremamente exigente e radical no que tange à doutrina da Igreja. Condenava os vícios e ressaltava que todos os homens são pecadores, devendo, por isso, submeter-se aos mandamentos da Igreja sob pena dos castigos divinos. Para comungar, devia o fiel seguir os preceitos da Igreja. Parece que o padre era bastante fiel às normas que ele mesmo impunha aos fiéis.

Naquele tempo, o celebrante e as pessoas que iam comungar mantinham-se em completo jejum, pelo menos, durante quatro horas, pois nem mesmo água era permitido engolir. Aos domingos, celebravam-se duas missas, uma, às sete horas da manhã; outra, duas horas depois, isto é, às nove horas, a Missa Paroquial, cantada pelo Coro do Santuário, com sermão. Só depois dessa missa Monsenhor tomava, discretamente, na Sacristia, um copo de leite ou de suco de laranja, para, em seguida, realizar casamentos, batizados, presidir a alguma reunião de associação religiosa da Paróquia, caso não houvesse mais ninguém para se confessar e comungar. (BARBOSA, 1994, p. 278).

Interessante a estratégia usada por Monsenhor Turíbio para facilitar melhor convivência com os romeiros. Ele utilizava a linguagem religiosa popular, publicando folhetos, manuais, livros e periódicos, como: “Romance-guia”; “Livro do devoto do Bom Jesus”; “Graças, favores e misericórdias do Bom Jesus”; “Álbum do Santuário de Bom Jesus da Lapa”; “Visita e despedida dos romeiros”.

Monsenhor Turíbio pesquisou, minuciosamente, com verdadeira obstinação, a história do santuário da Lapa e do seu fundador, Francisco de Mendonça Mar, escrevendo o livro: “A Resenha Histórica”. Compôs hinos, poemas, instruções e livros de devoção para os romeiros e moradores da Lapa, com o objetivo de instruir e educar o povo do sertão. Assim, podemos entender o porquê do apreço que o povo sertanejo tinha por ele. É de se admirar como Monsenhor Turíbio conseguia tudo isso sendo o único padre em Bom Jesus da Lapa a percorrer toda a região, servindo também aos povoados de municípios vizinhos.

As publicações tinham como objetivo propagar a doutrina cristã e levar os romeiros à prática dos sacramentos. O “Romance”, tido como guia da romaria, é um claro exemplo do uso da linguagem popular. Conforme Kocik, Monsenhor Turíbio “utiliza a fala de uma antiga romeira como instrumento de difusão da doutrina da Igreja. Produzido em versos, esse folheto traduz os sentimentos dos peregrinos em relação ao cenário encantador do santuário.” (KOCIK, 1994, p. 291). É justamente desse contexto que o Padre Turíbio sabiamente se aproveitava para introduzir versos apologéticos sobre a Igreja Católica, na tentativa de despertar nos peregrinos a busca pelos sacramentos.

O “Livro do Devoto do Bom Jesus da Lapa” exemplifica bem a forma do padre disciplinar os romeiros. No livro, o autor descreve o histórico do santuário, fornece instruções aos romeiros, prepara novenas, benditos, história da vida dos santos e também da Paixão de Cristo.

De certa forma, Monsenhor Turíbio, em suas pregações moralistas, dava ênfase às ideias de pecado, de morte, de juízo, de Deus e de inferno o que, certamente, assustava e atemorizava os romeiros. Baseado em uma teologia do mérito, dizia ser o céu a recompensa da vida espiritual, desde que o devoto a pautasse por boas obras aqui na terra. Os que cometessem pecados correriam grande risco de irem para o inferno, pois o pecado é um obstáculo à salvação. Assim sendo, levava os fiéis a concluir que a presença e ação do padre era o meio necessário para obtenção dos bens da salvação.

Pela pregação e pelos sacramentos – especialmente pela confissão – o aparelho eclesiástico está sempre lembrando à população as normas morais a serem seguidas e os castigos reservados aos seus transgressores. Ainda que essa ação seja esporádica, ela se dá num contexto social de efervescência emocional e religiosa que lhe dá grande impacto: é o contexto das missões populares, das festas religiosas, das romarias, das visitas de desobriga. Nesses momentos, os padres inculcam no conjunto da população a ideia de que todos são pecadores e que todos devem se submeter aos mandamentos de Deus e da Igreja, para escapar dos castigos eternos e chegar ao paraíso. (OLIVEIRA, 1985, p. 153).

Nos sermões, Monsenhor Turíbio enfatizava a grande importância do padre para a salvação dos romeiros, uma vez que as confissões sacramentais e outras formas de atos penitenciais conferem ao indivíduo a salvação e só podem ser ministradas pelos padres. Seus sermões tinham como função a conversão individual, sendo a confissão dos pecados e a comunhão os aspectos mais importantes dos fiéis na romaria.

Em seu livro “Resenha Histórica”, lembrando o fundador do santuário, Francisco de Mendonça Mar, enfatiza num tom moralizante, a importância da penitência para vencer o diabo e conseguir a salvação eterna. Com base em versículos bíblicos, numa leitura fundamentalista, expressa o padre:

A vida do homem, porém, é luta contínua sobre a terra. (Jó). “Aqueles que querem viver santamente em Jesus Cristo, sofrerão perseguição”. (São Paulo). “O vosso adversário é o diabo e está rugindo em derredor, qual leão, buscando presa a devorar”. (São Pedro). Não lhe faltariam tentações: o demônio, invejoso e receoso dos progressos de Francisco na virtude, faria grandes esforços por afastá-lo daquela vida de penitência. Trazer-lhe-ia à memória os bens e comodidades que abandonara, a força de sua natureza, a flor da juventude, os horrores do sertão, as moléstias e os riscos da solidão. Mas ele não se intimida. Com energia e prontidão, afasta da sua mente estas sugestões do diabo. Também Jesus Cristo, nosso modelo, foi tentado

depois de passar 40 dias na gruta da montanha, em oração e jejum. São Jerônimo, pecador na mocidade, que se retirou à Gruta de Belém para fazer penitência, se lembrava das delícias de Roma e combatia estes pensamentos com a lembrança da eternidade. Assim o Monge, às vezes, recordaria os dias agradáveis passados na Bahia em divertimentos mundanos, jogos, banquetes e prazeres; embebedado com o álcool da vida. Mas, olhando para o Crucifixo, se abraçaria a ele como os navios se amarram às âncoras que os livram dos naufrágios nas tempestades. Ali está o Capitão, perto do soldado, para ajudar-lhe na luta. Ali o Rei, perto do vencedor, para dar-lhe o prêmio e a coroa da vitória. Ali o Bom Jesus, Deus da Justiça e do Amor perto do filho querido, que por Ele combate, para dar-lhe a recompensa dos seus esforços. (SEGURA, 1937, p. 90)

Durante o período de permanência na Lapa, Monsenhor Turíbio soube estimular as práticas religiosas do povo com as devoções do catolicismo romanizado. Buscou compreender o comportamento religioso tradicional e, ao mesmo tempo, orientar esse comportamento, conforme a doutrina da Igreja Católica. O padre não fazia tudo sozinho; algumas tarefas eram divididas com senhoras piedosas, que o auxiliavam nas atividades do santuário. Ajudavam na orientação das práticas religiosas dos romeiros e possuíam uma certa liberdade no que tange aos trabalhos exercidos no santuário, desde que não contrariassem a orientação religiosa. Ali, o padre era o detentor do saber religioso, era ele quem legitimava o rito, enquanto as mulheres tinham apenas rudimentos da doutrina cristã. Na verdade, estavam submetidas à autoridade do pároco, sujeitas ao controle clerical.

O intenso trabalho do Monsenhor Turíbio, durante o tempo que passou à frente do santuário, ganhou relevância, admiração e o fez estimado em toda a região. E, mais ainda, entre os milhares de romeiros que, durante vários anos, acostumaram-se com sua presença e com o seu ministério sacerdotal. Era rígido, no que se referia à doutrina da Igreja, e orientava os peregrinos na prática dos sacramentos, apregoando um catolicismo severo e obrigatório, aterrorizando os fiéis com o castigo divino.

Valorizava e dava ênfase ao pagamento das promessas, pois via no Bom Jesus um santo justiceiro.

Havia no santuário um convívio harmonioso entre os auxiliares leigos e os romeiros. Isso explica a falta de um compromisso da Igreja local no que se refere ao controle e às crenças populares. Esse fato certamente contribuiu bastante para a destituição do cargo de Monsenhor Turíbio.

As pessoas que acompanhavam de perto Monsenhor Turíbio percebiam os rumores da desavença entre ele e o bispo da Barra. Que explicações poderiam justificar a saída do padre que, durante 23 anos, esteve à frente da administração do santuário? O certo é que também o bispo da Barra tinha seus adeptos em Bom Jesus da Lapa e que ignoravam algumas atitudes

do Monsenhor Turíblio. Diziam até que o padre teria desobedecido ao bispo, desafiando sua autoridade.

Quanto aos auxiliares do padre, ficavam na corda bamba, sem saber qual seria a posição a tomar uma vez que, qualquer atitude tomada em favor do padre, poderia ser considerada um desacato à autoridade do bispo. Isso fica claro no depoimento de Barbosa:

Este foi o caso de Monsenhor Turíblio Vilanova que, por sua condição de sacerdote, devia obediência a seu bispo. Quanto a nós, seus amigos mais íntimos e auxiliares diretos, vivemos a situação quase idêntica, talvez, pior ainda, porque, nossas atitudes de isenção no caso, eram tomadas como falta de colaboração, deslealdade para com o bispo, que exigia de todos a mais estrita cooperação em seu esforço para afastar da Lapa seu Vigário. Se, por outro lado, manifestávamos a favor do padre, por considerá-lo injustiçado, perseguido, então, nossa atitude era interpretada também como desobediência ao superior, como incitamento à desobediência ao bispo, cuja fonte ou origem, inspiração ou sugestão, era sempre o indefeso Monsenhor Turíblio, já velho, longe de sua terra e de seus familiares, como sua perspectiva de vida reduzida pela própria idade avançada. (BARBOSA, 1994, p. 306).

Monsenhor Turíblio Vilanova Segura saiu da Lapa em 07 de abril de 1956; passou a morar no Rio de Janeiro, onde faleceu em 15 de dezembro de 1969. Sem dúvida alguma, foi um dos mais zelosos e dedicados sacerdotes que, trabalhando no santuário, muito contribuiu para o seu desenvolvimento.

3.2.2 A diocese da Barra: dom João Muniz

Não se pode falar sobre a pastoral do santuário de Bom Jesus da Lapa sem apontar a grande figura do Bispo da Barra, Dom João Muniz, considerado herói do sertão baiano. Sua atividade de pastor da imensa diocese da Barra teve grande repercussão no progresso e desenvolvimento, não apenas da Lapa e do santuário do Bom Jesus, mas também da região Sanfranciscana. Tudo indica que o plano de evangelização sistemático e objetivo do bispo abria caminhos para a promoção e verdadeira libertação do povo pobre, sofredor e abandonado.

Quem era esse Bispo?

Dom João Muniz nasceu em Chácara, Juiz de Fora (MG), no dia 14 de janeiro de 1900. Entrou na congregação dos redentoristas desejando tornar-se sacerdote missionário. Foi ordenado padre em Wiltem (Holanda) a 22 de setembro de 1926. Seu grande desejo era dedicar-se ao povo abandonado, pregando-lhe missões, mas os superiores o indicaram para administrar o santuário do Bom Jesus, em Congonhas-MG.

No ano de 1942, Pe. João Muniz recebeu, com grande surpresa, sua indicação para bispo da diocese da Barra, no interior da Bahia, um território imenso que, na época, compreendia, além da atual diocese, a Lapa e parte de Juazeiro; um total de 233.907 Km², cuja população era de 587.560 habitantes. Como bispo, Dom João Muniz rememora em seus escritos:

Notei desde ao tomar posse, nos primeiros contatos com os fiéis, que não adiantava nada estar pregando para uma população doente e subdesenvolvida; seria meu dever apenas falar de paciência e conformidade com a vontade de Deus? Eu tinha de eliminar a causa da miséria do povo, a ignorância, analfabetismo, fome e as doenças... (KOCIK, 1995, p. 88).

Dom João Muniz, assim que chegou à Diocese da Barra, lutou em defesa da vida, desenvolvendo campanha contra a malária, no ano de 1944, e uma outra campanha contra tracoma e lepra, em 1946. Para ajudar o povo sertanejo, no que tange à educação, fundou a congregação das Filhas de Fátima em 1955.

Foi o primeiro bispo redentorista brasileiro. Durante 24 anos dirigiu com zelo e prudência os destinos daquela diocese do interior baiano. Seu trabalho à frente da diocese era a constante evangelização e promoção humana. A cidade de Bom Jesus da Lapa deve-lhe a vinda dos redentoristas como zeladores do santuário e a condição de sede da diocese.

A diocese da Barra era marcadamente pobre; o povo acentuadamente inculto, doente e desassistido pelos poderes públicos, vivendo na sua grande maioria à margem de um rio que era não só o meio de sobrevivência, mas também, como acontece na ocasião das enchentes, seu castigo.

Dom João Muniz sai em busca de padres, em países estrangeiros, para ajudarem na direção das paróquias; incentiva, em vários lugares, o estabelecimento de escolas de primeiro e segundo grau; providencia curso de enfermagem para moças a fim de ajudarem na saúde do povo em diversas comunidades. Recorre ao Ministério da Saúde em busca de remédio para milhares de pessoas doentes e a diocese se torna modelo de organização e eficiência contra as endemias do tracoma e da lepra. Cria as semanas ruralistas para desenvolvimento de toda a região e, em decorrência, técnicos em agricultura e médicos sanitaristas cuidam de ensinar ao povo novos métodos para beneficiar terras e defender-se das doenças que mais castigavam a população. Um depoimento do bispo exemplifica bem sua atuação e atividade na vasta diocese.

Meu ideal de missionário, eu havia de realizá-lo mais perfeitamente ainda como bispo: quis ser bispo-missionário. No plano espiritual, o meu programa se resumia em três pontos: visitas pastorais, fundação do seminário e missões. Procurei visitar a diocese toda no menor tempo possível. As viagens eram de vapor pelos rios e a cavalo pelo interior. Isto durou até 1949. Daí em diante, viajei de avião, também de carro, isto é, de jipe e na poeira. Incentivei a construção de campos de pouso para aviões em vários lugares, e trabalhei na enxada ajudando a construir um, em Ibipetum... (KOCIK, 1995, p. 83).

Dom João Muniz não admitia que seus padres se envolvessem em política, advertindo-os em caso de intromissão nas lutas políticas. O papel do clero era defender os princípios da fé, mantendo-se firme contra a campanha comunista e contra as investidas do protestantismo e espiritismo. Em meio a essas circunstâncias, dizia o bispo:

Pela ação trabalharemos propagando, instruindo, aconselhando a todos com paternal bondade, difundindo a leitura religiosa, impondo respeito, o silêncio na igreja e nos atos litúrgicos, revestindo sempre de mais brilho esses atos, promovendo assistência social paroquial, criando escolas paroquiais, centros catequéticos, associações religiosas nas sedes e nas capelas, em uma palavra, fazendo tudo que possa levar o maior número de almas a uma vida religiosa, fervorosa e verdadeiramente cristã. Recomendando a todos de um modo particular, a campanha das vocações e dos seminários, que deve encontrar da parte de todos o mais santo entusiasmo. (KOCIK, 1995, p. 84).

Dom Muniz, além de ser pastor, tornou-se presidente da “Associação Rural da Barra”, do “Conselho de Defesa dos Interesses Agropecuários do Médio São Francisco, e das Semanas Ruralistas” que, desde 1949, se realizavam todos os anos na região.

Devido a tantos problemas, pensou fundar em Santana-BA a congregação das Filhas de Nossa Senhora de Fátima no ano de 1955. A vinda da congregação era motivada pela insuficiência de auxiliares no trabalho das paróquias da diocese.

Naquele tempo, a imagem de Nossa Senhora de Fátima estava visitando vários lugares do Brasil. Chegou a visita da imagem em sua diocese. O bispo não perdeu tempo, acompanhou a imagem com entusiasmo. Durante 23 dias, percorreu 14 cidades da diocese com a venerada imagem. Oportunamente, nomeou e consagrou a congregação à Nossa Senhora de Fátima, pois dizia que a devoção à Nossa Senhora de Fátima muito se ajustaria à natureza do povo e à sua visão da vida.

O Rosário de N. Senhora, a vida mortificada, a fuga à vida pecaminosa, o culto à Trindade e ao Santíssimo Sacramento, a solidariedade ao irmão necessitado constituem práticas capitais da vida cristã e meios muito próprios para santificação das pessoas. Quer que esta congregação não seja exclusivista, dedicando-se a um só tipo de trabalho: quando as necessidades sentidas nas comunidades lhe estão a exigir outros tipos de atividades na linha da evangelização, tais como educação, defesa da

vida, promoção humana e toda sorte de ministérios que levam à construção do reino. (KOCIK, 1995 p. 83).

Dom João não estava satisfeito com o santuário da Lapa, pois o considerava em péssimas condições de higiene. Não havia sacristia. Atrás do altar do Bom Jesus, havia um cômodo escuro servindo de depósito de velas e outras coisas. As frestas das rochas do morro, no tempo das águas facilitavam a infiltração das águas pluviais que inundavam a gruta, tornando impossível o culto nessa época. Daí a necessidade de melhoramentos: saneamento da gruta, abertura de uma sacristia e melhores condições no abrigo dos pobres.

Sendo o santuário de Bom Jesus da Lapa muito procurado pelas populações peregrinas de todos os Estados, Dom João Muniz providencia a substituição do monsenhor Turíbio pela congregação redentorista, já então instalada em diversos santuários do Brasil.

Antes de assumir a diocese da Barra, Dom João fora secretário no santuário de Congonhas do Campo-MG. A partir da experiência adquirida nasce o desejo de substituir o único padre então presente no santuário de Bom Jesus da Lapa, Monsenhor Turíbio, por padres redentoristas.

Azzi nos diz: “Confiança a uma comunidade religiosa a direção dos santuários, os bispos do Brasil esperavam por essa forma consolidar a reforma católica, ministrando ao povo melhor catequese, e levando-o a uma prática mais assídua da vida sacramental”. (AZZI, 1977). Steil confirma:

A organização que os redentoristas imprimiram ao culto e à assistência religiosa que oferecem aos peregrinos favoreceram muito o crescimento da romaria nestes últimos anos. Nestes anos, com a modernização das estruturas do santuário, foi possível incorporar um número cada vez maior de romeiros que passaram a afluir para a Lapa. Estas mudanças, no entanto não trouxeram apenas ganhos para o santuário, mas a cidade também cresceu e se desenvolveu a partir do trabalho dos redentoristas. (STEIL, 1996, p.78).

Na visão do bispo, o santuário carecia de uma nova administração. Por mais que o padre Segura se esforçasse para atender os romeiros na orientação pastoral, muito restava a fazer para que o santuário se convertesse em ampla escola de doutrinação cristã. Cresce no bispo a intenção de pôr na Lapa do Bom Jesus como dirigentes os redentoristas. Para que houvesse um trabalho pastoral que fosse eficaz e bem servir aos milhares de romeiros, deveria prover de sacerdotes a serviço das romarias.

Não se pode negar que nesse período o episcopado brasileiro procurou exercer um controle efetivo nos principais centros de devoção popular, espalhados por todo o território

brasileiro, com o intuito de privilegiar a autoridade sacerdotal e conferir a supremacia dos sacramentos a partir de instruções religiosas supervisionadas pelo clero.

Os bispos procuraram manter ao máximo uma fidelidade com a Santa Sé, criando um vínculo de perfeita unidade com o Papa. Assim sendo, os mesmos desenvolveram uma estratégia, de modo que passaram a assumir o controle de tudo, sobretudo dos centros de devoção popular, os santuários.

Incapazes de controlarem as capelas rurais isoladas e dispersa, buscam controlar os santuários. Ainda aqui o papel das congregações europeias é chave: são elas que assumem o controle dos santuários, principalmente os redentoristas. As razões alegadas pelos bispos para confiarem os santuários a congregações religiosas são: combater as superstições e o fanatismo, catequizar, exercer o controle financeiro sobre as esmolas trazidas pelos romeiros destinando-as a obras prioritárias como seminários, e moralizar as romarias. (OLIVEIRA, 1985, p. 288-289).

A iniciativa do bispo foi comunicada ao Revmo. Padre Geral L. Buys do Csr, expondo os prós e contras da situação em que se encontrava o santuário de Bom Jesus da Lapa. Em vista de tais necessidades, realizou-se a primeira tentativa de deposição do monsenhor Turíbio Vilanova, quando, então, foi confirmada a decisão do Revmo. Padre Geral L. Buys, bem como do padre provincial da Holanda, Pe. Meulem.

Em 1952, foram esboçados os primeiros passos de um contrato entre o bispado e a congregação, de modo que a novena da festa do Bom Jesus, no referido ano, foi pregada pelo clero redentorista, padres que seriam depois dirigentes do santuário.

Quando chegou ao santuário pela primeira vez, mostrava o bispo ser atencioso com todos, indistintamente. Gostava de brincar com as crianças e com os jovens. O único defeito dele, conforme Barbosa, era ser racista.

Este monsenhor Turíbio é como monsenhor Omena, lá na Barra: monsenhor Omena mantém a casa cheia de negras. O pior é que ele manda essas negras para o estudo. Hoje, na Barra, já não se acham mais cozinheiras nem lavadeiras. Enfim, ali não se encontram mais empregadas domésticas, pois toda e qualquer negrinha na Barra quer andar com anel de professora no dedo! Eu acho que, negro é para serviço doméstico. (BARBOSA, 1994, p. 319).

Naquele tempo, em algumas regiões do Brasil, quando o bispo visitava uma paróquia, era muito bem recebido. Em Bom Jesus da Lapa, por exemplo, enfeitava-se todo o trajeto da beira do rio até a esplanada do Santuário. Os fiéis enfeitavam a cidade para a recepção. Assim que o senhor bispo chegava, cantavam, repicavam-se os sinos festivamente acompanhados do espocar de foguetes e da banda de música. Todos na cidade - as associações religiosas,

professores e alunos, o povo - acompanhavam as principais autoridades que iam recepcionar sua excelência reverendíssima, o prelado. Os bispos, como autoridades da Igreja, gostavam desta pompa circunstancial. Já Dom João Muniz mostrou-se diferente, não aceitando tais privilégios:

Revelando-se bastante simples, dispensou os fogos, o repique dos sinos, os enfeites e decoração das ruas, a banda de música, finalmente, o povo. Dom Muniz inovou. Uns gostaram, outros não. Chegava, às vezes sem avisar, ele próprio carregando sua valise. Em vez de barrete de cor bonita, lá vinha ele com outro tipo de barrete preto, daqueles usados pelos padres da igreja grega ortodoxa, dependurado no braço, ou aberto um indefectível guarda-sol. (BARBOSA, 1994. p. 320).

Dom João Muniz foi um bispo sem luxo. Às vezes passava horas rezando de joelhos, fazendo ali suas leituras. Era, porém, um bispo cioso de sua autoridade e não tolerava a mais leve transigência. Mostrava-se diferente de seus antecessores, embora no começo, parecesse simpático e popular.

