

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO**

DANIEL CARVALHO DA SILVA

**ROMARIA, RECONCILIAÇÃO E CELEBRAÇÃO MARTIRIAL:
DISPOSITIVOS RITUAIS PARA A EXPERIÊNCIA DE SUPERAÇÃO DO PECADO
E DA MORTE**

**GOIÂNIA
2022**

DANIEL CARVALHO DA SILVA

**ROMARIA, RECONCILIAÇÃO E CELEBRAÇÃO MARTIRIAL:
DISPOSITIVOS RITUAIS PARA A EXPERIÊNCIA DE SUPERAÇÃO DO PECADO
E DA MORTE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Dr. José Reinaldo Felipe Martins Filho

GOIÂNIA
2022

Catálogo na Fonte - Sistema de Bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica de Goiás
Márcia Rita Freire - Bibliotecária - CRB1/1551

S586r Silva, Daniel Carvalho da
Romaria, reconciliação e celebração martirial : dispositivos rituais para a experiência de superação do pecado e da morte / Daniel Carvalho da Silva. -- 2022.
131 f.: il.

Texto em português, com resumo em inglês.

Dissertação (mestrado) -- Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores e Humanidades, Goiânia, 2022.

Inclui referências: f. 119-131.

1. Pecado. 2. Morte. 3. Reconciliação. 4. Ritos e cerimônias. 5. Peregrinos e peregrinações cristãs. I. Martins Filho, José Reinaldo Felipe. II. Pontifícia Universidade Católica de Goiás - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião - 15/02/2022. III. Título.

CDU: Ed. 2007 -- 27-57(043)



**PUC
GOIÁS**



ROMARIA, RECONCILIAÇÃO E CELEBRAÇÃO MARTIRIAL: DISPOSITIVOS RITUAIS PARA A EXPERIÊNCIA DE SUPERAÇÃO DO PECADO E DA MORTE

Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, aprovada em 15 de fevereiro de 2022.

BANCA EXAMINADORA



**Prof. Dr. José Reinaldo Felipe Martins Filho
PUC Goiás**



**Prof. Dr. Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais**



**Prof. Dr. Clóvis Ecco
PUC Goiás**

**Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros
PUC Goiás**

**Prof. Dr. Edson Matias Dias
Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás - IFITEG**

Dedico esta pesquisa à Irmandade dos Mártires da Caminhada Latino-Americana. Especialmente à Kátiuska Florencia Serafin Nieves que, há pouco, atravessou o mistério da morte e ingressou na instância derradeira da comunhão dos santos e santas.

AGRADECIMENTOS

*Ao final do caminho me dirão:
- E tu, viveste? Amaste?
E eu, sem dizer nada,
abrirei o coração cheio de nomes.*

Pedro Casaldáliga

Ainda nas cercanias da celebração do Natal, agradeço ao Deus que se fez gente, o “Deus-conosco”. E por entender que sua ação se faz na ação do povo, agradeço a todos os brasileiros e brasileiras que, com seus impostos, têm financiado minha formação – neste caso, através da CAPES.

Agradeço aos amigos e amigas do círculo da Prelazia de São Félix do Araguaia – MT e da Irmandade dos Mártires da Caminhada Latino-Americana – Carlo, Aldo, Érika, Gilma, Sílvia, João Marcos, Gigliane, Jacira, Lurdes, Atamil, Mirim, Tony, Rosalinda, Sonia, Zé Mauro, Mercedes, Fátima, Léon, Sued, Rezende, Luís... – que sempre me apoiaram, instigaram e acompanharam.

Agradeço à minha família. Especialmente aos meus pais, Nivaldo e Maria, pelo apoio incondicional. Aos padrinhos, Eleusa e Geraldo; e à prima Joelma, pelas presenças cuidadosas.

Agradeço ainda aos amigos ligados à Rede Celebra – sobretudo, Penha, Lourdes, Rafael, Kleber, Tina, Marlon... – pela disponibilidade e generosidade constantes.

Agradeço a Geraldo Labarrère, pela convivência formativa, em 2020, no Mosteiro de Goiás. E a Igor César, por me proporcionar serenidade.

Agradeço à equipe da secretaria executiva da REPAM-Brasil e da Comissão Episcopal para a Amazônia da CNBB, pelo incentivo e a condescendência no último semestre de 2021.

Agradeço ao corpo docente e aos colegas do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás, por fazerem da academia um ambiente amistoso. Nomeadamente, agradeço ao professor José Reinaldo, por fazer jus ao compromisso de orientador, sempre de forma acolhedora, sábia, franca e gentil.

Agradeço ao professor Eduardo Quadros pelas considerações apresentadas na qualificação e, por fim, aos professores Clóvis Ecco e Pedro Ribeiro por aceitarem compor a banca de defesa desta dissertação.

O sagrado em muito ultrapassa o domínio do religioso e o rito é o modo privilegiado de sua expressão.

Claude Rivière

Se nossos irmãos não houvessem morrido talvez não tivéssemos descoberto nem compreendido o pecado tão horrendo da injustiça.

Cartas às Igrejas, desde El Salvador - 1983

“A memória dos mártires”: A morte de humildes donas-de-casa, de jovens operários, de ministros da palavra e animadores de comunidades, de religiosas, pastores e bispos que “lavaram e alvejaram suas vestes no Sangue do Cordeiro” (Ap 7,14) constitui, dentro da memória do povo, o testemunho mais convincente de uma Igreja dos pobres que “completa em sua carne o que falta à paixão do Messias em seu corpo” (Cl 2,24). Nossos “Cristos crucificados” de nossas procissões coloniais eram repintados com “rostos ressuscitados” nestes funerais de “sepulcros vazios!” “Deram a vida pelo povo e estão no meio de nós!” cantam as comunidades.

Mariano Puga

RESUMO

SILVA, Daniel Carvalho. **Romaria, reconciliação e celebração martirial: dispositivos rituais para a experiência de superação do pecado e da morte.** 2022. f. 130. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás – PUC Goiás – Goiânia-GO.

O presente estudo objetiva analisar as celebrações litúrgicas performadas na Romaria dos Mártires da Caminhada Latino-Americana como dispositivos rituais capazes de desencadear experiências de reconciliação – aos moldes do sacramento da penitência católica romana – e, por conseguinte, de superação da morte. De natureza qualitativa, a pesquisa analisa o pecado como dado socioantropológico e religioso – nas tradições judaica e cristã, e no cristianismo de libertação latino-americano. Em seguida, dispõe de recortes descritivos sobre os ritos que compõem a Romaria dos Mártires com o intuito de encontrar conexões entre eles e o sacramento da reconciliação. Por fim, o estudo tece considerações sobre a similaridade entre a experiência religiosa, a experiência ritual e as celebrações martiriais – todas sensoriais e emotivas, antes de serem racionais. Os resultados encontrados apontam na direção de que, para o sujeito religioso, o pecado identifica-se à morte, ao passo que essa é resultante daquele. Além disso, indica uma inversão no transcurso existencial humano. Se o curso natural e observável parte da vida em direção à morte, os ritos celebrados na Romaria dos Mártires fazem crer que o curso parta da morte em direção à vida. Assim, a morte – que, para o homem crente, é fruto do pecado – resta superada. Logo, o crente sente-se próximo de Deus, acolhido na comunhão dos santos e, portanto, livre do pecado.

Palavras-chave: Pecado; Reconciliação; Experiência ritual; Romaria dos Mártires; Morte.

ABSTRACT

SILVA, Daniel Carvalho. **Pilgrimage, reconciliation and martyrdom celebration: ritual devices for the experience of the breath of sin and death.** 2022. f. 130. Dissertation (Masters in Science of Religion) – Pontifical Catholic University of Goiás – PUC Goiás – Goiânia-GO.

The present study aims to analyze the liturgical celebrations performed in the Pilgrimage of the Martyrs of the Latin American Walk as a ritual device capable of triggering experiences of reconciliation – along the lines of the Roman Catholic sacrament of penance – and, consequently, of overcoming death. Qualitative in nature, the research analyzes sin as a socio-anthropological and religious fact – in Jewish and Christian traditions, and in Latin American liberation Christianity. Then, it has descriptive clippings on the rites that make up the Pilgrimage of the Martyrs with the aim of finding connections between them and the sacrament of reconciliation. Finally, the study discusses the similarity between religious experience, ritual experience and martyrdom celebrations – all sensory and emotional, before being rational. The results found point in the direction that, for the religious subject, sin is identified with death, while death is the result of that one. Furthermore, it indicates a reversal in the human existential course. If the natural and observable course starts from life towards death, the rites celebrated in the Pilgrimage of the Martyrs suggest that the course starts from death towards life. Thus, death – which, for the believing man, is the fruit of sin – remains overcome. Therefore, the believer feels close to God, welcomed in the fellowship of the saints and, therefore, free from sin.

Keywords: Sin; Reconciliation; Ritual experience; Martyrs' Pilgrimage; Death.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 – O amor maior	69
Imagem 2 – Rito penitencial.....	76
Imagem 3 – Estandartes dos mártires	106

LISTA DE ABREVIATURAS

ARENA	Aliança Renovadora Nacional
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CELAM	Conferência do Episcopado Latino-Americano
CIC	Catecismo da Igreja Católica
CIMI	Comissão Indigenista Missionária
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CPT	Comissão Pastoral da Terra
EUA	Estados Unidos da América
MDB	Movimento Democrático Brasileiro
MEB	Movimento de Educação de Base
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra
ODC	Ofício Divino das Comunidades

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1 CONCEITOS FUNDAMENTAIS: PECADO, PENITÊNCIA E PEREGRINAÇÃO	16
1.1 DO FENÔMENO RELIGIOSO: ORIGENS E INSTITUCIONALIZAÇÃO DAS RELIGIÕES	19
1.1.1 O fenômeno religioso judaico	24
1.2 O PECADO COMO DADO SOCIOANTROPOLÓGICO.....	27
1.2.1 O pecado no sistema religioso judaico	29
1.2.2 O pecado no sistema religioso cristão: a teologia bíblica	32
1.3 O SACRAMENTO DA PENITÊNCIA NO CATOLICISMO ROMANO	34
1.3.1 Secções compreensivas na história do sacramento	35
1.3.2 Formatação atual: confissão	37
1.4 O CRISTIANISMO DE LIBERTAÇÃO: EXPERIÊNCIA DE FÉ LATINO-AMERICANA.....	39
1.4.1 Aspectos semânticos e ambições da libertação.....	40
1.4.2 Cristianismo de libertação em contexto.....	43
1.4.3 Pecado social: teologia moral a partir do cristianismo de libertação .	46
1.5 PEREGRINAÇÕES: RUMO AO LUGAR SAGRADO.....	52
2 A ROMARIA DOS MÁRTIRES E SEUS RITOS CELEBRATIVOS.....	55
2.1 DA PEREGRINAÇÃO À ROMARIA: OS CAMINHOS DA FÉ CATÓLICA..	57
2.1.1 Das romarias devocionais às não devocionais	61
2.2 AS ORIGENS DA ROMARIA DOS MÁRTIRES EM SEU CONTEXTO SÓCIO-ECLESIAL	63
2.2.1 E o martírio, como é entendido?	66
2.2.2 A iconografia do Santuário dos Mártires	69
2.3 AS CELEBRAÇÕES DA ROMARIA DOS MÁRTIRES.....	71
2.3.1 A romaria de 1986: dez anos do Martírio de João Bosco.....	73
2.3.2 A romaria de 1996: Vidas pela vida.....	75

2.3.3	A romaria de 2001: Vidas pelo Reino.....	77
2.3.4	A romaria de 2006: Vidas pelo Reino da Vida.....	80
2.3.5	A romaria de 2011: Testemunhas do Reino	82
2.3.6	A romaria de 2016: Profetas do Reino	85
3	AS CELEBRAÇÕES DA ROMARIA E A EXPERIÊNCIA DE RECONCILIAÇÃO.....	88
3.1	A EXPERIÊNCIA COMO FONTE DE SENTIDO E SIGNIFICADO.....	89
3.1.1	O corpo como lugar da experiência religiosa e ritual.....	93
3.2	PERPETUAR A VIDA: EMPENHO DA ORGANIZAÇÃO RELIGIOSA E DA AÇÃO RITUAL	101
3.2.1	A relação entre rito, pecado e morte	103
3.2.2	O mecanismo de inversão entre vida e morte performado na Romaria	106
3.2.3	A reconciliação experimentada.....	110
3.3	CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS À CONCLUSÃO	113
	CONSIDERAÇÕES FINAIS (POR ENQUANTO)	115
	REFERÊNCIAS	120

INTRODUÇÃO

No princípio era o Verbo
- *a Palavra perfeita para ser escutada em silêncio.*
No princípio era a Luz
- *a Razão indomável para abrir os mistérios.*
No princípio era a Ação
- *para agir sobre o Mundo e fazê-lo.*
No princípio, no meio e no fim é a Vida.
- *a Vida a viver nesta terra de vida e de morte.*
- *a Vida a ser dada em favor dos irmãos, na batalha da Vida.*
- *a Vida a ganhar plenamente, n'Aquela que é a nossa Vida.*
No princípio, era o Verbo da Vida.

Pedro Casaldáliga

Nossa pesquisa surgiu como um problema teológico-sacramental. O pecado social foi admitido no magistério da Igreja Católica, mas, não propuseram um sacramento da penitência que o sanasse. Sabendo que o “modo de interpretar os sacramentos não foi sempre o mesmo na Igreja” (MAZZA, 2020, p. 13), e julgando que, o sacramento da penitência, formatado atualmente como confissão auricular, não tem proporcionado a experiência da reconciliação (FRANCISCO, 1999), nossa pretensão inicial era analisar a Romaria dos Mártires da Caminhada Latino-Americana para identificar nela elementos que remetessem à experiência da reconciliação sacramental. Evidentemente, partíamos da hipótese de que a Romaria dos Mártires resguardasse alguma dimensão ritual que proporcionasse experiências de reconciliação nas quais o romeiro, individualmente, sentisse-se integrado à assembleia celebrante e próximo de Deus. Isso, devido ao fato de as peregrinações terem, num passado distante, composto os ritos penitenciais católicos e, de certo modo, permanecerem vivas, resguardando o mesmo sentido, nos catolicismos populares. Ademais, sabíamos, por ouvir dizer, que, nas romarias realizadas enquanto o bispo prelado de São Félix do Araguaia era Pedro Casaldáliga, os romeiros recebiam, no início da procissão martirial, a absolvição geral de seus pecados.

Vai ficando claro, portanto, que o pano de fundo sobre o qual se estendia nosso problema de pesquisa era marcadamente litúrgico e, destarte, essencialmente ritual. Tratava-se, afinal, a nosso ver, de um ritual sacramental que não cumpria bem

e nem completamente sua função e, por outro lado, da evidenciação de um ritual (a Romaria dos Mártires) não assumido como sacramental, mas que proporcionava a tão desejada experiência de reconciliação. Obviamente, essa intuição inicial tem a ver com a experiência pessoal deste pesquisador de participação na Romaria dos Mártires. Como afirmara John Creswell (2010, p. 209), a “pesquisa qualitativa é uma forma de investigação interpretativa em que os pesquisadores fazem uma interpretação do que enxergam, ouvem e entendem”. Por isso, continua Creswell, as análises dos pesquisadores “não podem ser separadas de suas origens, histórias, contextos e entendimentos anteriores”. Este pesquisador é marcado pelo cristianismo vivido nas Comunidades Eclesiais de Base; marcado pela liturgia proposta pelo concílio Vaticano II e dilatada, no Brasil, pela Rede Celebra de Animação Litúrgica; marcado pela Teologia da Libertação e pela espiritualidade martirial assumida pela Irmandade dos Mártires da caminhada latino-americana. A intenção do pesquisador, ao ingressar neste Programa de Pós-Graduação, era efetivar uma análise dos ritos da Romaria dos Mártires à luz das Ciências da Religião por meio de pesquisa de campo.

Como pretendido inicialmente, o primeiro capítulo de nosso estudo lança mão da epistemologia própria do fenômeno religioso para sopesar a experiência religiosa e elucidar como o pecado foi e é entendido e solucionado no judaísmo – matriz do cristianismo – e no catolicismo, incluindo aquele a que nos referimos como *cristianismo de libertação* vivido na América Latina durante a segunda metade do século passado. Isso respeita nossa intenção de lançar luzes, não a partir da Teologia, mas, das Ciências da Religião de modo geral, sobre o problema de pesquisa levantado. Para desenvolver o segundo capítulo, nosso anseio primeiro era participar da Romaria prevista para acontecer no mês de julho de 2021 e realizar, lá, uma observação participante, dando à pesquisa um caráter, em alguma medida, etnográfico. No entanto, devido às limitações impostas pela pandemia do novo Coronavírus Sars-CoV-2, a Romaria foi adiada para 2022. Assim, ficaram comprometidas a observação participante e as entrevistas qualitativas que deveriam garantir a feitura de um diário de campo.

Se toda pesquisa é, primordialmente, uma coleção de dados que, posteriormente, devem ser analisados, e, se não aconteceria Romaria em tempo que permitisse efetivar nossas pretensões, necessitaríamos coletar os dados de outro modo. Nesse impasse, as postulações de Uwe Flick foram inspiradoras. O

autor recorda que as “fotografias, os filmes e as filmagens são cada vez mais utilizados como formas genuínas e como fonte de dados” (FLICK, 2009, p. 219) e, ainda, que o uso “de vídeos ou de comunicações na internet são também formas de observar interações e outros processos” (FLICK, 2009, p. 255). Alumiados por Flick, logo recolhemos o disponível em textos e vídeos acerca das celebrações das romarias anteriores. Assim, urdimos o segundo capítulo descrevendo as estruturas rituais da Romaria e tecendo reflexões sobre alguns aspectos que mais chamavam nossa atenção em relação ao problema de pesquisa.

A previsão era a de que as descrições assumidas no segundo capítulo devessem servir de base para uma análise mais geral e conclusiva que comporia o terceiro e último capítulo. E, de fato, a previsão se efetivou. Mas, não sem certa reviravolta. As leituras paralelas que deveriam colaborar para a reflexão analítica e fundamentar a escrita conduziram a um giro que substituiu, decisivamente, a problemática teológica por uma antropológica. Pareceu-nos, àquela altura, ter ficado óbvio que o jogo interposto entre o pecado e a reconciliação – característico do âmbito religioso – é reflexo que indica um jogo antropológico maior: aquele interposto entre a vida e a morte. Pecar, para o homem religioso, significa morrer. A questão do pecado, portanto, está identificada à questão da morte, ou, em outras palavras, ao medo da morte, (ou) à necessidade de lidar com o fato de que todo sujeito humano é finito. E é sobre esse jogo que o rito se amalgama com o intuito de dar sentido à vida vivida e fazer sentir que a morte está superada.

Passamos a conjecturar a partir de então que as celebrações martiriais configuram-se como dispositivos rituais capazes de proporcionar experiências religiosas de superação da morte. Se no imaginário religioso pecado e morte formam um importante par, a superação de um significará a superação do outro. Assim, podemos sustentar que, de fato, as romarias e a reconciliação, estão profundamente entrelaçadas, mesmo quando suas celebrações não expressam tal realidade em nível verbal. O sacramento da penitência e as romarias de modo geral, enquanto assumidos como superação do pecado, estão postos, em última análise, em função da experiência de superação da morte. Aliás, o tema das experiências religiosa e ritual precisou ser aprofundado no terceiro capítulo. O que fizemos com o intuito de, à luz das pesquisas em Liturgia do teólogo Giorgio Bonaccorso, abordarmos o tema em questão ampliando nossa visão para além da dimensão racional e incluindo em nossa análise as dimensões corpórea e emotiva do ser humano. Cremos que a

leitura de nosso estudo conduzirá à conclusão de que nossa hipótese inicial, depois de ser imensamente alargada e realocada no seio da antropologia ritual, se confirma.

1 CONCEITOS FUNDAMENTAIS: PECADO, PENITÊNCIA E PEREGRINAÇÃO

Toda religião começa com a experiência (Erlebnis) religiosa.

Werner Heisenberg

*Em primeiro lugar, temos conhecimento melhor do que é o pecado.
Sabemos que ofender a Deus é a morte do homem.
Sabemos que tal pecado é realmente mortal,
não só no sentido da morte interior da pessoa que o comete,
mas igualmente por causa da morte real e objetiva que o pecado produz.
Lembremo-nos de um dado fundamental de nossa fé cristã:
o pecado matou o Filho de Deus e é o pecado que
continua matando os filhos de Deus.*

Oscar Romero

A busca por sentido sempre impulsionou as marchas humanas. E uma das primeiras grandes fornecedoras de sentido à humanidade foi (e continua sendo), indubitavelmente, a religião. Ou melhor, as inúmeras formas que, nas mais diversas culturas, expressam certa relação entre os sujeitos crentes e seus sagrados. Se a ciência atualmente é capaz de dar respostas que gozem de aceitabilidade social e sejam mais ou menos satisfatórias às angústias humanas, é preciso recordar que, até pouco tempo atrás, a realidade era bem diversa. Cabia às religiões o papel de responder as questões primordiais da humanidade. Quais sejam: qual sua origem? Qual o sentido da vida e do sofrimento? Como escapar da morte?

Certamente, em decorrência dessa especificidade do constructo religioso, não há registros sobre povos desprovidos de narrativas mitológicas sagradas que expliquem suas origens e suas finalidades sobre o mundo. Do mesmo modo, as expectativas de vida pós-morte, independentemente da forma vislumbrada, compõem o imaginário religioso de inúmeras sociedades. Embora a ciência atual se apresente como uma possibilidade de leitura do mundo que prescindir da religião e também que, na segunda metade do século passado, Peter Berger (2018) tenha prospectado um futuro no qual a secularização seria marca característica das sociedades ditas modernas, o fato é que, poucas décadas depois, o mesmo autor já discorria sobre a dessecularização (BERGER, 2001). Ocorreu que as religiões, que

em algum momento deram sinais de contratura, recobram suas forças demonstrando a pujança latente que portam¹.

Justamente pelo fato de as religiões oferecerem sentido à existência humana é que nosso estudo quer compreender as experiências sensíveis vividas pelos crentes que interpretam, no contexto da Teologia da Libertação, a desigualdade social, com suas causas e consequências, como pecado estrutural e celebram a Romaria dos Mártires da Caminhada Latino-Americana, que indica como vencedores aqueles que foram mortos na luta contra tal pecado. Com intuito de alicerçar o solo a partir do qual almejamos alcançar tamanho objetivo, nosso primeiro capítulo busca situar o que concerne à concepção de pecado no cristianismo de libertação latino-americano dentro do arcabouço teórico construído no decorrer da história acerca do fenômeno religioso.

Herdeiro do judaísmo, o cristianismo conserva raízes profundas no sistema religioso hebraico. Por isso, buscaremos evidenciar as concepções de pecado a partir da tradição bíblica, perpassando a história da Igreja Católica e, de modo mais específico, do cristianismo de libertação vivido na América-Latina a partir das décadas de 1960 e 1970. Trilharemos o mesmo percurso ainda para investigar os modos como, no decorrer da história do judaísmo e do cristianismo, se deram a resolução do pecado. É nesse âmbito que, conforme nossa compreensão acerca das várias experiências rituais propostas pelo cristianismo no decorrer dos séculos, insere-se o sacramento da penitência em suas variadas formas de proposição e, em especial, as peregrinações.

¹ O cientista político Gilles Kepel (1991), em sua obra *La revanche de Dieu*, ao tratar a questão do fundamentalismo religioso, retoma a previsão corrente depois da segunda grande guerra de que a secularização avançaria e as crenças religiosas ficariam reservadas ao âmbito familiar, distantes, portanto, da vida política e social. No entanto, o que se viu foi o ressurgimento das crenças em um formato fundamentalista, aos moldes do protestantismo norte-americano. Conforme Kepel, as religiões sentiram-se ameaçadas pela pós-modernidade e reagiram tentando proteger seus valores tradicionais. Nesse contexto, o autor inclui os movimentos proselitistas cristãos e islâmicos, bem como o crescimento exponencial dos judeus ultraortodoxos. Todos eles se opõem à secularização e à modernidade. Igualmente, todos estão preocupados em ocupar espaços de decisão política a fim de impor, sob a forma da lei estatal, seus símbolos e valores, no intento de assumir o controle das massas em benefício de suas crenças. Suas táticas baseiam-se em apontar o caos que impera sobre o mundo e oferecer a estrita observância religiosa como remédio.

1.1 DO FENÔMENO RELIGIOSO: ORIGENS E INSTITUCIONALIZAÇÃO DAS RELIGIÕES

“Sagrado” é uma palavra que, etimologicamente, conservou sua raiz indo-europeia *sag* em muitas das línguas antigas faladas entre o Atlântico norte e o Pacífico. O vocábulo, a princípio, sinônimo de *santo*, foi identificado pelo esforço ecumênico do teólogo sueco Natan Söderblom (1913) como o conceito primordial que dava fundamento à religião. Assumindo as pesquisas de Émile Durkheim acerca do *Mana* polinésio, Söderblom descreveu-o como a força sagrada, o eixo que gera o sentimento do divino, mais essencial até que a palavra *Deus*. A título de comparação – como era comum nos estudos sobre religião até o advento da abordagem fenomenológica –, o *Mana* seria o mesmo que o *Tao* do misticismo oriental ou que o *Brahman* do hinduísmo. Dito de outro modo, todas as nomenclaturas e características com que cada povo denomina e identifica sua entidade sagrada seriam variantes ou derivações daquela mesma força ontológica autônoma e independente identificada como sagrado.

Embora Söderblom tenha publicizado o verbete “Sagrado” na *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, já embebido por essa concepção, quatro anos antes de o alemão Rudolf Otto publicar sua famosa obra de título homônimo, foi esse último quem desenvolveu de forma mais elaborada o tema e, especialmente no Brasil, ficou reconhecido por isso². Tomando por base a abordagem fenomenológica, Otto propõe em primeiro lugar a criação da categoria conceitual à qual ele intitula *numinoso*. Numen é uma concentração de força, de luminosidade, de potência criadora. O numinoso diz respeito àquilo que é fonte dessa potência: o sagrado. Otto afirma que a relação da pessoa com o sagrado não se efetiva no plano racional, mas lhe é antecessor, isto é, dá-se no nível da experiência sensorial.

Nesse sentido, a experiência pessoal com o sagrado se traduz pelo sentimento despertado, ou, dito de outro modo, pela percepção da força do numen, por parte do sujeito que crê. Por um lado, essa experiência se dá como temor – que faz tremer –, visto que o sagrado é totalmente diferente do sujeito que o percebe e também imensamente maior. Por outro lado, há um fascínio que atrai o sujeito

² A abordagem de Otto é assaz oportuna para o nosso modo de compreender o fenômeno religioso ao passo que enfatiza a dimensão do “sentir fundamental”, em detrimento de uma apropriação conceitual, descritiva, nominal ou narrativa da religião e do sagrado.

despertando nele o sentimento de ser parte do sagrado. A esse paradoxo de sentimentos avivados pela experiência do humano com o sagrado, Otto (1985) chamará *mysterium tremendum et fascinans*, que é como o sujeito crente experimenta o numinoso.

Na esteira de Otto, Mircea Eliade (1992) nomeará o encontro entre a entidade sagrada e o humano por *hierofania* que significa, literalmente, manifestação do sagrado. A preocupação de Eliade é descrever os pormenores da experiência religiosa salientando suas diferenças em relação à experiência profana. Se para Otto o sagrado era a totalidade de tudo que existe, para Eliade, o sagrado é aquilo que, em meio ao profano, destaca-se como denso de significado. Por isso, as hierofanias se darão através de objetos que pertencem ao mundo natural, ou, nas palavras do autor, ao mundo profano – como, por exemplo, uma pedra ou uma árvore que passam a ser adoradas não como pedra ou árvore, mas por revelarem algo além de elas mesmas. A hierofania destaca do restante do mundo o recinto onde ela ocorre, de modo que o espaço passa a ser não mais homogêneo, e o local da hierofania se torna um ponto de orientação, como que o centro do mundo. Assim, a manifestação do sagrado é responsável por fundar o mundo, isto é, por apartar o mundo sagrado do mundo profano. Este último, marcado pela desordem e pelo caos.

Para o homem religioso “o mundo deixa-se perceber como Mundo, como cosmos, na medida em que se revela como cosmos sagrado” (ELIADE, 1992, p. 55). O crente depende do mundo sagrado para viver, posto que ele entende participar do ser, isto é, daquilo que existe de verdade, somente ao frequentar o mundo sagrado. A questão antropológica de fundo é o horror do homem religioso frente ao nada expresso pelo caos em contraposição ao seu desejo enorme de ser. Por isso, o sujeito religioso procura colocar-se no centro do mundo e, de tal modo, “situar-se no próprio coração do real” (ELIADE, 1992, p. 56), ou seja, daquilo que existe. O que existe para o homem religioso é o mundo divino, a casa dos deuses que ele busca representar nos templos e santuários que constrói. Para Eliade, essa nostalgia religiosa exprime o “desejo de viver num Cosmos puro e santo, tal como era no começo, quando saiu das mãos do Criador” (ELIADE, 1992, p. 57). É no templo que o homem religioso vai reencontrar a miúde este cosmos original, tal qual sente que era na criação.