Um dado interessante e que convém mencionar é que todo bispo obrigatoriamente deve ir a Roma ao menos uma vez durante seu episcopado. Essa visita é conhecida nos meios eclesiásticos como “*AD LIMINA APOSTOLORUM*” que significa “Ao limiar dos apóstolos”. Essa ida a Roma, além de cumprir com a tradição da Igreja, tem como objetivo levar os senhores bispos a visitarem o local onde se acredita terem sido martirizados os apóstolos São Pedro e São Paulo, fundadores e propagadores do cristianismo. É a ocasião para receber a benção do Pontífice e assegurar-lhe a obediência devida.

Durante a novena da festa do Bom Jesus da Lapa Dom João Muniz anunciou sua viagem a Roma, prometendo trazer novidades e mais melhoramentos para o santuário do Bom Jesus. Ao regressar de sua decantada visita, trouxe o que o povo não esperava: a substituição do monsenhor Turíbio pelos padres redentoristas. Sendo Dom João Muniz redentorista, facilitara o caminho para a sua congregação, pois o santuário de Bom Jesus da Lapa estava ao alcance de suas mãos, dentro dos próprios limites do território da diocese da Barra.

Para o bispo, “a romaria pedia nova administração para atender devidamente ao povo na orientação de suas caminhadas de fé e muita coisa restava fazer para que o santuário se convertesse em ampla escola de doutrinação cristã.” (KOCIK, 1987, p. 29).

Como o bispo pretendia substituir monsenhor Turíbio, convidou padres redentoristas para fazer pregações na novena de Bom Jesus e durante a romaria.

Padre Segura, prevendo sua remoção, chegou a dizer: “O senhor bispo não faria tal coisa sem me ouvir, sem me consultar. Sou vigário inamovível, tenho direitos adquiridos pelo

próprio código de direito canônico, o que vale dizer, sou vigário colado. Isto garante a minha permanência até a morte aos pés do Bom Jesus.” (BARBOSA, 1994, p. 333).

Conforme o Direito Canônico da época, o bispo só poderia transferir um padre secular inamovível se o mesmo tivesse cometido alguma falta grave, tornando-o prejudicial à sua paróquia e ineficaz ao seu ministério. Monsenhor Turíbio não havia cometido nenhum delito previsto em lei canônica. Isso acabava tornando-se um obstáculo para a imediata realização do desejo do bispo que insistia em dar continuidade ao seu projeto de entregar o santuário do Bom Jesus da Lapa aos padres redentoristas.

Para conquistar o santuário, precisou enfrentar uma dura luta e cultivar muita paciência. Um relato de um redentorista explicita bem esse conflito:

De um lado estava Dom Muniz Csr, o qual desejava a nossa vinda, e do outro lado se encontrava o vigário da Lapa, monsenhor Turíbio, sacerdote secular de Burgos-Espanha. Um grupo bastante numeroso do povo era solidário a monsenhor Turíbio. [...] No meio desta perturbação, o nosso padre Vitor Rodrigues, desde 1950, pregador da novena do Bom Jesus da Lapa, faz tudo para ajustar as coisas. (OS REDENTORISTAS DO NORDESTE BRASILEIRO, 1981, p. 20).

Na mesma ocasião, moradores lapenses promoveram manifestações públicas, com a finalidade de pedir a Dom João Muniz a permanência do Monsenhor Turíbio Vilanova à frente do santuário. A resposta do bispo não agradou, causando frustração aos solicitantes. Conforme o bispo: “A Lapa é muito importante para ficar entregue a um só padre. A Lapa precisa de maior assistência espiritual e Monsenhor Turíbio sozinho, daqui para frente, não terá condições de dar conta do grande trabalho que pretendemos desenvolver aqui na paróquia.” (BARBOSA, 1994, p. 332).

Sabendo o Papa Pio XII do descaso com que o Monsenhor era tratado, fez chegar ao bispo de barra, através do núncio apostólico, que o vigário de Bom Jesus da Lapa devia permanecer junto de sua paróquia.

Inconformado com a decisão de Roma e frustrado em sua autoridade de bispo, Dom João Muniz assumiu postura violenta frente ao vigário da Lapa. Reduziu ao mínimo a autoridade administrativa do monsenhor Turíbio, negando-lhe tudo e suspendendo-lhe todos os trabalhos. De restrição em restrição, de proibição em proibição, restava ao monsenhor Turíbio ceder à vontade do bispo.

Numa tentativa para atormentar mais ainda a vida do monsenhor, enviou um padre de outra paróquia para vigiar todos os seus passos. O padre Francisco Valdemar Antunes,

assumiu a postura de fiscal do santuário, fazendo aos romeiros diversas recomendações a pedido do senhor bispo da Barra, sobretudo no que se referia ao cofre do santuário.

Havia no santuário uma comissão que cuidava do dinheiro depositado no cofre. Eram pessoas importantes escolhidas pelo padre Segura. Uma vez, a comissão encarregada de abrir o cofre do santuário e contar o dinheiro compareceu à gruta, como era de praxe. Os senhores membros da referida comissão ficaram surpresos com um pedaço de papel escrito à mão colado no cofre com a seguinte inscrição: “este cofre está selado por ordens superiores” com a assinatura do Padre Francisco Valdemar Antunes – fiscal.

Informada sobre os acontecimentos no santuário e considerando que a questão de Dom Muniz com monsenhor Turíbio já estava indo longe demais, e que os métodos de pressão do bispo estavam levando tudo para um terreno perigoso, a Nunciatura Apostólica chamou o bispo para uma conversa. Este foi, então, intimado e forçado a parar com as pressões e aceitar um acordo com monsenhor Turíbio. Também foi chamado o monsenhor a comparecer à Nunciatura para dar explicações das suas intransigências com o bispo. Responde então o monsenhor:

Eu sempre quis um acordo, mas não da maneira como o senhor bispo quis, por imposição, sem respeitar os meus direitos de vigário inamovível. Agora, que ele reconhece meus direitos, podemos aceitar os termos de um acordo, pois não quero sair enxotado da minha paróquia sem motivo. (BARBOSA, 1994, p. 342).

Dom João Muniz não cedeu nem a Roma, nem ao monsenhor Turíbio. E não sossegou até que o então pároco da Lapa renunciasse, mesmo que à força de muita pressão. Naquele tempo era comum beijar o anel do bispo em sinal de respeito, prática que acontece ainda hoje. Conforme Barbosa, monsenhor Turíbio “aproximou-se do bispo, ajoelhou-se para beijar-lhe o anel, porém, Dom João Muniz, orgulhosamente, retirou a mão negando-lhe a bênção com palavras ásperas: ‘Eu disse que não queria ver este traidor ingrato’.” (BARBOSA, 1994, p. 344).

Monsenhor Turíbio resistiu ao máximo, mas não houve jeito, saiu vitorioso o bispo, mediante maldoso acordo que levou o Monsenhor ao afastamento definitivo do Santuário. Foi em abril de 1956 que o Monsenhor Turíbio foi afastado definitivamente do santuário e substituído pelos redentoristas holandeses.

D. João Muniz trabalhou na região do São Francisco, entre 1942 e 1967, em Barra do Rio Grande (BA), como bispo da diocese. Renunciou-a no mesmo ano e reintegrou-se à

comunidade redentorista de Belo Horizonte (MG) vindo a falecer em 1977 e transladado para Barra-Bahia, onde foi sepultado.

3.2.3 Os redentoristas

Dado o estilo pastoral diferenciado, convém destacar os períodos em que o Santuário foi dirigido por redentoristas de origem holandesa e de origem polonesa.

Vale acrescentar que os primeiros redentoristas que chegaram ao Brasil, a pedido dos bispos de Mariana-MG, Dom Antônio e Dom Silvério, também eram holandeses, da província de Amsterdam. Aos poucos, foram se espalhando pelo Brasil. Em 02 de julho de 1893, aportaram no Rio de Janeiro. No dia seguinte, seguiram viagem para Juiz de Fora, depois para Ouro Preto e Mariana. Em maio e junho de 1894, por ocasião da visita “*ad limina*”, alguns bispos de São Paulo e de Goiás aproveitaram e convidaram a Congregação Redentorista para suas dioceses.

Os padres redentoristas vieram ao Brasil obedecendo ao desejo do episcopado brasileiro que reservou para estes religiosos um trabalho apostólico com dois objetivos básicos: as sagradas missões e o cuidado dos santuários populares. Deviam os religiosos, intensificar o trabalho de catequese popular através de pregações e missões, já que eram especialistas nesse tipo de apostolado, e dar maior incremento à implantação do espírito tridentino entre o povo.

Eles, os padres redentoristas, que pertenciam à Congregação do Santíssimo Redentor, fundada por Santo Afonso com a finalidade específica de formar missionários populares para apoiar a vida católica nas paróquias, eram eminentes pregadores das sagradas missões.

O exercício das sagradas missões é feito em molde a servir de sustentáculo à implantação do catolicismo tridentino com ênfase na conversão individual e na prática sacramental... De qualquer maneira convém ressaltar que os padres redentoristas sempre tiveram uma formação especial para esse tipo de atividade. (KOCIK, 1995, p. 124).

Além das missões populares, os redentoristas assumiram no Brasil a administração e a orientação religiosa de importantes centros de devoção popular entre os quais se destacam: o Santuário de Nossa Senhora Aparecida, em São Paulo, e o Santuário do Divino Pai Eterno, em Goiás. Os redentoristas chegaram ao Brasil, como já vimos, no final do século XIX e se instalaram em três dioceses: Mariana (1893), São Paulo (1894) e Goiás (1894). O âmbito de

atividades dos redentoristas situa-se, nesse período, nas regiões sudeste e centro-oeste do país. Não consta, no século XIX, a presença deles na região norte e nordeste, nem no Sul do país.

Foram criados, posteriormente, a província do Rio de Janeiro e a província redentorista de Recife. Bom Jesus da Lapa passa a ser cuidado pelos redentoristas da vice-província de Recife como excelente campo de trabalho apostólico, ao mesmo tempo em que possibilitou solução para os problemas financeiros, posto que durante a administração desses religiosos, muitos recursos foram enviados para a construção do seminário de Campina Grande.

Em janeiro de 1973, chegaram à Lapa os padres poloneses: Pe. Lucas Kocik, Francisco Deluga, José Danieluk, Tadeu Mazurkiewicz e Ceslau Stanula. A congregação ainda se faz presente no santuário, administrando e dando assistência religiosa aos romeiros.

Após a saída do Monsenhor Turíbio, assumiram a administração do santuário do Bom Jesus da Lapa dois missionários redentoristas vindos da vice-província de Recife, os holandeses Padre Teofânio Stallaert e Padre Pedro Camisio de Groot que se dedicaram ao trabalho pastoral, tanto no santuário como na região composta de vários municípios. Dom João Muniz, bispo da diocese da Barra, à qual pertencia Bom Jesus da Lapa, deu-lhes posse no dia 07 de maio do mesmo ano.

3.2.3.1 Redentoristas holandeses

No dia 06 de maio de 1956, chegaram os redentoristas holandeses da vice-província nordestina para assumir o trabalho pastoral de Bom Jesus da Lapa e de toda diocese composta de vários municípios.

Com a chegada dos missionários redentoristas, Bom Jesus da Lapa passou a contar com maior número de sacerdotes no atendimento religioso, como também as cidades vizinhas. E a partir de 1956, com a nova fase da administração, começava o aumento da tradicional romaria da Lapa. Durante o período de 1956 a 1973, o santuário teve os seguintes superiores holandeses: Pe. Theofânio Stallaert; Pe. Victor Rodrigues e Pe. Cristiano Joostem.

Muito fizeram os holandeses na paróquia do Bom Jesus. Podemos destacar: a fundação do círculo operário, a regularização da situação canônica da paróquia, que resultou no processo de criação da diocese de Bom Jesus da Lapa em 1962; inauguração do centro social Santa Terezinha, de capelas, escolas, bem como a criação da creche Santa Luzia e a construção do novo abrigo dos pobres, iniciada em 1969 e concluída em janeiro de 1973.

Além dessas realizações, muitas construções foram feitas no santuário do Bom Jesus, como a abertura de novas grutas, reforma de espaços adequados para a celebração de atos litúrgicos etc. As grutas reformadas foram: a da Soledade, a gruta de São Francisco, a da Sagrada Família, a do Nascimento de Jesus e a da Ressurreição. É também digna de menção, a construção e ampliação da esplanada.

Com a finalidade de introduzir a disciplina litúrgica e educar os fiéis no catolicismo romano, os redentoristas holandeses editaram vários manuais de catequese: “Cartilha do Santuário de Bom Jesus da Lapa”, um livro de oração com o título “Porta do Céu”; “Novena Perpétua do Senhor Bom Jesus da Lapa” e outros tipos de orientação religiosa. Na semana santa, os padres redentoristas faziam questão de apresentar a Paixão do Senhor, sob a forma de teatro com o objetivo de esclarecer aos romeiros o sacrifício da redenção de Cristo na cruz.

O fato de uma congregação estrangeira se apossar de santuários de devoções populares constituía uma estratégia da igreja para o exercício do controle das manifestações religiosas tradicionais.

A finalidade dos religiosos e religiosas enviados para o Brasil era justamente reforçar os movimentos de reforma no país. As mesmas devem ocupar-se dos serviços pastorais e sociais da Igreja segundo a orientação de Roma. Assim, a romanização passa a ser um processo de enquadramento da religião popular no arcabouço estrutural e funcional da religião oficial.

Fala-se de romanização porque a ação reformadora dos bispos, padres e congregações religiosas tem por objetivo mudar o catolicismo brasileiro conforme o modelo romano. Seus traços essenciais são a espiritualidade centrada na prática dos sacramentos e o censo da hierarquia eclesiástica; o bom católico, seguindo esse modelo, é aquele que frequenta regularmente os sacramentos e obedece incondicionalmente a autoridade eclesiástica. (OLIVEIRA, 1985, p. 283).

Na verdade, os holandeses representavam modelo de romanização e, portanto, tentavam, de forma rígida, abolir quaisquer manifestações religiosas que fugissem às regras da doutrina oficial. Partindo desse princípio, destituíram os leigos promovidos por Monsenhor Turíbio Vilanova Segura, passando os padres a assumir todas as responsabilidades religiosas dentro e fora do santuário.

Observa-se que os moradores lapenses, acostumados com o trabalho do Monsenhor Turíbio, acabam por reagir às atitudes dos redentoristas provocando conflitos entre os fiéis.

O certo é que os ritos oficiais fora do período da romaria e as novenas rezadas pelos habitantes da cidade sofreram grande queda, pois o novo método de evangelização dos padres

holandeses não estimulava as antigas práticas religiosas, causando uma certa conturbação na maneira de conceber e viver a religião.

Os padres holandeses desprezavam as antigas práticas religiosas, ressaltando que o catolicismo popular, com todo o seu culto devocional aos santos, ignorava o mistério de Cristo. Daí a necessidade de impor um ensinamento sobre a encarnação, nascimento, paixão, morte e ressurreição de Cristo.

Os trabalhos dos padres redentoristas foi muito importante para o Santuário, pois procurou introduzir os romeiros na devoção ao Cristo ressuscitado. Como se pode observar atrás da imagem do Bom Jesus, há um resplendor. E isto é um sinal que não se trata de um Cristo morto, mas de um Cristo vivo, ressuscitado. (KOCIK, 1994, p. 296-297).

Os padres tomam a imagem do Bom Jesus não como símbolo do catolicismo popular, mas como forma de ação evangelizadora, levando os romeiros a conhecerem o verdadeiro mistério de Cristo. Com esse tipo de orientação, buscavam enfraquecer as manifestações do catolicismo dos romeiros.

A única liberdade que os romeiros tinham era de ir e vir e expressar de forma restrita suas devoções nos espaços livres do morro e das grutas. Dessa forma, pagavam suas promessas, cantavam e rezavam, acendiam velas, soltavam fogos e prestavam homenagens ao Bom Jesus.

Os devotos podem ser submissos à autoridade eclesiástica em algumas ocasiões, mas podem ser independentes e rebeldes em outras ocasiões. Os sinais, os rituais e as instituições integradas estão presentes, mas há sinais, rituais e instituições que também garantem aos fiéis a sua autonomia. (FERNANDES, 1988, p. 102).

Os redentoristas holandeses tentaram adequar as estruturas da Igreja a um processo renovador, ou seja, fizeram tudo para consolidar a orientação romana no santuário de Bom Jesus da Lapa. Considerando a má formação dos fiéis, tanto dos moradores lapenses quanto dos romeiros, combateram, com rigidez, as manifestações religiosas, com o intuito de purificá-las. Procuraram obter controle sobre essas manifestações e assim, se tornaram os principais responsáveis pelas transformações ocorridas na romaria de Bom Jesus da Lapa. Com uma forma peculiar de administrar, acabaram expulsando os antigos auxiliares do Monsenhor Turíbio dos serviços religiosos, de modo que eles reagiram contra os padres recém chegados, pregando aos romeiros o não cumprimento das ordens dos redentoristas holandeses.

A reação por parte dos habitantes locais foi firme, não aceitando as atitudes dos referidos padres, configurando um momento de crise e um distanciamento entre o clero e os fiéis.

Os moradores lapenses foram afastando-se do santuário e, com isso, nos ritos oficiais da igreja celebrados fora do período da romaria, a participação dos fiéis diminuiu consideravelmente. Algumas festas religiosas da cidade, consideradas importantes, não tiveram mais a mesma relevância. Até a festa de Nossa Senhora da Conceição, celebrada em 08 de dezembro, perdeu seu encantamento por parte dos habitantes da cidade, pois o novo método usado pelos holandeses causava desinteresse nos fiéis.

Os padres holandeses tiveram dificuldades de implantar mudanças na pastoral impulsionadas pelo Concílio Vaticano II. Parece evidente que as relações entre os redentoristas e os romeiros eram carregadas de ambivalência e tensões. Como já vimos, o relacionamento dos peregrinos com o Padre Segura era tranquilo, isso porque ele conduzia uma pastoral do santuário pautada na “desobriga”. Já os holandeses procuraram adequar um catolicismo renovado, o que acabou por perderem o contato com os fiéis, tornando difíceis suas atividades pastorais e assim acabaram cedendo lugar aos redentoristas poloneses que pareciam ter mais afeição às crenças populares do povo.

O Concílio chegava no momento em que os santuários necessitavam de uma atenção pastoral diferenciada. Carecia no santuário uma nova mentalidade, uma nova maneira de percepção das manifestações populares. A busca da compreensão do catolicismo popular deveria gerar atitudes concretas, bem como determinados modos de agir por parte dos dirigentes do santuário.

A atitude fundamental deverá ser a de respeito e de simpatia. Não se pode rejeitar simplesmente as expressões da religiosidade popular por não serem litúrgicas. Pelo contrário, importa participar delas, respeitá-las como tais, sem acentuar a dicotomia ou o paralelismo entre liturgia e religiosidade popular. Também elas são expressões do culto eclesial. (BECKHÄUSER, 2007, p. 150).

O Concílio causou transformação e mudança na pastoral da Igreja e dos santuários. De fato, as mudanças pareciam trazer, para serem recebidas, as novidades para aquele dado momento, mas também poderiam causar impacto porque mexeriam com as velhas estruturas já cristalizadas pela hierarquia.

No decorrer da década 60-70, a igreja é marcada por um período de renovação interna que acaba contribuindo para uma certa transformação e ruptura na ação evangelizadora em

relação ao período 56-60, quando as pregações, os sermões eram moralistas, enfatizando o individualismo.

Os padres, na condição de mediadores e produtores do sagrado, combatiam as práticas religiosas consideradas por eles como supersticiosas e decorrentes de ignorância. Fica claro que os dirigentes do santuário controlavam e detinham o monopólio dos bens sagrados e os romeiros eram limitados em suas práticas e crenças religiosas.

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um *corpo de especialistas* religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou a reprodução de um '*corpus*' *deliberadamente organizado* de conhecimentos secretos (e, portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em *leigos* (ou *profanos*, no duplo sentido do termo) destruídos do *capital religioso* (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal. (BOURDIEU, 1974, p. 39).

Para os padres, o monopólio religioso pertence a eles e tudo o que se lhes opõe é considerado ilegítimo. Nesse sentido, o catolicismo popular dos romeiros se revestia de um caráter de resistência frente à ordem religiosa estabelecida pela instituição eclesiástica.

Pode-se imaginar uma luta pelo controle do sagrado. De um lado estão os sacerdotes, especialistas reconhecidos socialmente como detentores dos bens da salvação pela obtenção dos sacramentos; do outro lado, os romeiros que não se importam e não são fiéis às pregações dos padres. Para eles, os peregrinos, os sacramentos ou a presença dos sacerdotes não são mais importantes do que o Bom Jesus, que é o principal legitimador da sua salvação.

Durante as missas, os padres utilizavam auto-falantes espalhados pelas imediações do santuário para orientar os romeiros no que tange à compreensão do evangelho, voltada para as necessidades dos sacramentos, enfatizando os aspectos tidos por eles como importantes: o batismo, casamento e comunhão.

Certamente os padres não compreendiam o sentido global da festa e opunham-se à maneira dos romeiros de sentirem e vivenciarem a festa. Havia duas maneiras de festejar: a dos romeiros e a dos padres holandeses. De um lado, havia nos romeiros uma satisfação livre de preconceitos ao se manifestarem em relação ao Bom Jesus. Do outro lado, os padres tentavam orientar os romeiros nos moldes oficiais, considerando-os ingênuos e ignorantes no que diz respeito às determinações da igreja.

Durante os dezesseis anos em que os holandeses passaram no santuário de Bom Jesus da Lapa-BA, os conflitos entre eles e os romeiros eram evidentes. Além das dificuldades, o

trabalho fragilizou-se com um reduzido número de sacerdotes. Em 1972 os redentoristas holandeses solicitam ao Superior Geral da Congregação, Pe. Tarcísio Ariobaldo Amaral, sua retirada. Este não demorou a dar a resposta, tratando logo de fazer contatos com membros da província de Varsóvia (Polônia), para propor-lhes o desafio de nova missão no Brasil, de modo especial no estado da Bahia. Desliga-se, assim, o santuário da vice-província de Recife.

Os redentoristas holandeses administraram o santuário até o fim do ano de 1972, entregando-o, em primeiro de janeiro de 1973, à responsabilidade pastoral dos padres da mesma congregação, mas de origem polonesa.

3.2.3.2 Redentoristas poloneses

Em 1973 assumiram a pastoral do santuário e da paróquia de Bom Jesus da Lapa os redentoristas vindos da Polônia. A chegada dos mesmos ao Brasil foi decidida em Roma pelo Governo Geral da Congregação Redentorista em 20 de maio de 1970. Porém, a vinda deles somente ocorreu em fevereiro de 1972, e a tomada de posse, em Bom Jesus da Lapa, em 1º de janeiro de 1973.

Os recém chegados padres permaneceram algum tempo em Aparecida do Norte, junto ao Santuário Nacional, para uma adaptação e conhecimento dos costumes nacionais brasileiros. Após um tempo de fraterna convivência, foram para a Bahia onde conviveram com os padres holandeses no período de seis meses e, mediante acordo com o superior geral da congregação, assumiram a administração pastoral do santuário e da paróquia de Bom Jesus da Lapa.