Se imaginarmos uma religião hipotética a partir dos postulados de Otto e Eliade podemos afirmar que ela surge do encontro entre um humano que

percebe/sente e a manifestação do sagrado. Essa percepção causa, em primeiro lugar, temor e fascínio. Mas, ao mesmo tempo funda uma ordem espacial no mundo, de modo que o espaço onde a hierofania tenha ocorrido fique marcado como lugar do numinoso. Aqui surge a necessidade de templos e santuários que exprimirão a nostalgia de viver em profunda comunhão com o sagrado. O sujeito crente que fizer a primeira experiência com o numinoso se tornará como que o fundador da expressão religiosa que poderá decorrer daí. Nesse sentido, Thomas O’Dea (1969), sociólogo estadunidense, defende que as organizações religiosas se desenvolvem sempre a partir de experiências carismáticas pessoais, associadas, posteriormente, a certo discipulado. Afirma ainda que essa experiência inicial tende a ser rotinizada de modo a garantir a evolução daquilo que, no futuro, será uma religião. Desse modo, a institucionalização religiosa ocorrerá, então, em três níveis. A saber: o cultural, o intelectual e o organizacional (O’DEA, 1969, p. 56-57).

O nível cultural diz respeito aos ritos. Um ritual reúne gestos, palavras e meios simbólicos de transmissão. É o espaço no qual se expressam os sentimentos. É misterioso e não completamente compreensível. Pode consistir em cantos, orações, refeições e sacrifícios, entre outros. Como se trata de uma necessidade antropológica, muitas vezes o ritual está ligado às etapas que marcam a vida humana. Mas, histórica e fundamentalmente, o culto tornou-se “a representação da experiência religiosa e a maneira pela qual os crentes exprimem sua relação com o sagrado” (O’DEA, 1969, p. 60). O resultado é que o ritual “*provoca* atitudes, em vez de *exprimi-las* diretamente”. Nesse aspecto, o rito é “uma constante reiteração de sentimentos” e uma “repetição disciplinada de atitudes corretas” (O’DEA, 1969, p. 61). Além disso, o ritual conduz a uma unificação do grupo em torno de seu líder, conectando-o a uma fonte de força e bem-estar, que é entendida como a ligação ao sagrado.

O nível intelectual, que efetiva a padronização das crenças, torna-se visível em dois aspectos: o mítico e o racional. O mito é a forma originária de apresentação do pensamento acerca do mundo. É complexo, dramático, nem sempre racional ou lógico, mas, conforme Cassirer (1953, p. 109), condensa uma mentalidade que compreende a vida como um todo, situada em um mundo flutuante e fluido. O pensamento mítico elabora suas tessituras a partir de dramas que narram poderes em conflito (O’DEA, 1969, p. 62). Esses dramas não somente ‘explicam’ o mundo – e as emoções humanas ao enfrentar o mundo – mas também o representam

simbolicamente. O nível racional, por sua vez, dá-se através do desenvolvimento de teologias coerentes; o que, em geral, é resultado do labor de um clero. As teologias exigem éticas racionais – aquilo que denominamos por moral –, ao passo que definem o que são as coisas e o modo de os crentes agirem (O'DEA, 1969, p. 66). Max Weber, em sentido similar, recorda que os sacerdotes produzem uma teologia que interpreta o mundo conferindo-lhe valores éticos mais ou menos alinhados ao carisma fundador e que esses valores podem ser “sagrados” ou “impuros”. Aos primeiros se incentiva à prática. Os segundos são tomados por tabus (WEBER, 1991, p. 298-299). É graças a esses valores que se pode julgar o que agrada e o que o desagrada ao numinoso.

O último nível é a organização religiosa. Ela se dá ao passo em que surgem as funções sagradas. Os que se tornam membros das organizações institucionais religiosas rompem com seus estilos de vida e assumem o novo padrão proposto pela instituição. Esse rompimento pode desenvolver-se de três modos: 1) de modo revolucionário, rejeitando as velhas formas de relações sociais; 2) reconhecendo e aceitando as formas antigas; 3) rejeitando as formas antigas, mas sem rejeição ativa ao *status quo* da sociedade em geral (O'DEA, 1969, p. 70). Até aqui nos valem de O'Dea para referir-nos à distinção de um grupo em relação à sociedade em geral, mas, dentro do grupo também há estruturas de distinção.

Numa comunidade religiosa sempre existem líderes e liderados. Nas comunidades cristãs, por exemplo, o clero e o laicato. No decorrer do processo de institucionalização, o carisma do fundador se torna um posto ao qual alguém ascenderá de tempos em tempos. Tudo isso estará ligado à rotinização do carisma. Mas, outro modo possível de fazer emergir organismos menores e plurais é o protesto contra a estrutura “oficial” formada pelos sacerdotes e confirmada pela teologia deles. Os pequenos grupos que discordem das adaptações que, no decorrer do tempo, são incorporadas ao carisma inicial, dissidiam do grupo majoritário e formam seitas incapazes de aceitar mudanças (O'DEA, 1969, p. 74).

Os três níveis de estruturação da religião destacados por O'Dea não são estanques. Eles coexistem paralelamente e são dependentes uns dos outros: os ritos geram e sustentam as teologias; as teologias são fundamentadas pelos sacerdotes e retroalimentam os ritos; os sacerdotes executam os ritos e se apoiam nas teologias. A matriz compreensiva do fenômeno religioso tecida a partir de Söderblom e Otto, passando por O'Dea, tem referências muito próximas às que

pretendemos empenhar em nosso estudo. Afinal, todas elas iluminam-se, em alguma medida, pelas experiências religiosas de seus autores, assumidamente cristãos. Otto em sua obra, por exemplo, faz variadas referências a eventos da tradição religiosa judaica. Na próxima seção textual buscaremos evidenciar como o judaísmo pode ser lido sob o prisma fenomenológico que assumimos aqui. A intenção é elucidar como foram urdidos os cânones sacerdotais que classificaram as ações que agradam e as que causam asco a *Yahweh*, o sagrado hebreu – aquele que é. O que desagrada a *Yahweh* está na raiz daquilo que será chamado “pecado” pelas tradições judaica e cristã.

1.1.1 O fenômeno religioso judaico

A história judaica, narrada por sua literatura sagrada e sistematizada por autores como John Bright (2019) e Mark Smith (2006), é passível de ser compendiada, à luz do que expusemos anteriormente, como propomo-nos a fazer a seguir. *Yahweh* manifestou-se a Abraão, homem de idade avançada e sem filhos, e firmou uma aliança com ele. Abraão, como então se chamaria o escolhido, deveria partir de Ur dos Caldeus para a terra que lhe seria indicada. Em troca teria descendência numerosa e proteção divina (Gn 12,1-3). Os Israelitas – que é como passaram a se chamar os descendentes de Abraão depois de seu neto Jacó-Israel – viajaram ao Egito para fugir da fome (Gn 42,1-4), mas, acabaram escravizados (Ex 1,8-14). Surge, então, Moisés, um líder que liberta os israelitas do Egito com o auxílio divino (Ex 13,17-15). Depois de caminharem quarenta anos pelo deserto e chegarem ao monte Sinai, *Yahweh* e os israelitas firmaram uma aliança com sangue por intermédio de Moisés (Ex 19-24). O código da aliança, a Lei, prescreve como o povo deve comportar-se eticamente. Em troca da obediência, *Yahweh* lhes garante a terra e a bênção.

Abraão é o homem carismático a quem o sagrado se manifesta. Ele obedece ao mandato que recebeu e seus descendentes preservam sua experiência. Moisés age em nome de *Yahweh* como seu porta-voz, realiza – aos moldes sacerdotais – o rito cultural e pactua a conduta moral que a teologia construída sobre o “único Deus” exige. Interessante notar que o judaísmo é a primeira grande religião monoteísta de

que se tem registro³. Por isso, as primeiras ordens do decálogo proíbem ter, adorar ou prostrar-se diante de outros deuses, possuir imagens esculpidas e pronunciar em falso o nome de *Yahweh*. Além disso, exigem que o dia de sábado seja preservado em honra dele. Os demais códigos dizem respeito às relações sociais: honrar os pais, não matar, não cometer adultério ou roubar. Por fim, não mentir nem cobiçar (Ex 20). A tradição judaica replica a Moisés a tarefa de ter redigido toda a Lei – chamada *Torá* pela tradição judaica ou *Pentateuco* pela cristã – ordenada pelo Senhor. Ao todo, os mandamentos somam mais de seiscentos.

Se empreendermos um anacronismo teológico, podemos inferir que a questão primordial da fé judaica resume-se, fundamentalmente, no reconhecimento de *Yahweh* como única entidade sagrada existente. O anacronismo a que nos referimos diz respeito ao adágio formulado pelo cristão do quinto século, Próspero de Aquitânia, que diz: “*lex orandi, lex credendi*”⁴. Isto é, a norma da oração determina a norma da crença. Ou, em outras palavras: o modo como se aprende a crer, como se professa e se vive a fé, depende do modo como se ora. A oração prescrita pela lei mosaica a ser pronunciada repetidas vezes por dia, a ser inculcada nos filhos e escrita nos umbrais é esta: “Ouve, ó Israel: *Yahweh* nosso Deus é o único *Yahweh*! Portanto, amarás a *Yahweh* teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força” (Dt 6,4-5). Trata-se, portanto, de um Deus possessivo que não admite flertes politeístas. Por outro lado, *Yahweh* é tido como um Deus fiel aos israelitas. Afinal, antes de fixar um local onde pudesse ser adorado, ele se faz itinerante e acompanha seu povo onde quer que esteja, e se mostra por meio de pessoas, de objetos – como a vara com a qual Moisés que abriu o mar Vermelho –, de nuvens luminosas, de alimento e água no deserto ou, de modo mais sacralizado, pela arca que resguardava as tábuas da lei.

³ Curiosamente, o judaísmo, enquanto religião do Deus uno, menciona constantemente “outros deuses”, “deuses estranhos”, “deuses dos estrangeiros”. A ideia de um Deus não apenas uno, mas único e absoluto exigiria o contato com a noção de *bem*, de *ser* e de *verdade* dos gregos.

⁴ Próspero de Aquitânia (morto depois 455) foi um leigo com boa formação teológica que atuou como secretário do papa Leão Magno (440-461). O axioma a que nos referimos foi considerado, durante séculos, como de autoria do papa Inocêncio I (401-417). Isso se deve ao fato de Próspero ter compilado e reunido textos dos papas Inocêncio I e Zózimo (417-418), bem como do concílio de Cartago de 418, para refutar o semipelagianismo – que negava a necessidade da graça para que o ser humano pudesse realizar o bem. A obra, baseada na teologia de Agostinho de Hipona, com quem Próspero trocava correspondência, foi intitulada *Indiculus de gratia Dei* (pequeno catálogo sobre a graça de Deus) e, ao contrário do que se pensava, contou com muitos acréscimos de autoria do compilador. Atualmente, os pesquisadores são unânimes em afirmar que o adágio, tal como foi formulado, é obra de Próspero. Cf. Cesare Giraldo (2003, p. 13-24) e Francisco Taborda (2015, p. 23-36).

À conquista e colonização de Canaã, terra da promessa, sucede a tentação à idolatria, como eram chamadas as práticas religiosas dos povos vizinhos de Israel (Js 7). O resultado foi a opressão estrangeira como punição divina (Jz 2,20-3,6). Isso evidencia o fenômeno aludido por Weber: se o sagrado é satisfeito, tudo vai bem; mas se os tabus são violados, o malefício recai sobre os violadores (WEBER, 1991, p. 299). A luta contra a opressão estrangeira fez com que os israelitas clamassem por um rei (1Sm 8) e, embora *Yahweh* tenha se manifestado contra por meio do profeta Samuel, tal movimento conduziu à consolidação da monarquia com Davi e Salomão e, finalmente, à construção do Templo de Jerusalém (1 Rs 6). *Yahweh*, que até então tinha sido nômade com seu povo, recebeu sua casa definitiva. Jerusalém se torna o centro do mundo judaico. As Escrituras associarão o monte Sião, em cujo cimo fora erguido o Templo, ao originário jardim do Éden e ao monte Moriá, no qual Abraão montou o altar para sacrificar seu filho Isaac. E, do mesmo modo, associarão a construção do Templo à construção do universo (Cf. Gn 1,1-2,4; Ex 39,43. 40,33; Sl 78,69 e 150,1). De fato, para o judaísmo, todo o território da Palestina-Israel é terra sagrada, mas, especialmente, Jerusalém. Igualmente, Jerusalém é “terra santa” – centro do mundo – também para o cristianismo e o islamismo, religiões tributárias do judaísmo.

Do ponto de vista historiográfico há inúmeras observações e críticas sobre a cronologia que adotamos aqui acerca do antigo Israel. Além das avançadas pesquisas arqueológicas, as análises modernas aplicadas sobre a redação das Escrituras apontam gramáticas, períodos, locais, influências culturais e intenções bastante diversas, embora sobrepostas numa mesma perícopes dos textos sagrados (LIVERANI, 2008). Isso leva a crer que o texto bíblico tenha sido tecido como uma colcha de retalhos, isto é, com a sobreposição ou a justaposição de diferentes histórias que foram amalgamadas para parecerem uma única⁵. No entanto, tudo isso

⁵ A tese de Wellhausen (2001) é de que a autoria dos textos seria proveniente de pelo menos dez fontes. As mais relevantes teriam sido: 1) a Javista – que se refere ao sagrado pelo nome de Javé / *Yahweh* – e teria sido redigida na época de Salomão, entre 950 e 926 a.C.; 2) a Eloísta – que se refere ao sagrado por *Elohim* – e teria sido registrada por volta de 800 a.C., período que antecedeu a literatura profética; 3) o escrito deuteronomíco, iniciado em 622 a.C sob o reinado de Josias, e 4) os escritos sacerdotais, produzidos em torno de 550 a.C., no período pós-exílico. A partir desses pressupostos é possível inferir que a formação dos textos sagrados do judaísmo não seja resultado somente da adição de documentos-fontes com o intuito de enriquecer uma fonte mais antiga, mas que, ao contrário, pode ser resultado do esforço de reunir num quadro coeso as diferentes descrições dos primórdios de Israel. E nesse trabalho, lembra Erich Zenger (2003, p. 87) teriam sido “imprescindíveis alterações, transposições, exclusões e também acréscimos”; exatamente como se faz ao costurar uma colcha de retalhos.

não é suficientemente relevante para o nosso estudo. Interessa-nos, em primeiro lugar, a compreensão acerca do fenômeno religioso judaico que, a este ponto, parece estar densamente consolidado, já que, no período a que nos referimos por último, o judaísmo já estava totalmente amparado por teologia, ritos, mitos, sacerdotes, profetas, templo, fiéis... Em suma: já estava estruturado nas três dimensões destacadas por O’Dea: a cultural, a intelectual e a organizacional.

A partir do ponto descrito, a história judaica esteve reservada às dominações estrangeiras. A última seria a invasão romana que destruiu o Templo por volta do ano 70 (d.C.) e desencadeou a fuga dos israelitas, que ficou conhecida como diáspora judaica. Do ponto de vista religioso, a história posterior – até quando em 1948, depois do holocausto de milhões de judeus na Alemanha nazista, um acordo internacional possibilitou o regresso dos israelitas ao estado da Palestina – poderia ser resumida pelo trecho da *midrash* (exegese) agádica conhecida como *Bereshit Rabbat*⁶, que diz: “Todos os impérios podem se chamar Assíria, porque eles se enriquecem sobre Israel. [...] Todos os impérios podem se chamar Nínive, porque eles contam vantagem sobre Israel. [...] Todos os impérios podem se chamar Egito, porque tiranizam Israel” (Beresit Rabbâ, 1978, p. 130 – tradução nossa).

O quadro geral acerca do judaísmo que expusemos aqui é bastante incompleto. Mais ainda sobre o que sucedeu à organização religiosa depois da destruição do Templo. No entanto, entendemos que para a exposição de nosso estudo, a base construída é suficiente. Além disso, reiteradas vezes retornaremos a ela. No tópico que segue, por exemplo, esmiuçaremos a questão do pecado, isto é, do descumprimento da lei divina prescrita por intermédio de Moisés e o consequente afastamento da bênção garantida pela aliança firmada no Sinai. Na mesma oportunidade, é impensável não tecer relações com o Templo e sua teologia sacerdotal. Isso, de certo modo, expandirá de maneira crescente o nosso quadro inicial.

⁶ Os livros da Torá são denominados por suas palavras iniciais e não por títulos, como se faz na tradição cristã. *Bereshit* quer dizer “no princípio”. Portanto, *Bereshit Rabba* se traduz por algo como “comentário ao Gênesis”.

1.2 O PECADO COMO DADO SOCIOANTROPOLÓGICO

A questão do pecado e de sua expiação tem sido amplamente trabalhada no âmbito teológico judaico-cristão. Na perspectiva judaica, o próprio livro de Levítico, que dispõe sobre a lei, abaliza o que é o pecado e prescreve o meio pelos quais livrar-se dele, como veremos adiante. Também na perspectiva cristã, a carta aos Hebreus, de autoria atribuída a Paulo de Tarso, versa insistentemente acerca da justificação, isto é, a expiação dos pecados. No entanto, desde o prisma da análise socioantropológica escasseiam estudos sobre o tema. A singular exceção é constituída pela tese inacabada de Robert Hertz, intitulada *O pecado e a expiação nas sociedades primitivas*. Hertz comandava um destacamento de soldados franceses quando, num confronto com Alemanha, durante a primeira guerra mundial, foi morto aos trinta e três anos de idade e sua tese incompleta só foi publicada sete anos depois, em 1922. Devido à incompletude, a obra contou com a organização, notas e comentários de Marcel Mauss, colega de Hertz e, assim como ele, discípulo de Émile Durkheim.

O antropólogo francês André Mary, ao dissertar sobre o pensamento apresentado pela tese de Hertz é categórico ao afirmar que nela é subjacente a concepção de religião característica da escola sociológica durkheimiana, a saber: “A religião fornece a matriz cognitiva e moral da vida social, tanto nas sociedades primitivas como nas sociedades modernas” (MARY, 2015, p. 35). De fato, a análise de Durkheim acerca das religiões totêmicas levou-o a afirmar que, nelas, não há distinção entre religião e sociedade. Ao escrever que todas “as religiões conhecidas foram, umas mais, outras menos, sistemas de ideias que tendiam a abarcar a universalidade das coisas e dar-nos uma representação total do mundo” (DURKHEIM, 1996, p. 138), Durkheim afirmava que as concepções sociais e as concepções religiosas de um povo tendem sempre a coincidir. Hertz é partidário desse argumento, e em seu ensaio sobre a *Preeminência da mão direita* é taxativo ao afirmar que “a influência das representações religiosas é de tal modo poderosa que ela se faz sentir até na sala de jantar, na cozinha e, até mesmo, nos lugares assombrados por demônios, os quais ninguém se atreve a nomear” (HERTZ, 2016, p. 116).

A grande síntese apresentada por Hertz acerca do pecado afirma: “o pecado é a transgressão de uma ordem moral, capaz de portar, por ele mesmo,

consequências funestas a seu autor, e diz respeito, exclusivamente, à sociedade religiosa” (HERTZ, 1922, p. 37 – tradução nossa). Conforme o autor, o pecado difere-se em muito da simples transgressão de uma ordem, do crime e do sentimento de culpa ou desonra. As diferenças devem-se ao fato de o pecado estar inscrito no sujeito crente de um modo tal que ele mesmo se acuse e não seja capaz de esconder-se do próprio crime. Além disso, o pecador sabe que as consequências do pecado permeiam sua relação com o sagrado e a comunidade dos crentes, e incidirá, inclusive, sobre seu destino depois da morte. A definição de Hertz acerca do pecado servirá de base à nossa análise acerca dos sistemas religiosos judaico e cristão.

1.2.1 O pecado no sistema religioso judaico

Nas Escrituras judaicas, ao narrar o fratricídio cometido por Caim, o quarto capítulo do livro do Gênesis apresenta pela primeira vez a palavra “pecado” (Gn 4,7). Mas a ideia de pecado enquanto princípio do mal aparece antes, já no mito da criação semita. Trata-se do relato no qual Eva e Adão comem do fruto proibido oferecido pela serpente e são expulsos do paraíso (Gn 3,16-19). Hertz lembra que “os frutos da árvore proibida ao longo dos séculos mudaram de aspecto e coloração, mas suas raízes permanecem as mesmas” (HERTZ, 1922, p. 35 – tradução nossa). Nesse sentido, ainda nos primórdios do judaísmo, o pecado é compreendido a partir de conotações plurais. Em alguns textos sagrados, o pecado aparece como afronta aos costumes de Israel (Gn, 20,9; 2 Sm 13,12; Dt 22,21; Jz 20,6.10). Em outros, como violação da vontade de Deus (Gn 13,13; 20,6; 38,9s; 39,9; Ex 10,16; 32,33). Caim, ao matar Abel, infringe o primeiro. Eva e Adão, ao comerem do fruto, o segundo.

Não serão poucos os aspectos e nem as colorações sob os quais o fruto da árvore proibida aparecerá ulteriormente nas escrituras. São exemplos: a rebeldia contra *Yahweh* (Nm 14,9; Dt 28,15-44; 1Sm 12,16); a apostasia (Is 46,7s; Jr 2,5.19; 5,6; 14,7; Os 4,12); a depreciação de *Yahweh* (Is 1,4; 43,21.24; MI 1,6); a infidelidade e o adultério (Is 24,5; 48,8; Jr 3,20; 9,1; 11,10; Ez 16,58) e tantos outros que, tomando como ponto de referência a aliança firmada no Sinai, nos conduzem à compreensão de que pecado é, como descrevera Hertz, transgredir as proibições de *Yahweh*, isto é, a lei. De acordo com o biblista espanhol Félix Garcia López (1999), a

lei judaica estava nas mãos dos sacerdotes e a serviço da vida. Afinal, existia em função da classificação de tudo em duas categorias: a de puro e a de impuro. A esse respeito, diz o biblista:

O sistema judaico de pureza e impureza repousa sobre quatro pilares de tipo eminentemente antropológico: a ordem e o caos (desordem/sujeira), a vida e a morte. Os sacerdotes percebem o cosmos como um todo perfeitamente ordenado, no qual a vida emerge. Atribuem a Deus a criação da ordem (o caos, anterior à criação, é símbolo de desordem) e o dom da vida (Gn 1) (GARCIA LÓPEZ, 1999, p. 65 – tradução nossa).

Nesse sentido, a questão fundamental para a distinção entre o puro e o impuro estava diretamente ligada às questões da vida em face da morte (cf. Lv 11-15). As pessoas, por exemplo, se tornariam impuras devido às erupções cutâneas ou às secreções genitais, independentemente se se tratassem de secreções naturais, como a poluição e a menstruação, ou daquelas decorrentes de enfermidades como a gonorreia e a hemorragia. As erupções cutâneas, por elas mesmas, lembram a decomposição do corpo depois da morte. O sêmen e o sangue são fontes de vida e, por isso, derramá-los indevidamente é sinal de morte. No mesmo sentido, os cadáveres, humanos ou animais, são fontes de impureza (GARCIA LÓPEZ, 1999, p. 59). O puro está ligado à vida, o impuro à morte. Não é sem razão que o pecado será indicado como causa de morte (cf. Lv 20,8-27). Ainda assim, é preciso lembrar que a impureza e o pecado não são irremediáveis. O Levítico (4,2-3) dirá:

Quando alguém pecar por inadvertência contra qualquer um dos mandamentos de *Yahweh* e cometer uma destas ações que não são permitidas, se for o sacerdote consagrado pela unção que pecar e tornar assim o povo culpado, oferecerá a *Yahweh*, pelo pecado que cometeu, um novilho, animal grande, sem defeito, como sacrifício pelo pecado.

Portanto, o sacrifício ritual será o meio pelo qual a questão do pecado se resolverá no contexto sacerdotal judaico. O livro do Levítico (11-15) normatiza justamente aquilo que se refere à pureza e à impureza. O capítulo 16, por sua vez, trata do dia das expiações e prescreve um ritual que deve ser executado anualmente. De acordo com as Escrituras (Lv 16,30), por meio deste ritual todo o povo ficará purificado. O *Yom Kippur* (dia do perdão) como ainda hoje essa festa é chamada, consistia em sacrificar um carneiro, um novilho e um bode e aspergir seus sangues pelo santuário, pela tenda da reunião e pelo altar. Depois, o sacerdote

deveria fazer uma confissão de todas as faltas, transgressões e pecados dos israelitas com as mãos impostas sobre a cabeça de outro bode, que seria conduzido ao deserto, levando sobre si todo o pecado do povo⁷ (Lv 16,3-22).

Na teologia sacerdotal judaica era recorrente a compreensão de que tanto a doença, quanto a dor e a morte fossem castigos resultantes do pecado que desperta a ira de *Yahweh* (Ex 22,23; 32,10; Nm 12,9). Por isso, o fluxo contínuo de sacrifícios e oblações em função da expiação dos pecados se tornou o mantenedor econômico do Tempo de Jerusalém. Tanto é assim que o livro de Samuel chega a afirmar que os sacerdotes engordavam às custas das oferendas do povo (2Sm 2,29). O fato é que os judeus, certamente, nunca duvidaram de que *Yahweh* perdoasse os pecados. Talvez por esse motivo a conversão dos pecados tenha ocupado lugar de destaque também na pregação dos profetas (cf. Os 14,3-5; Jr 3,22s; 4,1; Is 4,4; 43,25; 44,22; Ez 36,25s). No entanto, estes, ao contrário dos sacerdotes, insistiam na mudança de caminho por parte daqueles que erram no pecado a fim de que *Yahweh* os perdoasse.

Foi o estudioso da Torá, Julius Wellhausen, em sua *Prolegomena to the history of ancient Israel*, quem defendeu haver dois sistemas contrastantes na tradição judaica. Um diz respeito à teologia sacerdotal supracitada. O outro, à profecia. No que tange ao pecado, enquanto a preocupação dos sacerdotes estaria encerrada sobre o culto e os ritos, a dos profetas repousa sobre a justiça e o direito. Na compreensão de Wellhausen (2001, p. 74), o que movia os profetas era o espírito, enquanto os sacerdotes, a lei. Garcia López endossa que há certa oposição entre uns e outros. Enquanto para uns o pecado residia sobre a impureza, para os outros residia sobre a injustiça. Contudo, o mesmo autor afirma que as distâncias entre ambos não são intransponíveis. Em muitos aspectos, a lei que quer garantir a vida e a santidade se combina à convocação à retidão moral e, em alguma medida, até à pureza ritual. Por último, Garcia López evoca o código deuteronomico (Dt 12-26) que tem como fundamento cinco grandes temas: “um Deus, um povo, uma terra, um santuário e uma lei” (GARCIA LÓPEZ, 1999, p. 64) e, ao mesmo tempo em que

⁷ Do ponto de vista socioantropológico, René Girard (2004) aborda a ideia de “bode expiatório” como um mecanismo vitimário, presente não somente no judaísmo, mas nas sociedades religiosas de modo geral. Tal mecanismo é acionado com o intuito de solucionar as situações de violência e caos social sem que ocorra o extermínio da comunidade numa possível luta de todos contra todos. O bode expiatório será, portanto, o sujeito identificado como um único culpado pela situação caótica e a solução do caos passará a depender, então, de sua execução.

prescreve a pureza ritual, prescreve também a santidade, isto é, a retidão ética e moral.

Se, por um lado, a conversão resultaria no perdão dos pecados, por outro, o perdão dos pecados por parte de *Yahweh* também deveria resultar em conversão. Efetivamente, a função do perdão é encurtar a distância entre o sujeito pecador e *Yahweh*. Se o pecador sente-se afastado de *Yahweh*, o perdoado sente-se próximo. É nesse sentido que a teologia sacerdotal entende que, à medida que o pecador fosse perdoado, ele também deveria mudar seu comportamento, abandonando a transgressão e expressando um “espírito humilhado” (Sl 35,13-14) e um “coração contrito” (Sl 51,19; Is 57,15). Conforme o exposto, o judeu viveria uma experiência pendular entre pureza e impureza, pecado e perdão, se livrando sempre do pecado e da impureza por meio da conversão da conduta moral e do sacrifício ritual no Templo.

1.2.2 O pecado no sistema religioso cristão: a teologia bíblica

É interessantíssima a reflexão de K. G. Chesterton, em sua autobiografia, acerca das motivações que o conduziram ao catolicismo. Tanto o é que poderia, sem causar estranheza, prestar-se ao papel de síntese introdutória ao tema do pecado no cristianismo, nosso objeto de interesse neste bloco textual. Ei-la:

Quando as pessoas me perguntam, ou mesmo a qualquer outra pessoa: “porque é que entrou para a Igreja Romana?”, a primeira resposta que me ocorre, a mais genuína, ainda que um pouco elíptica, é esta: “para me libertar dos meus pecados”. Pois não existe outro sistema religioso que ensine as pessoas, se o professam realmente, a libertarem-se dos seus pecados. E encontro a confirmação deste fato na lógica, que para muitos parece surpreendente, pela qual a Igreja deduz que o pecado de uma pessoa que se confessa e, seriamente, se arrepende é apagado de verdade; e que o pecador realmente arrependido começa de novo, como se nunca tivesse pecado (CHESTERTON, 2006, p. 307 – tradução nossa).