Os padres redentoristas holandeses deixaram a administração do santuário, entregando a responsabilidade aos redentoristas poloneses com a seguinte afirmação: “Nós, livremente entregamos a Bahia para os nossos confrades poloneses que são da mesma congregação. Nós nos retiramos porque achamos que eles têm mais possibilidades de levar para frente esse trabalho.” (KOCIK, 1995, p. 169).

No plano pastoral e administrativo, os cargos foram logo distribuídos da seguinte forma: Pe. Ceslau Stanula tornou-se superior da missão redentorista, vigário da paróquia e reitor-capelão do santuário. Pe. Lucas Kocik, ecônomo do santuário, da diocese e da missão. Pe. Francisco Delunga, reitor da casa da igreja da Lapa. Pe. Danuluk e Pe. Mazurkliwicz, ficaram como responsáveis pela pastoral dos povoados da roça (desobriga).

Os novos padres não se entusiasmaram com a Lapa, mas buscavam evangelizar e administrar:

Nós os redentoristas, chegamos aqui para Bom Jesus da Lapa a fim de trabalhar na pastoral e na evangelização e nos consideramos apenas administradores do santuário e nunca donos, mas como administradores, devemos cuidar também da administração dos bens dele seguindo as possibilidades existentes. (KOCIK, 1995, p. 170).

Os redentoristas procuraram administrar o santuário sem considerar “amigos” ou “inimigos”, pois esses poderiam aparecer e se revelar durante o trabalho pastoral.

Para evitar maiores conflitos e melhor conhecer o povo lapense, os poloneses começaram a visitar todas as famílias, todas as casas que não lhes fecharam as portas, sem fazer distinção alguma, nem mesmo excluíram as famílias pertencentes a outras religiões.

Foi uma estratégia inteligente, essa dos redentoristas. Para que não fossem considerados, na opinião do povo, “comerciantes” e para não suscitar comentário de que chegaram à procura de interesses materiais, evitaram momentaneamente qualquer tipo de comércio, inclusive da “Casa do Sacerdote” que, na época, rendia um bom dinheiro.

Priorizaram os atos litúrgicos e atendimentos de pessoas no santuário com a finalidade de conquistar os moradores da cidade. Nesse sentido, especifica um redentorista: “O nosso trabalho pastoral visa, antes de tudo, salvar e desenvolver os valores humanos e espirituais hoje ignorados e até desprezados por muita gente.” (KOCIK, 1995, p. 171).

Esses padres começaram a incentivar a integração dos peregrinos nas comunidades paroquiais para que a romaria não fosse a única expressão da vida religiosa deles. Eis o depoimento de um redentorista:

O Santuário do Bom Jesus da Lapa existe há mais de três séculos. Milhares de peregrinos de vários estados do Brasil fazem aqui a sua peregrinação. A maioria, gente simples e pobre abandonada materialmente e espiritualmente. Vêm pessoas de toda idade começando por bebês de poucos meses de vida até anciãos, incluindo as mulheres grávidas e aleijadas. A situação material desse povo deixa muito a desejar. A situação religiosa é também precária. A maioria dos romeiros vem do sertão onde quase não existe o atendimento religioso, ou existem somente as tradicionais “desobrigas”. (KOCIK, 1995, p. 172).

Os poloneses começaram a observar que os peregrinos que frequentavam a Lapa eram pessoas simples, sem noção das verdades da fé, segundo a interpretação oficial. Entretanto, invocavam o Bom Jesus e eram sedentos dos sacramentos, dos quais ficavam privados por

ausência ou descuido dos padres de suas comunidades locais. E sentiram que cabia a eles, os padres, tornarem o santuário do Bom Jesus uma escola de formação espiritual.

Nota-se que empenhavam-se em fazer do santuário lugar de acolhimento. Assim sendo, procuravam melhorar o espaço sagrado, pois o santuário não era apenas um centro de romaria, como também um lugar de turismo. Nesse sentido, colocaram um novo serviço de som ampliando a instalação elétrica; introduziram grades, piso e um novo altar na gruta de Nossa Senhora da Soledade. Abriram a gruta São Geraldo, proporcionando melhor acesso à gruta Santa Madalena e à gruta Santa Luzia; transformaram a antiga gruta dos ex-votos – sala dos milagres – em Capela do Santíssimo Sacramento. Além disso, fizeram um salão para atendimento aos romeiros, possibilitando informações, anotações, batismo e encontro com chefes de romaria.

Fica claro que esses redentoristas deram prosseguimento aos trabalhos dos holandeses: reabriram a creche Santa Luzia, concluíram a construção do abrigo dos pobres e da casa das irmãs vicentinas, entre outros.

No que tange ao trabalho pastoral, destaca-se o caráter evangelizador das práticas religiosas populares a partir de temas propostos pela Campanha da Fraternidade, seguindo a orientação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

Certos de que a maioria dos peregrinos que iam ao santuário não eram engajados nas pastorais de sua comunidade de origem, procuraram adequar os temas da campanha às pregações, durante a novena do Bom Jesus. A finalidade era incentivar os romeiros a participarem de trabalhos em suas comunidades de origem.

Os padres poloneses procuravam administrar o santuário de Bom Jesus da Lapa, seguindo o modelo proposto pelo Concílio Vaticano II, sob a perspectiva conceitual de “A Igreja como Povo de Deus”. Cabia aos padres mostrar as transformações ocorridas na sociedade que conduzem ao processo de secularização, que enfraquece as bases da hegemonia do poder clerical.

O Concílio representava uma retomada do Caminho da Igreja. Nesse sentido, afirma Comblin: “O Concílio Vaticano II foi o maior acontecimento do século para a Igreja Católica: tudo que se fez na igreja, pelo menos depois de 1918, recebeu seu significado litúrgico no Vaticano II.” (COMBLIN, 1985, p. 2).

Uma nova época estava se instaurando. Era, na verdade, um novo tempo, como bem interpreta Beozzo: “uma dádiva e uma benção de Deus para Sua Igreja.” (BEOZZO, 1994, p. 33). O Concílio não tinha pretensão de ser um momento de afirmação de doutrina, mas sim um momento de abertura para o diálogo.

O Concílio Vaticano II soube valorizar a multiplicidade das culturas e reconhecer sua contribuição à catolicidade da igreja. A evangelização tem que respeitar as expressões religiosas do povo, algo que não estava acontecendo no santuário de Bom Jesus da Lapa em razão da ideologia dos padres. “A fé é transmitida mediante catequese apropriada, celebrada na liturgia em consonância com o gênio do povo.” (AG 19). É preciso ressaltar e valorizar a importância dos valores da tradição das comunidades. “As intenções da Igreja Católica é que permaneçam salvas e íntegras as tradições de cada igreja particular.” (OE 2).

Foi justamente na década de 70, sobretudo após a reunião de Medellín (1968) e Puebla (1979) que os redentoristas poloneses assumiram a real necessidade de uma substancial mudança na pastoral do santuário.

A Conferência de Medellín chamou a atenção sobre a importância das situações históricas e sociais para a evangelização e Puebla retomando a “*Evangelii Nutiandi*,” destaca a urgência da evangelização.

É bom lembrar que os padres redentoristas no santuário tentaram trabalhar em consonância com o Concílio e pautaram a pastoral na proteção aos mais pobres. Essa maneira de agir dos poloneses demonstra uma certa estratégia utilizada pela Igreja num momento histórico.

O Concílio Vaticano II provoca na igreja uma necessidade de atuação planejada na sociedade. E para que isso acontecesse era preciso um plano de ação pastoral estruturado e organizado. Nesse sentido, os padres redentoristas têm peso significativo pela atuação e experiência já vivenciadas nos diversos centros religiosos por onde passaram. E a partir da leitura do Vaticano II, de modo especial, das conclusões de Medellín e Puebla, os redentoristas se convenceram da real necessidade de transformação na pastoral do santuário.

Dava, assim, não apenas um estatuto de legitimidade a uma experiência que há muito vinha sendo gestada no interior da instituição, mas também a estabelecia como um novo modelo a partir do qual os discursos e o culto deveriam se reformular em sua dinâmica interna e na sua relação com o mundo. (STEIL, 1996, p. 233).

O Concílio buscava condições de diálogo com o mundo moderno, e, para isso, era urgente uma mudança na pastoral do santuário que respondesse às exigências da igreja naquele período. Assim sendo, os bispos convocam os religiosos para um trabalho em conjunto, isto é, com a hierarquia, o que ajudou a estreitar as relações entre a congregação e a diocese da Lapa. A partir desse clima provocado pelo Concílio, os padres redentoristas, na condição de dirigentes do santuário, assumiram uma posição mais flexível diante do

catolicismo popular, tentando contornar as diferenças que haviam propiciado os diversos conflitos.

No cenário desse processo conflitivo e diante do impasse da pastoral dos holandeses, os redentoristas poloneses, dando continuidade à ação missionária dos seus antecessores, seguem um novo discurso, adequando-o ao Concílio Vaticano II. Assim sendo, inaugura-se uma nova fase na administração do santuário, no que se refere às normas conciliares com a finalidade de conduzir os romeiros dentro do contexto inovador proposto pelo Concílio Vaticano II.

A verdade é que o Concílio trouxe novos ares para o Santuário de Bom Jesus da Lapa. De fato, entenderam os redentoristas que os romeiros precisavam de uma atenção pastoral diferenciada. Assim relata um padre polonês:

A igreja atualmente descobriu um grande valor na romaria. Temos, pois, os documentos de Puebla, onde fala sobre a romaria, a valorização da piedade ou religiosidade popular... Em certa época a igreja não dava valor a esse tipo de movimento. Achava que era alienação, inclusive aqui no Brasil depois do Concílio Vaticano II ainda houve um momento em que se desvalorizou muito a romaria. (KOCIK, 1994, p. 304).

Graças ao Concílio, os dirigentes iniciam uma nova fase na administração do santuário. Registram-se sinais de um novo jeito de trabalhar com a realidade em um espaço sagrado por onde passam diversos grupos de romeiros de vários Estados do Brasil.

O Concílio Vaticano II visa atingir o culto, reformulando o conteúdo da pregação e reestruturando os serviços oferecidos aos romeiros. Para fora do espaço do santuário, atuam como mediadores entre o Estado e os romeiros, associando a romaria à solução dos problemas sociais que atingem o povo sertanejo. (STEIL, 1996, p. 251).

A reorganização do santuário começou à luz do Concílio Vaticano II. Partindo da nova perspectiva, os padres poloneses procuram orientar os romeiros dentro de um espírito libertador, ajudando os peregrinos a superar diversos problemas sociais que os oprimiam, tais como: fome, falta de habitação, exploração do trabalho e outras questões sociais. Aproveitavam a homilia para esclarecer os fiéis sobre diversas situações e para lembrar-lhes que a causa de tudo isso está na organização política, social e econômica do país. Um dos padres redentoristas conta:

Aqui em Lapa, pelo menos, nós conseguimos fazer um trabalho de conscientização das pessoas sobre os direitos humanos... Sabemos que o contato esporádico que temos com os romeiros durante a romaria é pouco para que haja uma conscientização, mas a partir do momento em que escuta a pregação com bastante atenção e vem todos os anos acho que sempre desperta alguma coisa. (KOCIK, 1994, p. 305).

Por este excerto, percebe-se uma divergência em relação ao trabalho pastoral dos poloneses e a direção anterior dos holandeses que era autoritária e controladora. Os poloneses tinham outra compreensão no que se refere aos valores religiosos e à cultura do povo, como afirma o padre polonês: “É preciso, catequizar, baseado nos valores culturais do povo, seja ele negro, índio ou branco.”.

De acordo com o documento IV Conferência do Episcopado Latino-Americano – Santo Domingo – a inculturação do Evangelho é um processo que supõe reconhecimento dos valores evangélicos que se têm mantido mais ou menos puros na atual cultura; e o reconhecimento de novos valores que coincidem com a mensagem de Cristo. Mediante a inculturação, busca-se que a sociedade descubra o caráter cristão desses valores, os aprecie e os mantenha como tais. Além disso, pretende a incorporação de valores evangélicos que estão ausentes na cultura, ou porque se tenham obscurecido ou porque tenham chegado a desaparecer. Pela inculturação, a Igreja encarna o Evangelho nas diversas culturas na sua própria comunidade, transmitindo-lhes os seus próprios valores, assumindo o que de bom nelas existe, e renovando-as a partir de dentro. (KOCIK, 1995, p. 306).

Inspiradas no espírito do Concílio Vaticano II vivenciado pelo episcopado brasileiro aconteceram no santuário de Bom Jesus da Lapa consideráveis transformações na condução das práticas do catolicismo popular. O discurso deixa de ser moralista e passa a ser eclesial. O clero local passa a se preocupar com as situações concretas dos fiéis. É mesmo como afirma Comblin: “O Vaticano II teve um efeito de um violento terremoto. De repente todos os esquemas e todas as estruturas foram questionadas.” (COMBLIN, 1985, p. 9).

Percebe-se que a partir de Medellín e Puebla houve uma transformação significativa na Igreja, ou seja, o clero passa a aproximar-se mais das classes populares, e reconhece-lhes os direitos de se converterem em sujeitos de sua própria história. O clima no santuário muda. Os padres poloneses passam a administrar a pastoral por meio de um contato mais direto com as classes populares e buscam conhecer a devoção popular dos romeiros e seus condicionamentos sócio-culturais, objetivando uma ação pastoral mais eficaz.

A interação entre padres e romeiros é marcada pela diferença cultural. São duas concepções de mundo - a dos padres europeus e a dos romeiros brasileiros, mas o que se percebe é que eles, padres e romeiros, conseguem comunicar-se o suficiente para formar um sistema religioso comum. Nesse sentido afirma Gramsci:

A religião – ou uma igreja determinada – mantém a sua comunidade de fiéis (dentro de certos limites fixados pelas necessidades do desenvolvimento histórico global) na medida em que mantêm permanentemente e organizadamente a própria fé, repetindo infatigavelmente a sua apologética, lutando sempre e em cada momento contra argumentos similares, e mantendo uma hierarquia de intelectuais que interpretam a fé menos a aparência da dignidade do pensamento. (GRAMSCI, 1987, p. 27).

Mesmo levando em consideração a boa convivência de ambos, padres e romeiros, não se deve esquecer que a figura do sacerdote reforça o catolicismo enquanto sistema religioso abrangente e estruturado do consenso social. Ou seja, a presença do clero faz os peregrinos sentirem-se participantes de um mesmo universo religioso, não obstante a diferença que há entre eles.

Em resumo, atualmente os padres redentoristas poloneses buscam administrar a pastoral do santuário através de um contato mais direto com as classes populares e não restringem as ações apenas ao período e ao local da romaria, mas a estendem a toda a área de influência religiosa do santuário.

3.2.4 A criação e evolução da diocese de Bom Jesus da Lapa

A Diocese de Bom Jesus da Lapa situa-se no oeste do Estado da Bahia, às margens do Rio São Francisco. Compreende catorze municípios, dos quais doze são sedes paroquiais: Agrovelândia, Bom Jesus da Lapa, Canapólis, Carinhanha, Coribe, Cocos, Correntina, Feira da Mata, Jaborandi, Paratinga, Santana, Santa Maria da Vitória, São Félix e Serra Dourada. Limita-se ao norte com as dioceses de Barra e Barreiras; ao sul, com as dioceses de Januária e Paracatu, em Minas Gerais; a oeste, com a diocese de Formosa, no Estado de Goiás; e a leste, com a diocese de Caetité, no Estado da Bahia.

Foi do extenso território da diocese da Barra que surgiu a diocese de Bom Jesus da Lapa.

Estando a Diocese da Barra do Rio Grande localizada à margem esquerda do Rio São Francisco, e a Cidade de Bom Jesus da Lapa à margem direita do mesmo rio, natural seria que, ao se estabelecerem os limites do território da Diocese de Caetité do mesmo lado da Lapa, ficasse Bom Jesus da Lapa dentro dos limites do território da Diocese de Caetité. Se não bastassem outros motivos; se não fossem suficientes outras razões, no mínimo, a presença do famoso Santuário do Senhor Bom Jesus da Lapa, com sua quase tricentenária romaria, por certo, seria convincente argumento para aqueles que estavam se responsabilizando pela demarcação dos limites da Diocese de Caetité, à qual pertenceu Monsenhor Tobias Pereira Coutinho, natural de Riacho de Santana que, além de político influente, é o único exemplo de Vigário Forâneo de que se tem notícia na história deste Sertão. (BARBOSA, 1994, p. 422).

Outros, porém, foram os desígnios e critérios adotados quando o curato de Bom Jesus da Lapa passou a ser sufragâneo da recém-criada diocese da Barra do Rio Grande. O responsável e encarregado de traçar os limites da diocese de Caetité, de onde parte da Diocese de Bom Jesus da Lapa seria desmembrada, foi o vigário geral da Diocese de Caetité, Monsenhor Luís Bastos, nascido em Bom Jesus da Lapa. O referido Monsenhor tratou logo de excluir tal projeto, pois achava que Bom Jesus da Lapa deveria pertencer à diocese da Barra.

A cidade de Bom Jesus da Lapa naquela ocasião não tinha muita valia pela sua insignificância financeira. Inexpressivo era o local. Talvez seja esse o critério avaliativo de Monsenhor Luís Pinto Bastos. Por isso, este empurra Bom Jesus da Lapa para os braços da novel diocese da Barra.

Ao “empurrar” Bom Jesus da Lapa para os braços da novel Diocese da Barra, Monsenhor Luís Bastos, e os demais responsáveis pela instalação das duas dioceses, não previram com acerto o futuro promissor do Santuário do Senhor Bom Jesus da Lapa, naquela época, ainda cercado de histórias que falavam de lutas acirradas em torno do riquíssimo patrimônio da antiga Irmandade dirigente ou administradora dos bens do Santuário, em consequência das quais a comunidade local se estiolara a olhos vistos. Pouquíssimas foram as pessoas que, embora todas e havidas com esclarecidas, vislumbraram para a Cidade de Bom Jesus da Lapa um futuro alviçareiro, mesmo reconhecendo nela um evidente sinal de predestinação, além de sua liderança natural sobre todas as cidades da mesma Região que a cercam. (BARBOSA, 1994, p. 423).

O Santuário de Bom Jesus da Lapa era a fonte maior de renda e de sustentação financeira da Diocese da Barra. As ofertas oferecidas e recolhidas dos peregrinos, de modo especial as esportulas cobradas dos romeiros quando eram realizados os sacramentos garantiam o orçamento da cúria da Barra. Inclusive a residência do senhor bispo da Barra foi construída com o dinheiro do santuário.

O dinheiro arrecadado anualmente no Santuário do Senhor Bom Jesus da Lapa era dividido, proporcionalmente, para ser levado diretamente pelo bispo, no final da Festa do Bom Jesus, em agosto, ou depositado em banco, na conta da mesma diocese. Essa era, evidentemente, a maior quantia. A parte menor, por razões óbvias, ia para a conta bancária do Santuário, contudo, só o próprio bispo da Barra autorizava saques nessa conta do Santuário. (BARBOSA, 1994, p. 426).

A Diocese da Barra tinha o privilégio de ter no seu território o Santuário do Bom Jesus, que era uma fonte significativa de renda para a manutenção da cúria diocesana. Talvez

seja por isso mesmo que não agradava a Dom João Muniz a autonomia de Bom Jesus da Lapa e a criação de uma nova diocese desmembrada da Barra.

Os moradores lapenses desejavam que Bom Jesus da Lapa se tornasse diocese. Nesse sentido, foram muitas as manifestações populares, mas não tiveram o incentivo do bispo da Barra, que temia perder o dinheiro arrecadado no cofre de Bom Jesus da Lapa. O apoio ao desejo do povo veio do então Cardeal Arcebispo de Salvador, Dom Augusto Álvaro da Silva. No entanto, quando o bispo foi solicitado pelo arcebispo a se manifestar sobre o assunto, espertamente, preferiu se colocar ao lado dos fiéis de Bom Jesus da Lapa.

Quando o Cardeal Arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil optou em favor da campanha do povo, Dom João Muniz, bispo da Barra, começou a perder terreno, de tal maneira que, conforme Barbosa, importante jornal do Rio de Janeiro noticia a manifestação do povo da Lapa:

Importante jornal do Rio de Janeiro, “Última Hora” noticiou a manifestação popular de Bom Jesus da Lapa em favor da criação da diocese causando apreensão na própria Nunciatura Apostólica, que pediu explicações a Dom Augusto Álvaro da Silva sobre o que estaria acontecendo aqui na Bahia. Sua Eminência Reverendíssima declarou tratar-se de legítima aspiração do povo da Lapa, e que ele próprio, quando bispo da Barra, tivera a intenção de fazer da Lapa uma diocese. Dom João Muniz jamais desejou criar a Diocese de Bom Jesus da Lapa. As medidas que ele adotou, quando forçado a aceitar a decisão de Roma, tais como, protelando o mais que pôde o processo de criação da Diocese, retardando informações, alegando doença, para se furtar a pronunciamentos necessários, indicando a Capela de Nossa Senhora do Carmo para ser a Catedral, com a intenção velada de separar a Diocese das rendas do Santuário, a qual ele conseguiu entregar a seus confrades redentoristas, são aspectos que exigem acurado exame, para nova e diferente interpretação, inclusive, porque o Senhor Dom João Muniz foi afastado do processo de instalação da nova diocese, nem comparecendo à solene posse do seu primeiro bispo. (BARBOSA, 1994, p. 438-439).

O Papa João XXIII criou a diocese de Bom Jesus da Lapa, nomeou o seu primeiro bispo Dom José Nicomedes Grossi.

Em 10 de setembro de 1962, Dom José Nicomedes Grossi, procedente da Diocese de Mariana, foi nomeado bispo, tomando posse em Bom Jesus da Lapa no dia 16 de fevereiro de 1963.

Chegando à Lapa de Bom Jesus, o bispo diocesano logo se lançou a todo tipo de trabalho pastoral, querendo, da melhor maneira possível, servir ao povo e ajudá-lo em todas as necessidades de que padecia no sertão árido, pobre e carente de tudo.

O desenvolvimento pastoral da diocese de Bom Jesus da Lapa se deu por etapas, sendo a primeira, de 1963 a 1974, definida como uma busca de caminhos, a pastoral era centrada na

administração dos sacramentos e, para isso, fazia-se necessária a ordenação de padres para atender o santuário e a vasta região.

A segunda etapa vai de 1974 a 1986 quando parece haver um avanço na ação pastoral, reflexo das transformações no seio da Igreja. Há uma guinada do modelo hierárquico, cujo centro era o clero e os sacramentos, para uma igreja de comunhão e participação, estimulada pelo Concílio Vaticano II recepcionado de forma criativa pela Igreja no Brasil.

A terceira etapa, de 1986 a 1991, caracteriza-se pela avaliação mais crítica do processo desenvolvido na pastoral.

Nota-se no primeiro período de 1963 até 1974 uma busca desesperada, por parte do bispo, de recursos materiais e humanos para se criar uma igreja institucional. Os desafios eram diversos: no campo econômico, cultural, social e pastoral. A diocese carecia de padres, contando apenas com três diocesanos e três religiosos redentoristas que trabalhavam no santuário. Com tão poucos sacerdotes ficava difícil para o bispo concretizar o modelo institucional de igreja nos moldes romanos.

Sua angústia torna-se, ainda maior, porque sua concepção pastoral se mostra centrada na administração dos sacramentos e estes, naqueles tempos, dependiam exclusivamente de ministros consagrados. Esta preocupação se comprova pelas primeiras medidas adotadas, logo na tomada de posse: provisionar os padres da diocese com o uso de ordens e jurisdição, conceder faculdades de dispensa dos impedimentos de parentesco e afinidade. (KOCIK, 1994, p. 29).

A preocupação primeira do bispo era conscientizar o povo a respeito dos sacramentos, de tal maneira que as visitas pastorais buscavam ministrar os sacramentos (batismo, crisma, confissão, eucaristia, matrimônio) e instruir o povo com as pregações. Tinha-se o cuidado de contabilizar os sacramentos ministrados, registrando-os detalhadamente no livro de tomo.

A Diocese de Bom Jesus da Lapa era composta apenas por seis paróquias. Destas somente três possuíam a assistência do padre: Bom Jesus da Lapa, Correntina e Santana. Assim, a pastoral de Bom Jesus da Lapa era em forma de desobrigas, visitando as capelas e matrizes e assistindo com os sacramentos.

As visitas eram uma aventura - se é que assim podemos chamá-las, tanto o bispo quanto os padres viajavam a cavalo, a pé, de jipe ou de caminhão. Passavam noites agarrados, ora no barro, ora nos areões das caatingas. Era comum improvisar pontes em épocas de chuvas para atravessarem os riachos. As estradas, em sua maioria, eram carreiros de boi. Às vezes eram picados por barbeiros, muito comuns na região, passavam mal, mas sustentavam os programas porque o povo das comunidades os esperava.

No início, quando se orientava pelos princípios tridentinos, a Diocese enfrentava desafios constantes. Para enfrentar o problema da falta de ministros ordenados, a resposta do bispo foi construir um seminário na cidade de Correntina. Entretanto, sem padres para dirigir o seminário, a proposta acabou se transformando em sede de educandário católico. O interessante é que dos sete seminaristas recebidos, três se ordenaram presbíteros, mas desafortunadamente todos abandonaram o ministério.

O bispo da diocese, tomado pelo cansaço das muitas viagens, enfrentando a falta de estradas e de dinheiro, confessa que, absorvido pelos trabalhos pastorais, não conseguia organizar administrativamente a sua diocese conforme o modelo eclesiástico.

O Colégio de Consultores e o Conselho de Presbíteros não conseguem reunir-se com o bispo, porque estão permanentemente em viagens de desobriga. A diocese não dispõe de Vigário Geral nem de secretário para organizar a cúria. Além do mais, sozinho, não dá conta de satisfazer às necessidades pastorais do povo de Deus, nem prover as tarefas administrativas: organização da cúria, manutenção dos padres e Irmãs Missionárias, situação das paróquias. (KOCIK, 1994, p. 34).

O santuário é administrado por um conselho composto pelo bispo diocesano, como presidente, pelo superior da missão redentorista e pelo ecônomo do santuário.

Outro aspecto desafiador era “purificar” a religião do que consideravam magia e superstição. Assim sendo, o bispo apela aos redentoristas que aproveitem a peregrinação para uma intensa evangelização dos romeiros, de forma a diminuir-lhes o que ele considerava ignorância religiosa.

Uma das formas de suprimir o que o bispo chamava de ignorância religiosa do povo eram as visitas pastorais, quando se aproveitava para catequizar o povo ensinando a rezar o terço e instruindo sobre os sacramentos e sua importância na vida do cristão. Em depoimento, dizia Dom Grossi:

Nas comunidades paroquiais e rurais do Brasil, o que observei em várias dioceses e também na nossa, rezava-se em família terço de Nossa Senhora diariamente. Poucas são hoje as famílias que conservam essa devoção. De quem é culpa? Seria nossa? Dos Agentes de Pastoral? Preconceito? Falta de fé? – seja como for, precisamos reconsiderar nossa atitude a fim de não sermos contra-testemunho para o povo. As orações tradicionais a Maria Santíssima, como a Ave Maria, o Terço, a Salve Rainha, o Lembrai-vos SS. Virgem, ò Minha Senhora e minha Mãe, a Oração do Anjo (Ângelus) deviam ser um sagrado patrimônio de cada família e de cada cristão. São orações que devem ser realizadas diariamente por todo cristão. (KOCIK, 1995, p. 216).

Em uma das comunidades de Bom Jesus da Lapa, o povo venerava três pequenas imagens de Santo Antônio, invocados sob o título de os três irmãos Santo Antônio.

Na primeira visita àquela comunidade, o bispo retirou-as em segredo, e guardou-as no bolso da batina, tão pequenas eram as três imagens. Durante a Missa, explicou ao povo que fazia aquilo, porque era sua obrigação velar pela integridade da fé e preservá-los da superstição, porque Santo Antônio era um só. Um fiel gritou da Assembleia: “É isso mesmo, sr. Bispo, ele é três e um só, ao mesmo tempo”. (KOCIK, 1994, p. 37).

Nota-se que o fiel transferia o mistério da Santíssima Trindade para o caso concreto das três pequenas imagens de Santo Antônio. E para evitar uma tragédia, o bispo prometeu a intronização de uma imagem maior do santo, em celebração solene, substituindo os três irmãos Santo Antônio, gerando insatisfação por parte dos fiéis. Formou-se um grupo de devotos que foram ao encontro do bispo com a seguinte proposta: “aceitamos a nova imagem, desde que nos deixe as três imagenzinhas também vistas como devoção do povo.” (KOCIK, 1994, p. 38). O senhor bispo não cedeu à pressão do grupo, advertindo-o para não se meterem em assunto de igreja, pois ele tinha a missão de zelar pela pureza da fé, e somente o papa o faria devolver aquelas imagens. Fica patente que o árbitro da forma com se deve vivenciar a fé e a devoção é a hierarquia.

Dom Grossi, que dirigiu a diocese por 27 anos, de 1963 a 1990, mostrou ser um bispo preocupado com as transformações sociais. Assim que chegou à Lapa, ficou chocado com o estado de abandono e miséria em que se encontrava o povo do sertão de São Francisco. Em mensagem para a sua diocese pela Rádio Vaticano dizia o bispo:

Nesta oportunidade, quero dirigir-me a todos os meus patrícios brasileiros, sobretudo àqueles que governam, para não esquecer que naquele recanto de nossa pátria moram brasileiros que têm o mesmo direito à vida e ao progresso que os brasileiros que moram em grandes cidades. Os meus e os nossos patrícios deste sertão estão abandonados, sem a devida assistência, no setor educacional, religioso e social. A maioria absoluta da população não tem escolas, hospitais, médicos, estradas, luz e energia, nem água potável. É necessário que o povo brasileiro venha em nosso auxílio, à união de todos os sertanejos baianos pela caridade. Só esta união pela caridade nos pode fazer fortes e conseguir melhores dias para o nosso futuro. (KOCIK, 1994, p. 38-39).

O certo é que o bispo enfrentou situação dura na diocese; gente morrendo sem assistência médica, morrendo em consequências das secas prolongadas, comunidades inteiras sem alimentos e água potável. Toda essa situação dificultava o trabalho pastoral e limitava a ação missionária apenas a programas de desobriga, ministração de sacramentos e catequese.

O bispo fez inúmeras viagens, de modo especial a Salvador e ao Rio de Janeiro, bem como a Brasília com o intuito de conseguir, junto ao governo estadual e federal, ajuda para o sertão, especialmente para melhorar as condições dos romeiros do Bom Jesus da Lapa: estrada e infraestrutura de hospedagem e de mobilização, no Santuário.

Nesse tempo, o sistema de desobriga não permitia nenhuma preparação para os sacramentos. Eram inúmeras as atividades: batismos, casamentos, crismas, confissões etc. Não sobrando tempo para conscientização do povo.

Participando do Concílio Vaticano II, o bispo vivia um conflito. Lá se pedia mudanças na pastoral e em sua diocese ainda se praticava as recomendações do Concílio de Trento (1545-1563). Não se podia batizar filhos de pais não casados no religioso e os padrinhos eram recusados pelo mesmo motivo. O novo concílio não tinha a pretensão de ser um momento de afirmação de doutrinas. Uma nova postura, mais generosa era recomendada.

Quanto à confissão, o bispo afirmava que o povo não possuía consciência esclarecida a respeito de pecado, mas em geral, procurava confissão individual com frequência, sobretudo, nas romarias. Outro problema é que havia pessoas que não procuravam o sacramento do matrimônio e que se contentavam com casamento civil. No que tange à unção dos enfermos quando lhes era oferecida, não a recusavam, mas não sentiam necessidade de pedi-la.

Assim, num primeiro momento, o bispo dom José Nicomedes Grossi enfrenta desafios de todos os lados. Envia uma carta ao secretário do regional NE III solicitando-lhe que submetesse a situação de sua diocese a uma reflexão colegial dos bispos, e apresenta a realidade pastoral com apenas quatro sacerdotes diocesanos e três sacerdotes religiosos redentoristas.

Com a saúde precária e um tanto quanto esgotado pela idade e cansaço, renuncia definitivamente ao completar setenta e cinco anos de idade, sendo eleito o novo bispo em 1990, dom Francisco Batistella. Nomeado, tomou posse no mesmo ano na Lapa, aos 29 de julho de 1990.

A Diocese de Bom Jesus da Lapa a partir desse período passa por um processo de renovação, sob a orientação do redentorista Dom Francisco Batistella.

Apesar de sua maneira autoritária, o bispo permitiu que sua diocese entrasse num processo de pastoral transformadora, deixando de herança para o seu sucessor, Dom Francisco Batistella, não só mudanças sociais, mas também a implantação e formação de comunidades eclesiais de base.

3.2.5 A construção de uma nova pastoral de comunidades

Em janeiro de 1974, aconteceu em Bom Jesus da Lapa uma assembleia diocesana do clero. Através do encontro com os padres, uma luz começou a brilhar. Inicia-se, a partir daí, uma nova direção da pastoral nesta igreja particular.

A assembleia contou com assessoria do padre Antônio Dewulf e padre Júlio, ambos da diocese de Nova Iguaçu-RJ. Os referidos padres criaram um projeto de pastoral orgânica, uma pastoral de conjunto para todas as comunidades, conforme depoimento do padre Antônio Dewulf:

É uma colaboração missionária, colaboração e intercâmbio entre as duas dioceses. Da parte da diocese de N. Iguaçu, trata-se de inserir no plano de pastoral diocesano de Bom Jesus da Lapa, e não começar algo ao lado da diocese. A ajuda se focaliza mais na formação dos líderes de comunidades e cursos para desenvolver as comunidades eclesiais de base. (KOCIK, 1994, p. 43).

O clero estudou, naquela reunião, a Igreja à luz do Concílio Vaticano II. Procurou compreender a nova visão do catolicismo para aquele momento histórico. Com a assessoria do padre Cezlau Stanula, redentorista polonês, viu-se logo a necessidade de se criar, em toda a diocese, uma pastoral de conjunto com as comunidades eclesiais de base, uma pastoral que tomasse como prioridade a formação de comunidades.

“As Comunidades Eclesiais de Base surgiam em um momento singular da história da Igreja do Brasil. O Vaticano II havia colocado muitas ideias de renovação e colocava em questão o modelo tradicional de se fazer pastoral nas dioceses do Brasil.” (SOUZA, 2007, p. 154).

Seguindo a orientação do Concílio Vaticano II, foi determinado e aprovado, em plenário, um novo planejamento de pastoral para a Diocese de Bom Jesus da Lapa. Foi colocada como prioridade a evangelização, sem menosprezar os sacramentos. Fazia-se necessário uma boa formação dos fiéis e, para isso, era preciso apontar alguns objetivos; o primeiro seria a criação de comunidades de base, dando formação às lideranças por meio de círculos bíblicos e preparação para os sacramentos do batismo e da primeira comunhão. O segundo foco de atenção seria a pastoral familiar.

No livro de tombo da Diocese de Bom Jesus da Lapa está registrado este encontro que foi marcante para uma nova construção de pastoral das comunidades. Assim está explicitado:

Reunião em clima de fraternidade, franqueza e liberdade, que muito contribuiu para as bases de uma pastoral de conjunto, no sentido da formação de comunidades de base, elaborou-se um relatório de toda reunião que se acha arquivado na cúria e que foi distribuído a todos os participantes. Foi a reunião mais eficiente até então havida, graças ao número e atuação dos participantes. (KOCIK, 1994, p. 45).

Outros encontros foram realizados com a mesma finalidade. Alguns temas foram estudados como: a Teologia da Libertação, a Religiosidade Popular e a Pastoral da Juventude.

As questões levantadas, neste encontro, mostram que a diocese está entrando de cheio, no processo de pastoral transformadora: o que significa do homem todo e de todos os homens? Quais as principais escravidões de que deveríamos ajudar o povo a se libertar? Quais as estruturas de opressão e como desencadear o processo de libertação? (KOCIK, 1994, p. 46).

Passos importantes foram dados: além das prioridades mencionadas, outras foram estabelecidas, como a preparação mais intensa para os sacramentos, atenção aos valores da comunidade e à formação de líderes leigos, através de cursos e treinamentos.

No ano de 1980, já se percebia uma sintonia da Diocese de Bom Jesus da Lapa com Puebla e com as diretrizes da CNBB, quando se definem as prioridades de conscientizar o homem de sua dignidade humana, social, religiosa, à luz de Puebla.

A Diocese passa a assumir uma ação pastoral a partir da opção preferencial pelos pobres, tendo como meta principal a organização do povo. Em 1981, com o objetivo de alimentar esse novo jeito de ser igreja, constrói-se, em Santa Maria da Vitória, o primeiro centro de treinamento de líderes. O local tornou-se um meio onde se promoviam encontros, retiros e formavam-se aí catequistas e animadores de CEBs, sindicalistas, líderes da pastoral da juventude entre outros. Os centros de formação foram se multiplicando em toda a diocese, servindo os mesmos para ajudarem e treinarem os catequistas e animadores nos trabalhos pastorais.

Subsídios foram preparados a fim de facilitar os trabalhos dos agentes leigos como: “Roteiro de Catequese”, baseado nos princípios da pastoral libertadora, para os catequistas usarem com as crianças, desenvolvendo nelas o novo espírito de comunidade; “A Voz do Campo”, um informativo sobre as comunidades de Santa Maria da Vitória; “Caderno para a Conscientização sobre o Batismo e a Crisma”; “Cartilha sobre o Sindicalismo”, “Cartilhas de Educação Política”; e “Jornalzinho de Conscientização sobre a Constituinte”, além de outros sobre a Pastoral da Juventude.

Na falta de sacerdotes, o bispo podia contar com diversos agentes leigos, animadores de comunidades e muitos catequistas. Antes, somente o ministro ordenado podia ministrar os sacramentos. Com o novo modelo pastoral havia religiosas batizando e testemunhando o sacramento do matrimônio, inclusive administrando paróquias. Essas pessoas recebiam uma provisão do bispo como testemunhas qualificadas para tais tarefas.

Faz-se oportuno mencionar que no período anterior, a pastoral se destinava às massas como pastoral de “desobriga”. Com essa nova igreja, passou-se a privilegiar as comunidades de base, os grupos de reflexão das cidades, a formação de lideranças e outras formas da organização de promoção humana.

Nas CEBs, os membros das classes populares começam a se apropriar do seu saber e do seu poder. O poder religioso, antes concentrado nas mãos do padre (e do bispo), é agora partilhado pelos leigos. Esses leigos, cuja maioria é constituída de trabalhadores, pobres, com poucos estudos, tomam consciência de seu valor. Tendo sempre sido tratados como ignorantes, sem poder exprimir seu ponto de vista, estes trabalhadores vão conseguir, através da participação na comunidade, revalorizar seu potencial de pensamento crítico, de interpretação, de criação, de inovação. (TEIXEIRA, 2009, p. 62).

As comunidades de base passam, assim, a serem a principal riqueza desse novo tipo de pastoral. Há um desejo de que a igreja do povo seja organizada, uma igreja-comunidade que acolhe as diferenças. Assim sendo, os encontros das comunidades constituem verdadeiras festas de gratuidade. O espírito festivo toma conta do povo que assume a dimensão celebrativa como elemento constitutivo de sua própria existência.

Na primeira característica entendemos que a celebração não é um ato individual. Toda celebração expressa uma dimensão comunitária. A celebração da vida expressa à alegria da comunidade que festeja suas esperanças e alegrias. Toda celebração guarda um elemento de festividade. É um momento de aproximação e de expressão da felicidade. (SOUZA, 2007, p. 157).

Essas comunidades passaram a ser referência para a Diocese de Bom Jesus da Lapa. Participar da comunidade significa romper com o catolicismo popular tradicional e aderir a novas práticas religiosas e sociais. Cabe às novas comunidades lutarem para que haja uma continuidade no que se refere à força da cultura e da tradição em prol de uma mudança na sociedade. Nesse sentido, a participação além de levar a comunidade a se inserir em nível nacional e universal, também contribui para a organização a partir das próprias bases e forças. Conforme Steil:

As comunidades surgem como um espaço de afirmação da religião diante de um mundo que se seculariza. A conscientização vai transformar o rosto do catolicismo da Diocese. As comunidades passam a congregar pessoas que passaram por um processo de conversão pessoal e de opção por um modo de ser que não está dado anteriormente, mas que deverá ser construído. Este novo modo de ser católico tem sérias repercussões dentro da sociedade local. (STEIL apud KOCIK, 1994, p. 67).

Sob a perspectiva da nova pastoral, exigências foram colocadas para aqueles que desejam receber algum sacramento, seja batismo, crisma, ou matrimônio. Antes, a todos os que recorriam aos sacramentos, estes lhes eram concedidos, pois se tratava de um direito e um dever de todos. Com a substituição da pastoral de desobriga, pela pastoral de comunidades, os sacramentos passam a ser vistos e desejados como sinais da inserção na igreja, o que implica em assumir uma série de responsabilidades em relação à comunidade.

Convém explicitar que, aos poucos, as comunidades vão se democratizando na medida em que seus líderes passam a ser eleitos, tornando-se os representantes e animadores da comunidade.

As novas lideranças passam a agir segundo um plano de pastoral que estabelece prioridades e persegue determinados fins. As novas visões a respeito da prática religiosa e sócio-política estão fazendo surgir um novo estilo de liderança religiosa, mais participativa e democrática. (STEIL apud KOCIK, 1994, p. 68).

Deve-se observar também que com essa nova concepção de pastoral, as pessoas são chamadas a expressar suas ideias. Antes, só ouviam o que dizia o clero, por isso estavam habituadas a escutar. Agora, essas pessoas podem falar e expressar sua visão de mundo, seu entendimento da realidade social, do papel da Igreja etc.

Valoriza-se, como sinal desta presença, o ato de estar juntos, de escutar a Palavra em comunidade, de olhar-se mutuamente, de cantar e dançar juntos, de comer e beber em comunhão. Cuida-se das relações interpessoais, evitando a massificação e garantindo que cada pessoa sinta-se valorizada em sua individualidade e possa participar com sua experiência de vida. (GUIMARÃES, 1993, p. 133).

Percebe-se que a antiga ordem social que serviu de suporte à prática do catolicismo tradicional aos poucos vai se desfazendo, dando lugar a uma pastoral libertadora. Como afirma Boff: “O que nascia não era mais uma reprodução da Igreja tradicional assentada sobre o eixo sacerdotal e sacramental. Era uma nova realidade que nascia do coração do próprio povo”. (BOFF, 1988, p. 124).

É nessa linha de ação pastoral que os agentes do santuário buscaram trabalhar, valorizando as práticas do catolicismo popular como uma das vias de evangelização. Já não se encara a religião do povo como empecilho, mas como um “lugar hermenêutico” onde se possa concretizar a mensagem evangélica que se propõe dinamizar.

Os redentoristas entendiam que o santuário não podia ficar de fora, já que a pastoral diocesana de Bom Jesus da Lapa pedia mudanças, para melhor servir o povo. Perceberam que havia a necessidade de implantar uma pastoral que incutisse valores humanos, no sentido de levá-los a um espírito de solidariedade, de responsabilidade e de comunidade.

Assim sendo, a pastoral do santuário passa a definir novas estratégias de convivência com os romeiros, criando um clima favorável a um redimensionamento das atividades religiosas, através de um contato mais próximo com as classes populares.

3.2.6 O sentido do controle institucional

Analisando o controle institucional presente no santuário de Bom Jesus da Lapa, vimos que, ao longo do tempo, houve mudanças significativas, procurando os agentes de pastoral adequar a administração do santuário ao modelo da época.

O controle institucional incrementa-se sob a autoridade de padres e bispos que se julgavam detentores da única forma legítima de catolicismo. A hierarquia eclesiástica tinha como preocupação primeira a formação de um clero virtuoso, sábio e obediente, capaz de controlar a fé e a manifestação religiosa popular.

Durante os vinte e três anos que Monsenhor Turíbio Vilanova Segura passou pelo santuário de Bom Jesus da Lapa, não fugiu do modelo proposto pela romanização. Inclusive era um padre radical no que tange à doutrina da Igreja. Já Dom João Muniz, durante o tempo de atuação pastoral, na diocese da Barra, cujo território estava o Santuário de Bom Jesus da Lapa, buscou administrar tanto a diocese quanto o santuário, sendo fiel à Santa Sé, criando um vínculo de unidade com o Papa.

Com a finalidade de incrementar o catolicismo romanizado no santuário, Dom Muniz convidou os redentoristas para administrar o santuário de Bom Jesus da Lapa com um objetivo de tornar o santuário uma ampla escola de doutrinação católica. Não só em Bom Jesus da Lapa, mas em todo território brasileiro o episcopado procurou exercer controle nos principais centros de devoção popular.

Dentro desse controle institucional, Bom Jesus da Lapa torna-se diocese, tendo como seu primeiro bispo Dom José Nicomedes Grossi e este procurou administrar pastoralmente a

sua diocese, buscando conscientizar o povo a respeito dos sacramentos e combatendo a religião popular com o intuito de “purificá-la”.

Uma das formas de suprimir o que os bispos consideravam como ignorância religiosa do povo eram as visitas pastorais, ocasião em que aproveitavam para catequizar o povo, instruindo-o sobre os sacramentos, práticas que foram aplicadas na diocese de Bom Jesus da Lapa.

Tanto a diocese de Bom Jesus da Lapa quanto os redentoristas dirigentes do santuário adotaram uma meta de evangelização discordante da linha do Monsenhor Turíbio e do bispo da Barra, Dom João Muniz, que enfatizava apenas uma pastoral pautada na sacramentalização. A linha de ação pastoral assumida pelos redentoristas, holandeses e poloneses, também tiveram divergências em função das estratégias utilizadas, segundo os critérios prescritos pela Igreja daquele determinado momento histórico.

Como já mencionamos, duas foram as fases que marcaram a presença da instituição eclesiástica no santuário de Bom Jesus da Lapa. A primeira trata-se da atuação da Igreja, com a presença do Monsenhor Turíbio Vilanova Segura, que através do seu trabalho pastoral soube conciliar as práticas do catolicismo popular com a do catolicismo oficial, sem que se pudesse notar um conflito entre a postura do Monsenhor Segura e as práticas religiosas dos romeiros.