Aos moldes do que O’Dea (1969) analisou acerca do surgimento e da organização das religiões, o cristianismo surgiu como uma dissidência do judaísmo, mais tendida ao profetismo que à teologia sacerdotal. Jesus, um galileu pobre, coloca-se na linha dos profetas ao fazer-se batizar por João Batista e critica duramente a lógica religiosa do Templo de Jerusalém sustentada pelos sacerdotes e escribas (cf. Mc 12,38-40; 13,1-2; Jo 2,13-16). Ele apresenta-se como filho de

Yahweh, mas é assassinado numa cruz pelo Império Romano com o apoio do sinédrio judaico. Os discípulos de Jesus afirmaram que, depois de três dias no túmulo, ele apareceu vivo. Em seguida subiu aos céus de onde teria vindo e, de lá, enviado o Espírito Santo, que os cobriria de saber e capacidade para colocarem em prática as orientações de seu mestre. Tudo isso foi registrado por vários discípulos em forma de cartas, evangelhos e apocalipses. Os textos assumidos como “sãos” pela igreja que, mui posteriormente, institucionalizou-se sob o título de Católica Apostólica Romana, passaram a compor a Bíblia – livro sagrado dos cristãos, no qual se somam os citados anteriormente à Torá e a outros livros proféticos, históricos, sapienciais e apocalípticos da tradição judaica.

Os textos bíblicos (do Novo Testamento) indicarão Jesus com entidade sagrada: é filho de Deus, mas também é Deus (Jo 1,1-18). Do mesmo modo, o identificarão como profeta (Lc 24,19). Embora pareça discrepante, Jesus foi identificado como sacerdote (Hb 5,1-10) e, ainda, como vítima sacrificial (Hb 9,15-28), isto é, Cordeiro – em referência ao sacrifício judaico de animais – “que tira o pecado do mundo” (Jo 1,29). Em todos os casos, a dimensão destacada pelos autores bíblicos tem alguma ligação com o pecado. O filho encarnou-se para elevar, da queda significada pelo pecado de Adão, toda a humanidade (Cl 2,10). O profeta, para fazer o bem e curar os dominados pelo diabo (At 10,38) – é importante recordar que a doença e o domínio diabólico eram considerados frutos de uma mesma árvore: o pecado. O sacerdote, para oferecer o sacrifício de expiação perfeito (2Cor 5,16-21) e, ao mesmo tempo, a vítima, como a única sem qualquer mancha, capaz de redimir todo o pecado (Hb 13,11-12). O próprio Jesus, aos moldes dos profetas, conclama a todos à conversão (Cf. Mt 4,17 e Mc 1,15) e, ainda, afirma que derramará seu sangue para a “remissão dos pecados” (Mt 26,28).

O evangelista Mateus, de modo especial, parece pintar a imagem de Jesus como o redentor de Israel. Note-se que o nome Jesus (*Yehoushú'a*), apresentado em Mateus 1,21, significa “*Yahweh* salva”. Contudo, o texto mateano esclarece seu significado, como a seguir, de modo a evidenciar o pecado: “tu o chamarás com o nome de Jesus, pois ele salvará o seu povo dos seus pecados”. A mesma ideia acerca de Jesus está contida no Cântico de Zacarias: é “Deus que visita / redime / resgata seu povo” (Lc 1,68); que “se lembra da aliança” e Ihe é fiel (Lc 1,72) e que “anuncia a salvação pelo perdão dos pecados” (Lc 1, 77). Desse modo, fica evidente que a missão de Jesus está intimamente ligada à remissão dos pecados. A

pregação em torno do pecado, da conversão e da remissão foi conservada pelos discípulos de Jesus, ao que parece, em obediência ao mandato do ressuscitado: “Recebei o Espírito Santo. A quem perdoardes os pecados, ficarão perdoados” (Jo 20,21-23). Pedro, conforme Atos 2,38, pregou a remissão dos pecados por meio do batismo. Paulo, de acordo com 2Cor 5,18s e Cl 1,20, afirmou que o mundo todo fora reconciliado pelo sangue de Jesus na cruz. A partir de tais pressupostos, podemos inferir que o pecado se tornara, de fato, uma constante sobre a qual se pregaria a necessidade de superação.

Hertz (1922) recorda que o cristianismo condensa toda a significação histórica em dois fatos: o pecado de Adão, que rebaixou o gênero humano, e a paixão redentora de Cristo na cruz, que elevou novamente toda a humanidade à dignidade de filhos de Deus. Esses dois fatos revelariam a dupla natureza humana. Por um lado, é pecadora; por outro, é salva. Por nascer da carne, participa da corrupção de Adão e está destinada à morte em decorrência do pecado. Mas, pelo batismo, renasce em Cristo e obtém acesso à vida eterna com Deus. A tarefa do cristão é conservar e fortificar o caráter que o batismo lhe conferiu, a fim de não pecar e, assim, permanecer na graça. O fato é que, uma vez que o velho homem, Adão, ainda resida no batizado, ele está fadado a incorrer no pecado. Contudo, por sorte da graça divina, o pecado cristão perdeu a fatalidade da morte que possuía antes de Cristo e, desde então, pode ser expiado com a condição de que o pecador busque o perdão de Deus e se comporte como é devido. Nesse sentido, a penitência, tornada sacramento pela Igreja Católica, é como um segundo batismo que pode ser repetido inúmeras vezes e, assim, reestabelecer o pecador à condição de salvo (HERTZ, 1922, p. 17-18). A seguir explanaremos pormenorizadamente as variadas formas como o sacramento da penitência – meio pelo qual a questão do pecado é solucionada no catolicismo romano – se apresentou no decorrer da história. Dessa análise histórica é possível depreender como o pecado fora compreendido tempos afora no âmbito cristão católico.

1.3 O SACRAMENTO DA PENITÊNCIA NO CATOLICISMO ROMANO

Se no judaísmo sacerdotal o pecado era solucionado por meio do sacrifício ritual, no cristianismo, o holocausto de animais foi fortemente rechaçado. Estabeleceu-se que o suplício desferido sobre Jesus na cruz teria consumado (Jo

19,30) toda a necessidade de sacrifícios e, por conseguinte, todos os que estivessem associados a Cristo – título conferido a Jesus ressuscitado, que significa o eleito, o ungido – pelo batismo, estariam isentos de todo e qualquer pecado. Mas, no decorrer da história cristã, a compreensão acerca do pecado sempre variou bastante. Hertz chega a afirmar que varia, inclusive, de acordo com a idade e o temperamento dos fiéis (HERTZ, 1922, p. 18). Se a compreensão acerca do pecado varia, obviamente, o modo proposto para a sua superação também variará. Por isso, propomo-nos a, em consonância ao teólogo brasileiro Faustino Paludo (1999) e ao liturgista português José Cordeiro (2006), repassar a história do sacramento da penitência que, conforme os autores, pode ser seccionada em quatro períodos distintos.

1.3.1 Secções compreensivas na história do sacramento

O primeiro período destacado por Paludo (1999) e Cordeiro (2006) situa-se entre os séculos II e VI e se subdivide em três modelos. O primeiro deles é o catecumenato: uma penitência-conversão necessária como preparação ao batismo que, por sua vez, era compreendido como a penitência máxima e única da vida, posto que apagasse quaisquer pecados ao enxertar o batizado no corpo místico de Cristo, que é a comunidade dos discípulos dele. O fato é que com o passar do tempo, percebeu-se que os neófitos não estavam isentos da apostasia, da idolatria, da avareza, do adultério, do homicídio e de quaisquer práticas que os distanciassem do “corpo de Cristo” e que, portanto, fazia-se necessária nova possibilidade de reconciliação.

O *pastor de Hermas*, obra do final do primeiro século, que versa sobre a metanoia (conversão, mudança de rota), já apresenta o segundo modelo, ou a segunda possibilidade de perdão, a qual o autor intitula “reconciliação dos penitentes”. Tal reconciliação dava-se em caráter público, marcada por exercícios penitenciais que poderiam durar até anos. Nesse caso, os pecadores, que passavam a ser chamados “penitentes”, eram afastados da comunidade e suas vidas quotidianas eram marcadas pela mortificação, privação, renúncia, trabalho pesado e perda de reputação. Tratava-se de um alto preço pelo qual deveriam pagar até que redescobrissem a grandeza do dom de viver em Cristo.

Com a institucionalização da Igreja no século IV, a penitência foi canonizada. O sacramentário romano *Gelasianum Vetus*⁸, do final do V século, previa um ritual de apresentação dos penitentes ao bispo, que, numa Quarta-feira de Cinzas, impunha-lhes as mãos e exortava-os à penitência. O tempo da penitência poderia durar desde semanas até a uma vida, e devia encerrar-se numa Quinta-feira Santa a fim de que participassem plenamente da Vigília Pascal. Esse período caracterizaria o terceiro modelo destacado por Paludo (1999) e Cordeiro (2006). Durante todo o período exposto até aqui, havia uma ligação íntima entre a penitência e o batismo. Santo Ambrósio (*apud* CIC, n. 1429) relacionaria os dois sacramentos ao dizer que na Igreja existem a água do batismo e a água das lágrimas da penitência.

O segundo período situa-se entre os séculos VI e XII. Enquanto na primeira fase a penitência culminava na reconciliação do pecador com a comunidade, agora a penitência fora substituída pela confissão, uma prática individual e privada que, aos poucos, excluiria da mentalidade cristã a relação batismal que outrora orientara a dimensão penitencial da fé. Por influência das regras monásticas marcadas pelo ascetismo, os monges, especialmente os irlandeses, introduziram na Igreja o hábito da confissão, seguida por um tempo de mortificações e abstinências penitenciais até a readmissão à comunhão eucarística.

Foi nesse período que surgiram as listas – tarifas – de penitências a serem impostas de acordo com o pecado cometido. No entanto, concomitantemente à prática da confissão, eram reconhecidas ainda outras formas penitenciais de reconciliação, como, por exemplo, a prática da peregrinação, que compunha as tarifas penitenciais. Segundo o teólogo francês Cyrille Vogel, no século XIII, os canonistas e moralistas apresentavam a seguinte classificação dos ritos penitenciais: 1) a penitência pública solene; 2) a penitência pública não solene; e 3) a penitência privada. A segunda possivelmente se referiria à peregrinação e era aquela que supunha uma reconciliação geral (VOGEL, 1964).

O terceiro período, que se estendeu desde o século XIII até a época pós-tridentina (1546-), é marcado pela ênfase na confissão, em detrimento da penitência.

⁸ Trata-se do segundo sacramentário mais antigo da Igreja Romana de que se tem registro. Seu nome é resultado de uma imposição posterior que supõe que a organização do livro ritual tenha sido executada no período em que Gelásio I era papa. Aproveitamos a oportunidade também para enfatizar que, os documentos da Igreja Católica que serão citados constantemente de então em diante, serão mencionados com seus títulos originais na língua latina. Além disso, aos quais couber alguma citação direta, fá-la-emos tendo como referência o número de seu parágrafo e não de sua página, como é comum em referência às demais obras.

Com o surgimento das ordens mendicantes – franciscanos e dominicanos – e suas “terceiras ordens”, às quais as regras prescreviam a confissão e a comunhão no mínimo três vezes ao ano, passou gradativamente a ser considerado católico somente quem se confessasse e comungasse por ocasião da Páscoa. Tomás de Aquino, à luz da escolástica e das categorias aristotélicas, estabeleceu uma unidade sacramental entre matéria e forma de modo a relacionar a confissão à absolvição. A eficácia do sacramento passa, então, a depender unicamente da acusação do penitente e da absolvição do ministro.

Enfim, o quarto e último período é marcado pelo Concílio Vaticano II (1962-atualidade). Nos anos que antecederam o Vaticano II já era possível verificar uma aparente crise no sacramento da penitência evidenciado pela diminuição drástica na frequência da confissão entre os fiéis. O Concílio expressou-se sobre a questão da seguinte forma: “revejam-se o rito e as fórmulas da penitência de modo que expressem com mais clareza a natureza e o efeito do sacramento” (SC, 72). De acordo com Cordeiro (2006, p. 116), nesse período, foi a redescoberta das peregrinações aos lugares santos, especialmente aos santuários marianos, que fez aumentar a procura pelo sacramento da penitência e da reconciliação.

1.3.2 Formatação atual: confissão

Em atenção à orientação conciliar, em 1973, foi publicado o novo *Ordo penitentiae* que buscava evidenciar a relação entre a penitência e o mistério pascal de Cristo, isto é, a ação redentora de Jesus encarnado, morto, ressuscitado e assunto aos céus erguendo consigo o gênero humano. Os quarenta números que compõem a introdução geral ao ritual e delineiam a doutrina do sacramento podem, conforme Cordeiro (2006, p. 117), ser elencados em dez chaves de leitura:

- 1) Inserção do mistério da reconciliação na história da salvação; 2) Sentido eclesial. 3) Estrutura celebrativa em três momentos (contrição, confissão e satisfação); 4) Ministerialidade (comunidade orante, sacerdote e penitente); 5) Leitura da Palavra de Deus; 6) Fórmula ritual A. *um só penitente com confissão e absolvição individual*; 7) Fórmula ritual B. *comunitária com confissão e absolvição individual*; 8) Fórmula ritual C. *comunitária com confissão e absolvição geral*; 9) Liturgias penitenciais (liturgia da Palavra em que não se celebra o sacramento da penitência); 10) Dimensão pneumatológica (imposição das mãos) – celebração da aliança (assembleia, Palavra e sacramento).

Enquanto o Ritual da Penitência enfoca a conversão, o Catecismo da Igreja Católica, publicado em 1992, optou por dar destaque à contrição – o convite à penitência –, como caminho para a justificação, que é como passou a ser chamada a expiação dos pecados. O Catecismo apresenta em sessenta e cinco parágrafos e catorze resumos a doutrina do sacramento da penitência e da reconciliação. O número 1422 afirma: “Aqueles que se aproximam do sacramento da Penitência obtêm da misericórdia divina o perdão da ofensa feita a Deus”. O número 1431 diz, ainda: “Esta conversão do coração vem acompanhada de uma dor e uma tristeza salutares, chamadas pelos Padres de ‘*animi cruciatus*’ [aflição do espírito], ‘*compunctio cordis*’ [arrependimento do coração]”. O fato é que, a tentativa da Igreja primitiva de que a penitência fosse uma celebração de encontro do pecador com o mistério pascal de Cristo através da comunidade foi, aos poucos, sendo ofuscada pelas normas rígidas e pela privatização do sacramento. Sobre esta realidade Vogel (1972, p. 39) assevera: “é difícil encontrar uma instituição sagrada (ou ritual) mais distante do seu autêntico significado, mais alienada em relação à comunidade” que o sacramento da penitência.

Um argumento que parece corroborar com a afirmação de Vogel é que o próprio Catecismo da Igreja Católica (n. 1423-1424) confere ao mesmo sacramento cinco nomes diferentes⁹. A saber: sacramento da Conversão, sacramento da Penitência, sacramento da Confissão, sacramento do Perdão e, por fim, sacramento da Reconciliação. Além desses, por ocasião do Jubileu extraordinário da misericórdia, promulgado pelo papa Francisco em abril de 2015, o Pontifício Conselho para a promoção da nova Evangelização publicou uma série de reflexões sobre o tema da misericórdia. Um dos subsídios intitula-se: *La Confessione sacramento della Misericordia*. São muitos nomes para um único sacramento.

Tudo isso parece indicar o fato de que o sacramento da penitência, sempre de caráter ritual, atualmente, não goza de solidez no tocante ao rito e, por

⁹ É verdade que o mesmo catecismo (CIC, n. 1329-1330) apresenta para o sacramento da eucaristia dezoito possíveis nomenclaturas. Contudo, há que se considerar que nesse caso há referências a períodos distintos (nos primórdios do cristianismo a “Missa” se chamava “fração do pão”), a igrejas diferentes (“Santos Mistérios”, por exemplo, é característico das igrejas orientais) e, ainda, aspectos ligados à compreensão teológica (“Ceia”, “Sacrifício”, “Memorial da Paixão e da Ressurreição do Senhor”), à prática ritual (“Assembleia eucarística”, “Santa e divina liturgia”) ou à matéria sobre a qual se pronunciou a prece eucarística (“Comunhão”, “Coisas santas”, “Pão dos anjos”, “Viático”). Além, é claro, das referências à Bíblia (“Ceia das bodas do cordeiro”) e à patrologia (“remédio de imortalidade”). No que toca à penitência, no entanto, não é possível verificar distinções tão evidentes entre um título e outro. Em quantitativo de nomes, o sacramento que segue a penitência é o batismo, com três. Todos os demais são conhecidos por um ou dois nomes somente.

consequente, na adesão dos fiéis católicos. Por outro lado, tal variedade de nomes, concepções e propostas rituais que se prestam ao papel de dissolver o pecado aos moldes de sacramento evidencia, antes de qualquer coisa, a centralidade de que goza o pecado no catolicismo. Independentemente da vertente teológica, o pecado será sempre nota característica do cristianismo católico. A seguir abordaremos tal dimensão a partir do prisma da Teologia da Libertação, característica da América Latina na segunda metade do século XX. Para isso, antes de adentrarmos no tema do pecado à luz da Teologia da Libertação, é mister retomar, em linhas gerais, as bases dessa teologia.

1.4 O CRISTIANISMO DE LIBERTAÇÃO: EXPERIÊNCIA DE FÉ LATINO-AMERICANA

O Cristianismo de Libertação diz respeito a um modo característico que marcou a prática do catolicismo na América Latina, especialmente entre as décadas de 1960 e 1990. As igrejas passaram a se organizar em pequenos núcleos chamados Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). E essas comunidades se envolviam nas questões sociais e políticas que afetavam suas realidades. Por isso, os cristãos se associaram a: 1) sindicatos de trabalhadores chegando, inclusive, a apoiarem suas greves; 2) projetos educacionais – como o Movimento de Educação de Base¹⁰ (MEB) em meio ao qual Paulo Freire desenvolveu sua epistemologia; 3) partidos políticos – como ocorreu na Prelazia de São Félix do Araguaia - MT quando, em 1982, dez agentes de pastoral se candidataram aos cargos de prefeitos para os municípios da região, todos pelo MDB¹¹ (OLIVEIRA, 1997); 4) movimentos sociais e populares – como o Movimento dos trabalhadores rurais sem terra (MST), inclusive, com a fundação da Comissão Pastoral da Terra (CPT), para o acompanhamento das questões agrárias; 5) povos originários – caso do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que se aproximou dos indígenas com a intenção de apoiar suas lutas também pelo direito a terra, entre outras frentes de ação social. A reflexão dos

¹⁰ Organismo vinculado a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, fundado em 1961, para atuar em ações diretas de educação popular com objetivo de promover a integração humana e superar a desigualdade social (cf. <http://www.meb.org.br/home/>).

¹¹ O MDB – Movimento Democrático Brasileiro – era o partido político que à época fazia oposição à ARENA – Aliança Renovadora Nacional – que, por sua vez, cumpria o papel da “situação”, ao passo que apoiara os militares no golpe de Estado realizado em 1964.

teólogos sobre tais práticas eclesiais ficaria conhecida como Teologia da Libertação.

1.4.1 Aspectos semânticos e ambições da libertação

A ideia de liberdade ou libertação parece ser quase uma constante nas tradições filosóficas e religiosas. Os estoicos buscavam a libertação do domínio das paixões. Os neoplatônicos, do apego ao mundo e à matéria. Da mesma forma, o budismo, por exemplo, procura a libertação do sofrimento por meio do autoconhecimento. No mesmo sentido, tantos filósofos sugeriram a necessidade de libertar a mente da sedução dos sentidos e da opinião pública, ou até mesmo de superar os erros dos sentidos e da fantasia, tudo em nome da busca pela verdade. Igualmente, o cristianismo já defendeu, na linha de Platão, que o corpo fosse cárcere para a alma e que, portanto, o fim último desta, seria libertar-se daquele.

No fundo, a filosofia de base helênica compreende a humanidade como “um Prometeu acorrentado”, como bem o recordou o filósofo e estudioso da religião Battista Mondin. Segundo ele, na concepção grega, uma tríplice corrente aprisionaria o homem. A saber: “o Destino, a Natureza e a História” (MONDIN, 1980, p. 12). Mas, na compreensão judaica não existe destino. *Yahweh* é quem ocupa a função de encaminhar a vida humana, afinal, foi ele quem a criou. Além disso, ele submeteu a natureza à humanidade (Gn 1,26), tornando esta soberana sobre aquela. E há que se recordar, ainda, que a *dabar* – a palavra de *Yahweh* – é, por ela mesma, criadora. *Yahweh* criou o mundo com a palavra: “Deus disse: ‘haja...’ e houve” (Gn 1, 1-24). “Deus disse: ‘ façamos...’” (Gn 1,26) e foi feito. Nesse sentido, a *dabar*, palavra hebraica, é capaz não somente de comunicar ou narrar, mas, de fazer acontecer, de desencadear ações práticas e realidades históricas. Aliás, na literatura profética, a palavra de *Yahweh* será, além de enunciação fonética, realidade material, como se pode ler em Isaías 9,7: “O Senhor enviou uma palavra a Jacó, ela caiu em Israel”. Ora, somente a compreensão de que a palavra de *Yahweh* é sobremaneira sólida poderia fazer com que o autor da Escritura afirmasse que ela realizaria uma ação verbal como cair.

Nesse ponto, é interessante estabelecer um paralelo com a linguística moderna que é categórica ao afirmar que o nosso mundo, como o concebemos, é constituído por signos linguísticos, ou seja, por palavras que delimitam nossas

culturas e cosmovisões. Sobre esse tema, é bem conhecido um dos exemplos do linguista José Luiz Fiorin acerca do pôr do sol. Fiorin (2014, p. 56) recorda que o pôr do sol não existe do ponto de vista científico, uma vez que é a terra que gira ao redor do astro-rei e também devido ao fato de que ele não se esconda em nenhum buraco. No entanto, a língua, ao criar o conceito de *pôr do sol* cria também a realidade que encanta a todos. Esse é um primeiro aspecto a partir do qual a linguística afirma que a realidade objetiva é uma construção da linguagem. Mas a teoria não se limita a essa concepção.

Num sentido mais pragmático, a teoria dos atos de fala, proposta por John Langshaw Austin, afirma que as palavras enunciadas efetivam ações concretas, como, por exemplo, quando aquele que batiza profere as palavras “eu te batizo” ou o juiz sentencia “culpado” (AUSTIN, 1990) e a condição daqueles a quem tais palavras foram proferidas realmente muda. Desse modo, as ideias, construídas e enunciadas por meio de palavras, são colocadas em relação direta com os acontecimentos históricos. Assim, também a *Dabar* hebraica – que no Cristianismo será identificada ao Verbo de Deus, isto é, ao próprio Cristo (Jo 1,1), embora apareça no texto joanino como *lógos*¹² – estará sempre vinculada tanto à dimensão imaterial, de vertente transcendental, quando ao campo da vivência concreta, na dimensão do existencialismo. Afinal, o Verbo – que existe desde o princípio – se fez também carne humana real e concreta.

Se num primeiro momento dissemos que *Yahweh* construiu o mundo com as palavras, é porque o mundo simbólico humano e a própria humanidade são constituídos por elas¹³. Ocorre que o inverso também é verdadeiro: a humanidade

¹² É interessante recordar que a Septuaginta, tradução grega da Bíblia Hebraica (*Tanakh*), realizada dois séculos antes de Cristo, em Alexandria, emprega as palavras *Rhema* (substantivo neutro do verbo “dizer”) e *Lógos* (que significa “verbo”, “substância ou causa do mundo”, “potência criadora”...) para traduzir a significância de *Dabar* (“verbo”, “palavra” com conotação de “força que gera e sustenta a vida”). Além disso, é sabido que o Império Romano, tributário da cultura helênica, ocupava as regiões nas quais, primordialmente, o cristianismo foi incubado. Tudo isso leva a crer que os conceitos *Dabar* e *Lógos*, seriam, naquele contexto, em alguma medida, intercambiáveis.

¹³ Nancy Huston (2010) apresenta uma leitura da história humana na qual identifica a humanidade como *A espécie fabuladora*. Segundo a autora, a capacidade racional faz com que o gênero humano perceba que cada indivíduo de sua espécie nasce e morre. Por isso, o intervalo entre os dois eventos, chamado vida, será construído como uma narrativa dotada de significação e direção. Assim, a humanidade conferirá sentido ao mundo e dependerá desse sentido para viver nele. A narrativa encarregada de conferir sentido a cada indivíduo perpassa todas as dimensões humanas, a começar pelo nome pessoal que, segundo Huston, é uma ficção. Igualmente, a nacionalidade é uma narrativa, e assim por diante. Nas palavras da escritora canadense esposa de Tzvetan Todorov: “O dinheiro é uma ficção: pedacinhos de papel que decretamos representar ouro. O ouro é uma ficção. De jeito nenhum vale mais do que areia. A Bolsa é uma ficção gigantesca” (HUSTON, 2010, p. 11). Resumindo, a autora afirma que a vida humana – enquanto dotada de sentido – é

igualmente produz o mundo por meios das palavras e, assim, atua sobre a história. É nesse sentido que Paulo Freire destaca a importância do ato de ler e de cada sujeito poder dizer a sua palavra, isto é, de ser capaz de fazer uma leitura coerente da realidade, poder expressá-la e, finalmente, transformá-la¹⁴. Para Freire, quem é capaz de dizer sua própria palavra, é capaz de gerar processos que, em última análise, se põem em função de transformar o mundo (FREIRE, 2011). A nosso ver, aqui, o conceito de *práxis*, tal como utilizado por Karl Marx, seria passível de associação à *Dabar* e, por conseguinte, a compreensão da linguística moderna acerca do signo. Marx, ao criticar o imobilismo prático da filosofia idealista alemã, afirmava ser preciso explicar a formação das ideias a partir da “práxis material” (MARX, 2007, p. 45). Nesse sentido, as ideias e as palavras existiriam e funcionariam em profunda relação dialética com a realidade.

Eis porque Mikhail Bakhtin afirma que “o signo [linguístico] e a situação social em que [ele] se insere estão indissolavelmente ligados” (BAKHTIN, 1992, p. 62); e, ainda, que em “todo ato de fala, a atividade mental subjetiva se dissolve no fato objetivo da enunciação realizada” (BAKHTIN, 1992, p. 66). Afinal, a cosmovisão de um indivíduo depende das categorias linguísticas de que ele dispõe. O paralelismo que propomos entre *dabar* e *práxis* se sustenta, efetivamente, sobre a relação entre a atividade mental (linguística, verbal) de um indivíduo e sua ação sobre o mundo. Se, na primeira, a atividade mental cria o mundo, na segunda, o mundo real e a verbalização sobre ele pautam a atividade mental. Nesse sentido, Bakhtin (1992, p. 112) afirma: “não é a atividade mental que organiza a expressão [verbal], mas, ao contrário, é a expressão que organiza a atividade mental, que a modela e determina sua orientação”. Embora tal paralelismo pareça bastante débil, o fato é que, na base reflexiva da Teologia da Libertação, toda a concepção judaica, marxista e freireana acerca da transformação da organização das bases econômicas da sociedade

completa e unicamente ficcional, isto é, funciona como narrativa que, em última instância, é constituída pelas palavras.

¹⁴ A importância de Freire para a Teologia da Libertação é axial. Sua obra intitulada *Pedagogia do Oprimido*, citada já por Gutiérrez (1986, p. 23), unia teoria e prática em vistas da conscientização. L. Boff (1980) afirmara que Freire assumiu a Teologia da Libertação e ajudou a formular sua estratégia metodológica como solução adequada à superação da pobreza. É verdade que, em 1971, o educador já discutia, em Genebra, o papel educativo das igrejas na América Latina e afirmava que “não há conscientização se, de sua prática, não resulta a ação consciente dos oprimidos, como classe social explorada, na luta por sua libertação” (FREIRE, 1981, p. 109). Luís Armando Gandin (1995) afirma que a educação libertadora, proposta pela Igreja Católica, no Brasil, por meio do MEB, em 1963, com base no “método Paulo Freire”, ou ainda das Escolas radiofônicas na Colômbia a partir da década de 1950, foi a opção eclesial para empenhar uma transformação social na América Latina.

ressoarão seus ecos, provenientes de uma mesma crença: a possibilidade de alterar, por meio da ação humana – no caso da religiosa, feita em nome e sob a proteção de Deus – toda a realidade histórica.