Num segundo momento, a transição representada pelos redentoristas holandeses, onde há a ruptura de uma prática pastoral, puramente sacramental, para uma ação evangelizadora ainda que pautada no período pré-conciliar. Depois destacam-se a presença dos poloneses que aderem a uma ação pastoral baseada num processo de renovação da Igreja pós-conciliar, possibilitando e valorizando a religião como expressão da fé do povo.

3.3 A Romaria, o santuário e a devoção

O catolicismo dos romeiros é profundamente marcado e condicionado pela vida concreta que os mesmos levam no dia a dia. Buscaremos compreender o sentido da romaria na vida dos fiéis e as diversas expressões populares através de uma análise religiosa e sócio-cultural.

É interessante observar que fazer a romaria em família, com parentes e vizinhos, não exclui o contexto de grupo que se forma no transporte coletivo usado para a peregrinação. A romaria de Bom Jesus da Lapa é para além do grupo, a perspectiva de encontro coletivo com a multidão e com tudo que a romaria lhe propicia, naquele momento especial.

Neste trabalho, explicitamos que a romaria ao Santuário de Bom Jesus da Lapa não se reduz apenas ao povo da região. Essa propagação se dá em outros Estados do país e as festividades e visitas acontecem praticamente durante todo ano. O estudo se concentra na manifestação religiosa dos romeiros, as expressões religiosas na viagem, o papel do chefe como organizador, e o modo de viver o sagrado com seus rituais e celebrações no santuário.

As romarias como qualquer fato social, ao correr do tempo, à força de sua repetição, se formalizam, se institucionalizam e passam a exercer função de controle. Povo e hierarquia eclesiástica; religiosidade popular e controle institucional, seja como pólos opostos de um contínuo, sejam como elementos complementares, marcam a história de Bom Jesus da Lapa.

3.3.1 As romarias a Bom Jesus da Lapa

Toda romaria está imbuída de história e cultura. Os romeiros expressam e entendem a romaria como vivencial humano e religioso, com atos celebrativos e simbólicos. Nesse sentido, as romarias a Bom Jesus da Lapa, tanto as populares, como a da terra se compõem dos mesmos elementos no que tange ao aspecto religioso. Ambas exigem devoção, doação, adaptação e convivência com os outros romeiros.

Três romarias marcaram e deixaram boas lembranças na memória do povo. A primeira realizada em julho de 1888, dois meses depois da concessão da liberdade aos escravos pela Lei Áurea da Princesa Regente D. Isabel. Conforme a história, uma imensa multidão de negros, vinda de todo sertão, reuniu-se na Lapa para dar graças ao Bom Jesus pelo benefício da alforria. Aproveitaram para cantar benditos religiosos, rezar e dar vivas em honra do Santo.

A segunda romaria data-se do dia 10 de julho de 1903 em que a nova imagem do Bom Jesus foi abençoada. Os fiéis a receberam com entusiasmo por entre aclamações e os estampidos de milhares de foguetes que saíam das casas e das mãos dos romeiros. A nova imagem foi benta no Porto e passeada em procissão por todas as ruas da cidade.

A terceira foi na ocasião em que Senhor Doutor Joaquim José Seabra, o então governador do Estado da Bahia visitou o santuário. A Lapa foi ponto de encontro dos políticos da região San Franciscana.

O Santuário de Bom Jesus da Lapa atrai milhares de peregrinos a cada ano, com concentração máxima de romeiros nos dias anteriores a 06 de agosto, dia da festa do Senhor Bom Jesus. A partir de maio muitos grupos de romeiros visitam o santuário, diminuindo depois do dia 06, quando acontece a procissão da imagem do santo. Com o fluxo de romeiros diminuído, sem haver, contudo, interrupção, a romaria volta a crescer à medida que se

aproxima o dia 15 de setembro, dia em que se celebra a festa de Nossa Senhora da Soledade. A partir de outubro até maio do ano seguinte, a cidade começa a esvaziar-se passando por ali poucos grupos de romeiros. A cidade de Bom Jesus da Lapa vive em função da romaria e é marcada por essas duas estações: de maio a setembro e de outubro a abril.

Houve uma evolução quanto aos meios de transporte para se chegar à Lapa do Bom Jesus. Antigamente, a maioria dos peregrinos ia à Lapa de caminhão, outros de barco pelo rio São Francisco. Esse tipo de transporte era usado pelos que vinham do sul da Bahia e norte de Minas. Hoje, a grande maioria vai à Lapa de ônibus e um pequeno número de romeiros usa carros particulares. Ainda há caminhão e navegação pelo rio São Francisco, porém em número bastante reduzido. Havia também romeiros que viajavam no lombo de cavalo ou burro e a pé. Esse tipo de peregrinação ainda acontece, mas com menor frequência. Como disse um romeiro (10 de julho de 2010).

Naquele tempo as pessoas iam à Lapa do Bom Jesus a pé, com as trouxas na cabeça. Outras montadas no lombo de um animal. Os que iam a pé usavam sandálias de couro cru no pé e um chapéu grande de palha para evitar o sol forte. Eram trinta dias ida e volta, muitas e muitas léguas para visitar o Bom Jesus. Fazia a viagem com gosto, não se cansava, tinha fé. Parece que o povo naquele tempo tinha mais fé do que hoje.

Tanto no passado quanto no presente o caminhão é visto pelo romeiro como o transporte por excelência, por ser o mais barato. Portanto, ao alcance de muitos deles.

Assim como são variadas as vias de se chegar ao santuário, também são diversos os lugares de onde provêm os romeiros. É possível achar entre eles pessoas de todas as camadas sociais: lavradores, pescadores, empregados em fazendas, aposentados, funcionários públicos, sendo que grande parte vem da zona rural ou das periferias das grandes cidades.

É em contagiante clima de festa, que os peregrinos desinstalam-se de suas residências para cultuar o Bom Jesus da Lapa. Podemos dizer que o grupo de romeiros forma uma comunidade temporária, constituída pela adesão de seus membros - parentes, vizinhos e amigos - que se associam na determinação de visitar o Bom Jesus.

Os romeiros da Lapa geralmente viajam em grupos formados por pessoas que se conhecem, vizinhos e parentes, de modo que a peregrinação estende para o espaço sagrado as relações que preexistem em suas comunidades de origem. No entanto, ao penetrar no espaço sagrado do santuário e no tempo extraordinário da peregrinação, estas relações são idealizadas, reforçando o princípio de que 'todos devem agir e sentir como pares' (STEIL apud KOSIK, 1994, p. 64).

Faz bem esclarecer que a romaria não começa na estrada. Há toda uma organização prévia, quando os peregrinos começam a viver o clima da romaria.

Cada grupo conta com um chefe, também chamado dono da romaria. O chefe geralmente já é conhecido da comunidade local, por ser pessoa que organiza romarias há muito tempo e que tem contato com motoristas de ônibus e proprietários de casas na cidade da Lapa. Antes de efetuar a viagem, os contatos são acionados para acertar todos os detalhes da peregrinação.

O chefe de romaria inicia os preparativos até seis meses antes. Cada chefe tem a data fixa de sua romaria. De modo geral, começa por informar os parentes, amigos, vizinhos e conhecidos sobre a ida à Lapa naquele ano. Faz a lista com os nomes das pessoas e logo procura ônibus para levá-los. Combina o preço do transporte e da hospedagem juntos. Fechado o grupo, divide o total entre os romeiros da lista e recolhe a quantia que cabe a cada um.

Em geral os chefes de romaria têm experiências de diversas viagens; e antes de chefiar uma romaria, já participaram de várias outras.

A visita religiosa da romaria vai além do espaço da gruta, do morro e da esplanada. Esses espaços e movimentos são considerados os pontos culminantes da romaria, mas além deles, há todo um conjunto de atividades que favorece a integração dos peregrinos e enriquece culturalmente a viagem.

A maioria dos chefes de romaria promove preparação religiosa antes de efetuar a saída. Alguns rezam o terço com seus grupos; outros passam pela igreja para a missa dos romeiros ou simplesmente contentam-se com a bênção do padre. Existem alguns que, além de rezar antes da viagem, costumam fazer o mesmo na volta, reunindo os romeiros em suas casas para uma ação de graças. Além das práticas religiosas, antes e durante a viagem, cabe ao chefe de romaria zelar pela saúde e segurança do grupo todo, caso alguém venha a passar mal, é seu dever providenciar remédios ou assistência médica. Quando chega à Lapa é o primeiro a descer do ônibus e estabelecer contatos com a hospedaria.

Apesar da grande afluência de romeiros, não é difícil encontrar casa disponível na Lapa, pelo menos até o dia primeiro de agosto. É comum, no período da romaria, moradores deixarem suas casas e as alugarem aos romeiros. São muitos os lapenses que vivem do aluguel de suas respectivas residências. A organização do espaço interno das casas leva a crer que muitas delas foram construídas e adaptadas para esse fim.

As casas geralmente têm uma ou duas salas na frente, um corredor com pequenos quartos e um quintal ao fundo onde ficam localizados os banheiros masculino e feminino.

Dependendo do número de romeiros, as salas e o corredor são também usados como dormitórios. Após a saída de um grupo, imediatamente, entra outro.

Durante a viagem pode-se notar gestos de solidariedade entre os peregrinos: costumam partilhar tudo: comida, biscoitos, doces. A comida praticamente se resume a uma farofa, feita de farinha de mandioca socada com carne de sol, de bode ou de galinha, assada ou cozida e guardada em latas. Quando alojados na casa, usam o mesmo fogão e as mesmas panelas, preparando o alimento para todos.

Muitos grupos colocam o alimento em comum, fazendo uma só cozinha no seu local de alojamento. É importante notar que não se trata apenas de uma medida de caráter prático, para redução de custos, mas sim de um costume ancorado em antiga tradição e carregado de sentido cristão. (OLIVEIRA; STEIL, 1993, p. 79).

Cada grupo de peregrino é composto por parentes e vizinhos, pequenos agricultores e moradores de cidades pequenas e vilas. Entre os romeiros há um espírito de solidariedade e igualdade. A romaria exerce essa finalidade, eliminando possíveis diferenças entre os membros do grupo, dando-lhes identidade de romeiros do Bom Jesus. Mesmo havendo no grupo pessoas desconhecidas, todos se incorporam na condição de iguais.

O peregrino chega ao santuário com vigoroso potencial religioso e humano energizado pelo caminho. O santuário é o “centro” de sua romaria, “centro” do seu mundo, e, portanto, um “centro” revestido de valores. É também um “centro” de aspiração, de felicidade experimentada por curto período de tempo, num lugar simbólico e santo aos olhos do romeiro. Assim dizia-me um romeiro (10 de julho de 2010): “Quando chego aqui esqueço tudo que ficou para trás. Só lembro do Bom Jesus. Aqui meu coração se enche de felicidade.”

Dentre as diversas características do romeiro do Bom Jesus, há que se destacar o chapéu forrado de branco, enfeitado com fita verde. Seu uso ajuda a identificação chamando a atenção dos observadores. É bom esclarecer que é usado o típico chapéu de palha, tradição passada de geração em geração e visto como símbolo dos devotos do Bom Jesus, que veem do sul da Bahia, de modo especial, no mês de agosto quando acontece a grande festa. Já, os romeiros de Minas Gerais são poucos os que aderem ao chapéu. Eles frequentam o santuário nos meses de junho e julho, retornando depois, com participação expressiva, no mês de setembro quando se celebra Nossa Senhora da Soledade.

O uso do chapéu branco e da fita verde produz uma grande uniformidade na massa dos romeiros. O seu significado é objeto de interpretações variadas por parte de quem o usa. Para alguns, a fita verde é a ‘esperança que Deus deixou no mundo’, o forro branco que cobre o chapéu significa que ‘tudo o que é do Bom Jesus é branco,

a roupa dele é branca'. Para outros, prevalece o argumento da tradição: 'toda a vida, desde o começo do mundo, quem vem pra Lapa vem com chapéu forrado'. (OLIVEIRA; STEIL, 1993, p. 82).

Nas interpretações populares, o chapéu é muito significativo. Numa das grutas, existe um desenho da imagem do Bom Jesus, com o chapéu branco e fita verde, mostrando aos romeiros como devem comparecer ao santuário. Além disso, o chapéu diferencia os romeiros do Bom Jesus dos outros visitantes. É também um sinal que se traduz simplesmente por: "somos romeiros do Bom Jesus."

Outra característica perceptível na maioria dos romeiros é a pobreza: uma massa de gente humilde, doente, fisicamente esgotada. A grande maioria fica marcada pelo sacrifício de uma viagem longa e difícil. Grande parte dos visitantes do santuário tem no rosto a marca do sofrimento e dos sacrifícios causados pelas secas e pelas dificuldades do cotidiano.

Para o bom romeiro, é preciso fazer penitência e a viagem à Lapa é uma forma atenuada de penitenciar-se. Deve dormir em esteira sobre o chão; cozinhar em fogão à lenha. O fato de dormir em esteira significa ser bom romeiro. O que torna o romeiro bom e correto é a sua disposição de abrir mão de qualquer conforto e libertar-se das preocupações cotidianas.

Como já foi dito, nas romarias, há sempre organização e divisão de funções. O papel do responsável, conhecido como chefe de romaria, já o dissemos, é reunir os romeiros, contratar a viagem e a hospedaria, recolher o dinheiro e marcar o dia da saída. Existem também as rezadeiras ou rezadores que são encarregados de puxar as orações durante o percurso da viagem.

Convém destacar a forma como o romeiro chega à cidade. Antes de qualquer coisa, deve primeiro visitar o Bom Jesus, ou pelo menos passar com o transporte em frente ao santuário.

Ao entrarem na gruta, os romeiros demonstram sua crença em público. Geralmente chegam em grupos, dão-se as mãos e rezam pedindo a bênção do Bom Jesus. Depois do primeiro ato cumprido, percorrem as grutas, o que fazem com muita fé e respeito, preservando a sua maneira de agradecer e pedir.

Aos pés do Bom Jesus, firmam com Ele um compromisso de voltar no ano seguinte. "A romaria precisa ser repetida todos os anos como um meio pelo qual se torna possível entrar em contato com os sentidos e símbolos fundamentais da cultura em que se inscreve esta experiência humana." (STEIL, 1996, p. 90).

Merece menção aqui "a Romaria da Terra" que também acontece no santuário de Bom Jesus, dentro do ciclo da festa que se inicia no mês de julho, estendendo-se até 06 de agosto.

Seu contingente é formado “das comunidades eclesiais de base, encontro de pastorais, das reuniões de sindicatos e associações de agricultores, de moradores e grupos de mulheres, dos núcleos de partidos políticos etc.” (STEIL *apud* KOCIK, 1994, p. 105).

Os romeiros das duas romarias partilham os mesmos símbolos e vivenciam os mesmos rituais religiosos, sobretudo quando peregrinam pelas ruas da cidade, visitam as grutas, o cruzeiro e participam das celebrações.

A romaria da terra explicita a dimensão social e política da fé libertadora e se insere nas lutas populares. Está situada no direito à terra e a tudo o que se relaciona a ela: água, ecologia, crédito, produção, comercialização etc.

A “Romaria da Terra” parece expressar o sentir, o pensar e o agir de seus romeiros. A finalidade é lutar em favor da vida em todos os aspectos: econômico, social, político e religioso. A romaria é importante porque leva o romeiro a lutar por soluções para os problemas da sua comunidade, pela terra, saúde, escola, água, transporte etc.

Geralmente celebra-se a missa durante a romaria com muitos vivas puxados pelo presidente da celebração. Durante a homilia, o padre faz questão de lembrar aos romeiros que nossa missão é de libertação integral. Chama a atenção dos participantes reforçando a teologia da libertação e as pastorais.

No ato litúrgico, há um grande envolvimento de pessoas - bispos, padres, religiosos e leigos - com um mesmo objetivo: reivindicação dos direitos humanos e solidariedade a todos.

A “Romaria da Terra” reflete a vida das comunidades. Há um cenário marcado por símbolos religiosos que se misturam com símbolos políticos. Na verdade, é uma ligação entre religião e política, o que acontece de alguma forma, no cotidiano das comunidades. A decisão de fazer a “Romaria da Terra” é tomada coletivamente. Há uma organização prévia. Durante certo período de tempo, a comunidade prepara-se com cartazes, sugestões de tema, tarefas que devem ser executadas durante a romaria, cânticos para serem cantados e animação durante a viagem. Há toda uma experiência de partilha dos alimentos durante a peregrinação; o espírito de comunidade se acende no coração dos romeiros. É mesmo como afirma Barros:

Na solidariedade, os romeiros repartem entre si comida e água. Confraternizam-se e festejam a caminhada comum; a romaria antecipa o dia em que haverá terra, teto e comida para todos. Ali o povo mais sofrido demonstra a sua força na união, é incentivado a lutar para permanecer na terra que ainda tem ou para conquistá-la. Por isso, a romaria da terra expressa a solidariedade entre os próprios lavradores e também reforça a comunhão de muitos irmãos e irmãs que se juntam ao povo da terra nesta grande marcha de libertação. (BARROS, 1996, p. 65).

Os “romeiros da terra”, quando chegam ao santuário do Bom Jesus, são convidados pelos dirigentes do santuário a tirar os seus calçados para sentir o chão do santuário. Assim como lutam pela terra, devem também tomar posse da terra do Bom Jesus, pois aquele chão, aquela terra é deles.

Muitos romeiros levam cruces confeccionadas em suas comunidades e outros objetos de trabalho simbolizando que o Bom Jesus é o criador de tudo e o homem, é o seu colaborador. Portanto, a desvalorização do trabalho humano é uma ofensa a Deus, e ao homem. As cruces, bem como as ferramentas, significam libertação e transformação.

A participação na Romaria da Terra exige uma série de compromissos de ordem ética e política. O compromisso dos romeiros é batalhar pelos seus direitos não desanimando de suas lutas, tendo sempre presente o Bom Jesus entre eles. Conforme Steil “a romaria da terra se situa dentro de uma cultura religiosa e política, que vem sendo construída através da ação das Comunidades Eclesiais de Base, das pastorais sociais, e da Teologia da Libertação.” (STEIL *apud* KOCIK, 1994, p. 117).

Na romaria, além dos romeiros transmitirem conteúdos e conhecimentos, confirmam a experiência religiosa vivida no cotidiano das comunidades. A Romaria da Terra vai além de uma atitude de acolhida e abertura aos pobres. Com um gesto de unidade os romeiros assumem a cultura popular com seus símbolos e significados, fazendo da Romaria da Terra um ato efetivamente popular.

Participar da Romaria da Terra significa, para muitos romeiros, uma oportunidade de manifestar e reforçar sua adesão a uma comunidade religiosa que se constitui através da aceitação de um conjunto articulado de símbolos, valores e discursos que demarca sua identidade em relação a outros grupos e tendências religiosas dentro e fora do campo católico. (STEIL *apud* KOCIK, 1994, p. 118).

Na “Romaria da Terra” nota-se uma presença expressiva da Igreja Católica com algumas organizações da sociedade civil como sindicatos e movimentos sociais, significando uma aproximação do catolicismo com novos grupos políticos. “A Romaria da Terra” traz em si uma marca cultural que vem sendo gestada através dos trabalhadores nas organizações populares.

“Esta cultura é também parte do catolicismo das CEBs e das pastorais populares, na medida em que elas incorporam e resignificam, dentro do âmbito eclesial, as visões do mundo, os discursos e as narrativas que constituem o universo cultural do movimento popular.” (STEIL *apud* KOCIK, 1994, p. 120).

Os agentes de pastoral da terra representam a instituição que tem relevância na sociedade. Nesse sentido, devem os agentes de pastoral estar atentos para o significado de sua ação e não estar presos simplesmente ao ritual religioso, mas pautar suas ações por uma conotação sócio-política educativa.

A finalidade da Romaria da Terra, na pastoral libertadora, é construir um processo educativo e consciente no que tange às novas práticas religiosas e sociais dos romeiros, levando-os ao engajamento e comprometimento político e religioso.

3.3.1.1 Promessas, ex-votos, milagres e penitência

O devoto vem ao Santo cheio de esperança e confiança, certo de que Ele vai atender seus pedidos e resolver seus problemas.

As promessas são feitas dentro de uma relação pessoal, entre o Bom Jesus e o devoto. Assim me falou um romeiro (11 de julho de 2010): “qualquer tipo de doença, a gente faz promessa ao Bom Jesus e é válido; depois, a gente volta para agradecer a promessa feita.” Os pedidos abrangem os diversos bens da vida: saúde, profissão, trabalho, filhos, plantações e ainda incluem a vida econômica e social. Um outro romeiro dizia-me (11 de julho de 2010):

Fiz a promessa ao Bom Jesus para eu comprar uma casa; depois de muita labuta no trabalho, o senhor Bom Jesus ajudou que consegui comprar. Considero isso um milagre do Bom Jesus; foi ele que me deu a casa. Por mim mesmo não conseguia comprar, não. Agora, venho todo ano agradecer por esta graça alcançada.

As promessas relacionam-se ao conhecimento e julgamento de quem promete. Geralmente são atos que esperam agradar ao Santo. Um romeiro, em agradecimento por ter vencido financeiramente na vida, prometeu ser chefe de romaria levando, todo ano, um grupo de romeiros enquanto tiver vida para visitar o Bom Jesus. Em conversa com um chefe de romaria, dizia-me (12 de Julho de 2011): “prometi ao Bom Jesus que se conseguisse um bom resultado na minha lavoura, melhorando a vida da minha família, seríamos devotos dele. Por isso, formamos um grupo de romeiros e vou todo mês de setembro, porque considero um milagre do Bom Jesus ter vencido na vida.”

Percebe-se nos depoimentos que há verdadeira intimidade entre o santo e os romeiros. Eles se conhecem. Um porque é poderoso, o outro porque confia. A compra da casa, a vida econômica e social concretizadas com a ajuda do santo são retribuídas pelos romeiros em forma de atos de solidariedade, de piedade, de oração, de serviços, bem como de penitência e

testemunho. Muitos procuram o Bom Jesus pedindo-lhe proteção contra doenças, perigos, insucessos nos negócios e quando recebem o benefício solicitado, agradecem. Uma das formas de retribuição são os testemunhos dados com ex-votos, esmola, penitência e romaria.

São várias as formas utilizadas no “pagamento” de uma promessa. As mais usuais são: andar de joelhos desde a esplanada até o altar do Bom Jesus, cortar os cabelos, carregar uma cruz durante a peregrinação, subir o morro, acender velas, andar quilômetros descalço (a), soltar fogos, vestir-se de noiva ou de frade, “encomendar” missa de ação de graças, depositar dinheiro no cofre do Bom Jesus etc. Tais práticas manifestam o sentimento do beneficiado de querer sempre agradar o seu santo protetor e retribuir-lhe a graça recebida.

Há promessas que envolvem a participação de mais pessoas. Exemplo: mães que fazem promessas para seus filhos ou para outros parentes e amigos e estes têm o dever de cumpri-las. Encontra-se em Bom Jesus da Lapa muitos fiéis cumprindo promessas de terceiros. Além do elo familiar, o ato da promessa envolve relações de parentesco e amizade.

Contar com a ajuda de terceiros para o cumprimento de uma promessa: esmolando, congregando, “ajudantes” e “acompanhantes” no cumprimento conseguindo uma viagem gratuita; a obtenção da cumplicidade de conhecidos e estranhos para cumprir um voto feito ao santo evidencia a legitimidade da promessa enquanto forma de relacionar-se com o sagrado. (TRAVASSOS, 1983, p. 125).