Embora a religião possua dispositivos que possam ser empregados a favor da manutenção e da legitimação das estruturas sociais, como bem apontou Pierre Bourdieu (1998), o cristianismo vivido em muitos lugares da América Latina, a partir da década de 1960, colocou-se na contramão disto, de modo a questionar, à luz do Evangelho, as estruturas sociais injustas que resultavam em miséria para as grandes massas humanas autóctones. Como expõe Michael Löwy, a Igreja Católica, durante a segunda metade do século passado, esteve bastante envolvida com os movimentos populares e a política, de modo geral, do continente latino-americano. Löwy distingue as práticas de libertação, vividas no contexto católico daquele período – às quais chamamos *cristianismo de libertação*, e que não se limitam ao âmbito do catolicismo¹⁵ – como o ponto de partida que geraria, por meio da reflexão dos teólogos, a posterior Teologia da Libertação (LÖWY, 2000, p. 56). Isso conduz nossa compreensão ao fato de que, na base do cristianismo de libertação está a observação dos mandatos evangélicos – dar de comer a quem tem fome, vestir os nus, visitar doentes e presidiários... (cf. Mt 25,34-46) –, e não, primordialmente, a reflexão dos teólogos e/ou sociólogos.

1.4.2 Cristianismo de libertação em contexto

Na base da tradição cristã, como recordara Hertz (1922), está a afirmação de que a redenção definitiva realizada na cruz, tornou a Cristo o senhor da história. Em decorrência da salvação realizada por ele, toda humanidade se tornou livre (Gl 5,1-14) e todos os humanos se tornaram iguais em dignidade (Gl 3,28; Cl 3,11). Baseada nessa crença e também na tradição judaica segundo a qual o próprio *Yahweh* teria visto a miséria do povo escravizado no Egito, ouvido seus clamores e descido para libertá-lo da mão dos egípcios e fazê-lo encontrar uma terra boa, a Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada em Medellín, em 1968, ao constatar a situação de seu povo marcada pela miséria, pela injustiça e pela marginalização (CELAM – Medellín, n. 1.1), assumiu como vocação formar

¹⁵ Entre os protestantes, a teologia desenvolvida a partir da prática do cristianismo de libertação se chamaria Teologia da Missão Integral (cf. PADILLA, 2009).

comunidades conscientizadas e responsáveis pela construção de uma sociedade nova, na qual toda a população tivesse direito à participação “receptiva, ativa, criadora e decisiva” (CELAM – Medellín, n. 1.7).

Löwy recorda que, embora tal opção eclesiológica tenha sido assumida em decorrência da aplicação do, então recente, Concílio Vaticano II, que se propusera a *aggiornare* a Igreja Católica, ela foi combatida pela hierarquia conservadora. Enquanto a teologia católica oficial fazia distinção entre fé e política, no cristianismo de libertação as duas caminhavam juntas. As comunidades (CEBs) eram os espaços onde se uniam “ética religiosa e utopias sociais” (LÖWY, 2000, p. 63), isto é, o espiritual e o político. E essas comunidades “se comprometeram ativamente com as lutas populares, reinterpretando o evangelho à luz de sua prática” (LÖWY, 2000, p. 71). Seus componentes eram lavradores, operários, marginalizados: aqueles aos quais os cristão/marxistas de El Salvador chamaram *pobretariado* (LÖWY, 2000, p. 124). Tal modelo eclesial parece ter emergido, em última instância, graças às experiências dos padres operários na Europa, aos missionários estrangeiros e à ação popular das religiosas, às condições de miséria e opressão militar e às pastorais que se articulavam aos movimentos sociais emergentes na luta por justiça.

Na organização das CEBs, as mulheres tinham espaço e voz. Do mesmo modo, as ciências sociais também ocupavam um espaço importante, inclusive, com sociólogos e cientistas políticos renomados na assessoria das conferências episcopais. Tudo isso gerou uma crítica voraz e comprometida socialmente contra o capitalismo e o liberalismo econômico. A cúria romana era crítica a este cristianismo por aproximar-se do método marxista de insuflar levantes populares com pautas de reivindicações políticas de esquerda. Outro motivo de repressão proveniente da cúpula, além disso, seria o fato de o movimento libertador não praticar a caridade, mas, sim, (com a palavra de Freire) a *conscientização* do pobre para que esse fosse sujeito de sua própria libertação.

O engajamento político de tendência marxista despertou, inclusive, a preocupação dos consultores republicanos de Ronald Reagan¹⁶ acerca de um possível avanço do comunismo da América Latina a exemplo da revolução cubana.

¹⁶ Presidente dos Estados Unidos da América entre 1981 e 1989. Embora Reagan, no princípio de sua carreira política, nas décadas de 1940 e 1950, tenha se aproximado do partido Democrata de espectro centro-esquerda, a partir da década de 1960, voltou-se ao partido Republicano e em sua política externa enquanto presidente empenhou-se a vencer a Guerra Fria e a extinguir o comunismo.

Tanto que políticos, intelectuais e militares se reuniram para discutir o tema, em Santa Fé, na Califórnia, em 1980 e em 1989. O documento final daquele primeiro encontro afirmaria que a “política exterior dos EUA deve começar a enfrentar (e não simplesmente reagir posteriormente) a Teologia da Libertação, tal como é utilizada na América Latina pelo clero” (COMITÊ DE SANTA FÉ, 1981, p. 755). De acordo com Löwy (2000, p. 112), a preocupação de Reagan residia unicamente sobre a preservação do capitalismo.

Por sua vez, o presidente cubano, Fidel Castro, teria afirmado em comunicação pessoal ao bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia, Pedro Casaldáliga, por ocasião da visita que o prelado fez a Cuba, em 1985, que a “teologia de vocês ajuda a transformação da América Latina mais que milhões de livros sobre marxismo” (CASALDÁLIGA, 1986, p. 172). E, de fato, essa vertente do catolicismo serviu para programar uma agenda política de esquerda na América Latina, de modo que a democracia fosse restituída na maioria de seus países (16 deles estiveram, em algum período, sob ditaduras militares, entre as décadas de 1950 e 1990) e também de que o pobre se tornasse a preocupação central da Igreja. Na mesma direção, outras pautas políticas agregadas foram: a reforma agrária, o indigenismo, o feminismo e a ecologia. Mas nem tudo foi atingido pelo pensamento progressista: a modernidade, a mídia e o aborto, por exemplo, não compuseram a pauta (LÖWY, 2000).

Com base na crença de que o cristão é um sujeito livre por ter sido liberto pelo próprio Cristo, como afirmara o apóstolo Paulo aos Gálatas (5,1-13), sujeitar-se a qualquer forma de dominação significaria contradizer o evangelho. Em decorrência disso, o cristianismo de libertação resultou, não raras vezes, no martírio¹⁷ de militantes cristãos que denunciavam a injustiça dos governos militares, de seus apoiadores e latifundiários beneficiados por eles. Além de a própria Teologia da Libertação ser uma produção notável, o martírio também foi assumido como sinal evangélico. Decorrente da rechaça, por parte de quem detinha o poder político e econômico, aos movimentos populares críticos à injustiça e à desigualdade social, o martírio, de certo modo, legitimava o empenho político-eclesial do cristianismo de libertação. Conforme a compreensão dos teólogos da libertação, o próprio Jesus de

¹⁷ No segundo capítulo de nosso trabalho, que discorrerá mormente sobre a Romaria dos Mártires da Caminhada Latino-Americana, aprofundaremos a reflexão acerca do martírio enquanto consequência do ódio à justiça no cone sul da América.

Nazaré teria sido mártir, assassinado pelos poderes políticos de sua época. Assim, os mortos na luta por justiça social foram assumidos como mártires associados diretamente a Jesus de Nazaré, o Cristo.

Pensada por vários teólogos¹⁸, a Teologia da Libertação quis repensar toda a teologia católica buscando confrontá-la com a Bíblia, com os documentos do Vaticano II e com a realidade social vivida no cone sul da América. Um dos pontos refletidos, embora bastante timidamente, diz respeito à teologia moral: aquela sob a qual eram tratados os temas da ética cristã e, em última análise, a questão do pecado e da salvação. Se a razão de ser da Igreja Católica reside sobre a necessidade humana de salvação, para a qual a Igreja se faz mediadora entre Deus e o povo, a teologia latino-americana passou a questionar: “o que significa salvar?” “Onde, quando e como deve ocorrer a salvação?”. Em consequência de tais questionamentos, passou a rejeitar o dualismo a partir do qual a realidade histórica era assumida. Nesse ponto ficou evidente que o pecado, que gera a morte, não poderia estar restrito ao nível individual. Ao contrário, há uma estrutura que sustenta o mal em caráter societário. Justamente a isso os teólogos chamariam *pecado social*.

1.4.3 Pecado social: teologia moral a partir do cristianismo de libertação

A Teologia da Libertação, como recordou Leonardo Boff (1980, p. 27),

não quer ser uma teologia de compartimentos e de genitivos como a teologia do pecado, da revolução, da secularização, da vida religiosa, isto é, um tema entre outros da teologia. Quer apresentar-se, ao contrário, como uma maneira global de articular praxicamente na Igreja a tarefa da inteligência da fé. É um modo diferente de fazer e pensar em teologia.

O cristianismo, nessa perspectiva, passa a ser compreendido como uma práxis de libertação dos empobrecidos, injustiçados e escravizados. Assim, a libertação humana começou a ser entendida como antecipação da salvação final. Por sua vez, a “inteligência da fé” advém a ser refletida a partir do contexto sócio

¹⁸ Retomamos a lista dos mais conhecidos, levantada por Löwy (2000, p. 56): Gustavo Gutiérrez (Peru), Rubem Alvez, Hugo Assmann, Carlos Mesters, Leonardo e Clodovis Boff, Frei Betto (Brasil), Jon Sobrino, Ignacio Ellacuría (El Salvador), Segundo Galilea, Ronaldo Muñoz (Chile), Pablo Richard (Chile-Costa Rica), José Miguez Bonino, Juan Carlos Scanone, Ruben Dri (Argentina), Enrique Dussel (Argentina-México), Juan-Luis Segundo (Uruguai), Samuel Siva Gotay (Porto Rico).

histórico onde os cristãos vivem. E, por isso, adota o método “ver, julgar e agir”, proposto pelo cardeal Joseph Cardijn, na Bélgica, em 1935, para o labor da Juventude Operária Católica, e que fora avocado pelo papa João XXIII, na carta encíclica *Mater et Magistra* (n. 235), de 1961. A Teologia da Libertação assumiu tal método com o intuito de conjugar teoria e prática, realidade histórica e fé, em última instância, Evangelho e vida. Desse modo, ela alargaria seu diálogo com as ciências sociais¹⁹. Se a teologia clássica estabelece relações, sobretudo, com a filosofia, a Teologia da Libertação buscaria confrontar-se também com a sociologia, a antropologia e a economia.

Em face dos novos interlocutores – as Comunidades Eclesiais de Base e os pobres da América Latina – e de novas ciências que iluminavam as reflexões teológicas, surgiram novos tratados acerca daquela que na teologia clássica católica era chamada teologia fundamental²⁰. Curiosamente, a Teologia da Libertação que pode ser compreendida fundamentalmente como uma reflexão do campo da moral social, uma vez que se fundamenta no compromisso com um posicionamento ético capaz de fazer a todos livres em Cristo, não desenvolveu de modo expressivo sua reflexão moral. Aliás, Gutiérrez (1986, p. 125) afirma que o tema da salvação (soteriologia) – e, conseqüentemente, o da moral – careceria de uma reflexão profunda e lúcida. Segundo ele, a não discussão sobre o tema é “o que ocorre com todos os assuntos difíceis: tem-se medo de abordá-los. Fazem-nos passar por conhecidos, e constrói-se sobre alicerces gastos, lançados em outra época, sobre suposições, aproximações”. Por isso, o capítulo comumente considerado como central em sua obra pioneira *Teologia da Libertação*, é justamente aquele em que trata a relação entre libertação e salvação. O que se opõe a ambas é exatamente o pecado.

¹⁹ Prática, aliás, sugerida pelo Concílio Vaticano II. A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (n. 62), ao insistir sobre a necessidade de diálogo entre a cultura contemporânea e a formação cristã, afirma que “os teólogos são convidados a buscar constantemente, de acordo com os métodos e exigências próprias do conhecimento teológico, a forma mais adequada de comunicar a doutrina aos homens do seu tempo” e ainda que na “atividade pastoral, conheçam-se e apliquem-se suficientemente, não apenas os princípios teológicos, mas também os dados das ciências profanas, principalmente da psicologia e sociologia, para que assim os fiéis sejam conduzidos a uma vida de fé mais pura e adulta”.

²⁰ São exemplos: os tratados de Cristologia, como a obra *Jesus Cristo libertador*, de L. Boff ou *Jesús en América Latina*, de Jon Sobrino; de Trindade – *A trindade e a sociedade*, de L. Boff; de Mariologia – *Mariologia social* de C. Boff e *Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres*, de Ivone Gebara e Maria Clara Bingemer; de Pneumatologia – *O Espírito Santo e a Libertação*, de José Comblin, entre outros.

Alguns teólogos da libertação debruçaram-se sobre o tema da moral. Um deles foi o espanhol redentorista radicado no Peru, Francisco Moreno Rejón. Ao pensar a teologia moral a partir dos pobres, Rejón afirma que a libertação só pode ser compreendida em contraposição ao pecado. De acordo com o autor, o tema do pecado é permanentemente acentuado na Teologia da Libertação, posto que a libertação – dom gratuito de Cristo Salvador – é indissociável daquilo de que Ele liberta, isto é, do pecado e de todas as suas consequências (REJÓN, 1987). Foi nesse sentido que Gutiérrez, em 1973, num congresso convocado pelo Conselho Episcopal Latino-Americano para aprofundar o tema da libertação, em Bogotá, afirmou:

Uma das características que tem a teologia da libertação é pôr o pecado no centro de sua reflexão e, portanto, a libertação dele e, portanto, Cristo, redentor e salvador, no eixo de sua perspectiva. A questão exposta pela teologia da libertação é a do nexo entre esta libertação do pecado por um lado e a libertação política e a libertação de diferentes dimensões do homem, por outro (GUTIÉRREZ, 1974, p. 379).

A novidade, dependente da relação proposta por Gutiérrez (1986) entre libertação e salvação recai, exatamente, sobre o fato de que a “libertação” do pecado, ao contrário da “salvação”, dá-se na história e não numa realidade pós-terrena²¹. Rejón faz questão de destacar que não se trata de um hamartiocentrismo²², no qual o pecado ocupe o posto de categoria principal. Ao contrário, a teologia e a ética da libertação – como, em geral, são as teologias cristãs – são decididamente cristocêntricas, ou seja, centram-se na obra da salvação em Cristo e, em decorrência disso, evidenciam a realidade do pecado, que é o lado negativo da redenção (REJÓN, 1987). Tomando por base a dimensão histórica da libertação, a moral em questão opta por tratar o pecado não somente como questão

²¹ Enrique Dussel (1986, p. 157) afirma que o pecado pode ser a dominação – econômica, sexual, ideológica, política – de uma pessoa sobre outra. No fundo, diz respeito às relações sociais desiguais que confluem para o extermínio dos menores, os empobrecidos. Portanto, a libertação do pecado em nível concreto, significa a libertação econômica, sexual, ideológica e política. Essa libertação seria, conforme Dussel, concomitantemente, uma libertação transcendental – que se refere à possibilidade de salvação, com relação à potencial redenção em Cristo. Desse modo, tratar-se-ia de uma libertação histórica, pontual, mas também religiosa e escatológica. A teologia clássica sente-se confortável em tratar da salvação unicamente como dever. A Teologia da Libertação, no entanto, propõe forjar a libertação no hoje da temporalidade.

²² Hamartiocentrismo provém do grego *ἁμαρτία* (*hamartia*) que significa erro grave, pecado. O hamartiocentrismo diz respeito à hipótese de que a criação, tal qual fora feita por Deus no princípio, tenha fracassado, o que exigiu, então, a encarnação redentora do Verbo, para reparar o erro da humanidade. Nesse sentido, Cristo estaria unicamente em função da reparação do pecado e este, por sua vez, ocuparia o lugar de primeira importância no discurso teológico.

individual e espiritualista, mas, antes, por constatar lugares e circunstâncias que denotam a situação do pecado.

A base teológica sobre a qual se constrói, em primeira instância, tal opção, parte da afirmação de Gutiérrez acerca da unicidade da história e da negação de qualquer dualismo entre mundo natural e sobrenatural. Ou, dito de outro modo: da oposição que, segundo a teologia clássica da Igreja Católica, haveria entre as realidades terrestres e as celestes e, por isso, entre a igreja e a sociedade. Gutiérrez é categórico ao afirmar que “não há duas histórias, uma profana e outra sagrada, ‘justapostas’ ou ‘estritamente unidas’ senão um só devir humano assumido irreversivelmente por Cristo, Senhor da história”; e, ainda, “a história da salvação” – em referência à tradição bíblica e à compreensão de que a paixão de Cristo tenha remido todas as criaturas – “é a própria entranha da história humana” (GUTIÉRREZ, 1986, p. 129). Desse modo, salvação e libertação coincidem, embora a salvação não se reduza e nem se limite à história. Por conseguinte, tanto a salvação quanto a libertação estão em contraposição ao pecado, tanto o pessoal quanto o social ou estrutural.

A II Conferência geral do Episcopado Latino-Americano de 1968, em Medellín, expressou-se, a esse respeito, com essas palavras: “Nós, cristãos, não podemos, com efeito, deixar de pressentir a presença de Deus, que quer salvar o homem inteiro, alma e corpo” (CELAM. Medellín, Int. 5). E teceu, por isso, uma crítica, em consonância à encíclica *Populorum Progressio*, do papa Paulo VI, de 1967, à concepção de desenvolvimento que, tomada unicamente como positiva, não refletia sobre os conflitos, a injustiça, a exploração, a miséria e, em última análise, sobre o pecado decorrentes dele. A III conferência dos bispos sul-americanos, realizada em Puebla, em 1979, por sua vez, tratou explicitamente o tema do pecado social (CELAM. Puebla, n. 28; 482; 487) e chamou por vários nomes a essa mesma realidade considerada pecaminosa. Quais sejam: estruturas de pecado (n. 281; 1258), situação de pecado (n. 328; 1032), sistema marcado pelo pecado (n. 92) e presença do pecado nas culturas (n. 405).

Na mesma linha, o então cardeal de São Paulo, Paulo Evaristo Arns, quis definir tal pecado em três pontos, os quais retomamos aqui. Segundo Arns, o pecado social trata-se de:

a) Uma negação e uma privação da Transcendência de Deus e de seu projeto de salvação histórica da humanidade. Deus quer salvar os homens na história, formando um Povo que viva em comunhão. b) Essa recusa do projeto de Deus cria *ídolos* que ocupam o lugar de Deus e de seu projeto. Tais ídolos nascem de raízes, as mais profundas, dos relacionamentos humanos na vida social. São os ídolos do *ter*, do *poder*, e do *prazer*. O pecado social mata as pessoas e o bem comum. É um ídolo que determina a vida social, não para a Vida, mas para a morte do Povo inteiro. c) *Pode-se dizer que o pecado social é um egoísmo radical que penetra na cultura e nas estruturas sociais da vida do Povo* (ARNS, 1984, s/p – grifos do autor).

Também na exortação pós-sinodal *Reconciliatio et Paenitentia*, publicada em 02 de dezembro de 1984, o papa João Paulo II retoma o conceito de pecado social, que antes pertencia apenas ao magistério Latino-Americano. Com isso, embora divergisse em algum aspecto daquele pensado na América Latina, o tema passava a ganhar universalidade eclesial. O papa afirmou:

Falar de *pecado social* quer dizer, primeiro que tudo, reconhecer que, em virtude de uma solidariedade humana tão misteriosa e imperceptível quanto real e concreta, o pecado de cada um se repercute, de algum modo, sobre os outros. Está nisto uma outra faceta daquela solidariedade que, a nível religioso, se desenvolve no profundo e magnífico mistério da *Comunhão dos Santos*, graças à qual se pode dizer que 'cada alma que se eleva, eleva o mundo'. (...) Segundo esta primeira acepção, a cada pecado pode atribuir-se indiscutivelmente o carácter de *pecado social*. Há certos pecados, no entanto, que constituem, pelo seu próprio objeto, uma agressão direta ao próximo e — mais exatamente, com base na linguagem evangélica — ao irmão. Estes são uma ofensa a Deus, porque ofendem o próximo. A tais pecados costuma dar-se a qualificação de *sociais*; e é esta a segunda acepção do termo. (...) A terceira acepção de *pecado social* diz respeito as relações entre as várias comunidades humanas. Estas relações nem sempre estão em sintonia com o desígnio de Deus, que quer no mundo justiça, liberdade e paz entre os indivíduos, os grupos, os povos. Assim, a luta de classes, seja quem for o seu responsável ou, por vezes, o sistematizador, é um *mal social* (JOÃO PAULO II, *Reconciliatio et Paenitentia*, n. 17).

Gutiérrez afirma que “o pecado existe em estruturas opressoras, na exploração do homem pelo homem”, e na “dominação e escravidão dos povos, raças e classes sociais”. Por isso, o pecado é uma “alienação fundamental” – “raiz de toda situação de injustiça e exploração”. Segundo o teólogo, a alienação não pode ser alcançada em si mesma, mas, somente em situações concretas às quais ele intitula “alienações particulares” (GUTIÉRREZ, 1986, p. 153). Nesse ponto, fica evidente o pecado do qual se exige uma libertação radical e que, na teologia de Gutiérrez, se pode ler em três níveis. A saber: uma libertação da humanidade ao longo da história, uma libertação política e uma libertação do pecado para a entrada

em comunhão com Deus. Somente o processo histórico de libertação evidenciaria a alienação fundamental, presente em cada alienação parcial. Daí a importância de se compreender que não existe dúvida acerca da história. Afinal, se a história é única, nela ou se dá a salvação ou a perdição.

Se, como afirmava Hertz (1922, p. 37), “o pecado é a transgressão de uma ordem moral, capaz de portar, por ele mesmo, consequências funestas a seu autor, e diz respeito, exclusivamente, à sociedade religiosa”, o pecado social será entendido como um mal capaz, aos olhos dos religiosos, de atrair consequências funestas à humanidade de modo geral. Na perspectiva dos teólogos da libertação, a falta de cuidado com a natureza, por exemplo, resultará no extermínio dos povos. Do mesmo modo, a exploração exacerbada do homem pelo homem, em última instância só pode resultar em extrema miséria, violência e guerra – como é o caso de países colonizados e empobrecidos até que a população convulsione em guerras civis. O atual papa da Igreja Católica, Francisco, o primeiro latino-americano, na recente carta encíclica *Laudato Si'* (n. 8 e 66), aponta na direção da existência de um pecado de fundo ecológico, isto é, que destrói a criação divina e que conflui para a degradação humana. Se o pecado individual tem consequências, em primeiro lugar, de fundo subjetivo, o pecado social, por sua vez, tem consequências objetivas. Ambos contrariam a vontade de Deus e levam à morte (Rm 6,23).

Se no decorrer dos séculos a Igreja apresentou variadas fórmulas rituais para dissolver o pecado individual, para o pecado social, no entanto, jamais previu qualquer rito sacramental. Sobre isso, parece importante retomar a distinção entre os conceitos de *comunitário* e *social* feita por Clodovis Boff. De acordo com o teólogo, o comunitário está no nível da relação direta, imediata e experimental, ao passo que o social equivale-se ao aspecto anônimo e estrutural pelo qual cada pessoa é formada e, igualmente, forma (BOFF, 1978, p. 171). Nesse sentido, nem mesmo a terceira fórmula de absolvição proposta pelo Ritual da Penitência com uma absolvição comunitária pode ser associada à remissão para o pecado social. Portanto, as pessoas e comunidades imbuídas da consciência de que há uma estrutura pecaminosa que assola a sociedade, não encontram, da parte da Igreja, uma porta reconciliadora que lhes confira a chamada satisfação, isto é, a penitência que remedeia as desordens causadas pelo pecado (CIC, n. 1459).

É fato também que o tema do pecado social não avançou muito nas discussões teológicas da sistemática e sacramentária da Igreja Católica. Em

decorrência disso, não há publicações e reflexões mais recentes que discutam de forma abrangente o tema específico em questão. Todo modo, nosso estudo quer retomar um dos modelos propostos como sacramento de reconciliação na história da Igreja Católica – as peregrinações – como uma possibilidade que, na experiência de fé das pessoas vinculadas ao cristianismo de libertação, realiza os efeitos subjetivos da satisfação sacramental própria da penitência. Por isso, antes de concluirmos este capítulo, traremos à baila as peregrinações enquanto fenômenos religiosos que pululam em inúmeros lugares do mundo e a partir das mais diversas motivações e crenças.

1.5 PEREGRINAÇÕES: RUMO AO LUGAR SAGRADO

As experiências de peregrinações e romarias compõem as práticas de várias religiões. E, independentemente, se se trata dos percursos mais longos, que podem durar vários dias, ou dos mais curtos, como, por exemplo, as procissões, ambas parecem conter e expressar uma mesma significação. Byung-Chul Han (2017), por exemplo, não vê distinção entre a finalidade das duas. O que há, segundo o filósofo coreano radicado na Alemanha, é uma narrativa semântica que fundamenta tal prática como parte de um ritual que pode estar vinculado à penitência, à cura ou à gratidão. Além disso, a peregrinação significa sempre uma passagem a uma outra dimensão espaciotemporal, diferente daquela experimentada na cotidianidade.

Relativamente a essa discussão, o grande estudioso italiano das religiões, Aldo Natale Terrin, acrescenta que tanto a dimensão real quanto a do imaginário estão imbricadas de maneira excepcional na peregrinação e afirma crer que “não seria pensável este fenômeno sem uma consideração da imaginação ativa que reúne o fenômeno do desejo a uma vontade de visão do sagrado” (TERRIN, 1998, p. 179 – tradução nossa). De modo geral as peregrinações rumam aos lugares sagrados. A grande maioria são templos e santuários. Nesse ponto também é importante recordar a interpretação de Eliade (1992) já mencionada anteriormente, para o qual os templos e santuários situam-se no centro do mundo e são a reprodução do mundo dos deuses ou a imitação dos cosmos puro e santo, tal qual fora criado, no princípio. Assim, a caminhada que os fiéis perfazem até tais lugares expressaria a saudade que sentem da relação íntima com seus sagrados. E se assim for, o que todos os peregrinos buscam é, realmente, encontrar seus sagrados.

O fato é que os hindus peregrinam até a cidade de Allahbad, na Índia, para o grande Khumba Mela, o maior festival religioso do mundo em número de pessoas. E os muçulmanos xiitas peregrinam até Karbala, no Iraque, para celebrar a martírio do neto do profeta Maomé junto a mais de 70 companheiros, ocorrido em 680 (d.C.). E os muçulmanos, tanto xiitas quanto sunitas, devem, ao menos uma vez na vida, se apresentarem em Meca, na Arábia Saudita. E os judeus, que antes iam ao templo recitando os salmos da subida, agora se concentram diante do Muro das lamentações, única parte restante do antigo Templo de Jerusalém, na Palestina-Israel. E os budistas caminham apoiados em bastões pelos 88 templos de Shikoku, no Japão. E os católicos visitam os túmulos de Pedro e Paulo, em Roma, além de outros santuários, como é caso de Santiago de Compostela, na Espanha, de Medjugorge, na Bósnia, e de Guadalupe, no México. Há que se recordar, ainda, que existem lugares sagrados compartilhados por religiões diferentes, como é o caso de Jerusalém – aonde acorrem tanto judeus, quanto muçulmanos e cristãos – e o Monte Kailash, na China, onde nasce o rio Ganges e se encontram hindus, budistas e jainistas, também para rodear o lago Manasarovar, entre outros.

O historiador francês Alphonse Dupront (2013) ressalta que, além de uma jornada física, a peregrinação designa um transcurso interior. A caminhada, além de preparar o indivíduo para um encontro extraordinário com o sagrado, de modo a torná-lo vitorioso sobre si mesmo já que provado nas dificuldades, – como quem se purifica para voltar à fonte de toda onipotência e cantar-lhe suas maravilhas – motiva também a transformação espiritual humana. Desse modo, a peregrinação poderia ser compreendida como um rito de passagem ou, ao menos, como um desejo de transformação, de atravessar um limiar espiritual que transformará o crente numa pessoa melhor. Eis porque Roberto Da Matta (2012, p. 8-9), em sua apresentação à edição brasileira do livro *Os ritos de Passagem*, de Arnold van Gennep, afirma que o rito, por ele mesmo “sugere e insinua a esperança de todos os homens na sua inesgotável vontade de passar e ficar, de esconder e mostrar, de controlar e libertar, nesta constante transformação do mundo e de si mesmo que está inscrita no verbo viver em sociedade”.

As peregrinações, no judaísmo, remontam aos seus primórdios. Conforme, Chauvet (1989) as próprias Escrituras Sagradas judaicas são fruto da importância capital dos santuários e lugares de peregrinação. Segundo o teólogo, os textos utilizados nos rituais das peregrinações teriam subsistido através dos tempos

guardando as memórias de lugares como Siquém, Mambré, Bersheba, Hebron, Betel, Silo e outros, em virtude de seu uso na liturgia de festas como o Pentecostes, a páscoa e a das tendas; todas grandes festas anuais de peregrinação. De fato, os evangelhos apresentam Jesus e seus discípulos como peregrinos que, anualmente, desciam da Galileia até Jerusalém para a festa da Páscoa. Além disso, os primeiros cristãos identificavam-se como “os do caminho”. Inclusive, é decorrente destas origens que o cristianismo de libertação ficou conhecido como “igreja da caminhada”, conforme expusemos noutra oportunidade (cf. MARTINS FILHO; SILVA, 2021).

A breve alusão que fizemos aqui sobre as peregrinações tem o único intuito de situá-las dentro do cabedal teórico do fenômeno religioso e não o de abrir discussões sobre o tema. Afinal, o segundo capítulo de nosso estudo versará especificamente sobre a Romaria dos Mártires da Caminhada Latino-Americana. Na oportunidade empregaremos algumas das abordagens teóricas disponibilizadas pelas ciências humanas com o objetivo de compreender a Romaria dos Mártires à luz da reflexão existente acerca das peregrinações religiosas, bem como, sob o prisma da Teologia da Libertação. Feito isso, poderemos relacionar a Romaria dos Mártires aos outros dois temas axiais deste capítulo, isto é, o sacramento da penitência e o pecado social.

2 A ROMARIA DOS MÁRTIRES E SEUS RITOS CELEBRATIVOS

Os viajantes levantam ao ar os braços que tremem de emoção, as bênçãos saltam, irresistíveis, não já em coro, cada qual entregue ao seu arrebatamento próprio, e alguns, por natureza mais sóbrios nestas místicas expressões, quase não se movem, olham o céu e pronunciam as palavras com uma espécie de dureza, como se neste momento lhes fosse consentido falar de igual para igual ao seu Senhor.

José Saramago

Quem não dança não sabe o que acontece. Amém.

Atos de João

Existem distâncias consideráveis entre uma realidade supostamente objetiva – um fato concreto – e as tantas experiências subjetivas às quais cada indivíduo pode ser conduzido a partir dela. Por isso, no segundo capítulo de nosso estudo, propomo-nos a descrever, de modo geral, como acontecem as celebrações que compõem a Romaria dos Mártires. E o fazemos com o intuito de, no próximo capítulo, podermos tecer apreciações acerca das experiências de tipo ritual que podem se dar naquela romaria. De antemão salientamos que, a nosso ver, são as experiências – em primeiro lugar as individuais e, depois, as coletivas – que impregnam de sentido e significado a existência humana, mais ainda no que tange as elaborações religiosas²³. O segundo capítulo de nosso estudo, portanto, será posto como base para as reflexões acerca da experiência, o que desenvolveremos no capítulo seguinte.

Os recortes que apresentaremos aqui dizem respeito, em linhas gerais, às celebrações realizadas na Romaria dos Mártires da Caminhada Latino-Americana. Mas, de modo mais direto, referem-se também ao sacramento da penitência – sob os aspectos que sublinhamos no capítulo anterior – e ao dogma da comunhão dos

²³ Colocamo-nos na esteira das pesquisas da socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger. Em sua obra *Lá religion, hilo de memoria* (2005), ao destacar que a corrente de transmissão direta das religiões tradicionais – de pais para filhos – tenha se rompido no período a que ela chama de modernidade, a autora enfatiza a primazia do indivíduo e de sua experiência pessoal em detrimento das proposições impostas pelas instituições religiosas tradicionais. Esse rompimento possibilitou o trânsito religioso dos indivíduos, marcado por adesões e rompimentos baseados em conversões pessoais: tema tratado na obra *O peregrino e o convertido* (2008).

santos²⁴; este último, presente no texto da profissão de fé católica. Sob o prisma da antropologia litúrgica mais recente, o rito sacramental da penitência, no catolicismo romano, tem por finalidade proporcionar o sentimento²⁵ de reconciliação por parte do sujeito crente. Trata-se de experiência e não de racionalização. Tal sentimento estaria relacionado diretamente ao sagrado reconhecido pelo fiel e, ainda, aos demais indivíduos que partilham com ele de sua crença, formando assim uma *communitas*²⁶. Nessa *communitas*, além de seus pares romeiros, estaria inclusa a fileira dos fiéis cristãos falecidos que – estando purificando-se ou estando na glória celeste – permanecem na comunhão do corpo místico de Cristo, formado pelos membros batizados.

Nosso foco está posto, fundamentalmente, sobre o *rito*. Também porque é sob o prisma do rito que, mais adiante, nossa discussão adentrará no tema da experiência. Contudo, há que se fazer uma ressalva. Em virtude da impossibilidade de realizar a pesquisa em campo, optamos por apoiarmo-nos nos registros bibliográficos ou audiovisuais existentes acerca dos ritos celebrados nas edições

²⁴ O Catecismo da Igreja Católica (n. 954-959) versa sobre a comunhão dos “três estados da igreja”. Quais sejam: 1) a igreja dos que são peregrinos na terra; 2) a dos defuntos que estão terminando a purificação; e 3) a dos bem-aventurados, que vivem a glorificação junto ao próprio Deus, no céu. Por Comunhão dos santos, portanto, entende-se a conexão de todos os cristãos que, aliás, são membros de um só corpo: o corpo místico de Cristo. Assim, os três estados estão intimamente ligados, de sorte que os peregrinos possam rezar pelos defuntos para que os pecados deles sejam perdoados e os bem-aventurados possam interceder pelos peregrinos.

²⁵ As ideias de Clifford Geertz (2008), Stanley Tambiah (1985), Catherine Bell (1992; 2009) e Mary Douglas (1988) acerca dos rituais sustentam teoricamente, desde o prisma socioantropológico, nossa interpretação. Segundo esses pesquisadores, as performances rituais são formas sofisticadas de comunicação simbólica – uma metalinguagem –, por meio das quais seus participantes compartilham valores e significados comuns. Embora a compreensão acerca dos rituais seja polissêmica, uma vez que veiculam diferentes mensagens aos diversos partícipes, seus gestos, objetos e ordenamentos comunicam ideias gerais que gozam de centralidade para a manutenção da ordem social e que, potencialmente, podem ser compreendidas por todos. Do ponto de vista da antropologia litúrgica, que versa sobre os ritos católicos, é importante já aludir ao teólogo italiano Giorgio Bonaccorso (em especial sua obra *Rito*, de 2015, na qual compendia os autores referenciados). Numa análise compreensiva, em alguma medida similar à de Rudolf Otto, Bonaccorso destaca a dimensão fundamental do sentir humano, deslocando assim a questão da compreensão ritual de um âmbito primordialmente racional para o âmbito corpo-sensorial. Grosso modo equivale a dizer que as experiências sensuais podem constituir sentidos profundos no sujeito humano, ainda que tais experiências nem sempre gozem de elaborações formais no nível da consciência. Numa entrevista concedida a nós, Bonaccorso chega a afirmar que fé não significa saber que Deus existe ou acreditar nele; mas, trata-se de senti-lo, o que, efetivamente, acontece por meio do rito religioso (Cf. MARTINS FILHO; SILVA; BONACCORSO, 2020). Todas as vezes em que aludirmos à antropologia litúrgica atual estaremos nos reportando às pesquisas de Bonaccorso e de outros liturgistas italianos como Andrea Grillo (2017) e Aldo Natale Terrin (2004).

²⁶ Vitor Turner (2008), ao tratar a questão dos dramas sociais e das metáforas rituais e, mais especificamente, das peregrinações como processos sociais, afirma que os rituais subvertem, por meio das suas linguagens, a ordem e a lógica da organização do mundo. Isso possibilita uma idealização de outra estruturação possível para o real e permite aos membros de um coletivo, associados por suas ligações aos símbolos de seus sagrados, sentirem-se profundamente interligados, formando assim um tipo de *communitas*.

anteriores da romaria. Trata-se de observações-participantes publicadas pela Revista de Liturgia, pelo Jornal Alvorada e outros sites. Há também duas descrições etnográficas, uma tese e uma dissertação que apresentam recortes rituais importantes para a nossa pesquisa. Além, é claro, de vídeos disponibilizados no YouTube que registraram recortes rituais. De posse de tais dados e com os óculos focados naquilo que tange à dimensão penitencial e a comunhão dos santos, empenhamo-nos a apresentar, somados aos contextos históricos das romarias, os recortes que jugamos centrais. Acompanha-os, obviamente, nossa reflexão acerca das motivações e implicações de tais ritualizações. A título de introdução contextualizadora, retomamos aspectos históricos gerais acerca das romarias cristãs, como segue.

2.1 DA PEREGRINAÇÃO À ROMARIA: OS CAMINHOS DA FÉ CATÓLICA

No judaísmo a peregrinação “era ato obrigatório, ao menos uma vez por ano, para todo o Judeu do sexo masculino após os 12 anos completos” (PIRES, 1981, p. 19). E tal feita era realizada como um ritual no qual os indivíduos reviviam o fato histórico da libertação da escravidão no Egito e renovavam seus juramentos de aliança firmados com *Yahweh* no monte Sinai. Os chamados *Salmos da subida* (especialmente os salmos 119-133), bem como os textos bíblicos que descreviam os rituais realizados pelos hebreus ainda na travessia do deserto a caminho da terra prometida, tinham por finalidade orientar e alimentar a peregrinação anual até Jerusalém (CHAUVET, 1989).

Nos textos sagrados produzidos pelos cristãos, no entanto, não há qualquer menção ao dever de peregrinar. Embora, é verdade, o próprio Jesus tenha se apresentado como migrante (Mt 2,13-23), peregrino (Lc 2,41-52) e, finalmente, como o *caminho* (Jo 14,6). E, da mesma forma, os primeiros cristãos ficaram conhecidos como “os do caminho” (At 9,2; 24,13-16). Nesse sentido, ao que parece, nos primórdios do cristianismo, a própria vida deveria ser tomada como uma peregrinação escatológica até o encontro definitivo com Cristo, o Senhor. O transcurso territorial, contudo, não parecia gozar de valor reconhecidamente religioso. Victor Turner (2008, p. 163) recorda que a “princípio, as peregrinações cristãs tenderam a enfatizar o aspecto voluntário e a considerar as viagens sagradas

para a Palestina ou Roma atos de devoção desnecessários, uma espécie de glacê sobre o bolo da piedade”.

De fato, parece não existir registros sobre peregrinações de cunho cristão nos três primeiros séculos da era cristã²⁷. Já no século IV, pode-se dizer que abundam tais registros. O relato mais conhecido é, com certeza, a *Peregrinação de Egéria*²⁸. Mas, além deste, existem outros como o do Peregrino de Bordéus²⁹, ou a correspondência número 108 de São Jerônimo (2003), na qual o reconhecido tradutor da Bíblia discorre sobre sua peregrinação a Jerusalém. Para além da chamada “Terra Santa”, já no século V, outro grande centro de peregrinação cristã começou a se formar no norte da Espanha: Santiago de Compostela, onde se acredita que os restos mortais do apóstolo Tiago Maior estejam (MILITZER, 2008).

Se no capítulo anterior discorremos sobre a peregrinação como fenômeno religioso comum às diversas expressões de crença, neste, buscaremos sublinhar os aspectos característicos da romaria. Conforme o liturgista brasileiro e compositor de música litúrgica, Reginaldo Veloso:

[...] quem diz “romaria” diz Roma, capital do Império Romano, cidade onde Pedro e Paulo, “colunas da Igreja”, derramaram seu sangue pela fé em Jesus Cristo, para onde os cristãos de todos os tempos e lugares, ao longo dos séculos, têm se dirigido em peregrinação (VELOSO, 2013, p. 17).

Nesse sentido, a própria palavra *romaria* – diferentemente de *peregrinação* – estaria diretamente ligada à Igreja Romana. O teólogo alemão Rupert Berger (2010) recorda que, depois do Edito de Milão, em 313, o imperador Constantino financiou a construção de enormes igrejas, tanto em Roma quanto na Palestina. Enquanto as da Palestina foram dedicadas aos eventos da vida de Cristo – como é o caso das basílicas da Natividade, em Belém, e do Santo Sepulcro, em Jerusalém – as de Roma ficariam especialmente marcadas pela veneração dos restos mortais dos

²⁷ É preciso considerar que, nesse período, os cristãos foram perseguidos e assassinados em decorrência da afirmação da fé em Cristo. Certamente este fato tem influência direta sobre a não manifestação pública de suas práticas religiosas.

²⁸ A filóloga românica Maria Cristina Martins (2017) traduziu a obra ao português. Trata-se de um relato da viagem de uma peregrina que visita os lugares por onde Jesus esteve, participa dos ritos litúrgicos que ocorriam em Jerusalém e descreve-os com bastantes riquezas de detalhes. Devido às invasões e destruições que, no decorrer dos séculos, assolaram Jerusalém e a região, os relatos de Egéria (ou Etéria) constituem um importante documento, inclusive, para o reconhecimento de pontos geográficos mencionados pelos Evangelhos.

²⁹ Traduzido pelo historiador Gustavo Sartin (2014), trata-se do relato mais antigo de que se tem registro atualmente acerca da visita à “Terra Santa”.

apóstolos e outros mártires³⁰. Isso fez com que acorressem a elas romeiros vindos de inúmeras regiões³¹. Para nossa pesquisa, tal ocorrência é assaz relevante, ao passo que atesta o fato de que as romarias estiveram, desde os primórdios do cristianismo, ligadas aos lugares onde os cristãos foram martirizados.

Para o liturgista italiano Estevão Rosso (1992), no princípio, as romarias e procissões cristãs estiveram postas a serviço da memória e da celebração do mistério pascal de Cristo³². De algum modo, a veneração dos restos mortais daqueles que testemunharam até a morte a fé em Jesus – que tinha sido morto e que ressuscitou – remetia os fiéis ao Cristo mesmo. No entanto, segundo Rosso, tais práticas decaíram de um plano essencialmente memorial para outro mais religioso, de modo que as motivações cristológicas deram lugar às devocionais. Assim, teriam sido agregados conteúdos novos, em alguma medida, desvinculados das motivações que provocaram as romarias e peregrinações iniciais no cristianismo.

Tais práticas e compreensões acerca das romarias percorreram os séculos. É o caso, por exemplo, do que ocorre com as romarias e peregrinações lusitanas. O antropólogo francês radicado no Brasil, Pierre Sanchis (2006), depois de pesquisar amplamente esse fenômeno religioso em Portugal, afirma que as romarias estiveram sempre mais ligadas ao catolicismo popular do que àquele oficial. Tanto que, segundo o autor, a cúpula católica portuguesa se opõe radicalmente às romarias devido ao seu caráter laical e autônomo e propõe uma espécie de “anti-romaria”, sob o título de “peregrinação”; essa sim tutelada pela instituição oficial. No Brasil, embora não pareça evidente que tenha havido, em algum momento da história, contraposição entre uma nomenclatura e outra, é possível inferir que as romarias e os posicionamentos do catolicismo oficial sobre elas, certamente, conviveram, em algum momento, sob conflito.

³⁰ Roberto Tagliaferri (2017) afirma que o cristianismo é uma religião que prescinde de experiências sensíveis concretas. Segundo ele, a veneração dos corpos dos mártires e o apreço por relíquias deles – que fez com que o cristianismo pudesse ser reconhecido como a “religião das relíquias” – seria sinal evidente disso. Aliás, o teólogo coloca na mesma esteira a forte relação dos cristãos com as imagens dos santos.

³¹ A *Via Francigena*, que liga Cantuária (sul da Inglaterra) a Roma, por exemplo, é palmilhada desde o século X. Um caminho de quase 2000 km percorrido a pé por inúmeros romeiros.

³² Por Mistério Pascal de Cristo entende-se o evento Cristo. Isto é: 1) sua encarnação pela qual assumiu a condição humana; 2) sua morte, pela qual remiu a humanidade; 3) sua ressurreição, por meio da qual se tornou vencedor da morte; e 4) sua ascensão, que elevou o gênero humano à condição de filhos de Deus. A tais mistérios da vida de Cristo, somar-se-á ainda, sua volta, a chamada *parusia* (Cf. SILVA, 2007).

Um exemplo característico dessa relação conflituosa poderia ser depreendido de uma análise apresentada pelo teólogo belga radicado no nordeste brasileiro, José Comblin. O teólogo discorre sobre a dicotomia posta entre a catequese oferecida pela Igreja Católica oficial e a recepção desacreditada dela por parte dos fiéis. No fundo, trata-se dos desencontros entre as práticas e crenças do catolicismo popular e aquelas previstas e esperadas pelo clero. Conforme Comblin (1967) a fé dos católicos das áreas rurais do Nordeste – chegada com os portugueses e marcadamente apegada às figuras dos santos – subsistiu, por séculos, sem a presença de clérigos³³. Decorrente disso, o elemento central da experiência de fé de tais cristãos era, basicamente, sua relação íntima com o santo de sua devoção. Essa relação evidenciar-se-ia em três ações concretas: 1) a promessa feita pelo fiel a fim de obter um milagre do santo; 2) a realização do milagre por parte do santo; e, 3) o cumprimento da promessa por parte do fiel.

Embora Comblin não estabeleça nenhuma relação entre o cumprimento da promessa e a romaria – certamente porque sua reflexão centra-se sobre os contrapontos entre os aspectos fundamentais da fé popular e daquela exposta pelo modelo de catequese alicerçado nos documentos da teologia do catolicismo oficial –, o filósofo e historiador Riolando Azzi o faz. De acordo com Azzi (1974), o cumprimento da promessa se daria, quase sempre, por meio de uma romaria na qual o fiel deveria levar seu ex-voto³⁴ como prova do cumprimento da promessa até um santuário dedicado ao santo de devoção³⁵.

É impossível trazer tal tema à baila e não recordar a célebre peça teatral de Dias Gomes, intitulada *O pagador de promessas*. Na obra, o autor evidencia alguns

³³ O catolicismo popular sempre foi liderado por leigos e leigas que, repetindo as práticas rituais transmitidas de geração em geração, mantiveram a fé cristã católica de forma capilarizada na sociedade brasileira por séculos (Cf. MARTINS FILHO, 2018).

³⁴ O ex-voto configura-se como uma prova física do recebimento do milagre. Comumente são esculturas que representam partes do corpo humano ou de animais; ou mesmo dentes, mechas de cabelo e ossos verdadeiros. Além de objetos significativos como muletas, fotos, painéis, instrumentos musicais, capacetes e assim por diante. Em geral os ex-votos são apresentados em um espaço que funciona como um museu da fé, um lugar que testemunha o poder do santo para realizar milagres. Eduardo Gusmão de Quadros (2020), em análise recente acerca do catolicismo popular que permeia o Santuário do Divino Pai Eterno, em Trindade - GO, afirma que a potencialidade dos ex-votos, enquanto profícua fonte de estudo, tem sido negligenciada.

³⁵ Thiago Zanotti Carminati (2014) defendeu sua tese doutoral, feita a partir de pesquisa etnográfica no santuário do padre Cícero, em Juazeiro do Norte - CE, sobre a potência produtiva de imagens e objetos inerente à promessa. Segundo o pesquisador, os rituais que circundam as promessas sugerem uma cosmovisão religiosa bastante similar à dinâmica de troca aludida no *Ensaio sobre a dádiva*, de Marcel Mauss. E a materialização simbólica de tais trocas seria expressa por meio dos ex-votos depositados no santuário. Estes, numa linha compreensiva pautada pela teoria Maussiana, seriam vivos e portariam consigo as almas dos doadores.

dos aspectos fundamentais da fé de Zé do Burro, um homem simples que faz uma promessa a Santa Bárbara, mas diante da imagem de Iansã, em um terreiro de candomblé. Devido às referências à orixá, que nas religiões de matrizes africanas é a responsável por controlar as tempestades, Zé do Burro é proibido pelo padre de adentrar a igreja e cumprir sua promessa. São indícios claros de que a relação sublinhada por Sanchis (2006) entre as romarias e o catolicismo popular também se constituiu como notas característica da história do catolicismo brasileiro. No entanto, após um período marcado por certo embate entre o clero e as irmandades leigas responsáveis pelos santuários regionais³⁶, aquele primeiro, quase sempre vencedor da disputa, assumiu as romarias como práticas do catolicismo oficial de modo a perpetuá-las e, inclusive, a incentivar seu exercício. É o caso, por exemplo, do Santuário Nacional de Aparecida, em que o rádio e a televisão foram utilizados com o intuito de incentivar a devoção mariana e, conseqüentemente, a visita dos fiéis ao santuário, em romarias.

2.1.1 Das romarias devocionais às não devocionais

É preciso reconhecer que a proposição e a realização da Romaria dos Mártires da Caminhada Latino-Americana só foram possíveis devido a um contexto sócio eclesial característico. A saber: o contexto das práticas religiosas daquele que, desde o primeiro capítulo, temos chamado de cristianismo de libertação. Tal conjuntura aparece explicitada em pesquisas como a de Leon Souza (2015), sobre as romarias da terra e, posteriormente, das águas. Para Souza, as realizações de tais romarias, estiveram intimamente ligadas à criação do CIMI, em 1972, e a da CPT, em 1975. Conforme o autor, ambos os organismos foram constituídos como:

[...] espaços com caráter pastoral [que] foram criados para ser a presença da Igreja Católica junto aos indígenas, agricultores, lavradores, bóias-frias, assentados e outros sujeitos destituídos ou ameaçados em seus direitos, principalmente em áreas rurais (SOUZA, 2015, p. 17).

³⁶ Carlos Alberto Steil (2001), ao tratar a questão da cultura popular relacionada ao catolicismo, recorda que as irmandades e confrarias leigas eram proprietárias dos santuários e responsáveis pela manutenção de seus cultos. Com o advento da romanização católica no Brasil, elas foram, não sem luta, expropriadas e substituídas por congregações religiosas. Um caso típico pode ser ilustrado pelas narrativas de dom Eduardo Duarte e Silva (2007), bispo de Goiás entre 1891 e 1907, em sua autobiografia. O bispo narra os embates que se deram em Barro Preto, atual cidade de Trindade – GO, entre ele e os, à época, responsáveis pela festa do Divino Pai Eterno.

A prática das Romarias da Terra, por exemplo, foi inaugurada por eles. A primeira delas marchou rumo às ruínas de São Miguel das Missões – RS, em 1978³⁷, para celebrar os 200 anos do martírio dos Guarani com a destruição dos Sete Povos das Missões – também conhecido como *Reduções jesuítas*. Tais romarias, em virtude das ocupações de terra e dos embates que resultavam em morte, se multiplicaram Brasil afora a partir da década de 1980 (BARROS; PEREGRINO, 1996).

Sobre o período, Ione Buyst (2004, p. 58) recorda que “além das romarias tradicionais aos santuários, a Igreja, nas últimas décadas, vem celebrando, com grande participação dos fiéis, em alguns lugares significativos de sofrimento, lutas e vitórias do povo, as chamadas ‘romarias da terra’, ‘dos sem-teto’, ‘dos trabalhadores’ e outras”. Lembra ainda que, nessas romarias, sublinhavam-se, pelas orações, cantos e gestos, a dimensão social. E continua: “Nelas esconjuram-se os pecados estruturais, pede-se perdão, busca-se a reconciliação, expressa-se a solidariedade para com os que estão sendo injustiçados e festeja-se por uma vitória já alcançada, sempre vista como antecipação imperfeita da reconciliação e libertação no Reino”.

Era o tempo em que a utopia de uma sociedade sem exploradores e nem explorados vigorava, especialmente nas CEBs. A expectativa e o fim do período ditatorial brasileiro, em 1985, bem como o processo que culminou na Constituição Federal, em 1988, fizeram efervescer nos povos a esperança de tempos melhores. Os bispos estavam engajados, junto às suas igrejas, na luta por justiça social, reforma agrária e direitos humanos em vistas de uma sociedade justa, fraterna e igualitária. A Conferência geral do episcopado latino-americano, em Santo Domingo, na República Dominicana, no ano de 1992, traduziu bem os anseios eclesiais vividos à época naquilo que tangia o cuidado com a terra. A saber:

- Promover transformação da mentalidade sobre o valor da terra com base na cosmovisão cristã, que se liga às tradições culturais dos setores pobres e camponeses.
- Recordar aos fiéis leigos que devem influir nas políticas agrárias dos governos (sobretudo nas de modernização) e nas organizações de camponeses e indígenas, visando formas justas, mais comunitárias e participativas, no uso da terra.
- Apoiar todas as pessoas e instituições que estão buscando seja da parte dos governos, seja dos que possuem os meios de produção, a criação de

³⁷ Conforme o Relatório das atividades do Regional Sul do CIMI, o ano de 1978 foi proclamado como o “ano dos mártires” da causa indígena. Pode-se conferir o relatório disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/0UD00019.pdf>

justa e humana reforma e política agrária, que legisle, programe e acompanhe distribuição mais justa da terra e sua utilização eficaz.
- Dar apoio solidário às organizações de camponeses e indígenas que lutam, por meio justos e legítimos, para conservar ou readquirir suas terras etc. (Santo Domingo, n. 176-177).

Também em decorrência do compromisso expresso pelo magistério latino-americano, muitas dioceses se envolveram profundamente com as questões agrárias. Não é preciso ir longe. Basta recordar o assassinato do padre Josimo Tavares, no Bico do Papagaio – TO, em 1986, em virtude de conflitos por terra. Do mesmo modo, o homicídio cometido contra a irmã Dorothy Stang, em Anapu – PA, no ano de 2005. Ambos agentes de pastoral ligados à CPT. E inúmeros outros. Inclusive o disparo contra o padre João Bosco Burnier, sobre quem discorreremos mais detalhadamente a seguir.

As Romarias da Terra, diria Steil (1986, p. 285), instauraram “um campo de disputas e negociações entre os discursos religioso e político”. Nesse campo os “problemas sociais e os confrontos no campo, com suas vitórias e derrotas, [foram] ritualizados através do culto e traduzidos para o discurso bíblico religioso de libertação e do martírio” (STEIL, 1986, p. 285). Sob esse prisma, Steil aponta que o catolicismo militante – que é outro modo de nomear àquele que temos chamado de cristianismo de libertação – reinventou a prática das romarias de modo a politizá-la e, ainda, de modo a sacralizar a política. É sob essa ótica que, a nosso ver, está posta a Romaria dos Mártires: entre 1) o apelo pela conversão da lógica político-econômica que matava aos que buscam justiça social e 2) o apontamento da vitória definitiva – à luz da fé e dos ritos cristãos – daqueles que tombaram na luta contra a injustiça estrutural que beneficia aos que detêm os poderes econômicos.

2.2 AS ORIGENS DA ROMARIA DOS MÁRTIRES EM SEU CONTEXTO SÓCIO-ECLESIAL

A prelazia de São Félix do Araguaia é uma jurisdição eclesiástica católica romana situada no nordeste do Estado de Mato Grosso. Seus limites são, ao leste e ao oeste, os rios Xingu e Araguaia; ao norte, o Estado do Pará e, ao sul, os municípios de Querência e Ribeirão Cascalheira. Criada, em 1969, pelo papa Paulo VI, a prelazia foi confiada aos cuidados pastorais da Congregação dos Filhos do

Imaculado Coração de Maria, os claretianos. São 150 mil km² divididos em grandes latifúndios e habitados por uma população rarefeita – atualmente, a média é de uma pessoa por km² – composta por indígenas, quilombolas, ribeirinhos e uma maioria migrante, especialmente da região sul e dos Estados de Goiás e Maranhão³⁸. É importante ressaltar que os conflitos agrários têm sido nota característica na região desde antes da instalação da prelazia até a atualidade (CANUTO, 2019).

Um dos primeiros missionários claretianos enviados à região, Pedro Maria Casaldáliga Plá, foi ordenado bispo para São Félix do Araguaia em 1971. No dia de sua ordenação, o novo bispo publicizou sua primeira carta pastoral – *Uma Igreja na Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social* – na qual denunciava as situações de exploração e espoliação sob a qual viviam os pobres da região. O texto indicava que o empobrecimento e as violências às quais estavam submetidos os povos da região deviam-se ao poderio exacerbado exercido pelos grandes latifundiários. Além disso, sugeria que tal situação fosse decorrente, em boa parte, do abandono da região pelas políticas de Estado. Assim, o bispo colocava-se, conjuntamente à sua igreja, em contraposição ao modelo político-econômico que sustentava tal estrutura social (CASALDÁLIGA, 1971). Era o sinal de que o compromisso eclesial gestado a partir do Concílio Vaticano II e amadurecido na Conferência geral do episcopado latino-americano, em Medelín, quatro anos antes, começava a ser assumido, efetivamente, na prática pastoral. O resultado foi a perseguição e a ameaça por parte dos latifundiários, bem como, a repressão, por parte dos militares que assumiram o governo do Brasil entre 1964 e 1985.