Quando a promessa é feita em favor de outrem, há duas formas de ser cumpridas. Quem promete cumpre o propósito em nome do agraciado ou este o faz pessoalmente, caso a dívida tenha sido contraída indiretamente. As obrigações para com o santo têm o mesmo valor quando há vínculos de solidariedade e preocupação dos membros da rede social.

Muitos romeiros vão à Lapa para ajudar amigo ou parente a “pagar” promessa. Há promessas que envolvem grupos de parentes e vizinhos em favor do penitente. Alguns, ainda, arrumam um dinheirinho para que o beneficiário ofereça a quantia ao santo em retribuição. Feito o benefício, quanto maior a devoção maiores os favores que se é capaz de alcançar.

As promessas que não são cumpridas, não perdem o seu valor em caso de morte da pessoa que as fez, mas são herdadas por alguém da família, sejam filhos ou netos. É preciso haver seriedade quando se faz uma promessa. Em conversa com um romeiro, ouvi (12 de Julho de 2011): “promessa é coisa séria; é melhor não fazer, se depois não se cumpre. Porque se não for cumprida, fica-se com dívida com o santo.”

Dentre as formas de “pagamento” de promessa, uma muito frequente é “dar” dinheiro ao santo. Apesar de ser uma oferta pessoal, não deixa indício do beneficiado nem da graça alcançada. O ato da oferta se faz quase sempre acompanhado de uma fala ao Bom Jesus.

Trata-se de uma conversa aparentemente informal, mas com certo ritual: genuflexão, mãos estendidas. É também comum a transmissão de recados enviados por parentes e amigos, acompanhados de quantia em dinheiro.

“Pode se observar que nessa religião popular o elemento interesse, geralmente por bens materiais, tem uma parte muito grande. Por outro lado, porém, deve-se sublinhar que, na busca dessa felicidade, o homem coloca-se numa linha de dependência divina.” (AZZI, 1978, p. 85).

Há uma grande preocupação de se cumprir o voto exatamente como foi formulado; qualquer falha com relação a isso compromete o pagamento. É muito raro o não cumprimento, mas havendo alteração instalam-se a dúvida e o sentimento de culpa. A promessa expressa uma das relações mais fortes entre o fiel e o santo. Basicamente é feita quando das incertezas a que estão sujeitos os romeiros, em situações concretas. Surgem em situações várias: doenças, acidentes, viagens, empreendimentos etc.

A promessa não é feita nos termos de um quantificador universal como a palavra “todo”. Pede-se pela cura desta doença, não da doença em geral. Para que proteja esta viagem, não o viajar enquanto tal. Para que abençoe este casamento, que ajude o Brasil nesta fase difícil, e assim por diante. (FERNANDES, 1982, p. 45).

O comportamento dos romeiros na sala dos milagres é sempre de calma e respeito. Os ex-votos são testemunhos públicos de graças alcançadas, promessas cumpridas. Quando recebe uma graça, o romeiro sente-se na obrigação de agradecer a Deus de modo visível. Podem ser encontrados ex-votos de todos os tipos: agradecimentos sob a forma de cartas, peças esculpidas em cera, gesso, fotografias, pinturas ou até mesmo explicações dos motivos do agradecimento.

Eis um exemplo: caso se curar ou receber proteção para as suas plantações, o fiel promete oferecer algo ao santo de sua devoção. Recebida a cura ou a graça pedida, o fiel se vê na obrigação de pagar o voto feito. Dessa transação com o sobrenatural resulta com frequência a confecção dos ex-votos. Há ex-votos simples, como fitas que são penduradas ao pé da imagem do santo, e outros mais elaborados, como fac-símiles em cera ou madeira de partes do corpo humano. (AZZI, 1977, p. 84).

Não há de negar que os ex-votos revelam que a graça foi alcançada, e também os problemas existentes na vida do povo, a bondade do Bom Jesus e a gratidão dos romeiros. É como afirma Fernandes: “É o espaço ritual mais desarrumado que se possa imaginar, um impressionante amontoado simbólico das misérias humanas.” (FERNANDES, 1982, p. 45).

Embora talvez não corresponda às exigências duma ortodoxia, esta linguagem é viva, enquanto produzida pela boca e pelos gestos do povo. Pois o que este povo fala, usa e faz, orações, medalhas, penitências, romarias, cruzeiros, novenas, promessas, histórias, não são simples presenças, objetos, fatos objetivos, mas ganham e realizam seu significado, porque são rezados, feitos, usados, contados, escutados, participados pelo povo, pelos indivíduos. (LEERS, 1977, p. 70).

Conforme os romeiros são muitos os milagres operados pelo Bom Jesus. Eles são contados e recontados entre eles, em casa, nas viagens e no próprio santuário. O romeiro espera encontrar respostas e soluções para os seus problemas por meio da interação da Providência Divina, ou seja, pelo próprio milagre.

A natureza física do Santuário do Bom Jesus da Lapa é vista pelos romeiros sob a perspectiva do milagre. O morro, o espaço físico, a conformação da rocha do santuário, obra de Deus, são para os romeiros, um milagre. Assim dizia-me uma romeira (13 de Julho de 2011): “isso aqui foi feito por milagre de Deus. É uma coisa extraordinária, foi por Deus mesmo. Como alguém pode fazer uma maravilha dessa natureza?”

Os romeiros têm uma compreensão muito elástica do milagre. Para eles, fatos que hoje são explicados pela ciência, pela ação da natureza, pelo esforço do homem, apresentam-se, muitas vezes como milagres. O fato é que têm muita fé no Bom Jesus que torna possível todas as coisas.

Muitos romeiros esperam encontrar soluções para as situações problemáticas através dos milagres. Estes são vistos pelos fiéis como uma manifestação do poder do Bom Jesus, dispensando a presença do sacerdote.

Milagre popular é a mostra de efeitos simples, de trocas de fidelidade mútua entre o sujeito e a divindade [...] ele é a quebra, mas a ordem da retomada natural das coisas na vida concreta do fiel, da comunidade ou do mundo, por algum tempo quebrada [...] o milagre do santo pode ir do ato fácil de as almas do purgatório ajudarem o aflito a encontrar a chave perdida, até os incríveis fatos de cura do incurável ou mesmo da ressurreição de um morto. (BRANDÃO, 1986, p. 331).

A penitência, sob as mais variadas formas, é também um dos elementos que compõe a cadeia de trocas simbólicas entre os homens e o Santo nas romarias. Os fiéis recebem de graça e sentem-se no dever de agradecer o santo, o que fazem por meio de sacrifícios pessoais e espontâneos, tais como carregar pedras, não tomar banho, dormir no chão, andar descalço e outros. O certo é que a penitência é uma das formas nucleares da romaria. As ofertas em dinheiro, por exemplo, podem ser vistas pela ótica do sacrifício. Para essa gente sofrida, agregados, lavradores, muitos deles sem terra, camponeses que vivem uma situação onde as

trocas monetárias são muito reduzidas, para eles, depositar dinheiro nos cofres do santo significa sacrifício, pois acaba privando o penitente de algum bem ou conforto.

A importância do dinheiro como quantificador dos valores aparece plenamente, mas ele mesmo é carregado de ambiguidade. *Sobre o balcão* é o dinheiro que determina a qualidade das imagens. Mas na igreja a relação se inverte: *sob os pés de cada Santo* existe um cofre, designado com a palavra “COFRE”, onde os romeiros depositam uma oferta. [...] Ali eles não fazem um pagamento no sentido próprio da palavra, mas utilizam o dinheiro como sinal de uma troca de outra escala. Também ele é consagrado como peça de um sacrifício. (FERNANDES, 1982, p. 95).

Na compreensão do romeiro a penitência é uma oferta que agrada particularmente ao Bom Jesus. Aqueles que não têm promessas a cumprir oferecem ao Bom Jesus o sofrimento da viagem e esperam dele bênçãos e proteção. A romaria não é apenas sacrifício, mas também momento importante e singular em que o devoto manifesta o seu sentimento religioso de forma coletiva, simples e emocional.

Além de ser uma forma de penitência, a romaria é também passeio, divertimento, ruptura com o cotidiano. Pode ser paradoxal, mas alguns peregrinos dizem que é no sofrimento da viagem que eles encontram prazer. Ouvi um romeiro dizendo (14 de julho de 2011):

Romeiro é folgado, viaja sem pressa, quer descer em tudo quanto é lugar, gosta de andar pelas ruas, compra nada não, mas tem prazer de parar em todas as barracas e examinar as mercadorias; conversa com um e com outro, belisca um trem daqui e outro acolá, é gente feliz.

É interessante observar no depoimento do romeiro que, apesar da diversão, romaria não se confunde com turismo quando se procura lazer, beleza e farra. O sacrifício da viagem resulta em satisfação, pois acredita-se que a penitência, na romaria, é uma forma de “descontar os pecados”.

3.3.2 O santuário

O Santuário de Bom Jesus da Lapa é um espaço físico extraordinário, e justifica, por si só, a condição de lugar sagrado. Os inúmeros milagres que assombram os romeiros são elementos fundamentais na devoção ao Bom Jesus, mas o que mais os impressiona é a própria pedra, vista como “milagre da natureza”.

Os romeiros que já foram a outros santuários costumam compará-los, assinalando que no santuário do Bom Jesus não há nada construído por mãos humanas. Dizia-me um romeiro (15 de Julho de 2011): “quem fez foi um sozinho; nós homens não teríamos condição de fazer. Quer dizer, o homem, hoje em dia, tem muita ciência, muita instrução, muita sabedoria, mas agora aquela construção, o homem não pode nem pensar em fazer, porque não faz”.

Outro depoimento ilustra bem essa afirmação (16 de julho de 2011):

Não tem um aqui que faz o que Jesus deixou feito pela mão d’Ele. As gruta, aquelas coisinha bonita que Deus deixou lá. Aquelas pedra, tudo feito pela mão de Jesus Cristo, que homem nenhum não faz. Pois é por isto que nós ama a Deus e nós quer bem a Deus. Porque homem faz tudo na vida, mas acho que o que tá feito aqui homem não faz.

Ali, no cenário do Santuário, aliam-se natureza e fé. Devoção, natureza enriquecida com uma imagem milagrosa, pedra, montanha, caravanas de romeiros: eis o santuário do Bom Jesus da Lapa, que pode ser descrito como uma gruta, na qual se unem beleza natural e fé, religião e arte. Tem aspecto de basílica, com o cristal das duas estalactites em forma de candelabro de grande beleza que as luzes dos ofícios sagrados fazem cintilar. Ao entrar no recinto tem-se a impressão de que se está em um grande salão de convento, artificialmente recoberto de mosaico cujo teto, muito alto é formado pela natureza.

O santuário é um prodígio da natureza! Logo ao entrar, o efeito que experimenta o romeiro é extraordinário e emocionante. Para os peregrinos a Lapa é um inestimável tesouro de piedade e de crença.

O santuário é conhecido pelo movimento surpreendente das peregrinações de vários lugares do país, especialmente da Bahia e de Minas Gerais. O que faz desse lugar, ao norte da Bahia, ser diferente do santuário de Aparecida do Norte (SP), de Juazeiro do Norte (CE) e dos demais santuários é o visual cênico, acentuado pela beleza impressionante da caatinga, na época da seca.

O Santuário de Bom Jesus da Lapa é descrito por Carlos Alberto Steil como um dos mais importantes santuários do nordeste.

Bom Jesus da Lapa é um dos mais importantes santuários do Nordeste, ao lado de Juazeiro e Canindé. Enquanto Canindé é mais popular nos estados do norte (Ceará, Piauí e Maranhão), e Juazeiro atinge as áreas situadas no coração dos estados nordestinos, Bom Jesus da Lapa atende os peregrinos que vêm especialmente da Bahia e de Minas Gerais. (STEIL, 1996, p. 24).

Quando se fala do santuário de Bom Jesus da Lapa, convém descrevê-lo especificando-se a beleza natural, a começar pelo morro, em cujo interior está a Igreja e grutas decoradas com imagens sacras.

O morro de formação calcário-orgânica pode ser considerado uma joia de história natural. Contém grutas e covas belíssimas - catorze ao todo - e outras a serem abertas. A mais importante é a gruta do Bom Jesus.

Rodeando a gruta do Bom Jesus, o romeiro visita outra gruta que foi transformada pelo clero em Capela do Santíssimo Sacramento e que antes era a sala dos milagres.

A transformação da sala dos Milagres em capela do Santíssimo responde a uma ação do clero que visa deslocar a religiosidade centrada no milagre e no poder direto do santo de socorrer seus devotos, para o poder dos sacramentos especialmente da eucaristia, que atinge os romeiros através da mediação dos ministros ordenados. (STEIL, 1996, p. 47).

Atualmente, a sala dos milagres está localizada atrás do altar de Nossa Senhora da Soledade, próxima à gruta de Santa Luzia, lugares bastante frequentados pelos romeiros. Ali pode-se ver muitos objetos, como ex-votos correspondentes às promessas dos romeiros. Entre outros encontram-se, muletas, bonecos de cera, peças de vestuário, cabelos, fotografias, capacetes, maquetes de casa. São todos frutos de agradecimentos por experiências vividas, acontecimentos da vida familiar. São, na verdade, testemunhos de graças alcançadas e representam o universo cultural e religioso do romeiro. Assim afirma Fernandes:

Lembra um depósito de ferro velho, cada peça com uma sugestão de dor e de vaidade passada. A diferença, contudo, é que os ex-votos sugerem também o agradecimento e a alegria pela libertação do mal representado. E todos decantam o poder e a virtude do Bom Jesus. (FERNANDES, 1982, p. 45).

Não se pode deixar de falar de outro elemento extremamente importante, presente no interior da gruta e carregado de um denso significado religioso: a água milagrosa que flui da rocha em forma de gotas. Muitos devotos recorrem à água, com ela lavando ou umedecendo parte doente do corpo, pois acreditam que da água advém um poder curativo.

Ao lado da gruta do Bom Jesus está a de Nossa Senhora de Soledade. Carlos Alberto Steil descreve a gruta especificando a sua importância no período intenso da romaria.

Esta é a mais extensa das grutas. Está ligada à gruta do Bom Jesus através de um túnel, e à esplanada por meio de uma passarela que ladeia o morro pelo lado do rio. Forma um grande salão, bastante despojado de imagens e símbolos religiosos. Durante o período das romarias, grupos de romeiros que passam por aí em direção a outras grutas, ou que descansam sentados nos seus bancos, misturam-se com outros que estão participando de batizados e casamentos, ou que estão se confessando. (STEIL, 1996, p. 51).

O cruzeiro está localizado no cimo do morro. Este apresenta uma erosão que o romeiro acredita não ser apenas ação da chuva e do sol. O morro, monumento natural de beleza, é visto pelo romeiro como trono do Senhor Bom Jesus, e merece toda atenção e respeito. No alto do morro, encontra-se um conjunto de esculturas representando a morte de Jesus Cristo, e que é considerada como a 12ª estação da via-sacra, bem perto do grande cruzeiro que chega a uma altura de quase cem metros. Sob a base do cruzeiro há uma capelinha, onde se encontra a imagem da imperatriz Santa Helena a quem se atribui a devoção à Santa Cruz. Steil especifica o acesso que leva até o alto do morro.

Tem-se acesso a ele por passagens estreitas e íngremes, através das fendas da rocha, que a religiosidade dos romeiros foi abrindo em três séculos de romarias. Está ali a *via-sacra dos sertões*, trilhada pelas multidões que talharam caminhos vários que conduzem sempre ao Bom Jesus. Subir o morro e tocar a pedra do sino junto ao Cruzeiro é um ato que quase todos os romeiros realizam durante seus dias na Lapa. (STEIL, 1996, p. 55).

Os romeiros costumam visitar todas as grutas que existem nesse lugar sagrado, incluindo a gruta de Belém, uma caverna bastante escura e de difícil acesso. Antes, o romeiro era obrigado a caminhar com velas ou lanternas acesas. Hoje, há iluminação colocada pela administração do santuário.

Pode-se mencionar ainda a gruta de Maria Madalena encostada ao morro, a gruta dos mártires ou de São Judas Tadeu, situada perto da antiga entrada que foi fechada por causa da passagem incômoda e perigosa. Acima da gruta de São Francisco, avistam-se, contra o morro, em nível elevado, os portões que dão acesso a uma pequena gruta, quase circular, chamada de São Cristóvão.

A gruta mais venerável é a do Bom Jesus onde se venera a imagem do padroeiro: um crucifixo fixado no nicho do altar-mor. Não é o mesmo que o monge trouxe, já que este se

queimou no incêndio de 1903. Os pedaços carbonizados da antiga imagem encontram-se na sala dos milagres, numa caixa de vidro.

A imagem, conforme relata Dom Jerônimo Tomé da Silva, o então arcebispo da Bahia, devia ser substituída pela imagem do Sagrado Coração de Jesus, que faz parte das devoções do catolicismo moderno.

Os bispos reformadores tinham como estratégia substituir as devoções aos santos tradicionais por devoções em voga na Europa, especialmente devoções marianas e a devoção ao Sagrado Coração de Jesus, na época em grande florescimento na Europa, inclusive servindo como instrumento de luta contra o modernismo e o liberalismo anticlerical. (OLIVEIRA, 1978, p. 137).

A carta do arcebispo da Bahia demonstra o interesse em substituir a imagem do Bom Jesus pela imagem do Sagrado Coração de Jesus, com sentido simbólico, mas de grande significação, de modo a se fazer a transição da forma de expressão do catolicismo popular para outra de acordo com o espírito da romanização. A interpretação que outrora fazia o arcebispo, naquele contexto de mudança, é que a substituição das devoções tradicionais seria importante para despertar novas devoções de caráter universal. Assim relata Dom Jerônimo em sua carta:

Fatalidade! Voraz incêndio casual ontem para hoje, reduziu a cinzas a gruta do Bom Jesus, salvando-se apenas a imagem do Coração de Jesus [...] desde o momento que se pôde penetrar no interior da gruta, tratou-se de retirar logo a imagem do Sagrado Coração de Jesus, que felizmente salvara-se das chamas. (SEGURA, 1937, p. 164).

Pelo excerto da carta parece que havia interesse da instituição eclesiástica em transformar o catolicismo popular numa devoção que favorecesse o processo da romanização. Isso fica claro nas palavras de Steil quando diz:

Estava ali, no milagre que salvara a imagem do Sagrado Coração de Jesus, a chave para explicar e impor aos habitantes locais e romeiros as concepções e devoções, as práticas e rituais de que eram portadores os agentes romanizadores. Tratava-se de acionar o mesmo mecanismo que suscitara o culto tradicional ao Bom Jesus, centrado na sua imagem milagrosa, para dar crédito à nova devoção do Sagrado Coração de Jesus. (STEIL, 1996, p. 239).

Steil demonstra em sua pesquisa que a linguagem do arcebispo está repleta de ambivalência e metáforas que visam identificar o Bom Jesus da Lapa com o Sagrado Coração de Jesus: “sua imagem aparece como vitoriosa sobre a imagem do Bom Jesus que fora

reduzida às chamas”. (STEIL, 1996, p. 239). E para tornar esclarecedora essa ideia, Segura cita mais um trecho da carta do arcebispo: “ali está, irmãos e filhos muito amados, a imagem do Sagrado Coração de Jesus salva do incêndio, chamando a todos: *venite ad me omnes*”. (SEGURA, 1937, p. 176). Nota-se no relato da carta uma preocupação de providenciar logo uma nova imagem do Bom Jesus para os romeiros não abandonarem a devoção no lugar sagrado.

A nova imagem deverá seguir no dia 1º do próximo mês de Julho para ser colocada na Gruta. Estamos certos de que a fé cristã não abandonará aquele lugar Sagrado, e muito desejamos que este ano a romaria dos fiéis seja mais numerosa. Ali está, irmãos e filhos muito amados, a imagem do sagrado coração de Jesus salva do incêndio chamando a todos: *venite ad me omnes* e prometendo-nos conforto e alento para os nossos males e misérias [...] O culto do Bom Jesus da Lapa há de continuar com o mesmo fervor, e a festa este ano se fará com mais pompa e solenidade. Outra imagem igual em tudo a primeira (da qual temos a fotografia) já está preparando nesta cidade. (SEGURA, 1987, p. 161).

Há um incentivo para a continuidade do culto na prodigiosa gruta da Lapa. Contudo, não se pode negar que faz parte do processo de romanização o abandono do catolicismo popular pela substituição do catolicismo renovado. Steil mostra que não se trata,

Apenas de substituir o culto ao Bom Jesus da Lapa pelo culto do Sagrado Coração, mas de canalizar para este as potencialidades e forças imaginativas daquele. Assim como a imagem do Bom Jesus teve que passar pelo fogo para fazer surgir das cinzas a imagem do Sagrado Coração de Jesus, a devoção popular deverá passar por um *processo purificador* para que possa surgir como a *verdadeira religião católica*. (STEIL, 1996, p. 240).

Impressionado com o fato acontecido no santuário, o bispo, sem perda de tempo, ordenou ao Vigário Forâneo da Diocese de Caetité, Cônego Tobias Pereira Coutinho que se dirigisse, quanto antes, à Vila da Lapa para tomar as providências necessárias.

Conforme relatos históricos, o incêndio ocorrido no santuário de Bom Jesus da Lapa, continua a ser um mistério. Na manhã do dia primeiro de maio, primeira sexta-feira do mês, os fiéis viam-se reunido diante do altar do Sagrado Coração de Jesus para lhe tributarem as homenagens.

À tarde, não houve cerimônia de espécie alguma na gruta; nenhuma luz ardia, nem mesmo a da lâmpada do Santíssimo Sacramento. Reinava a maior paz e tranquilidade na Vila da Lapa, quando pelas quatro e meia da madrugada do dia 02 de maio, horroroso espetáculo acontece no santuário do Bom Jesus. O fogo toma toda a gruta. Todos queriam invadir o santuário para prestar os seus serviços, mas o perigo era imenso.

O povo cheio de fé e de uma coragem inaudita, afrontava o perigo levando bacias com água para extinguir o fogo. Por todas as partes era uma verdadeira chuva de pedras e algumas bem pesadas esmagavam as bacias que os fiéis tinham em suas mãos, sem entretanto produzirem a menor lesão nas mesmas pessoas. Muitas das pedras que desabaram do teto eram cortantes como navalhas, e pela ação do fogo se haviam tornado incandescentes. (SEGURA, 1987, p. 156).

Enquanto a população mostrava-se consternada e o eco da dor repercutia em todas as partes, chega a desoladora notícia: os protestantes exultavam de prazer e exploravam o lamentável fato dizendo que a gruta do Bom Jesus não passava de uma cavidade na pedra e a cruz do Bom Jesus, simples pedaço de madeira. Os protestantes eram vistos como ameaçadores da fé e da devoção ao Bom Jesus. “Senhor Bom Jesus da Lapa, se foi mão perversa que ateou o incêndio em vosso santuário, perdoai ao celerado inimigo, vosso coração é um oceano de misericórdia cujas águas apagam os maiores crimes da humanidade.” (SEGURA, 1987, p. 162).

Revela-se então o conflito religioso entre o catolicismo e o protestantismo. O bispo pede aos devotos do Bom Jesus para não darem atenção às palavras dos protestantes que haviam assentado suas tendas na Vila da Lapa. Para os protestantes, as imagens de Jesus e dos santos são “adoradas” pelos católicos e devem ser destruídas.