No dia 11 de outubro de 1976, em Ribeirão Bonito (hoje, Ribeirão Cascalheira), duas mulheres estavam sendo torturadas pela polícia militar a troco de informações sobre seus maridos: posseiros que se esconderam na mata devido às ameaças decorrentes de conflitos fundiários. Por ser ocasião da novena de Nossa Senhora Aparecida, chegaram ao vilarejo o bispo e o padre jesuíta João Bosco

³⁸ Há uma considerável produção literária e filmográfica acerca da Prelazia de São Félix do Araguaia disponível. No YouTube é possível encontrar documentários sobre as romarias dos mártires, sobre o bispo e sobre a prelazia mesma, como é o caso do documentário *A Menina do Araguaia*, produzido por ocasião dos 25 de criação daquela igreja particular. Existem ainda, dois filmes, *O anel de Tucum* e *Descalço sobre a terra vermelha* (este último disponível no site da TV Brasil, dividido em 04 capítulos). A produção bibliográfica é bastante mais vasta. Além dos diários, cartas, teatros, artigos e poesias de Pedro Casaldáliga, há biografias, pesquisas eclesiológicas, antropológicas, das ciências da religião, políticas e literárias tanto sobre o bispo quanto sobre a prelazia. Em 2021, no entanto, Antônio Canuto publicou um volume no qual busca compendiar a história daquela igreja. A obra – *Ventos de profecia na Amazônia: 50 anos de Prelazia de São Félix do Araguaia* – constante de 391 páginas, é bastante detalhista. (cf. CANUTO, 2021).

Penido Burnier, que estava na região em virtude de uma atividade do CIMI. Como os gritos das mulheres podiam ser ouvidos de longe, os dois foram à delegacia interceder pelo fim da tortura. Depois de um diálogo frustrado, o policial desferiu um projétil contra a cabeça do padre, que morreu no dia seguinte, a caminho de Goiânia, onde deveria ser socorrido. No primeiro aniversário do martírio deu-se início à construção de um santuário no vilarejo: o Santuário dos Mártires da Caminhada Latino-Americana (CASALDÁLIGA, 2006).

Para marcar os dez anos do martírio, em 1986, foi organizada uma grande romaria que celebraria não somente a memória do padre jesuíta, mas também a de outros tantos homens e mulheres assassinados em decorrência de suas práticas na luta contra a injustiça, pela defesa da vida, pelo acesso à terra e pelos direitos humanos; causas assumidas em nome da fé cristã. Os familiares de inúmeros assassinados trouxeram fotos, terra molhada de sangue e outros símbolos que, ao lado da camisa manchada com o sangue de João Bosco, passaram a compor as galerias do santuário. A partir de então, de tempos em tempos, realiza-se uma grande romaria, para a qual se sentem atraídos aqueles que, marcados pelas práticas do cristianismo de libertação, compreendem que os assassinados aos quais fizemos alusão são mártires ligados às causas e ao martírio de Jesus de Nazaré, o Cristo.

Casaldáliga, em um documentário produzido pela Verbo Filmes por ocasião da Romaria de 2011, afirmou:

A Romaria dos Mártires da Caminhada surgiu do martírio do padre João Bosco. Nós, como Igreja de São Félix do Araguaia, nos sentimos no dever de perpetuar a sua memória, o seu testemunho [...]. Sentíamos e continuamos sentindo que uma igreja que não guarda a memória viva de seus mártires está se suicidando, não tem direito a sobreviver (CASALDÁLIGA, 2011).

Tais palavras, certamente contêm e expressam o sentido mais genuíno que originou tal romaria. Guardar a memória dos que morreram por lutar, em nome do Evangelho, por justiça social. Dada à posição central da questão para a nossa reflexão, o próximo item de nosso estudo aprofundará o tema do martírio. Especificamente como ele é compreendido na tradição cristã e latino-americana.

2.2.1 E o martírio, como é entendido?

O termo mártir (do grego μάρτυς, mártys) significa testemunha. Trata-se do termo utilizado para designar aquele que dá testemunho diante do tribunal. Jesus é apresentado pelo autor do Apocalipse (1,5; 3,14) como a “testemunha fiel”, isto é, como o mártir por excelência, em referência à cruz. E ele mesmo afirmou aos discípulos que eles seriam suas testemunhas (At 1,8; Lc 24,48). Em decorrência disso, em certo sentido, todos os cristãos são mártires, ao passo que testemunham a ressurreição de Jesus, o Cristo. O Catecismo da Igreja Católica (n. 2473) assevera que o “martírio é o supremo testemunho prestado à verdade da fé”. De fato, são inúmeras as atas de martírio registradas pelos cristãos dos primeiros séculos, quando o Império Romano os perseguia e matava unicamente por declararem a fé cristã³⁹.

Como já aludido anteriormente, dada à assunção do cristianismo como religião oficial do Império Romano⁴⁰, o tempo do martírio pareceu estar encerrado. Contudo, dezessete séculos mais tarde, o pontífice católico – João Paulo II, na exortação apostólica *Tertio Millennium adveniente*, n. 37 – afirmaria que “no final do segundo milênio, a Igreja tornou-se novamente Igreja de mártires”. E, de fato, no contexto do catolicismo latino-americano, o conceito martírio precisou ser atualizado e alargado consideravelmente, já que a morte dos cristãos não se devia mais ao fato de serem odiados por causa de sua fé, mas, devia-se, sobretudo, ao ódio às suas lutas por justiça.

Nesse contexto floresce uma teologia nova acerca do martírio cristão. Em face da perseguição à ala da Igreja de El Salvador – onde se incluía o arcebispo Oscar Romero – que denunciava a repressão e o extermínio da população por parte do governo militar, Jon Sobrino, jesuíta espanhol radicado em El Salvador, desenvolveu em sua teologia questões como: “O que é um mártir?”, “O que fazer com nossos mártires?” e “O que exatamente confere sentido ao martírio?” (SOBRINO, 2008, p. 129-150). Para responder a tais indagações, Sobrino sugere, então, uma categorização dos tipos de martírio, como se segue: 1) os mortos pela

³⁹ O teólogo e historiador José Matos (1995, p. 17) afirma que, nesse período, aproximadamente 180 mil pessoas foram mortas simplesmente por serem cristãs.

⁴⁰ O imperador Constantino, em 313, publicou o Edito de Milão, no qual permitia a realização do culto cristão nas dependências do Império Romano. Em 384, com o Edito de Tessalônica, o imperador Teodósio Magno, tornou o cristianismo a religião oficial de todo o território romano.

afirmação ou defesa da fé em Jesus Cristo; 2) os mortos na luta por justiça, como Jesus de Nazaré, aos quais ele intitula “mártires jesuânicos”, e 3) os mortos pela vitimização indefesa, tais quais aquelas a que foram submetidos o Servo de Javé (Is, 52) e o crucificado.

Os primeiros gozam de maior reconhecimento, uma vez que, em virtude do martírio, foram inclusos no cânon dos santos romanos. Os segundos são, na América Latina, reconhecidos como Mártires da Caminhada⁴¹. Os terceiros, no entanto, não gozam de nenhum reconhecimento. Contudo, de acordo com Sobrino (2005), são os indefesos as vítimas mais notáveis do mistério do mal: o pecado. Trata-se das vítimas da fome, das guerras, dos genocídios, das chacinas, das necropolíticas, dos terrorismos ou de quaisquer tipos de barbárie. Os Santos Inocentes, dos quais o massacre é relatado por Mateus (2,16-18) no evangelho da infância de Jesus, são a única exceção deste tipo de martírio que a Igreja Católica assumiu em seu cânon; e celebra-os em vinte e oito de dezembro⁴².

Cipriano (1998, p. 172), bispo em Cartago no III século, ao instituir o jovem Aurélio como leitor da comunidade cristã, exortou aos presentes dizendo que é da leitura do Evangelho que os mártires são feitos. Tal referência coincide exatamente com as duas primeiras categorias destacadas por Sobrino. Na perspectiva do teólogo jesuíta, é o Evangelho vivido e anunciado por Jesus de Nazaré que dá sentido ao martírio. Ele provoca o comprometimento do cristão com a realidade. Aponta a necessidade de denunciar a injustiça e anunciar boas notícias aos pobres. Além disso, o evangelho deixa o exemplo de Jesus e seu mandamento explícito de “amar e dar a vida” (Jo 15,12-13) e o ritual simbólico no qual convida “fazei isto em minha memória” (Lc 22,19).

O martírio passa a ser compreendido, então, como doação completa da vida pessoal em prol da vida e da dignidade de toda a humanidade, ou mesmo da vida da floresta – como é o caso, por exemplo, da Irmã Dorothy Stang. Essa doação é feita como que em obediência ao convite do Senhor para que cada um assumisse a sua cruz. Em última instância, diria Sobrino, os mártires do terceiro mundo são sinais de

⁴¹ Noutra oportunidade fizemos uma leitura da ata produzida por Pedro Casaldáliga sobre o martírio do padre João Bosco Penido Burnier. A leitura tinha o intuito de identificar, a partir daquela ata, os elementos simbólicos que configuram um assassinado a um mártir da caminhada. No artigo resultante daquele estudo tratamos este tema de modo bastante pormenorizado. (MARTINS FILHO; SILVA, 2021).

⁴² Pedro Casaldáliga (1983) publicou um artigo intitulado *Los indios “crucificados”: un caso anónimo de martirio colectivo*, no qual coloca em evidência o martírio imposto sobre povos inteiros. Trata-se, conforme Sobrino, do martírio do inocentes, das vítimas indefesas.

que “existem vítimas e vitimados, justiça e injustiça, graça e pecado. Expressam que existe o reino de Deus e o antirreino, o Deus da vida, *Abba*, e os deuses da morte. Expressam que Jesus é verdade e vida, e que o Maligno é mentiroso e assassino” (SOBRINO, 1999, p. 249 – tradução nossa). Desse modo, os mártires evidenciam a realidade conflituosa que vigora entre as nações sul-americanas.

Há que se ressaltar, no entanto, que a significação religiosa do martírio goza de uma profundidade impar no catolicismo. Hertz (2016), em seu estudo sobre o culto a São Besso, num pequeno santuário de montanha situado no extremo norte da Itália, recorda que “para a Igreja, a única santidade que não emana diretamente de Deus provém dos restos mortais de pessoas que realizaram perfeitamente o ideal cristão” (HERTZ, 2016, p. 149), isto é, as relíquias dos mártires. Uma das lendas sobre o martírio de Besso afirma que ele teria sido assassinado por pastores invejosos e que eles lançaram-no, já morto, precipício abaixo, de modo que as rochas tivessem guardado seu corpo. Por isso, Hertz continua: “o Monte só tinha o direito de ser sagrado com a condição de ter servido – pelo menos, durante algum tempo – de sepultura a um mártir” (HERTZ, 2016, p. 149). Mas a potência do martírio seria tão efusiva que o corpo martirizado de Besso, conforme o sociólogo, teria impregnado todo o Monte com sua virtude. Assim, “o rochedo é que se converte no verdadeiro corpo do santo” (HERTZ, 2016, p. 149) e a rocha passa a fornecer relíquias salutares conhecidas como “pedras de São Besso”.

Tendo presente as romarias dos primeiros séculos da era cristã aos túmulos dos mártires, o estudo de Hertz e a própria romaria sobre a qual nos debruçamos, é preciso considerar que, de fato, parece haver uma força religiosa centrífuga em torno do martírio. Casaldáliga, na ata de martírio do padre João, apresenta elementos que atuam nessa mesma dinâmica. O bispo recorda que na missa exequial “a camisa ensanguentada do mártir foi colocada num canto da igreja com uma inscrição abaixo: ‘sem derramamento de sangue não há libertação’”. E ainda que um jornalista chorou “quando alguém disse que ‘a liberdade se compra com sangue e a vida nasce da morte’” (CASALDÁLIGA, 2006, p. 19). Há grande ênfase sobre o sangue que se esvai. Além disso, a identificação do mártir a Cristo também parece ter sido sempre bastante explorada.

O primeiro martírio cristão descrito na Bíblia foi o de Estevão. Em sua boca já aparecem palavras similares às de Jesus na cruz: “recebe o meu Espírito [...] Senhor, não leves em conta este pecado” (At 7,59-60). Do mesmo modo, há alusão

à sua ressurreição: “fitou os olhos no céu e viu a glória de Deus, e Jesus, de pé, à direita de Deus” (At 7,55). Com João Bosco não seria diferente. Casaldáliga (2006, p. 19) rememora que suas últimas palavras foram: “acabei minha carreira” e “tudo está cumprido”; e ainda que, na missa, as leituras diziam que “o mataram suspendendo-o num madeiro. Mas Deus o ressuscitou ao terceiro dia”. São indícios de que na leitura religiosa, o mártir e Cristo são como que uma única pessoa. Talvez, em alguma medida, o mártir simbolize, de modo palpável ao sujeito crente, aquilo que disse Paulo de Tarso – “já não sou eu quem vivo, é Cristo que vive em mim” (Gl 2,20). Assim, parece inconteste que, como afirmara Casaldáliga, (1978, p. 141) “o sangue compromete” e a “memória dos santos recupera seus direitos, mais cedo ou mais tarde”. Tudo isso leva a crer que, embora haja divergências entre as compreensões plurais acerca do martírio, sua significação religiosa tem sido sempre muito comovedora dos cristãos⁴³.

2.2.2 A iconografia do Santuário dos Mártires

À medida que consideramos que os ritos – aqui, especificamente, referimo-nos àqueles realizados nas celebrações da Romaria dos Mártires – não se limitam ao domínio da racionalidade, julgamos ser importante destacar alguns aspectos sobre os elementos não verbais que marcam o Santuário. O que mais chama a atenção nele é, de longe, um mural (cf. Imagem 1) pintado por Cerezo Barredo⁴⁴,

⁴³ O estudo de José Reinaldo Martins Filho (2020), naquilo que tange ao catolicismo popular, pode subsidiar um significativo alargamento na reflexão sobre esse tema. O autor recorda que, em geral, as vítimas de mortes violentas são consideradas “santas” pelo povo, independentemente do modo como tenham vivido a vida. A morte trágica seria suficiente para sacralizar um morto. Como exemplo, Martins Filho recorda as 13 pessoas que morreram carbonizadas no Edifício Joelma, em 1974, e ficaram conhecidas como “as treze almas benditas”. Ou ainda, Jandira, a “Santa Prostituta”, do interior de São Paulo; e Maria Degolada, do Rio Grande do Sul. Todos, de algum modo, são cultuados. Seus túmulos se tornaram centros de peregrinações regionais. Aliás, as orações em cemitérios, ou em túmulos específicos, são fenômenos bastante comuns. Isso poderia indicar que a força que temos evocado sobre o testemunho martirial possa residir, em boa parte, sobre as circunstâncias de violência em que se deram suas mortes.

⁴⁴ Barredo é, assim como Pedro Casaldáliga, espanhol e missionário claretiano. Suas obras destacam-se por salientar no sagrado características essencialmente humanas e, inclusive, políticas. Isso o diferencia da maioria dos artistas sacro que, geralmente, destacam formas e realidades divinas em seus trabalhos. Em decorrência disso, Barredo é reconhecido como o “pintor da libertação”. Seus murais se tornaram fonte de pesquisas que resultaram em obras como *Memória e Libertação*, de Arcelina Públio Dias (2014) e *Murais da libertação*, com poemas de Casaldáliga (2005) sobre cada mural pintado nas igrejas da prelazia de São Félix do Araguaia. Aliás, o próprio artista foi considerado tema de produção literária. É o caso da obra de Sara Favre (2012), sobre a identidade de Barredo. Além, é claro, dos inúmeros artigos que, com diferentes abordagens, tangem

intitulado *O amor maior*. O mural retrata uma grande procissão dos mártires latinos⁴⁵, como aquela descrita no Apocalipse (7,9). Sobre a pintura, Casaldáliga (2005, p. 63) escreveria: “Com eles caminhamos, libertando o futuro”. O consenso de fé parece ser o seguinte: como Jesus, a testemunha fiel, deu a vida, seus seguidores também são convidados à *martyria* – o testemunho verdadeiro até a doação total. A comunhão dos santos se expressa, tanto nos que já derramaram o sangue, quanto em todos os demais que participam da romaria e, assim, assumem, em alguma medida, o compromisso perigoso de poderem sofrer martírio em decorrência da fidelidade ao projeto do “Reino de Deus” que exige vida plena para todos.

Imagem 1: O amor maior



Fonte: Casaldáliga; Barredo, 2005, p. 62.

Na abertura da Romaria de 2011, dom Leonardo Steiner, à época bispo prelado de São Félix do Araguaia, afirmou: “caminham conosco nesta noite todos

os murais de Cerezo. Tomamos por exemplo, um dos últimos, publicado por Fernandes (2020), no qual é evidenciada uma ligação entre a pintura de Barredo e a ditadura militar brasileira.

⁴⁵ O cenário representa as forças opressoras – a escravidão, a tortura, o latifúndio, os indígenas dizimados, os desaparecidos, o padre Francisco Jentel na prisão – mas, sobre tudo isso, avançam vencedores e ressuscitados, conduzidos pelo Cristo vivo, os mártires latinos: da esquerda para a direita, Oscar Romero, Marçal Guarani, João Bosco, Sebastião da Paz, Santo Dias, Margarida Alves, Raimundo Ferreira (Gringo) e Josimo Tavares.

estes homens e todas estas mulheres que foram testemunhas e continuam sendo conosco as testemunhas do reino, as testemunhas do evangelho”⁴⁶. Esta expressiva comunhão dos santos que reúne, simbolicamente, o Cristo, primeiro mártir, os mártires da caminhada latino-americana e os romeiros, parece evidenciar aquele processo histórico de libertação a que nos remetia Gutierrez (1975, p. 70), ao passo que delinea claramente quais são os vencidos da história: os opressores; e quais os vencedores: aqueles que foram fiéis até o fim e estão em Deus, na festa definitiva. É sobre tal perspectiva que compreendemos galgar sentido a celebração da memória martirial em romaria. Afinal, é comum festejar a vitória, nunca a derrota.

A preservação da memória dos mártires é feita pela conservação de seus nomes, rostos e causas de terem sido assassinados. Nas laterais do Santuário estão depositadas a camisa ensanguentada do padre João Bosco e as imagens dos mártires brasileiros e ibero-americanos levadas até lá por ocasião de primeira romaria. Abaixo do nome de cada um deles há a indicação da causa do martírio: a luta pela terra, o indigenismo, a tortura... e assim por diante⁴⁷. Na lateral direita está posta a imagem de Nossa Senhora Aparecida – padroeira da capela que já existia no local antes do erguimento do Santuário – e apresentada sob os títulos: “Mãe de Jesus” e “Companheira da caminhada”. Na lateral esquerda está o sacrário com a inscrição: “Pão vivo da nossa caminhada”. Acima da porta de saída se pode ler: “Prova de amor maior não há”⁴⁸: uma indicação de que o martírio seria decorrência do amor e da obediência ao evangelho. Depois de voltarmos nossa atenção ao espaço sagrado constituído pelo Santuário dos Mártires, passemos a observar as celebrações rituais que são realizadas nas imediações entre a igreja São João Batista e o Santuário.

2.3 AS CELEBRAÇÕES DA ROMARIA DOS MÁRTIRES

Para descrever, de modo geral, a estrutura da Romaria dos Mártires, valer-nos-emos, em primeiro lugar, da etnografia apresentada pela tese de Edimilson Rodrigues Souza (2019). Conforme as pesquisas do antropólogo, o cronograma

⁴⁶ Disponível em vídeo no YouTube. Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=dcY07AGjwpY>

⁴⁷ O site da Irmandade dos Mártires da Caminhada apresenta uma lista bastante longa desses assassinados. Cf. <https://irmandadedosmartires.com.br/>

⁴⁸ Confira o vídeo intitulado *Santuário dos Mártires da Caminhada*, disponível no YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=Oy-OjstCATA>

ritual da romaria, desde 1986, é fundamentalmente o mesmo. Os romeiros de longe chegam entre a noite de sexta-feira e a manhã de sábado. Hospedam-se nas casas dos moradores de Ribeirão Cascalheira ou nas escolas. As refeições são preparadas a partir de doações e em mutirão. E são distribuídas gratuitamente. O primeiro encontro dos romeiros acontece na praça principal da cidade, em frente à Igreja de São João Batista e o barracão da comunidade, onde são servidas as refeições. Aliás, ali se concentra a maior parte das atividades da Romaria, posto que seja também o local onde se inicia a caminhada realizada no sábado à noite até o Santuário dos Mártires.

A romaria, no entanto, conta com inúmeras atividades preparatórias. Sobre o âmbito ritual é importante destacar que, nas noites de quarta-feira a sexta-feira da semana que antecede as celebrações maiores, acontece um tríduo. Cada noite em um local, nessa ordem necessariamente: igreja São João Batista, capela São José e, por último, na capela construída sobre o local onde o padre João Bosco agonizou: a antiga casa da equipe de pastoral local, onde funcionava também o ambulatório comunitário, nas vizinhanças da cadeia onde o padre foi baleado e onde recebeu os primeiros socorros antes de ser conduzido a Goiânia. Em geral, o rito celebrado é baseado na estrutura proposta pelo *Ofício Divino das Comunidades* (ODC)⁴⁹, que também foi empregada na elaboração do *Ofício dos Mártires da Caminhada Latino-Americana* (BORGES; SILVA, 2004). É marcante em tais celebrações o protagonismo laical e as longas narrativas memoriais de alguns martírios específicos. A memória, muitas vezes é feita por algum familiar do mártir ou algum religioso que tenha trabalhado com ele. A terceira noite sempre recorda o assassinato do padre João Bosco.

Souza (2019, p. 183) salienta que o tríduo, a caminhada sábado à noite e a alvorada com a missa no domingo de manhã compõem os três ritos principais da Romaria dos Mártires. A caminhada, no entanto, parece ser o epicentro. A

⁴⁹ Versão popular brasileira da *Liturgia das Horas* gestada, em partes, pelo padre Geraldo Leite que, morando sozinho numa pequena paróquia no interior do Pernambuco, convidou a comunidade para rezar as horas canônicas com ele. Sendo músico, compôs melodias para alguns salmos, de modo que a maioria dos participantes, analfabetos, pudessem assimilar as letras e cantá-los. No Mosteiro de Goiás também havia uma proposta de inculturação da *Liturgia das Horas*. Então, no mesmo contexto eclesial sobre o qual fundamentamos nossa pesquisa, e sob a articulação de liturgistas e religiosos, como Penha Carpenedo – da Revista de Liturgia e Rede Celebra, Marcelo Barros – prior do Mosteiro de Goiás, e Reginaldo Veloso – compositor, liturgista e presbítero em Recife - PE, entre outros, surgiu um roteiro-ritual de orações semanais baseado nas cantorias repetitivas dos benditos do catolicismo popular e com traduções dos salmos propostos, também, em ritmos populares (Cf. OFÍCIO DIVINO DAS COMUNIDADES, 2018).

concentração dos romeiros inicia-se no fim da tarde, quando é servido o jantar. Depois, os cantos, danças, teatros e orações, acompanhados pela distribuição e o acendimento de velas principiam a marcha que refaz, em parte, o percurso realizado por João Bosco na tarde de 11 de outubro de 1976. O trajeto a pé dura três ou quatro horas; e é marcado por paradas onde são lembrados vários mártires. A chegada ao Santuário conclui o transcurso. Depois de os romeiros adentrarem ao santuário e saírem para a praça, faz-se um momento orante com benção e partilha de alimentos regionais. Em seguida há apresentações culturais: teatro, danças e músicas.

Começando o domingo, reza-se uma missa. Depois, algumas lideranças são convidadas a falar “para fazer denúncias de situações de violência, ou para reafirmar compromissos com a luta pela terra, água, direitos humanos, entre outros” (SOUZA, 2019, p. 186). O almoço encerra a romaria e despede os romeiros. É importante ressaltar que a pesquisa de Souza tem como objetivo identificar os processos por meio dos quais são sacralizadas as lideranças assassinadas em conflitos agrários no Brasil. Por isso, os registros apresentados pela tese dele não incidirão sobre os temas que nos são caros: a dimensão penitencial e a compreensão teológica acerca da comunhão dos santos, ambas enfatizadas pelos ritos celebrados nas romarias. Em virtude disso, nas sessões seguintes apresentaremos recortes dos registros disponíveis sobre aquelas celebrações. A partir destes registros buscaremos tecer reflexões sobre os temas destacados.

2.3.1 A romaria de 1986: dez anos do Martírio de João Bosco

A celebração da Romaria dos Mártires acontece, geralmente, a cada cinco anos⁵⁰. A Revista de Liturgia, em 1987, produziu um número especial sobre a memória dos mártires. Naquela edição, Lúcia Vinhal (1987, p. 17-19) publicou uma observação-participante da celebração da Romaria dos Mártires da Caminhada realizada em 1986. Retomo aqui, a partir das anotações de Vinhal, o elenco de elementos que compuseram o rito celebrado à época. A celebração teve início às

⁵⁰ A primeira grande romaria até o Santuário dos Mártires foi realizada em 1986. Em 1990, uma romaria foi feita até a cidade de Santa Terezinha, no extremo norte da prelazia, para celebrar a memória do padre Francisco Jentel, perseguido e deportado para a França, sua terra natal, onde morreu. A segunda romaria ao Santuário dos Mártires só aconteceria dez anos depois da primeira, em 1996. A partir de 2001 foi realizada quinzenalmente. Portanto, nos anos 2006, 2011 e 2016.

18hs do dia 11 de outubro, na praça da Igreja São João Batista, no centro de Ribeirão Cascalheira⁵¹. O bispo, Pedro Casaldáliga, acolheu a todos. Em seguida fez-se um momento que Vinhal intitula como “penitência comunitária”.

Detemo-nos sobre esse parágrafo, posto que ele verse, especificamente, sobre nosso tema de interesse:

Lembrando que a América Latina toda é um altar vivo de mártires que levaram até às últimas consequências o seu batismo, fizemos nosso ato penitencial, queimando simbolicamente o nosso egoísmo, os nossos medos, a nossa falta de fé e de esperança. Muitos pecados foram lembrados: pecados pessoais e pecados coletivos, pecados dos irmãos e pecados estruturais que estão na raiz de tantos males que degradam a vida humana. Como gesto concreto foi assumida uma carta de compromisso, lida no final da celebração (VINHAL, 1987, p. 18).

A dimensão penitencial parece ter sido enfatizada também sobre o que concerne ao pecado social. Em seguida iniciou-se a procissão. O povo com velas nas mãos, acompanhando o círio, a cruz⁵², a Bíblia, a imagem de Nossa Senhora Aparecida, os quadros com imagens dos mártires e um pote de barro. A caminhada foi marcada com sete paradas. Em cada uma refletia-se sobre um mistério da vida de Jesus: nascimento, perda no Templo, agonia no horto, flagelação, coroação com espinhos, cruz e morte. Cada mistério relacionava-se a um tipo de martírio: favelados, retirantes, prisioneiros, exilados, torturados, indígenas, negros, mulheres, menores, escravizados, assassinados, vítimas das guerras, ditaduras, violência e repressões. Como num Rosário, enquanto caminhavam, rezavam 10 ave-marias e um pai-nosso.

Na travessia do Ribeirão Bonito, aquela que carregava o pote à cabeça, desceu até o leito e encheu-o com água. Depois de abençoarem a água, cantaram o canto de Isaías (49): “Dizei aos cativos: sai! E aos que estão nas trevas: vinde à luz! Caminhemos para as fontes, é o Senhor quem nos conduz” (VINHAL, 1987, p. 19). Com as velas erguidas, todos recitaram o Creio enquanto eram aspergidos pela

⁵¹ Ribeirão Cascalheira é o nome do município criado a partir da junção de dois povoados próximos, mais ou menos 3 km. Um, onde fica o Santuário dos Mártires, se chamava Ribeirão Bonito, devido ao córrego que o banha. Outro, também devido às características topográficas, se chamava Alta Cascalheira; e é onde está posta a Igreja São João Batista. A romaria, enquanto caminhada, foi sempre feita desde a igreja São João Batista até o Santuário dos Mártires.

⁵² A cruz utilizada na procissão, ainda hoje, é a grande cruz de madeira que, na missa de sétimo dia do Pe. João Bosco, a comunidade, depois de derrubar a cadeia, plantou no lugar onde João Bosco foi baleado. Na cruz está posto um letreiro com os dizeres: “Aqui, no dia 11/X/1976 foi assassinado pela polícia o padre João Bosco defendendo a Liberdade” (CASALDÁLIGA, 1978, p. 137). Por isso, o madeiro ficou conhecido como “a cruz do padre João Bosco”.

água. Chegando ao Santuário, a cruz do pe. João Bosco foi novamente plantada em memória da “cruz de Jesus Cristo e [d]a cruz de todos os irmãos martirizados pela mesma causa” (VINHAL, 1987, p. 19). Depois, os mártires, representados pelos quadros com suas imagens, foram apresentados. Contava-se um pouco da história de cada um deles e eram chamados pelo nome por três vezes. A cada chamado todos respondiam: “presente em nossa caminhada”. Há que se observar a afirmação sobre a presença do mártir. Ela cumpre um papel ritual muito semelhante à resposta prevista para a saudação “O Senhor esteja convosco”, isto é, “Ele está no meio de nós!”. Como está presente o Senhor, estão presentes os mártires.

Na manhã seguinte celebraram a Eucaristia. O bispo recordou os motivos para celebrá-la:

O primeiro dos mártires, massacrado pelo Império do seu tempo e pelos pecados da humanidade, está ressuscitado pelo Pai para dar vida nova e liberdade a todo o mundo. Páscoa de Jesus, páscoa do mundo inteiro! Nesta Páscoa de Jesus celebramos a páscoa, paixão-morte-ressurreição dos mártires da caminhada e queremos celebrar comprometidamente a nossa páscoa (VINHAL, 1987, p. 19).

Tudo está alinhado sobre o argumento de que o extermínio dos que lutaram pela justiça está intimamente ligado ao martírio de Jesus. E, ainda, que os presentes na celebração dos mártires estão comprometidos com as causas das luta deles e, por conseguinte, postos na fileira das testemunhas da ressurreição de Jesus. A primeira leitura, tomada do livro do Apocalipse (7,9-17), descrevia a imensa multidão dos que, trajando vestes brancas e portando a palma do martírio, chegavam de todos os cantos do mundo e colocavam-se de pé diante do mártir Jesus. O evangelho (Jo 15,20a.26-27) recordava em que consiste o amor e qual o destino dos verdadeiros discípulos de Jesus, o Cristo. A homilia foi partilhada entre os bispos e pastores de outras igrejas. Ao final, foi entregue uma carta-compromisso que lembrava a todos que “participar da páscoa de Cristo é comprometer-se definitivamente com o seu reino de justiça e de paz” (VINHAL, 1987, p. 19).

2.3.2 A romaria de 1996: Vidas pela Vida

Laudimiro Borges, padre estigmatino que atuou como agente de pastoral em Ribeirão Cascalheira na década de 1990, urdiu, em 2003, uma dissertação na qual

identificou a alegria como elemento de significação central nas celebrações das romarias. Nela, Borges afirma que o rito penitencial sempre foi destacado, como segue:

Em todas as romarias há um momento penitencial, que varia de uma para outra. Na primeira romaria, as pessoas gritavam os pecados sociais, os pecados da sociedade e os pecados estruturais e queimavam cartazes (latifúndio, omissão da Igreja, politicagem, egoísmo, imperialismo, especulação imobiliária, medo, tortura, multinacionais, salário baixo, dominação cultural, violência oficial, marginalização, comodismo, desemprego, bebedeira e droga, desajuste familiar, imoralidade, desunião, constituinte imposta, religião falsa). Na segunda foram proclamados três textos bíblicos – “Assim diz o profeta Isaías”: ‘A terra descobrirá o sangue que embebeu e já não encobrirá aqueles que foram mortos’ (Is 26,21). “Assim diz o Senhor pelo profeta Ezequiel”: ‘Darei para vocês um coração novo, e colocarei um espírito novo dentro de vocês. Tirarei de vocês o coração de pedra e lhes darei um coração de carne’ (Ez 36,26). “Assim diz o Senhor Jesus”: ‘Amem-se uns aos outros, assim como eu amei vocês’ (Jo 15,12). Cada texto era intercalado com pedidos de perdão e cantos; em seguida, o povo foi aspergido com água perfumada (BORGES, 2003, p. 122).

Sobre o rito penitencial da romaria de 1996 é possível inferir que haja pelo menos duas alusões a diferentes dimensões do pecado. A primeira tem a ver com o a compreensão bíblica acerca do derramamento de sangue, isto é, uma dimensão do pecado social que é aquela da violência cometida por um irmão contra o outro. A palavra sangue aparece na Bíblia pela primeira vez pronunciada por Javé, em protesto a Caim pelo assassinato de Abel, que diz: “Ouço o sangue de teu irmão, do solo, clamar para mim” (Gn 4,10). Esse simbolismo do sangue, como clamor de justiça que grita a Deus, açambarcará toda a Escritura Sagrada judaico-cristã (Cf. Jó 16,18; Mt 23,35; Lc 11,50 e Ap 6,10; 16,6 e 19,2). Aliás, o costume de depositar relíquias sob os altares das igrejas católicas é reminiscência desta compreensão teológica. A regra para que o sangue derramado não reclamasse justiça a Deus é que o homicida deveria cobri-lo com terra, tal como planejaram os irmãos de José do Egito (Gn 37,26). Por isso, a profecia de Isaías (26,21) afirma que quando *lahweh* sair para punir os crimes dos habitantes da terra, a própria terra descobrirá seus crimes de sangue e não mais esconderá seus cadáveres. É uma afirmação de que o pecado contra o irmão, o pecado social, não será mais admitido por Deus.

A segunda dimensão do pecado enfatizada pelos textos bíblicos proclamados diz respeito à dimensão pessoal. Diz sobre a necessidade de converter o próprio

coração, mas, sobretudo, da necessidade de amar os irmãos e irmãs. No fundo, a conversão pessoal tem em vista o bem coletivo: que ninguém seja morto e que todos se amem. A conclusão do rito com a aspensão de água indica a recordação daquele rito pelo qual todos os presentes foram enxertados no corpo místico de Cristo: o batismo.

Outro elemento que, na seara de nossa pesquisa, merece destaque é a frase emblemática de dona Olinda Tavares Moraes, mãe do padre Josimo, acerca da memória dos mártires. A fala está registrada no impresso Alvorada, o jornal da Prelazia de São Félix do Araguaia, e diz: “A lembrança do mártir o torna vivo no meio do povo que luta” (MORAES, 1996, p. 8). Concluindo esta seção textual é possível dizer que a dimensão penitencial e a da comunhão dos santos permaneceram evidenciadas na romaria de 1996.

2.3.3 A romaria de 2001: Vidas pelo Reino

Da terceira romaria sobre a qual descrevemos o rito, outra vez valemo-nos da observação-participante; agora de autoria de Borges e Silva (2001, p. 29-30), também publicada pela Revista de Liturgia. A abertura aconteceu no dia 14 de julho, ao redor de uma grande fogueira acesa ao toque de berrante e em torno da qual as crianças dançavam com fitas coloridas enquanto era cantada a canção “Acorda, América, chegou a hora de levantar”. A cruz do padre João Bosco, acompanhada pelos estandartes dos mártires, foi conduzida à centralidade do círculo composto por mais ou menos quatro mil romeiros. O bispo tocou-a, fez a saudação inicial e convidou todos a pedirem perdão. Noutro registro, Borges (2003, p. 122) acrescenta: “foi feita uma pequena motivação. Momento de silêncio. E todos tocaram a terra e receberam a absolvição”. Dispomos de um registro fotográfico deste rito feito por Douglas Mansur. Ei-lo:

Imagem 2: Rito penitencial



Fonte: Douglas Mansur

Destacamos esta imagem dentre tantas outras porque, embora não tenhamos conhecimento sobre as motivações que subsidiaram a opção ritual realizada, é possível, dados os aspectos visuais, tecer alguns paralelos. A estola⁵³ que veste o bispo é uma mola⁵⁴ do povo indígena Kuna, que reside no Panamá, mais especificamente na província de *Kuna Ayala*, e em alguns lugares da Bolívia. Na década de 1990, essas molas já compunham os símbolos que, para os grupos vinculados ao cristianismo de libertação, representavam a “cultura do bem viver”⁵⁵.

⁵³ Faixa vertical que os presbíteros e episcopos católicos usam sobre a túnica.

⁵⁴ Arte produzida pelas mulheres Kuna a partir da costura sobreposta de tecidos coloridos. Mola, na língua Kuna, significa roupa, vestimenta.

⁵⁵ Bem viver é uma tradução para *Suwak kawsay*, um conceito dos indígenas andinos que significa bem estar social, ecológico, holístico em nível profundo. Tal conceito foi assumido como eixo central pela constituição equatoriana de 2007. No bem viver, importa que todos estejam bem ou sintam-se bem. O trabalho, nesse caso, terá sempre uma dimensão coletiva e lúdica. A economia deverá colocar sempre a qualidade da vida humana em primeiro lugar. E a comunhão com a natureza, com a terra – nomeada por indígenas Quéchua e Aymara como *Pachamama*, uma divindade que

Além disso, os relatos sobre os ritos penitenciais dos indígenas Aymara constam de toques demorados na terra, como que para descarregar nela os pecados. Tal caso pode ser verificado, por exemplo, na peregrinação que fazem ao santuário de Nossa Senhora de Copacabana, conforme a seguinte descrição:

Muitos camponeses aymara fazem uma peregrinação a Copacabana no dia 5 de agosto. Com toda devoção eles entram no Santuário e aproximam-se, como pude observar em várias ocasiões, da imagem da Virgem, perante a qual formulam os seus desejos: que o próximo ano agrícola seja bom, que haja abundância em suas casas, que não haja doenças, etc. Após a visita à Virgem, passam para uma sala em penumbra, destinada à oferta de velas. Eles acendem algumas velas ali e permanecem em silêncio por alguns minutos, fazendo suas orações. Em seguida, deixam o recinto sagrado e vão para o Calvário, um monte rochoso que se encontra bastante próximo do Santuário. Lentamente sobem e, ao fazê-lo, tentam dar nós no “capim bravo” que cresce nesta pequena colina com apenas uma das mãos, um gesto que, como vimos, simboliza o abandono de seus pecados (BERG, 2005, p. 208).

Embora não seja possível afirmar com certeza, tanto a estola quanto o toque das palmas ao chão parecem indicar que o rito penitencial celebrado naquela Romaria dos Mártires quis conter e expressar elementos característicos das diversas culturas e crenças ibero-americanas.

Concluído o rito penitencial, o fogo foi abençoado, as velas dos romeiros acesas e a procissão iniciada. Houve paradas. As motivações lembradas em cada parada foram: as causas dos direitos humanos, da terra, dos povos indígenas, do povo negro e dos trabalhadores. A chegada ao Santuário contou com a acolhida de homens e mulheres ameríndios que saíam de dentro do santuário portando a *wiphala*⁵⁶ e cantando “Pelos caminhos da América”.

Ao ar livre, iniciou-se a vigília martirial. Os jovens portavam tochas e o círio pascal. Adentra ao espaço, acompanhada por foliões, uma bandeira do padre João Bosco. A palavra de Deus foi proclamada (Ap 7,1-14). Cantores da caminhada entoaram hinos, salmos e declamaram poesias. Os romeiros, que traziam terras e águas de onde viviam, juntaram as terras numa gamela e as águas em um pote. O bispo abençoou ambas. Entoou-se a ladainha dos mártires. As mulheres aspergiram

representa a terra – deverá garantir o equilíbrio entre o meio ambiente e os seres humanos. (Cf. ACOSTA; MARTÍNEZ, 2009).

⁵⁶ Bandeira andina de sete cores distribuídas em quadrados pequenos. Os quéchua e aymara portam-na como símbolo da irmandade harmônica, da alegria, da utopia. Assim como as molas do povo Kuna, essa bandeira tem sido assumida como símbolo da cultura do “bem viver”.

e abençoaram a assembleia. Depois partilharam vinho e pipoca cantando e dançando o hino de Ribeirão Bonito.

No dia seguinte, a eucaristia recordou os 25 anos de martírio do padre salesiano Rodolfo Lunkenbein e do indígena Simão Bororo, assassinados juntos próximo a Barra do Garças – MT, na aldeia Meruri, onde os salesianos mantinham uma missão. Além deles, foram lembrados os massacres em Eldorado dos Carajás, na Candelária, no Carandiru e, coletivamente, de todos os povos indígenas e negros. O evangelho do bom Samaritano foi entoado por uma mulher. A comunhão foi distribuída enquanto se cantava “Prova de amor maior não há”. A bênção foi partilhada entre dona Olinda, mãe do padre Josimo, e dom Pedro. O bispo concluiu dizendo: “Que a memória dos mártires não deixe ninguém dormir em paz”.

Escasseiam registros bibliográficos com mais riqueza de detalhes. Contudo, a partir de 2001, parece ter havido maior valorização da aspersione com água, como rito penitencial, do que outros gestos simbólicos. De fato, como já expusemos anteriormente, a dimensão penitencial no princípio do cristianismo estava intimamente relacionada à memória do batismo. Logo, do ponto de vista simbólico, a aspersione da água remeteria muito mais àquele sacramento primordial e iniciático do que a confissão dos pecados, a imploração da misericórdia ou o reconhecimento da condição de pecadores. Um fato interessante é que, embora as três opções previstas pelo Missal Romano para o rito penitencial a ser celebrado na missa não mencionem a água, há uma indicação na rubrica sobre o rito para bênção e aspersione da água que diz: “Este rito substitui o ato penitencial na Missa” (MISSAL ROMANO, p. 1001). Além disso, no Brasil, especialmente no tempo litúrgico da páscoa, essa prática é bastante popularizada.

2.3.4 A romaria de 2006: Vidas pelo Reino da Vida

Outra vez valemo-nos da observação participante de Borges e Silva publicada na Revista de Liturgia⁵⁷. No dia 15 de julho, sábado à noite, o som de tambores,

⁵⁷ Consta, no livro *Memória e libertação*, de Dias (2014, p. 133-137), uma reportagem com tons descritivos sobre as celebrações da Romaria. Contudo, com a exceção do trecho interpretativo que transcreveremos a seguir, as informações coincidem: “Eles vestiram paramentos vermelhos – a cor do martírio muito antes de ser dos partidos revolucionários. Os modelos das túnicas e estolas tinham motivos indígenas e da África negra” (DIAS, 2014, p. 135). Estas considerações corroboram com dois argumentos levantados por nós. O primeiro diz respeito à dimensão política, que não

berrantes e uma flauta acolheu, em meio ao círculo formado em torno da fogueira na praça da igreja São João Batista, a cruz do padre João Bosco. Feita a saudação inicial, os indígenas acenderam a fogueira. Então o bispo Pedro convidou a todos que reconhecessem seus pecados e pediu que a Romaria dos Mártires fosse, para todos, “a hora precisa da conversão” (BORGES; SILVA, 2006, p. 6). É interessante pensar que a dimensão ética e a dimensão estética da fé se encontram ali. Por um lado, há o compromisso com a luta pela justiça – que de algum modo se alinha aos profetas do antigo Israel aludidos no primeiro capítulo. Por outro, há a dimensão ritual – que, neste caso, não se dá por meio de sacrifícios, mas que recorda ritualmente os sacrifícios dos mártires e enfatiza-os como paradigma que suscita e realiza a conversão.

Sobre a questão, é possível depreender um exemplo dado na romaria realizada em Santa Terezinha, em 1990. Há, dela, um documentário disponibilizado no YouTube⁵⁸. Nele, dom Antônio Ribeiro de Oliveira, à época arcebispo de Goiânia - GO, afirma: “eu sou um convertido do martírio do padre João Bosco. No dia em que o padre João Bosco caiu, meus olhos se abriram. E eu vi que era preciso tomar o caminho desta igreja de Deus junto do povo”. É emblemática também, nesta seara, a conversão de dom Oscar Romero, arcebispo de El Salvador, que, embora nunca tivesse se comprometido com as causas sociais, em face da violência militar contra o povo pobre e, especialmente, contra os padres envolvidos nas lutas populares, também mudou de rota em sua prática pastoral. O assassinato do jesuíta Rutilio Grande, amigo do arcebispo, em 1977, parece ter sido o momento chave da conversão de Romero (SOBRINO, 1988).

Depois do ato penitencial, o fogo foi abençoado, as velas acesas e a procissão iniciada. No caminho foram lembrados os martírios das mulheres, das juventudes, dos povos do terceiro mundo, do trabalho, da terra e das águas. Chegando ao Santuário foi proclamado, por crianças trajando vestes brancas e portando palmas e bandeiras dos movimentos sociais, o texto bíblico (Ap 7,2-4.9-17) que diz: “A salvação pertence ao nosso Deus!”. Os povos indígenas abençoaram o bolo de arroz que em seguida foi partilhado encerrando a celebração da noite. No domingo pela manhã celebrou-se a eucaristia. O texto descreve o espaço, marcado

passa despercebida naquelas celebrações. O segundo tem a ver com as vestimentas, sobre as quais tecemos reflexões a partir da foto de dom Pedro Casaldáliga na Romaria de 2001.

⁵⁸ Produzido pela Equipe Kairos e disponibilizado no YouTube com o título *Romaria do Araguaia (1990) – Documentário*. Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=qUmwZMRdEAQ>

pela presença das crianças de trajes branco. Elenca a lista de bispos – é preciso ressaltar que poucos meses antes tomara posse como novo bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia, o franciscano Leonardo Steiner, hoje arcebispo de Manaus – e parentes dos mártires presentes. Por fim, o texto dá longo destaque à homilia de Casaldáliga e ao testemunho de Marquinho Xucuru, filho do cacique pernambucano Chicão Xucuru, assassinado oito anos antes. Depois da fala de Marquinho, Casaldáliga indagou ao povo: “você, todos, todas, nós todos e todas, somos capazes de beber o cálice que Ele e eles beberam?” (BORGES; SILVA, 2006, p. 7).

2.3.5 A romaria de 2011: Testemunhas do Reino

Das pesquisas realizadas para o mestrado, Edimilson Rodrigues de Souza em conjunto à sua orientadora, Celeste Ciccarone, publicaram, em 2014, uma análise prévia sobre os processos rituais de sacralização de lideranças camponesas e indígenas assassinadas em zonas de conflito fundiário na Amazônia e Nordeste brasileiros. Aquele artigo constitui-se como um trabalho de caráter etnográfico; e versa sobre a Romaria dos Mártires de 2011. Embora o texto faça menções mais detalhadas somente sobre o histórico e o processo preparatório que antecedeu àquela romaria, é dele que nos valeremos para retomar um dado importante para o nosso estudo.

Souza e Ciccarone (2014) afirmam que na terceira noite do tríduo, realizada na capela do padre João Bosco, os “relatos dos agentes pastorais atualizam a postura política e ideológica dos mártires” (SOUZA; CICCARONE, 2014, p. 39). É importante a evidenciação de tal contexto para situar a fala de Casaldáliga naquela noite acerca da necessidade de conversão, registrada em vídeo⁵⁹, e que transcrevemos aqui:

O padre João Bosco teve que se converter aos índios. Ele tinha uma formação tradicional; e uma pastoral e uma teologia tradicionais. Quando entrou em contato com o CIMI, nos primeiros momentos, ele estava até reativo. Era uma pastoral muito revolucionária. Muito diferente de tudo o que se fazia e se conhecia. Tem, nos textos que deixou escrito, palavras muito comevadoras falando desta conversão à causa indígena. E nisso também é símbolo ele. Quantos de nós, todos e cada um e cada uma de nós, não temos necessidade de uma conversão? Nos convertemos a Deus, mas, convertendo-nos aos irmãos. E, concretamente, aos marginalizados, aos

⁵⁹ Produzido pela Verbo Filmes e disponibilizado no YouTube com o título *Romaria dos Mártires 2011*. Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=dcY07AGjwpY>

pobres, aos esquecidos, aos desesperançados. Uma conversão pastoral, estrutural. Porque não basta que, individualmente, nos convertamos. Tem que se converter a estrutura da Igreja, a estrutura da sociedade.

Embora o bispo não mencione a palavra *pecado*, o jogo aludido no primeiro capítulo em torno da questão aparece, aqui, com outra roupagem. Se lá, a conversão exigia a prática de um sacrifício ritual expiatório e uma reformulação das opções éticas para as relações entre o sujeito crente e seu sagrado, aqui, celebrar a memória dos mártires, tornados símbolos do sacrifício e intimamente ligados à cruz de Cristo, provoca a exigência de uma conversão ética que deverá forçar a transformação estrutural tanto da Igreja quanto da sociedade⁶⁰.

A questão pode ser mais bem entendida a partir de um discurso de Oscar Romero. Dia antes de ser assassinado, o arcebispo de El Salvador foi a Roma ter com o papa João Paulo II. Não foi atendido pelo papa, mas, aproveitou a ocasião para ir à Universidade de Lovaina, Bélgica, onde receberia o título de *Doutor Honoris Causa*. Na cerimônia de entrega do título, Romero afirmou que, sob a perseguição, sua igreja tinha alcançado uma percepção mais clara acerca do pecado. Disse ele:

Sabemos que ofender a Deus é a morte do homem. Sabemos que tal pecado é realmente mortal, não só no sentido da morte interior da pessoa que o comete, mas igualmente por causa da morte real e objetiva que o pecado produz. Lembremo-nos de um dado fundamental de nossa fé cristã: o pecado matou o Filho de Deus e é o pecado que continua matando os filhos de Deus. [...] Não se trata de simples rotina o fato de que insistamos novamente na existência de estruturas de pecado em nosso país. Elas são pecado porque produzem os frutos do pecado: a morte dos salvadorenhos – a morte rápida pela repressão ou a morte lenta, não menos real, provocada pela opressão estrutural. [...] Por mais trágico que pareça, a Igreja, mediante a sua entrada no mundo sociopolítico real, aprendeu a reconhecer e a aprofundar sua compreensão do pecado e da essência deste. A essência fundamental do pecado, em nosso mundo, revela-se na morte dos salvadorenhos (ROMERO, 1987, p. 270-271).

Não há muita novidade em relação ao já tratado no primeiro capítulo acerca do pecado social. Mas lá, na esteira dos profetas do antigo Israel, fala-se simplesmente da necessidade de uma conversão ética – ou, no caso dos sacerdotes, de um rito de expiação. Casaldáliga, ao afirmar que João Bosco se tornara símbolo da necessária conversão pessoal, eclesial e social, e, mais ainda,

⁶⁰ Temas que, aliás, ganharam universalidade no catolicismo sob o atual pontificado do papa Francisco. Especialmente quando ele insiste na conversão ecológica, com a carta encíclica *Laudato'Si* (2015), ou na conversão econômica, com a proposição da Economia de Francisco (2020).

ao propor que a celebração da Romaria dos Mártires se tornasse a “hora precisa da conversão” (BORGES; SILVA, 2006, p. 6) replica a eles uma lógica muito similar à dos sacramentos católicos.

A constituição do Concílio Vaticano II sobre a liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, n. 59, descreve a natureza dos sacramentos do seguinte modo:

Os sacramentos estão ordenados à santificação dos homens, à edificação do Corpo de Cristo e, enfim, a prestar culto a Deus; como sinais, têm também a função de instruir. Não só supõem a fé, mas também a alimentam, fortificam e exprimem por meio de palavras e coisas, razão pela qual se chamam sacramentos da fé. Conferem a graça, a cuja frutuosa recepção a celebração dos mesmos otimamente dispõe os fiéis, bem como a honrar a Deus do modo devido e a praticar a caridade.

Sobre o exposto salientamos dois aspectos fundamentais. O primeiro diz respeito à santificação da vida humana. Taborda (2019, p. 188) recorda que o *modus operandi* do sacramento está baseado na celebração. Celebra-se a vida do cristão à luz da memória de Cristo e, assim, os sacramentos provocam e realizam na vida aquilo que é celebrado. Isto é, exigem uma práxis que corresponda à celebração. Desse modo, o sacramento, de fato, alimenta e fortifica a fé. O segundo aspecto diz respeito à sua função instrutiva.

O teólogo italiano Andrea Grillo (2017) enfatiza que a função dos ritos cristãos, do ponto de vista antropológico, é essencialmente educativa. Segundo ele, embora os ritos tenham, muitas vezes, sucumbido a um papel puramente exterior e estético, o fato é que eles são a junção equânime de conteúdo e forma. E, enquanto o conteúdo opera no nível da linguagem verbal, a expressão ritual opera no nível da experiência sensorial. Segundo Grillo, nesse caso, a forma teria certa precedência em relação ao conteúdo verbal, uma vez que comunica e proporciona experiências realizadas no âmbito da corporeidade e anteriores às elaborações racionais. Desse modo, a dimensão ética (conversão) e a dimensão estética (celebração ritual da conversão) na romaria, estariam unidas e funcionariam tal e qual um sacramento, isto é, celebrando e realizando a conversão: ideal perfeito do sacramento da penitência.

Embora não tenhamos encontrado registros detalhados sobre as celebrações da romaria de 2011, mais uma vez, a dimensão penitencial – de conversão e superação do pecado – pareceu não estar ausente. Sobre a comunhão dos santos,

segundo tema que temos destacado em nossa pesquisa, parece oportuno retomar o que disse dom Eugênio Rixen, à época bispo de Goiás, na homilia da missa:

Não somos uma religião de uma ideologia, mas uma religião de um acontecimento. Deus nos amou tanto que deu sua vida por nós. Como dom Pedro gosta de lembrar: Jesus é o primeiro mártir e os outros seguiram seus exemplos. A gente sabe que no meio de vocês tem vários que estão ameaçados de morte por causa do seu compromisso de fé; pelos direitos humanos, pela defesa do meio ambiente. As mortes continuam. As ameaças continuam. E onde a gente vai encontrar forças pra não desanimar e pra não ficar desequilibrados? É na nossa fé. Na fé no Cristo ressuscitado, vivo no meio de nós.⁶¹

Nesse sentido, parece não haver discrepância entre a celebração da fé e a vivência da fé. Entre a luta contra o pecado e a celebração da memória dos que morrem na mesma luta. Entre a fé dos romeiros, a fé dos mártires e a fé de Jesus.

2.3.6 A romaria de 2016: Profetas do Reino

Da última romaria realizada tivemos acesso a três registros de romeiros. O primeiro, bastante sucinto, é do bispo emérito da diocese anglicana do Recife – PE, dom Sebastião Armando Gameleira. O segundo, do teólogo Emerson Sbardelotti. E o terceiro, da catequista paulista Roseli de Carvalho Moraes de Miranda (2016). Sbardelotti descreve linhas gerais. Menciona que houve fogueira na praça da Igreja São João Batista, caminhada em procissão e missa no domingo pela manhã. Enfatiza a presença silenciosa e em estado de saúde debilitado de Casaldáliga. Gameleira (2016) destaca a presença de vários bispos. Na ocasião dom Leonardo Steiner estava presente como secretário-geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil e o bispo prelado, desde 2012, era dom Adriano Ciocca Vasino.

Gameleira recorda que os bispos presentes foram convidados a falar na homilia. E transcreve, então, sua fala, da qual citamos um trecho, justamente por reforçar o argumento que destacamos anteriormente sobre a relação entre o sacrifício de Cristo na cruz e o sacrifício dos mártires que são mortos por contrariarem o sistema sociopolítico-econômico.

⁶¹ Vídeo *Romaria dos mártires de 2011*, já mencionado.

A Romaria nos confirma no ensinamento do Apóstolo São Paulo em Romanos 12, 1-2: “Ofereçam o corpo de vocês como sacrifício vivo, santo e agradável a Deus, este é o sacrifício coerente da parte de vocês. E não se deixem moldar pelas estruturas do sistema deste mundo, mas transformem-se pela renovação profunda de sentimentos e pensamentos a fim de poder discernir qual é a vontade de Deus, o que é bom, agradável e perfeito”. Nosso culto é a oferta quotidiana de nossos “corpos”, isto é, de nossas relações e tarefas quotidianas. A Romaria é expressão de nossas opções e ações em solidariedade com a luta de nossa gente. Aqui, nesta celebração da Santa Eucaristia, confirmamos e aprendemos que “adoração a Deus se dá ‘em espírito e em verdade’, pela participação na luta do povo”. Vamos repetir em conjunto: adoração a Deus se dá pela participação na luta do povo. Fora disso, qualquer culto não passa de idolatria. Pois a vida do povo pobre e a causa de sua libertação têm de estar no coração, no centro da vida da Igreja de Jesus.

Outra vez encontram-se unidos, na leitura teológica do bispo anglicano, a liturgia e o compromisso social cristão. Aqui, o culto é a própria vida, vivida em solidariedade e comprometida com as lutas dos pobres por justiça e dignidade. Nesse sentido, a liturgia é a celebração da vida, e não há contraposição entre a prática e o culto cristãos – ou, pelo menos, não deveria haver.

O relato de Miranda (2016) é de um teor mais reflexivo. Impactada pela quantidade de mártires mencionados na romaria ou dos quais há imagens no Santuário, ela indaga: “Por que tantas pessoas deram a vida para que outros tenham vida? Quantas ainda precisam morrer para tirar o véu da indiferença e da inércia da nossa consciência?”. O relato apresenta as impressões e sentimentos da romeira. Retomaremos dele dois trechos breves. O primeiro diz sobre o efeito que ela sente que a romaria realiza:

A Romaria dos Mártires da Caminhada renova a esperança, o compromisso batismal e dá sentido para a paz inquieta, para o fogo que arde e impulsiona, para a indignação que consome lágrimas e não aceita ficar inerte no conformismo de uma fé sem ação.

E o segundo diz exatamente sobre o pecado social. Afirma a catequista: “O pecado social, tão presente em nosso mundo e gerador da cultura de corrupção e morte, exige mais que uma conversão, eu costumo dizer que é necessário um exorcismo”. Um registro sobre o pecado social parece indicar que haja mesmo uma ligação profunda entre ele a romaria. E, ainda que tal vínculo não tenha sido expresso em

ritos específicos⁶², como aconteceu nas duas primeiras romarias, parece haver algo que suscite nos romeiros tal percepção.