Como se insulta assim a crença de um povo! Quanta audácia e quanta impiedade! – Não, a Gruta do Santuário do Senhor Bom Jesus da Lapa é mais do que uma cavidade de pedras. Há grutas na terra que decantam as grandezas do Céu. A Gruta de Belém é o berço do Redentor da humanidade: ali nasceu Jesus Cristo, saudado pelos Anjos do Céu, adorado pelos homens da terra. A Gruta de Lourdes é o poético santuário de Maria, a terra bendita que a gloriosa Virgem escolheu para aparecer à humilde pastorinha Bernadete Soubirous, confirmando o dogma de sua Imaculada Conceição. Ambas estas grutas são lugares sagrados, são objetos da maior veneração da cristandade. (SEGURA, 1987, p. 158).

Na concepção do bispo e dos romeiros, a gruta da Lapa é mais que uma cavidade de pedra, é um santuário construído pela mão da natureza. Ali, a misericórdia de Deus se há manifestada, produzido inúmeros prodígios em favor da triste e padecente humanidade. O santuário é santificado pelas orações do povo, pela celebração do culto divino. Neste sentido, afirma o bispo:

Dizer que a Imagem e a Cruz do Senhor Bom Jesus da Lapa era um simples pedaço de madeira é uma heresia que provoca justa indignação. Sobre esta matéria, diz o Sacrossanto Concílio de Trento (Sess. 25, de sacris img.): “devem-se ter e conservar, principalmente nos templos, as imagens de Jesus Cristo, da Virgem Mãe de Deus e dos outros Santos; e dar-lhes a honra e veneração que lhes é devida; não porque se

julgue que há nelas alguma divindade ou virtude, pela qual se devam venerar, ou porque se lhes tenha que pedir alguma coisa, ou porque nelas temos confiança, como faziam outrora os gentios, que punham a sua esperança nos ídolos; senão, porque a honra que se lhes dá, se refere aos originais que representam; de sorte que pelas imagens que beijamos, e diante das quais descobrimos a cabeça e nos prostramos, adoramos a Jesus Cristo e veneramos os Santos que elas representam”. (SEGURA, 1987, p. 158-159).

Na fala do bispo, o Bom Jesus é o protótipo dos santos. Ele deve ser adorado independentemente de lugares e representação (imagens). É o santo por excelência, criador e senhor de todos. O fiel tem consciência que sem Ele nada pode, pois acredita que o Bom Jesus é onipotente (pode tudo), está presente em todas as partes, no céu e na terra (onipresente) e sabe enxergar tudo (onisciente). Ele é dono de tudo e manda em tudo. O poderoso é mesmo Jesus, isso não impede que os outros santos operem milagres desde que seja em seu nome. O Bom Jesus, além de ser Deus, pisou o chão da nossa realidade. “Trata de alguém que pisou os caminhos dos homens, conheceu a sua esperança e viveu os seus sentimentos e ao mesmo tempo ultrapassa o quadro da sua experiência imediata e é investido de um poder que lhe permite dominar o cosmo, a existência social, a vida”. (SANCHIS, 1983, p. 45).

Os fiéis não têm a mesma visão do protestantismo que diz ser a imagem do Bom Jesus apenas um pedaço de madeira. Eles veem o Bom Jesus, como afirma Azzi: “Um Santo – Santo dos Santos – que Deus mandou para a gente; ‘é pai bondoso’, milagreiro, não é um santo qualquer. Ele nos ajuda, é o santo que desceu do céu que Deus mandou para nós, Ele é o homem poderoso, maior do mundo e que a gente pode a Ele recorrer.” (AZZI, 1976).

Na concepção do bispo, ninguém diz que o retrato do pai e da mãe é um simples pedaço de papel ou de tela e a bandeira de uma nação, um pano qualquer. Dilacerar ou queimar o retrato é na verdade um desrespeito aos sentimentos, uma injúria. Chutar uma bandeira de outro país é uma afronta à nação inteira podendo trazer graves consequências diplomáticas. O retrato lembra um ente querido: um pai bom, uma mãe boa. Já a bandeira representa um país, uma nação com seus costumes e as suas tradições. Assim, a imagem do Bom Jesus representa o Cristo, Filho de Deus Vivo, Senhor da humanidade, Santo dos Santos. Já a cruz é a bandeira do cristianismo, é o símbolo de uma crença.

3.3.2.1 Regime do santuário

Pelas pesquisas realizadas por Monsenhor Turíbio Vilanova Segura, o monge Francisco de Mendonça Mar, fundador do santuário e da romaria do Bom Jesus,

provavelmente teria morrido no ano de 1722, com 65 anos de idade. Sua permanência na gruta foi de 31 anos.

Sabe-se que, em 1703 Dom Sebastião Monteiro da Vide, o então arcebispo da Bahia, enviou um delegado para instituir canonicamente a Irmandade de Santo Antônio do Urubu de Cima, recomendando-lhe prolongar a viagem até o santuário de Bom Jesus da Lapa.

Conforme Hoonart: “As irmandades constituem uma forma de sobrevivência na esfera religiosa das antigas corporações de artes e ofícios... A finalidade da irmandade é justamente angariar recursos materiais para a ereção da ermida ou capela”. (HOONART, 1992, p. 234-235).

Como se vê, as irmandades são organizações leigas, criadas para garantir locais próprios de devoção e de culto.

A Irmandade era uma organização grupal que administrava o patrimônio do Bom Jesus. Certamente houve rivalidades em torno do domínio e posse do chamado “tesouro do Bom Jesus da Lapa”.

Foram tantas e tão frequentes as queixas e reclamações contra tais abusos que, finalmente, o Excelentíssimo e Reverendíssimo Dom Romualdo de Seixas Barroso, Arcebispo Metropolitano da Bahia, após ter recebido e examinado detidamente uma delas, assinada por várias dezenas de pessoas desta Cidade e de localidades outras, inclusive, sacerdotes, decidiu pela instituição canônica da Irmandade do Senhor Bom Jesus da Lapa, cujo Termo de Compromisso, datado de 26 de abril de 1849, vai aqui transcrito na íntegra, copiado do original, por se tratar de valioso documento para os estudiosos da História de Bom Jesus da Lapa. (BARBOSA, 1994, p. 83).

Dom Romualdo de Seixas Barroso, o primeiro Arcebispo brasileiro da Bahia, exigiu um termo de compromisso que regia a Irmandade do Senhor Bom Jesus da Lapa. A Irmandade devia respeitosamente dirigir-se à Sua Excelência Reverendíssima, como primeira autoridade espiritual, assumindo a responsabilidade de festejar e cuidar com decência do santuário. Sendo o mesmo uma instituição tão sagrada, cabia à Irmandade cuidar das esmolas dos fiéis devotos a fim de conservar o santuário com toda a magnificência.

Qualquer pessoa, homem ou mulher, podia pertencer à Irmandade do Bom Jesus, desde que como entrada, desse uma boa esmola.

Podia pertencer à Irmandade “Toda pessoa, homem ou mulher”, pagando de entrada a esmola de quatro mil réis e anualmente um mil réis. Antes da festa eram eleitos os diretores da Irmandade: Juiz, Tesoureiro, Procurador, Escrivão e cinco Mordomos idôneos para “zelar o patrimônio, para aumento do Santuário e da dita Irmandade”. (SEGURA, 1987, p. 164-165).

A diretoria da Irmandade era composta de 24 membros, renovada todos os anos, no dia 07 de agosto. A mesa administrativa tinha o privilégio de levar em procissão o andor do padroeiro. Para tanto, deviam os membros vestir-se com roupas compridas e luxuosas. Ao tesoureiro competia guardar tudo quanto pertencia ao santuário como: paramentos, alfaias, castiçais, lâmpadas de prata, ornamentos e utensílios que pertencessem ao santuário. Já o sacristão era encarregado de abrir a igreja todos os dias. Fazia parte da comissão um procurador que era encarregado de vigiar, arrendar, vender e arrecadar 5% de todos os rendimentos das fazendas e brejos para o cofre do Bom Jesus. Quanto aos falecidos, cabia à família pagar por vinte missas, sendo um mil réis de esmola para cada uma. Além disso, cabia ao vigário acompanhar o defunto até a sepultura. O capelão era obrigado a dizer todas as missas dos dias santos, pela esmola que a mesa determinasse, em louvor do Senhor Bom Jesus, na intenção dos fiéis devotos, vivos e defuntos, que tivessem concorrido e continuassem a concorrer com as esmolas de promessas.

Havia um livro onde tudo era registrado, inclusive o dinheiro que era arrecadado no santuário, tanto de produtos como rendimentos do gado da fazenda, da lavoura do brejo e do engenho, como dinheiro de cera, das doações e despesas da festa do Bom Jesus. Cabia aos administradores prestarem contas ao juiz de direito todos os anos.

Os administradores prestavam contas ao Juiz de Órfãos e Capelas que era o Juiz de Direito de Rio Branco no fim de cada ano. O insigne cronista José Álvares do Amaral diz que a Capela do Bom Jesus da Lapa chegou a adquirir grandes riquezas provenientes de esmolas dos fiéis e então instituiu-se a Irmandade do Senhor Bom Jesus da Lapa. Originando-se ultimamente graves questões na dita Irmandade, mandou o Presidente da Província recolher ao depósito público da Tesouraria da Fazenda Geral, quantia superior a quarenta contos em ouro, prata e papel, pertencente àquela Capela, sendo posteriormente entregue à Irmandade pela ordem do Tesouro Nacional de 14 de outubro de 1870. (SEGURA, 1987, p. 165).

Abusos administrativos começaram a acontecer no santuário, principalmente má utilização do dinheiro advindo das esmolas de fiéis devotos que, agradecidos pelos benefícios alcançados, deixavam aos pés do santo suas doações. Esses fatos foram denunciados, tornados públicos e notórios, o que acabou por provocar a intervenção da autoridade eclesiástica.

Por estes motivos, o Arcebispo da Bahia, D. Jerônimo Tomé da Silva, resolveu extingui-la como assim o fez por Ato de 28 de Agosto de 1894, por ocasião da visita pastoral, criando o Curato de Bom Jesus da Lapa com os limites do Município. Foi Tobias Pereira Coutinho, havia combinado um laborioso acordo com a mesa administrativa da Irmandade, da qual era Presidente e figura principal o Cel. Francisco Joaquim Flores, de Sant'Ana dos Brejos; tesoureiro, o Cel. Honório Antônio Fernandes. Segundo esse acordo, a Irmandade entregava a Administração do Santuário com todos os seus bens ao Sr. Arcebispo, e este se comprometia a

construir e sustentar com os donativos e esmolas dos fiéis, um estabelecimento para educação de crianças pobres nesta Cidade, então Vila, e a vender o rico patrimônio das fazendas pertencentes ao Bom Jesus, dando a preferência aos Diretores da Irmandade. (SEGURA, 1987, p. 167-169).

Não se pode dizer que a Irmandade do Senhor Bom Jesus da Lapa estivesse voltada apenas para interesses espúrios de alguns dos dirigentes. Durante o período que esteve à frente do santuário houve grandes melhoramentos no santuário, os quais foram quase totalmente destruídos pelo incêndio da gruta, em 1903.

3.3.3 Rituais e celebrações

Os rituais na romaria de Bom Jesus da Lapa constituem um universo simbólico de diferentes formas no que se refere às práticas e aos símbolos. De um lado, as celebrações oficiais centradas na liturgia presidida pelo sacerdote; do outro, manifestações e celebrações nos espaços alternativos, onde os romeiros atuam livremente sem serem controlados pelos padres. “Os romeiros têm uma celebração independente da liturgia, independente da missa, independente do padre; celebram sua fé em grupo, em frente ao Bom Jesus. Essa relação pessoal com o sagrado, sem ser mediatizada, é um direito inalienável.” (KOCIK, 1987, p. 113).

O povo também tem os seus ritos e o papel da Instituição, como pastoral, é buscar valorizá-los e não desprezá-los. “Os rituais são fundamentais não só porque situam seus participantes num universo simbólico que configura sua realidade, mas, sobretudo, por causa de sua força *performativa*, o que os torna essenciais para a construção das identidades dos próprios grupos.” (STEIL, 1996, p. 115).

Dentre as práticas religiosas celebradas no santuário do Bom Jesus da Lapa destacam-se a novena, os sermões, o ofício de Nossa Senhora, a Missa, a procissão e o culto à Imagem do Bom Jesus.

Para a novena que antecede a festa do Bom Jesus é convidado um pregador, que profere um sermão a cada dia, abordando um tema já definido pelos dirigentes do Santuário.

O pregador da novena utiliza-se da oratória para transformar o sermão num rito de louvor ao Bom Jesus emocionando os romeiros que muitas vezes não conseguem captar sua mensagem.

“Os sermões são parte essencial da romaria, tanto do ponto de vista dos dirigentes, que dão uma ênfase especial à pregação da Palavra, quanto dos romeiros, que os vêem, sobretudo,

como peça de uma estrutura ritual mais abrangente.” (STEIL, 1996, p. 117). Quase sempre os temas abordados são referentes aos problemas sociais e injustiças que existem na sociedade. Do Bom Jesus, fala-se de forma genérica, identificando-o com o Cristo Ressuscitado ou o Jesus Libertador.

Em Bom Jesus da Lapa, o dia do romeiro começa bem cedo com a recitação do ofício de Nossa Senhora. A reza do ofício é uma atividade que, mesmo em horário aparentemente impróprio, atrai um número razoável de devotos. Em tudo, fica evidente que não há cansaço para o romeiro, ele quer aproveitar cada minuto do dia, quer viver todas as experiências possíveis. O ofício da Virgem Maria, como costumam chamar, foi introduzido pelo clero no ritual oficial do Santuário, com o objetivo de introduzir no Santuário uma oração que pertencesse, basicamente, ao campo do culto familiar e que fizesse aproximar o catolicismo popular do oficial. “Para muitos romeiros que participam dessa oração é como se o sagrado da religião popular, que se recolhera ao mundo privado das devoções e às assembleias restritas das pequenas comunidades, ganhasse cidadania e visibilidade na grande assembleia dos romeiros.” (STEIL, 1996, p. 120).

É bom ressaltar que essa devoção a Maria perpassa gerações: fez parte de celebrações no passado e continua rompendo o tempo, mantendo-se presente no espaço religioso de pequenas comunidades católicas de onde é transportada para a festa do Bom Jesus da Lapa.

Depois de participar do ofício, o romeiro tem oportunidade de participar da celebração eucarística. Durante o dia, várias missas são celebradas. Sem dúvida, a missa é para o romeiro um dos momentos fortes da romaria. É comum os fiéis participarem de várias missas, pois, para eles, cada missa tem um valor especial. Para eles, não é admissível romeiro não participar das missas. Parece haver pouco interesse pelo sermão do padre, porque muitos nem entendem o que o padre fala. Mas o fato de estarem ali e fazerem parte daquele momento é algo fundamental para a fé do romeiro. Como afirma Steil, os romeiros “valorizam, porque veem como momento essencial da festa que condensa a sua raiz sagrada.” (STEIL, 1996, p. 122).

O romeiro faz da missa mais um ato de sua devoção. Aproveitam-se desse momento para levarem objetos como: garrafas com água, documentos, fotografias, objetos diversos para serem abençoados. Tudo que é considerado importante para o devoto pode ser abençoado: roupa de um parente, foto de casamento, chaves da casa e do carro, sal, óleo e outras coisas. Esses objetos abençoados servem tanto para uso e proteção do fiel, quanto para presentear alguém que deseja uma graça, mas não pôde ir em romaria.

Outro elemento importante das celebrações é a música. Geralmente são músicas próprias da cultura popular, que não só enriquecem as celebrações como servem para aproximar os romeiros do ritual que está sendo celebrado. “No ritual da missa, parecem aproximar a celebração católica tanto dos cultos protestantes, onde o cântico e a palavra, a espontaneidade dos participantes e a proximidade dos dirigentes são altamente valorizadas, quanto da linguagem dos meios de comunicação de massa.” (STEIL, 1996, p. 124).

Outro rito religioso significativo para os romeiros é a procissão que acontece no dia da festa, liderada pelos padres. A procissão sai da esplanada, normalmente à tarde, levando a imagem do Bom Jesus em um andor, cuja condução suscita disputa entre os peregrinos. Alguns romeiros fazem promessas para conduzir o Santo, pelo menos por um curto espaço de tempo. Uma multidão acompanha a imagem do Bom Jesus, quase todos com chapéus cobertos de branco e fita verde. Percorrendo as principais ruas da cidade, cantam e rezam pedindo bênçãos e proteção ao Santo. Dificilmente registram-se agressões, roubos ou qualquer outro tipo de vandalismo. Há um profundo respeito da parte de todos.

Ao chegar à esplanada, a imagem é recebida fervorosamente pelos fiéis com palmas, vivas e fogos de artifício. Cada um procura acomodar-se do jeito que pode: em cima de árvores, das estátuas de bronze, das pedras do morro e nas residências próximas à gruta. A procissão encerra-se com a celebração da “Missa do Romeiro”, também conhecida como “A Missa de Despedida” durante à qual os peregrinos reverenciam o Bom Jesus.

A procissão é o ato de culto popular mais expressivo, enquanto a missa é o rito por excelência do catolicismo institucional. A procissão, na concepção do romeiro, se reveste de um sentido coletivo. Todos caminham juntos num mesmo compasso. Conforme Azzi: “As procissões são ao mesmo tempo expressão da devoção popular e manifestação social.” (AZZI, 1978, p. 134).

No dia da festa, dado ao número expressivo de romeiros, há fila para entrar no santuário, cada um esperando a sua vez. É interessante observar o comportamento do romeiro. Uns entram rezando, outros em silêncio, com grande respeito ao lugar santo, outros em grupo, cantando hinos de louvor. O primeiro lugar a ser visitado, e podemos chamar de momento culminante, é o ponto principal da gruta, o altar do Bom Jesus, onde os peregrinos param, ajoelham-se ou se mantêm de pé, com os olhos fitos na imagem, levantam as mãos ao seu protetor e, gesticulando, fazem os seus agradecimentos.

No meio da multidão, cada um do seu jeito, dirige-se ao santo com um linguajar simples, às vezes repetitivo, mas carregado de beleza e sentido que expressa a sua fé e devoção.

A imagem do Bom Jesus ocupa lugar central nos rituais do santuário. Dificilmente o romeiro vai à Lapa sem passar em frente à imagem e reverenciá-la. Afirma Steil: “Diante da imagem, os romeiros se tornam verdadeiros *sacerdotes e mediadores*. Exercem aí como que uma tarefa maior, um exercício ritual individual de implicações coletivas, que lhes dá uma participação pessoal no fluxo que fundamenta a existência.” (STEIL, 1996, p. 130).

Na madrugada do dia sete, uma interminável fila de ônibus, carros e alguns poucos caminhões denominados “pau de arara”, repletos de romeiros, tomam a direção da estrada. Muitos deles vão cantando hinos de agradecimentos ao Bom Jesus, levando medalhas, imagens, pequenas pedras da gruta, água benta e outras pequenas lembranças para os amigos e familiares.

Há diversos benditos para esses momentos. Os hinos demonstram a realidade de que estes encontros fazem parte central, da participação da romaria, e têm como finalidade reforçar a consciência dos devotos de pertença à família do Bom Jesus.

Muitos são os hinos entoados durante a peregrinação. São benditos, que falam de algum santo de devoção, de alguma situação pela qual se deve interceder ou agradecer. Geralmente, em todas as romarias há canto, seja na saída, durante a viagem, na chegada, no período de permanência no santuário, bem como, na despedida e no retorno.

O hino mais cantado pelos romeiros que peregrinam para o santuário de Bom Jesus da Lapa foi composto por Minelvino Francisco Silva. O compositor e cantor descreve o itinerário do romeiro do Bom Jesus desde a partida até a chegada. Eis alguns versos:

“A Igreja da Lapa
Foi feita de pedra e luz
Vamos todos visitar
Meu Senhor Bom Jesus”.

“Somos romeiros de longe
É a fé que nos conduz
Vamos todos para a Lapa
Visitar o Bom Jesus”.

3.3.4 Preservando a festa do povo

Procuramos, através deste capítulo “A romaria, o santuário e a devoção” compreender melhor a manifestação religiosa dos romeiros dentro de um conjunto que congrega uma multidão de devotos com a finalidade de celebrar e dar continuidade à tradição.

Pode-se notar na romaria de Bom Jesus da Lapa uma diversidade estabelecida através de trocas simbólicas e ao mesmo tempo um campo de disputas entre o catolicismo popular tradicional e o catolicismo institucional.

A dimensão religiosa da romaria vai além do espaço que compõe o morro, as grutas, bem como a celebração do culto público ao Senhor Bom Jesus. Embora esses momentos sejam importantes e constituam os pontos culminantes da romaria, são integrados por todo o conjunto de práticas sagradas que as valorizam.

Uma prática de profunda sacralidade é o espírito festivo. Muitos são os grupos que colocam tudo em comum: a partilha da comida numa só cozinha no local de alojamento, dando sentido de unidade. Não fazem isso apenas como uma medida de caráter prático, mas sim de costume com o objetivo de preservar as tradições.

Todo esse conjunto de práticas religiosas que envolvem a romaria do Bom Jesus favorecem a criação de um clima amigável entre os romeiros. A romaria não é só um ato de visitar o santo, mas também pode ser vista como efetivação de autoestima.

É nesse contexto da romaria que os romeiros vivenciam certos comportamentos aparentemente extravagantes como: soltar foguetes ao chegar à terra do santo, apresentar-se a ele ainda com o pó da estrada; alguns até cantam benditos ou apresentam uma folia homenageando o Bom Jesus. É uma verdadeira celebração festiva.

A maioria das comunidades de onde partem as romarias vivem as práticas e crenças do catolicismo tradicional. A cultura e a tradição garantem a sustentação dessas comunidades. Podemos dizer que os devotos preservam a tradição através da continuidade das manifestações religiosas como a reza do terço, o ofício de Nossa Senhora, as ladainhas e os benditos. Essas práticas são sempre retomadas quando em romaria.

As romarias de modo geral, especialmente as realizadas ao santuário do Bom Jesus da Lapa, constituem um tempo privilegiado de manifestações religiosas populares. Tanto no passado quanto no presente, os fiéis expressam e consolidam uma espiritualidade que, durante anos, sustenta a devoção de milhares de romeiros, muitas vezes com presença efetiva da Igreja e dos seus ministros ordenados numa pastoral organizada.

Fazem parte do conjunto da romaria, além dos benditos, do ofício, da procissão, os ex-votos representados em centenas de cartas trazidas e depositadas no altar do Bom Jesus. Muitas delas são colocadas na sala dos milagres onde podem ser visitadas.

Os ex-votos fazem parte do grande movimento das romarias e revelam alguns traços característicos do catolicismo, da mística e espiritualidade dos romeiros. Talvez sejam os ex-votos uma forma possível de encontro com o sagrado, configurando-se numa presença na ausência, que é capaz de superar o tempo e o espaço.

Podemos dizer que a romaria em seu itinerário, isto é, na sua organização e realização, ou seja, a saída de casa, a viagem, a chegada ao santuário, a permanência e o retorno dos devotos, rompe com a individualidade e os integram numa mesma realidade de serem os romeiros do Bom Jesus.

Como já mencionamos, a chegada dos romeiros é sempre marcada com momentos de oração e na saída rezam, pedindo ao Bom Jesus o seu retorno.

Há um bendito que registra a despedida dos romeiros e que bem serve de conclusão para este capítulo.

“Mãe da Soledade
Vim vos visitar
Até o ano que vem
Quando eu voltar.

Lá me confessei
Recebi Jesus
Na sagrada Hóstia
Que é meu guia e luz.

Já me ajoelhei
Junto ao vosso altar
Até para o ano
Quando eu voltar.
Os nossos romeiros
Queira abençoar
Até para o ano
Quando eu voltar.

Já me despedi
Já vou viajar
Até para o ano
Quando eu voltar”.

4 CONCLUSÃO

A fim de entender a devoção popular das romarias e a pastoral dos santuários e como elas se concretizam no meio social, esta dissertação descreve a relação dos romeiros e suas manifestações com o Bom Jesus e com o clero, que é responsável por zelar e cuidar pastoralmente dos santuários e das romarias.

O Santuário de Bom Jesus da Lapa é famoso por sua tradição religiosa. A cidade nasceu e cresceu concomitantemente com a prática religiosa em torno do morro. As romarias como as de Bom Jesus da Lapa (BA) são históricas e não podem ser esquecidas e sim preservadas.

Os santuários, através de seus agentes, devem buscar, a cada ano, fortalecer suas bases pastorais para que os fiéis tenham condições de continuar expressando suas devoções sem perder o rumo da história e da tradição.

O fenômeno religioso da romaria tem nuances próprias que se evidenciam na forma de catolicismo popular e na convivência com o catolicismo oficial. Nesse sentido, a reflexão demonstra as articulações, às vezes conflitivas, entre as duas formas de catolicismo: o catolicismo oficial, representado pelo controle institucional, e o catolicismo popular, vivenciado pelas práticas devocionais dos romeiros.

No decorrer do estudo, fica claro que a romaria se caracteriza como “busca do sagrado”. A busca se caracteriza como tempo especial que o romeiro leva para se deslocar de sua comunidade de origem e, no encontro com a multidão, transformar-se, além de fortalecer-se para retomar a vida comum do dia-a-dia.

Participar de uma romaria significa cultivar um espírito de partilha com um grupo de pessoas, irmanado na devoção e nos propósitos religiosos. Os sentimentos de solidariedade e fraternidade são visíveis entre os peregrinos e considerados relevantes na romaria. Ser bom romeiro implica em perfazer trajetórias, aprender condutas, realizar rituais, partilhar valores.

A romaria é um fenômeno relevante, tanto do ponto de vista sociológico, quanto do ponto de vista religioso, pois fornece elementos para a compreensão das transformações que ocorrem na vida dos romeiros, no seu cotidiano e em sua relação religiosa.

O tema “A Pastoral dos Santuários e Romarias” foi tratado no presente estudo de modo a mostrar as principais características das expressões religiosas dos romeiros que peregrinam aos centros de devoção popular, para assim destacar a importância da pastoral dos santuários.

O trabalho faz menção à história das atividades pastorais voltadas para os romeiros e para os santuários, configurando três períodos, caracterizados por algumas palavras-chaves que representam ênfases reais, muitas vezes implícitas. O primeiro período - o catolicismo luso-brasileiro - trata da prevalência dos leigos e a forma de administrar os centros religiosos através de confrarias e irmandades.

O segundo período caracteriza-se pela romanização: centralização hierárquica, catequese, distribuição dos sacramentos e controle financeiro em prol dos seminários, numa tentativa de “recristianização” da sociedade em reação à descristianização do modernismo.

Nesse contexto, o episcopado brasileiro privilegia a autoridade sacerdotal, conferindo-lhe a supremacia religiosa, supervisionada pelos bispos. A romanização passa a ser um processo de enquadramento da religião popular nos moldes da religião oficial.

O terceiro período refere-se ao Concílio Vaticano II. A Igreja volta-se para as classes populares. A evangelização passa a ser prioritária, valorizando o catolicismo popular, enfatizando a necessidade de “vigiar pela pureza da doutrina, base da edificação da comunidade cristã.” (PUEBLA, 1979, p. 15).

O Vaticano II com sua proposta de “*aggionamento*” trouxe novos ares para a pastoral dos Santuários. Estes novos ares chegaram primeiramente através dos redentoristas holandeses. Aqui constata-se um fenômeno interessante e de alguma forma inesperado.

Sabe-se que os teólogos holandeses tiveram um papel relevante na elaboração dos documentos que levaram o Concílio Vaticano II a propor um novo olhar da Igreja sobre o mundo moderno. Eles representavam, à época, o que havia de mais moderno e atual.

Certamente os redentoristas que chegaram ao Santuário de Bom Jesus da Lapa vinham impregnados da modernidade e imbuídos do propósito de renovar a pastoral das romarias.

Os redentoristas poloneses, formados numa Igreja considerada mais fechada e tradicional, conseguiram compreender melhor os romeiros e a romaria, estabelecendo com eles um diálogo mais fecundo. Certamente impregnados da religiosidade popular do Santuário de Monte Claro, em Czestochowa, de sua terra natal, compreenderam melhor as romarias de Bom Jesus da Lapa e aprenderam com os erros dos antecessores.

Com os melhores propósitos, os holandeses manifestaram-se mais autoritários e donos da verdade e os poloneses mais acolhedores e compreensivos em relação à verdade e autenticidade das romarias.

O aprofundamento das reflexões propostas pelos documentos emanados do Concílio Vaticano II, as Conferências Episcopais da América Latina, nos documentos de Medellín e

Puebla, deram formas mais concretas, originais e adaptadas à realidade latino-americana, à proposta de renovação.

Uma das propostas do episcopado brasileiro que tem se manifestado adequada à participação das classes populares, são as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), que tiveram início na década de 1960.

Elas parecem combinar, de forma mais integradora e respeitosa, a religiosidade popular com a reflexão sobre cidadania. São muitos os exemplos de CEBs envolvidas em lutas pelos direitos humanos, sem perderem sua identidade e religiosidade populares.

Outra contribuição importante trazida pelas CEBs e pela sua articulação com as comunidades de origem dos romeiros e com os santuários é o costume – metodologia – de conjugar reflexão/ação/reflexão.

Desta forma os diferentes agentes envolvidos na pastoral das romarias e santuários, vão aprendendo a se compreender, respeitar e traçar caminhos de interesse não apenas comuns, mas coletivos.

Qualquer manifestação religiosa enraizada nas tradições populares que resistem ao processo de transformações históricas deve ser conhecida e respeitada. Trata-se de um fenômeno complexo porque envolve vários atores com papéis diferenciados, provenientes de diferentes locais e culturas, irmanados por sentimentos comuns. A pesquisa discorre sobre esses atores e situações, a fim de contribuir para uma postura de compreensão e respeito por parte dos agentes de pastorais.

Não se pode dizer que, quem viu um santuário, viu todos os santuários. O mesmo não se pode dizer das romarias; cada caso é um caso. Isso não nega a capacidade ou a possibilidade de generalização dos dados e observações apresentadas ao longo da pesquisa. Ela certamente contribuirá, não apenas para um olhar de compreensão e respeito, mas também para a formulação de diretrizes de uma pastoral mais adequada a uma autêntica aculturação da romaria como expressão religiosa.

As atividades pastorais devem estar ligadas à promoção humana, à valorização do romeiro, a sua cultura e a sua religiosidade. Acolher, aconselhar, compreender o universo simbólico dos romeiros deve ser uma das preocupações basilares nas ações das equipes de pastoral dos santuários.

É preciso que os agentes pastoralistas busquem compreender a cultura dos peregrinos para, a partir daí, estabelecer uma comunicação mais próxima do universo simbólico do romeiro e permitir que no trabalho de pastoral haja também a participação ativa dos fiéis,

durante a romaria, bem como no papel que eles poderão desempenhar nas suas comunidades de origem.

É essencial compreender a pastoral como atividade educativa, a qual não pode se privar da dimensão pedagógica. Há que se preocupar com a busca de uma adequação dos meios à finalidade, ou seja, de uma pedagogia da romaria para o fortalecimento da fé.

A ausência de uma linha pastoral, que seja clara a respeito das romarias e dos santuários, dificulta a proximidade entre padres e romeiros. Uma ação pastoral e sua prática transformam os participantes da romaria em povo romeiro. É preciso que os agentes de pastoral façam com que os peregrinos vejam a romaria como uma verdadeira escola, pois a experiência de fraternidade, de fé e união, vivenciada na peregrinação pode ajudar o romeiro a construir uma sociedade melhor.

Um olhar retrospectivo sobre a pastoral que vem sendo adotada – com ou sem este nome – com sucessos e insucessos, sugere a seguinte conclusão ou sugestão: o que já se dispõe de conhecimento empírico sobre as romarias, de reflexão teórica sobre religiosidade popular, bem como de experiências exitosas de pastoral, parecem indicar como necessária e oportuna a constituição de alguma instância nacional – órgão ou comissão – responsável pela pastoral das romarias e santuários.

REFERÊNCIAS

- ALBERIGO, Giuseppe (Coord.). **História do Concílio Vaticano II**: volume 2: A formação da consciência conciliar: o primeiro período e a primeira intersessão (outubro de 1962 a setembro de 1963). Tradução de João Rezende Costa. Petrópolis: Vozes, 2000..
- ANDRADE, Manuel Correia de. **A terra e o homem no Nordeste**: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste. 5.ed. São Paulo: Atlas, 1986.
- ANTONIAZZI, Alberto. A religião do povo: evangelização e cultura. **Cadernos Studium Theologicum**, Curitiba, p. 31-51, 1976.
- AQUINO, Maurício. Santo de Romaria: cultura e religiosidade popular em Morte e Vida Severina. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Ano 2, n. 4, p. 355-367, maio 2009.
- ARAÚJO, Maria das Graças Ferreira de. **Pequenas romarias para pequenos santos**: um estudo sociográfico do dia de finados. 2009. Dissertação (Mestrado Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- AZZI, Riolando. A vinda dos redentoristas para o Brasil na última década do século passado. **Convergência**, n. 104, jul./ago. 1977.
- AZZI, Riolando. As romarias no Brasil. **Revista Vozes**, Petrópolis, v.73, p.39-54, maio 1979.
- AZZI, Riolando. Elementos para a história do catolicismo popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v.36, n.141, p. 95-130, mar. 1976.
- AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil**: aspectos históricos. Petrópolis: Vozes, 1978.
- AZZI, Riolando. **O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular**. Petrópolis: Vozes, 1977.
- BACKX, Adriano. **A nossa história**: os redentoristas no nordeste brasileiro - 1947-1980. Recife: Tipografia Marista, 1981.
- BARBOSA, Antônio. **Bom Jesus da Lapa**: antes de monsenhor Turíbio: no tempo de monsenhor Turíbio: depois de monsenhor Turíbio. Rio de Janeiro: Jatenesi, 1994.
- BARROS, Marcelo; PEREGRINO, Artur. **A festa dos pequenos**: romarias da terra no Brasil. São Paulo: Paulus, 1996.
- BASTIDE, Roger. Religion and the church in Brazil. In: SMITH, T. Lynn; MORCHAND, Alexander. **Brazil, portrait of half a continent**, New York: The Dry Den, 1951.
- BECKHÄUSER, Alberto. Os santuários e sua espiritualidade. **Grande Sinal: Revista de Espiritualidade**, Petrópolis, v. 48, p. 283-291, 1994.

BECKHÄUSER, Frei Alberto, OFM. **Religiosidade e piedade popular, santuários e romarias**: desafios litúrgicos e pastorais. Petrópolis: Vozes, 2007.

BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil**: de João XXIII a João Paulo II: de Medellín a Santo Domingo. Petrópolis: Vozes, 1994.

BEOZZO, José Oscar. Irmandades, santuários e capelinhas de beira de estrada. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v.37, n.148, p.741-758, 1977.

BOFF, Leonardo. **E a Igreja se fez povo – eclesiogênese**: a Igreja nasce da fé do povo. 2. ed. Petrópolis, Vozes, 1986.

BOFF, Leonardo. **Igreja, carisma e poder**: ensaios de eclesiologia militante. Petrópolis: Vozes, 1981.

BOFF, Leonardo. **O caminhar da Igreja com os oprimidos**: do vale de lágrimas rumo à terra prometida. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

BORN, Adrianus van den (Ed.) **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1971.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 2. ed. Perspectiva, 1974.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Memória do sagrado**: estudos de religião e ritual. São Paulo: Paulinas, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**: um estudo sobre a religião popular. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

COMBLIN, J. **As peregrinações**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1993.

COMBLIN, J. **Cristãos rumo ao século XXI**: nova caminhada de libertação. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1996.

COMBLIN, J. Situação histórica do catolicismo no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v.26, n. 3, p. 574-601, set. 1966.

COMBLIN, J. Vaticano II ontem e hoje. **Vida Pastoral**, Ano 26, n. 125, 1985.

CONCÍLIO VATICANO II. **Compêndio do Concílio Vaticano II**: constituições, decretos, declarações. Petrópolis-RJ: Vozes, 1984.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **A Igreja Católica diante do pluralismo religioso no Brasil, II**. São Paulo: Paulinas, 1993. (Estudos da CNBB, v. 69).

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Documento de Aparecida**: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. 12. ed. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulus, 2011.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Conclusões da Conferência de Puebla**: evangelização no presente e no futuro da América Latina. 13. ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

CONSELHO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. **Santuários expresion de religiosadad popular:** síntesis pastoral de nueve encuentros de responsables de santuários del Cono Sur y de América del Sur. Bogotá, Colômbia: CELAM, 1989.

DIAS, Reinaldo; SILVEIRA, Emerson José Sena da (Org.). **Turismo religioso:** ensaios e reflexões. Campinas: Alínea, 2003.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo.** São Paulo: Perspectiva, 1966.

DUMOULIN, Annete. **A romaria em Juazeiro do Norte.** Petrópolis: Vozes, 1990. (Estudos Bíblicos, n.28).

DURKHEIM, E. **As formas elementares de vida religiosa:** o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Paulus, 1989.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano:** a essência da religião. Lisboa: Livros do Brasil, 1979.

FERNANDES, Rubens César. **Aparecida: nossa rainha, senhora e mãe, sarava!** In: SACHS, Viola et al. **Brasil & EUA:** religião e identidade nacional. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FERNANDES, Rubens César. **Imagens da paixão: a Igreja no Brasil e na Polônia.** In: SANCHIS, Pierre (Org.). **Catolicismo:** modernidade e tradição. Rio de Janeiro: Loyola, 1992.

FERNANDES, Rubens César. **Os cavaleiros de Bom Jesus:** uma introdução às religiões populares. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FERNANDES, Rubens César. **Romarias da paixão.** Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

GRAMSCI, Antônio. **Concepção dialética da história.** 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

GUIMARÃES, Ana Tereza. **Romaria: Estudo psicológico:** aplicação ao estudo da romaria em Juazeiro do Norte. São Paulo: Paulinas, 1993. (Estudos da CNBB, v. 69).

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo popular brasileiro 1500-1800.** Petrópolis: Vozes, 1978.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo popular brasileiro 1550-1800:** ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. Petrópolis: Vozes, 1974.

HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1979. (História geral da Igreja na América Latina, v. 2).

HOORNAERT, Eduardo. **História da Igreja no Brasil:** ensaio de interpretação a partir do povo: Primeira época. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HOORNAERT, Eduardo. **O catolicismo popular numa perspectiva de libertação:** pressupostos. **Revista Eclesiástica Brasileira,** Petrópolis, n. 36, p. 189-201, mar. 1976.

JOÃO. In: **A BÍBLIA: Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2002.

KLOPPNBURG, Dom Boaventura. **Igreja popular**. Rio de Janeiro: Agir, 1983.

KOČIK, Lucas. **Bom Jesus da Lapa IX: os construtores da sociedade cristã**. Bom Jesus da Lapa: Graf. Bom Jesus, 1995.

KOČIK, Lucas. **Bom Jesus da Lapa XI: avaliação**. Bom Jesus da Lapa: Graf. Bom Jesus, 1994.

KOČIK, Lucas. **Santuário do Bom Jesus da Lapa: história, culto, realizações do santuário**. 5. ed. Bom Jesus da Lapa: Graf. Bom Jesus, 1987.

LEERS, Bernardino O.F.M. **Catolicismo popular e mundo rural: um ensaio pastoral**. Petrópolis: Vozes, 1977.

LINS, Wilson. **O médio São Francisco: uma sociedade de pastores e guerreiros**. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1983.

MICEK, Francisco. **Missão redentorista da Bahia: vinte anos a serviço da evangelização 1972-1992**. Salvador: Graf. e Edit. Redentorista, 1992.

NASCIMENTO, Silvana S. A festa vai à cidade: uma etnografia da Romaria do Divino Pai Eterno, Goiás. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v.22, n.2, p. 91-114, 2002.

NEVES, Gabriel Teixeira. Basílica de São Geraldo Curvelo – MG – Brasil. In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Santuários: expression de religiosidad popular: encuentros de rectores de santuarios de America del sur 1980-1989**. Bogotá: Colômbia, 1989.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro de. **A religião do povo: o catolicismo do povo**. São Paulo: Paulinas, 1976.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro de. A Religiosidade popular na América Latina. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 32, n. 126, p. 354-364, jun. 1972.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro de. Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v.36, n.141, p. 131-146, mar. 1976.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro de. Expressões religiosas populares e liturgia. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v.43, n.172, p.909-948, 1983.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro de. **Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro de. Religião e dominação de classe: o caso da romanização. **Religião e Sociedade**, n. 6, 1980.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro de; STEIL, Carlos Alberto. **Avaliação da Diocese de Bom Jesus da Lapa**. Rio de Janeiro, ISER, 1993.

OLIVEIRA, Pedro Assis Ribeiro de; VALLE, J. Edênio; ANTONIAZZI, Alberto. **Evangelização e comportamento religioso popular**. Petrópolis: Vozes, 1978.

OS REDENTORISTAS NO NORDESTE BRASILEIRO 1947-1980. **A nossa história.** Recife: Tipografia Marista, 1981.

PAULO VI, Papa. **Exortação Apostólica sobre a Evangelização no Mundo Contemporâneo.** São Paulo: Paulinas, 1985.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PASTORAL DOS MIGRANTES E ITINERANTES. **O Santuário:** memória, presença e profecia do Deus vivo. São Paulo: Paulinas, 1999.

PRADO JÚNIOR, Caio. **Formação do Brasil contemporâneo.** 21. ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.

RIBEIRO, Helcion. **Religiosidade popular na teologia latino-americana.** São Paulo: Paulinas, 1980.

SANCHIS, Pierre. **Arraial festa de um povo:** as romarias portuguesas. 1.ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983.

SANCHIS, Pierre. Peregrinação e Romaria: Um lugar para o turismo religioso. **Revista Ciências Sociais e Religião,** Porto Alegre, ano 8, n.8, p. 85-97, out. 2006.

SCARANO, Julita. **Fé e milagre:** ex-votos, pintados em madeira: Séculos XVIII e XIX. São Paulo: EDUSP, 2004.

SCHLESINGER, Hugo. **Dicionário enciclopédico das religiões.** Petrópolis: Vozes, 1995.

SEGURA, Turíbio Vilanova. **Bom Jesus da Lapa:** resenha histórica. 5. ed. Bom Jesus da Lapa: Gráfica Bom Jesus, 1987.

SEGURA, Turíbio Vilanova. **Bom Jesus da Lapa:** resenha histórica. Barra: IMPRIMATUR, 1937.

SILVA, Antônio Pinto da. **Vivência religiosa das multidões.** In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Santuários:** expression de religiosidad popular: encuentros de rectores de santuários de America del sur 1980-1989. Bogotá: Colômbia, 1989. p. 125-140.

SILVA, Antonio. **La manda o promessa.** In: CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Santuários:** expression de religiosidad popular: encuentros de rectores de santuários de america del sur 1980-1989. Bogotá: Colômbia, 1989. p. 286-292.

SILVEIRA, Emerson J. Sena. Turismo religioso popular? entre a ambiguidade conceitual e as oportunidades de mercado. **Revista de Antropologia Experimental,** n.4, 2004. Disponível em: <<http://www.ujaen.es/huesped/rae/articulos2004/sena2004.pdf>>.

SOUZA, Antônio Alvimar. **A Igreja entrou renovadamente na festa:** Igreja e carisma no sertão de Minas Gerais. Belo Horizonte: FUMARC, 2007.

STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias:** um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996.

STEIL, Carlos Alberto. Os Católicos Sociais nas origens da modernização da Igreja Católica no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira,** Petrópolis, v.54, n.213, p. 62-80, mar. 1994.

STEIL, Carlos Alberto. Peregrinação, romaria e turismo religioso: raízes etimológicas e interpretações antropológicas. In: ABUMANSUR, Edin S. (Org.). **Turismo religioso: ensaios sobre religião e turismo**. São Paulo: Papirus, 2003. p. 29-52.

STEIL, Carlos Alberto. Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa. **Horizonte Antropológico**, Porto Alegre, v.9, n.20, p. 249-261, out. 2003.

STEIL, Carlos Alberto; CARNEIRO, Sandra de Sá. Peregrinação, turismo e nova era: caminhos de Santiago de Compostela no Brasil. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v.28, n.1, p. 105-124, jul. 2008.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). **Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas**. Petrópolis: Vozes, 2009.

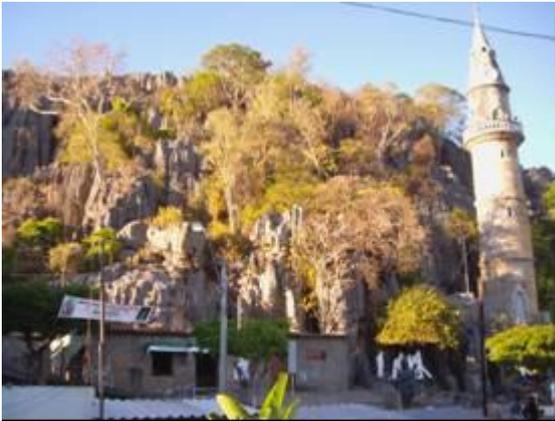
TRAVASSOS, Elizabeth. Romaria de Bom Jesus da Lapa: uma primeira etnografia; In: SOARES, Lélia Gontijo (Org.) **Romaria do Bom Jesus da Lapa na Bahia**. Rio de Janeiro, FUNARTE, 1983.

VALLE, Edênio. Santuários, romarias e discipulado cristão. **Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, v.4, n.8, p. 31-48, jun. 2006.

VIGIL, José Maria. O Concílio Vaticano II e sua recepção na América Latina. **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v. 66, n. 262, p. 370-395, abr. 2006.

ANEXOS

ANEXO A – FOTO DO SANTUÁRIO DE BOM JESUS DA LAPA; VISTA DO RIO SÃO FRANCISCO; O CRUZEIRO E A TORRE



ANEXO B – FOTO DA PRAÇA DA ESPLANDA DO SANTUÁRIO; ENTRADA DA GRUTA NOSSA SENHORA DA SOLEDADE; IMAGEM E GRUTA DO BOM JESUS; SALA DOS MILAGRES E COZINHEIRAS