No próximo capítulo buscaremos esmiuçar tal fenômeno. Aliás, a caráter de síntese, parece oportuno recordar que este capítulo quis constituir-se com uma base de conteúdos sobre a qual pinçaremos os temas que subsidiarão nossa reflexão acerca da dimensão reconciliadora que, a nosso ver, subjaz às celebrações da Romaria dos Mártires. Ao passo em que analisarmos tais eventos à luz da antropologia litúrgica a que nos referimos anteriormente, poderemos sustentar nosso argumento de que a experiência ritual religiosa, no caso da Romaria dos Mártires, embora não coloque o pecado no centro de seu discurso, aborda-o de cheio e tende a proporcionar sentimentos que indiquem sua superação.

⁶² Há que se sublinhar que, em 2016, pela primeira vez, participamos da Romaria dos Mártires. Inclusive contribuindo com os serviços da equipe responsável pela liturgia. O único rito que, de algum modo, aludiu à dimensão penitencial, foi a aspensão que substituiu o ato penitencial na missa do domingo.

3 AS CELEBRAÇÕES DA ROMARIA E A EXPERIÊNCIA DE RECONCILIAÇÃO

A experiência, e não a verdade, é o que dá sentido à escritura.

Jorge Larrosa

Ou toca, ou não toca. Suponho que me entender não é uma questão de inteligência e sim de sentir, de entrar em contato.

Clarice Lispector

No capítulo anterior expusemos, de modo geral, como se dão as celebrações que compõem as Romarias dos Mártires da Caminhada Latino-Americana em Ribeirão Cascalheira. Suscintamente, podemos recordar que, numa noite de sábado, ela inicia-se em volta de uma fogueira e da cruz do padre João Bosco. Em seguida faz-se uma caminhada até o Santuário dos Mártires. Lá, a noite é encerrada com orações, apresentações culturais e partilhas de alimentos. No domingo pela manhã reza-se a missa, são ouvidos alguns testemunhos, almoça-se e despedem-se os romeiros. Já no primeiro capítulo havíamos discorrido longamente acerca do sacramento da penitência: aquele que, no catolicismo, tem a função de proporcionar o sentimento de reconciliação entre um fiel e sua comunidade – símbolo do corpo místico de Cristo – e, por conseguinte, entre ele e Deus. Naquela oportunidade destacamos que, embora o sacramento da penitência tenha a pretensão de cumprir esse papel, muitas vezes ele não é eficaz em seu intento de proporcionar uma experiência na qual o fiel que se confessa sinta-se, de fato, reconciliado.

Parece-nos adequado ressaltar aqui alguns aspectos fundamentais para a nossa reflexão. O primeiro tem a ver com o enfoque socioantropológico sob o qual assumimos tanto o pecado⁶³ quanto o rito. Para nós, a questão central, por um lado, é como o grupo humano que participa da romaria compreende o pecado. A recordar:

⁶³ Ao tomarmos o pecado como dado socioantropológico estamos, certamente, retomando a teoria de Hertz (1922), mas, uma frase de Berger (1985, p. 26) é capaz de sintetizar e elucidar a questão. Nas palavras dele, o “homem produz valores e verifica que se sente culpado quando os transgride”. A formulação de Berger é assaz oportuna por colocar no centro a dimensão do *sentir* humano. Toda experiência religiosa, como vimos desde Otto (1985), está baseada no *sentir*. As formulações teológicas, os mitos, os dogmas só encontram sentido para o sujeito religioso a partir do momento em que ele faz uma experiência pessoal que seja capaz de tornar significativa a formulação teológica, o mito ou o dogma. No caso da reconciliação, cada sujeito humano precisa sentir que superou a transgressão e regressou à ordem, do contrário o perdão dos pecados será só uma ideia e não uma experiência vivida.

como mal estrutural que gera exploração de uma parte da humanidade por outra e decorre em violência, miséria e morte dos mais fracos. Por outro lado, trata-se de assumir o rito como um dispositivo que manipula a subjetividade humana independentemente de sua roupagem transcendental. Isso significa tomá-lo por ele mesmo e não pelo que pode significar desde um prisma religioso. Assim, podemos conjecturar sobre as sensações e os sentimentos que os ritos são capazes de despertar no corpo humano. Justamente nesse ponto está colocado em jogo aquilo a que temos nos referido como *experiência*.

A rede de relações que compreendemos existir entre as celebrações da Romaria dos Mártires e a reconciliação sentida singularmente por cada fiel passa, necessariamente, pela dimensão da experiência que, a nosso ver, é desencadeada pelos ritos. Ponderar sobre a experiência é uma tarefa complicada. Trata-se de um tema difícil. E com os assuntos difíceis o que comumente ocorre é que sejam marginalizados ou feitos passar por conhecidos. Gutierrez (1986) afirmou o mesmo sobre o conceito de salvação na teologia católica da década de 1980. E asseverou ainda que ao tratarmos desse modo os temas que são difíceis – mas também basilares – incorremos no risco de construir edifícios suntuosos sobre bases não sólidas. Por isso, parece-nos oportuno sublinhar o que entendemos por experiência em nossa pesquisa.

3.1 A EXPERIÊNCIA COMO FONTE DE SENTIDO E SIGNIFICADO

O filósofo da educação espanhol Jorge Larrosa, em sua obra *Tremores: escritos sobre a experiência*, tece uma importante reflexão acerca do papel da experiência no processo de construção do saber. De acordo com Larrosa (2014), a experiência não diz respeito simplesmente ao que acontece, mas, efetivamente, ao que *nos acontece*, ao que *nos toca*. Trata-se daquilo que nos atravessa pessoalmente, que faz morada em nós e, desse modo, produz sentido, cria realidades e ativa os mecanismos de subjetivação humana capazes de transformar uma coisa banal em significativa. Assim, o sujeito no qual se dá a experiência não pode ser considerado como sujeito ativo, já que não pode planejá-la, mas, ao contrário, é um sujeito passivo – passional – tanto no sentido de que sofre passivamente a ação, quanto no sentido de que fica apaixonado por ela (sente-a como sua, no âmago do seu ser – o que os antigos gregos chamavam de *πάθος*).

Na paixão, afirma Larrosa (2014, p. 29), “o sujeito apaixonado não possui o objeto amado, mas é possuído por ele”. Logo, o sujeito da experiência é como um território de passagem, sobre o qual alguns eventos – sem que exatamente se saiba os motivos – ganham sentidos capazes, inclusive, de transformar-lhe a vida⁶⁴. Os humanos, em suas relações com o mundo e com a cultura, experimentam inúmeras sensações e, a partir delas, constroem um saber “particular, subjetivo, relativo, contingente [e] pessoal” (LARROSA, 2014, p. 32). Eis porque é possível afirmar que o saber de experiência só pode coexistir encarnado em um indivíduo concreto.

Desde o prisma da antropologia é preciso que nos reportemos às pesquisas de Victor Turner sobre a experiência. Depois de participar do encontro anual da Associação dos Antropólogos Americanos, em 1980, com um simpósio sobre antropologia da experiência, Turner organizou, junto a Edward Bruner, a obra *The anthropology of experience*, que só seria publicada em 1986, três anos depois de sua morte. O artigo de Turner, intitulado *Dewey, Dilthey, and drama: an essay in the anthropology of experience*, retoma o pensamento do filósofo estadunidense John Dewey acerca da dimensão estética e emotiva da experiência⁶⁵ e, na mesma oportunidade, lança mão das conjecturas do filósofo alemão Wilhelm Dilthey acerca da necessidade de expressão e comunicação que, comumente, a experiência incita⁶⁶. Assim, Turner relaciona a experiência – enquanto perigo, tentativa e risco – ao drama, à dramatização, à performance.

Aliás, em outra obra – *Dal rito al teatro* –, Turner (1986, p. 36) afirma que “a antropologia da performance⁶⁷ é parte essencial da antropologia da experiência” (tradução nossa). Segundo ele, todos os tipos de performances culturais – rito, cerimônia, carnaval, teatro, poesia – seriam elucidações e explicações sobre a própria vida. Destarte, o que em condições normais deveria permanecer escondido

⁶⁴ O físico alemão Werner Heisenberg (2009, p. 140) afirma que “a experiência (Erlebnis) religiosa se mostra como uma transformação na estrutura da consciência humana e de seu fundamento inconsciente”. Segundo ele, o sujeito da experiência transmuta sua posição em relação ao mundo e essa mudança repercute em suas palavras e ações.

⁶⁵ Turner reporta-se à obra de Dewey (1984) *Art as Experience*.

⁶⁶ Cita a obra de Dilthey (1976) *Selected Writings*.

⁶⁷ *Antropologia da performance* refere-se a uma perspectiva, um modo de considerar a vida social como uma rede de atos que dramatizam, comunicam e influenciam *status* sociais. Nesse sentido, performance diz respeito a todos os atos sociais. Para Turner, todos eles portam consigo certa dramaturgia carregada de sentido. Desse modo, performance pode ser entendida como um óculos metodológico, como ciência, como prática corpórea, como linguagem que faz acontecer (no sentido assumido por Austin e que apresentamos no primeiro capítulo) e, entre outras possibilidades, como expressão dramatizada de uma experiência vivida. A última acepção diz respeito à compreensão que assumimos acerca dos rituais religiosos: são repetições rotinizadas (expressões) empenhadas a partir de uma hierofania, isto é, de uma experiência do sagrado.

no tecido social, acaba por ser expresso na performance, ou, nas palavras de Turner, é “espremido para fora”. O antropólogo descreve, então, baseado novamente nas reflexões de Dilthey, cinco “momentos” – enquanto estrutura processual – que constituem a experiência vivida particularmente. A saber: a) um evento é percebido; b) imagens de experiências do passado são acionadas; c) sentimentos associados às experiências passadas são trazidos à tona; d) passado e presente, articulados por meio das emoções, tornam aquele evento significativo; e) a experiência se completa por meio de uma forma de expressão (performance) capaz de comunicá-la a outros.

Sopesando a proposição de Turner, podemos considerar que as celebrações da Romaria dos Mártires são eventos que, potencialmente, podem evocar muitas imagens de experiências do passado. Todavia, elas quase sempre estarão vinculadas a um filão marcado pelos contextos: 1) topográfico (a América Latina e, de certo modo, a prelazia de São Félix do Araguaia), 2) eclesial e religioso (o judaísmo, o cristianismo, a Teologia da Libertação, as CEBs, as pastorais sociais, os membros da Igreja Católica que se engajaram na luta contra a repressão, as práticas do catolicismo popular, as romarias, a devoção aos mártires e suas relíquias, a crucificação de Jesus, o martírio de pessoas conhecidas) e 3) político (as ditaduras militares, o poderio imperialista, as torturas, as necropolíticas). É verdade também que o limiar entre a memória e a imaginação é bastante estreito e, por isso, perfeitamente transponível. Logo, além das imagens recordadas, postulam-se aquelas que são fruto da imaginação. Trata-se das imagens construídas pelas narrativas bíblicas ou populares e pelas artes plásticas acerca da chegada dos mártires à presença do Cristo ressuscitado no Paraíso. Assim, afloram-se as emoções e sentimentos que têm como referência a imagem acionada. Eis a razão pela qual cada sujeito poderá viver uma experiência pessoal, embora o evento, de modo geral, seja coletivo.

Ainda em respeito à teoria de Turner, é possível tecer outras conjecturas. O fato de que o evento se apresente de um determinado modo (recorte sensorial: o evento pode se mostrar como odor, como som, como imagem...), em um determinado momento (recorte temporal), a um determinado indivíduo (recorte pessoal) não significa que se reduza ao aspecto que atravessou o sujeito da experiência. Ao contrário, só reforça o fato de que – em decorrência dos fatores 1) percepção de um evento, 2) imagens mentais associadas ao evento, 3) sentimentos

revividos em face do entrelaçamento ocorrido subjetivamente, e 4) transformação do fato percebido em significativo – as experiências vividas podem ser tantas quantas forem os indivíduos presentes no mesmo evento. Mas, o quinto elemento da lista sobre a estrutura da experiência vivida proposta por Turner – a performance – é central para nossa análise. A performance é, ao mesmo tempo, a que conclui e a que enseja transmitir a experiência. Não é por acaso que as celebrações litúrgicas desenvolvem-se como performances rituais, isto é, como formas de comunicar um evento originário e fundamental, capaz de interligar, neste caso, um coletivo religioso.

Com certeza, o evento originário que dá razão aos rituais cristãos é o chamado “evento Cristo”⁶⁸. Na Romaria dos Mártires o apelo à memória de um evento do passado (mitológica) deposita-se, mormente, sobre a paixão de Cristo na cruz. O rito de entrada da cruz do padre João Bosco na celebração de abertura da romaria não somente reúne sobre ela a memória dos mártires latino-americanos e do padre João Bosco ao próprio Cristo, como também indica que todos eles venceram a morte. Quando Croatto (2001, p. 329) garante que “o rito é o símbolo em ação”, está fundamentalmente afirmando que quando o símbolo é posto no curso de um jogo ritual, remete os participantes do rito a outra dimensão a respeito do real. Como sabemos, o símbolo, por si só, contém e expressa uma capacidade aglutinadora de significados que, naturalmente, remete para além dele mesmo. Assim, ele compõe, no quadro de relações entre o sagrado e o profano, os elementos do sagrado e, por isso, é percebido como portador da força e da potência do divino. Ao atuar no rito, no entanto, o símbolo (neste caso, a cruz), não somente se faz presente, mas performa, contém e expressa o crucificado originário e todos os outros que como ele derramaram o sangue.

A cruz, instrumento de morte, foi convertida pelos cristãos em símbolo da ressurreição. Não por acaso, a presença dela – entre tantos outros símbolos cristãos que remetem à ressurreição, como o círio pascal e a água aspergida na Romaria – diz que a morte, recebida como vítima indefesa ou em decorrência do comprometimento com as lutas sociais, é irrelevante diante da força de vida que emana do sagrado e faz renascer todos os que nela acreditam. Casaldáliga (*apud*

⁶⁸ Em linguagem teológica “evento Cristo” diz respeito à vida terrena de Jesus. Implica, logicamente, sua encarnação, prática, paixão, morte, ressurreição e ascensão. A ênfase, contudo, recai sobre o já mencionado “Mistério Pascal de Cristo”, isto é, sobre sua paixão, morte e ressurreição.

TAVARES, 2019, p. 57) dizia repetidas vezes a seguinte frase: “minhas causas são mais importantes que a minha vida”. Há nisso um fundamento densamente religioso e, ao mesmo tempo, intimamente político. Por um lado, a vida (com “v” minúsculo, pessoal e finita) é considerada menor que a Vida (com “V” maiúsculo, coletiva e duradoura) garantida pela fé na ressurreição. Por outro, a defesa das *causas* da Vida, mesmo quando essa defesa leva à morte um defensor, permanece viva em tantos outros viventes que se somam a ela. Desse modo, a presença da cruz é também a performance da redenção – sobre a qual discorreu Hertz (1922) – realizada por Cristo sobre ela. Não por acaso, as paradas do percurso da romaria remetem à Via-Sacra (de Cristo e do povo).

Contudo, na Romaria não está em jogo somente a memória mitológica da paixão de Cristo na cruz e ritos que dizem respeito a ela. Embora o martírio remeta à crucificação, há outros mitos que garantem significados aos ritos que se celebra ali. A caminhada, por exemplo, não está desvinculada da travessia pascal do povo hebreu desde a escravidão no Egito até a terra da promessa, ou mesmo do caminho que Jesus trilhou em Jerusalém carregado com a cruz. Todas as celebrações, igualmente, recordam a ressurreição de Cristo e dos mártires. Celebra-se o banquete celeste que advirá partilhando, já no contexto presente, o vinho e os alimentos que são frutos da terra e do trabalho. Celebra-se a alegria do encontro com Cristo no paraíso afirmando que “os que lavaram e alvejaram suas vestes no sangue do Cordeiro” estão de pé diante do trono de Deus, em seu templo, livres de toda aflição e dor (Ap 7,9-17). Fica evidente, portanto, que são vários os mitos aventados e performados ritualmente na Romaria dos Mártires. Com o intuito de evidenciarmos o vínculo que defendemos existir entre esses ritos e a experiência da reconciliação, a seguir adentraremos no tema específico da teoria ritual, conforme o assumimos para nossa pesquisa. A partir dele poderemos refletir, de modo mais aprofundado, sobre a experiência propriamente ritual efetivada na Romaria.

3.1.1 O corpo como lugar da experiência religiosa e ritual

Superabundam estudos sobre a ritualidade provenientes de diversos campos do conhecimento. Em alguma medida, tais estudos são frequentemente colocados em diálogo ou confronto e, assim, implicam-se mutuamente. Em nosso estudo, consideramos, primordialmente, as pesquisas sociológicas de Cazeneuve (s/d).

Contudo, para lançar luz sobre os ritos litúrgicos celebrados na Romaria dos Mártires, optamos por dialogar com a epistemologia ritual empenhada pelo liturgista Giorgio Bonaccorso. Monge beneditino, Bonaccorso é um dos teólogos, atualmente, mais renomados do Instituto de Liturgia Pastoral Santa Justina, em Pádova, no norte da Itália. Discípulo de Aldo Terrin, outro intelectual expressivo do mesmo instituto, Bonaccorso tem se colocado em diálogo com diversas áreas do conhecimento – Filosofia, Sociologia, Antropologia, Linguística, Psicologia, Neurobiologia – a fim de compreender os alcances antropológicos do dispositivo ritual. Sua primeira preocupação, conforme o resumo de Alfonso Berlanga, é dar sentido à questão de Deus, por meio das experiências rituais, numa sociedade à qual o resenhista chama “paganizada” (BERLANGA, 2013, p. 240).

Podemos encontrar entre a bibliografia de sua autoria, pelo menos oito títulos dedicados ao rito⁶⁹, além de artigos, entrevistas⁷⁰ e conferências sobre o mesmo tema. Num congresso promovido em 2015 pela Conferência Episcopal Italiana e pela Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma, Bonaccorso discorreu sobre o lugar que a liturgia ocupa entre a fé e a cultura. Na ocasião, o autor sintetizou três aspectos de sua compreensão acerca do fenômeno ritual que, a nosso ver, compõem a base de seu pensamento. São eles:

- a. A primazia do *corpo*, incluindo a mente em referência à mente isolada do corpo, de modo que o rito não seja deduzido de um projeto elaborado mentalmente, como no caso da rubrica simples, mas emerja como organização do corpo.
- b. A integração entre as *linguagens* humanas, de modo que o rito não seja a soma das linguagens onde o verbal se sobressaia ao não-verbal, mas que seja um entrelaçamento de muitos meios, onde o todo, organizado ritualmente, sobressai sobre as partes.
- c. O entrelaçamento entre *ações* e *emoções* de modo que o rito não seja a execução de ações anestésicas, mas a experiência de ações significativas, isto é, capazes não somente de copiar movimentos, mas, de despertar intenções (BONACCORSO, 2015b, p. 90 – tradução nossa, grifos do autor).

A primeira premissa apresentada por Bonaccorso afirma que o rito é essencialmente corpóreo. Por *corpo* o autor entende o pensamento, a consciência, a

⁶⁹ A saber: 1) *L'estetica del rito: sentire Dio nell'arte*; 2) *La liturgia e la fede: la teologia e l'antropologia del rito*; 3) *Il dono efficace: rito e sacramento*; 4) *Il rito e l'altro: la liturgia come tempo linguaggio e azione*; 5) *La liminalità del rito*; 6) *Il corpo di Dio: vita e senso della vita*; 7) *Rito*; 8) *La fede e il telecomando: televisione, pubblicità e rito*.

⁷⁰ Inclusive, uma concedida a nós. (Cf. BONACCORSO; MARTINS FILHO; SILVA, 2020).

capacidade de ver, ouvir, saborear e digerir, entre outras atividades. O corpo não é algo objetivado que, por exemplo, possa ser gerido pela mente. Mas, ao contrário, a mente é também constituinte do corpo. Nesse sentido, o corpo é assumido como uma unidade na qual coexistem a mente e as emoções. Na tradição ocidental, corpo e mente (na mesma proporção que corpo e alma no cristianismo) foram assumidos, predominantemente, como realidades distintas. Para Bonaccorso, no entanto, o que existe é o corpo. E nele sucedem atividades como digerir, perceber (pela visão, tato, olfato, paladar e audição), mover-se e raciocinar. Nesse sentido, todas as elaborações mentais são atividades do corpo e, embora racionar possa parecer mais complexo que digerir, ambas são atividades naturais do corpo humano. Assim, não é possível dizer, por exemplo, que “temos olhos”, mas que somos um corpo vidente, um corpo que enxerga. E é sobre o corpo, capaz de agir, sentir e pensar que o rito vai atuar⁷¹. A força ritual, desse modo, não está na capacidade humana de interpretar ou de explicar o rito, mas na capacidade que o rito tem de imergir, envolver, despertar ações e emoções no corpo humano (BONACCORSO, 2015, p. 130-146).

Em sentido similar, já há algum tempo os educadores vêm insistindo a propósito do fato de que o ponto zero do processo educativo não é racional, mas, emotivo. É verdade que outros grandes autores, como Tomás de Aquino (*De veritate*, q.2, a.3, ad 19), já afirmaram coisas semelhantes séculos atrás. De acordo com o conhecido doutor da Igreja, não é possível haver algo no intelecto que antes não tenha passado pelos sentidos, isto é, pelo tato, pelo olfato, pelo paladar, pela visão e pela audição. O neurobiólogo chileno Humberto Maturana, em entendimento análogo, afirma que:

Dizer que a razão caracteriza o humano é um antolho, porque nos deixa cegos frente à emoção, que fica desvalorizada como um animal ou como algo que nega o racional. Quer dizer, ao nos declararmos seres racionais vivemos uma cultura que desvaloriza as emoções, e não vemos o entrelaçamento cotidiano entre razão e emoção, que constitui o nosso viver humano, e não nos damos conta de que todo sistema racional tem um fundamento emocional (MATURANA, 1999, p. 15).

⁷¹ Não sem razão Bonaccorso (2010) afirma que liturgia é ação ritual, linguagem simbólica e experiência religiosa. A tríade a partir da qual a liturgia se organiza é a mesma pela qual o corpo se coloca em relação com o mundo: ação, razão e emoção.

É muito importante ter presente este fato: a razão não prescinde da emoção, ao contrário, depende dela. Citando o alemão Walter Burkert, Bonaccorso (2006, p. 219 – tradução nossa) afirma que “o nexos entre o mundo mental e o ambiente natural é o corpo”, e ainda que “os ritos são estratégias para controlar o comportamento do corpo”, no sentido de que, segundo ele, o corpo precisa dispor de meios para confrontar a ansiedade e o medo de morrer. O que faz por meio de esquemas biológicos de ação, reação e sentimentos. Diante do exposto, podemos afirmar com absoluta certeza que todo o pensamento de Bonaccorso sobre a ritualidade está fundamentado sobre a corporeidade, seja ela como fenômeno biológico ou como estratégia ritual. Nas palavras de Bonaccorso (2015, p. 9 – tradução nossa): “o rito é uma auto-organização do corpo que configura uma relação social aberta a um olhar complexo sobre a realidade”. Nesse caso, uma auto-organização do corpo para que ele possa lidar com a morte.

Sobre a morte, além disso, é importante retomar as considerações de Huston (2010). Segundo ela, a espécie humana, devido à sua capacidade cognitiva e sua memória histórica, é capaz de perceber que cada indivíduo nasce e morre. Assim, toma consciência de sua própria finitude e da efemeridade de seus corpos. Como a morte representa um fim brusco e uma incógnita indecifrável – já que ninguém sabe quando ela chegará e tampouco se existe algo além dela –, os indivíduos passaram a se perguntar sobre como viver sabendo que morrerão. Conforme a interpretação de Huston foi como resposta a essa angústia que surgiram as mais variadas mitologias que explicam a origem de cada povo, bem como suas missões enquanto vivos e seus destinos depois da morte. A construção de sentido para a existência humana dependeria, então, das grandes narrativas que carregam de significados a vida de cada sujeito em sua cultura própria. No entanto, a narrativa sozinha figura pouco confiável e reivindica sobre si expressões performáticas que as revistam de credibilidade.

Foi Claude Rivière (1989), em sua obra *As liturgias políticas*, quem afirmou que a humanidade lança mão do dispositivo ritual para dar confiabilidade às palavras ditas. Não por acaso, um elemento básico do dispositivo ritual é a repetição. A repetição labora para o convencimento. Além disso, como afirma a segunda premissa de Bonaccorso citada acima, a linguagem verbal comunica unicamente à dimensão racional humana. O rito, por sua vez, dispõe o corpo para atuar performaticamente e, assim, sentir uma emoção que sustente sua crença. Os ritos

dão, desse modo, um teor de verdade incontestável aos mitos, já que os torna experimentáveis individualmente a cada crente. De acordo com Rivière (1989), os ritos seculares, por exemplo, não existem por acaso. Grosso modo, eles estão postos em função da manutenção das narrativas sociais que garantem a permanência dos modelos de organização política instituídos pelas mais diversas sociedades. Na mesma direção, Bourdieu (2008, p. 87) fala do rito como linguagem autorizada, ou ainda, linguagem eficaz de uma instituição.

Permitamo-nos, ainda, um adendo para explanarmos sobre essa função ritual como aquela que chancela as narrativas. Na série *The Crown*, produzida pela Netflix sobre a vida de Elizabeth II, rainha do Reino Unido, há um exemplo clarividente de como se dá a manipulação do mecanismo ritual em favor da autenticação da narrativa social. No 5º capítulo da primeira temporada da série, tem lugar a cena da unção da rainha, realizada pelo bispo, na catedral. Paralelamente à cena desenvolvida entre a rainha e o bispo é apresentada outra: o ex-rei Eduardo VIII, tio da rainha, que abdicou do trono anos antes, é mostrado, ao lado de um televisor que transmite o ritual da unção, descrevendo aos seus amigos o que está acontecendo na catedral. Então, o narrador da TV assistida por Eduardo VIII informa que a rainha está sob um pódio dourado para não ser vista antes da unção e, em seguida, dá-se início ao diálogo que transcrevemos aqui:

Eduardo VIII: Agora vamos para a unção, o mais sagrado e solene. O mais sagrado momento de toda a cerimônia.

Alguém pergunta: Então por que não podemos ver?

Eduardo VIII: Porque somos mortais.

A cena evolui ao que se passa na catedral. Segue o juramento da rainha de preservar a inviolabilidade da coroa e procede-se à unção de suas mãos, peito e testa com o óleo sagrado. O texto proferido pelo bispo afirma que tal unção é feita em memória de reis, sacerdotes e profetas que foram ungidos, abençoados e consagrados em nome de Deus. Em seguida, a cena volta à sala onde se encontra Eduardo VIII, que continua sua descrição:

Óleos e juramentos, ordens e cetros, símbolo sobre símbolo. Uma rede complicada de mistério arcano e liturgia. Misturando tantas linhas que nenhum clérigo, ou historiador, ou advogado conseguiria jamais separar.

Alguém comenta: Que loucura!

Eduardo VIII conclui: Pelo contrário. É perfeitamente são. Quem quer transparência quando você pode ter magia? Quem quer prosa, quando se pode ter poesia? Retire o véu, e o que lhe resta? Uma mulher jovem,

comum, de habilidades modestas e pouca imaginação. Mas, vista-a assim, unja-a com óleo, e abracadabra: o que você tem? Uma deusa.

O rito se presta ao papel, então, de transformar uma mulher comum em deusa. Presta-se ao papel de legitimar a superioridade de uma pessoa sobre todo um povo. Mas, em última instância, convalida a existência e a continuidade da monarquia inglesa. O exemplo corrobora com a teoria de Rivière (1989) e Bourdieu (2008), mas, sobretudo, lança luz sobre o fato de que as crenças não se sustentam somente pelos mitos e, para tanto, prescindem de performances rituais que as revistam de veracidade e aceitabilidade. Tal fato remonta à força, à capacidade ritual de unificar pessoas e aglutinar significados de modo a constituir sentidos profundos sobre a realidade. E é justamente sobre isso que diz respeito a segunda premissa de Bonaccorso: a integração das linguagens humanas no interior do ritual faz com que o evento comunicado seja incontestável.

Ainda sobre a segunda premissa, cabe enfatizar uma dimensão que parece-nos fundamental: o fato de que a experiência ritual se dá do mesmo modo que a experiência religiosa descrita por Otto (1985). Ambas comunicam-se por linguagens primordialmente não-verbais e, por conseguinte, é possível afirmar que a ação ritual é conatural à experiência religiosa. Além disso, o rito, assim como a hierofania, desperta sensações e sentimentos que, nem sempre, a linguagem verbal pode traduzir claramente (e, por isso, a experiência religiosa depende de símbolos para que seja transmitida). Contudo, essa dificuldade de comunicação verbal não indica que tais experiências sejam consideradas menos verdadeiras. Ao contrário, por sua profunda pessoalidade, cada indivíduo crente que é atravessado pela experiência religiosa (no sentido de Otto) ou pela ação ritual (no sentido de Bonaccorso) considera-a como a realidade mais genuína possível.

Conforme Bonaccorso (2014), existem dois modos conhecidos para que um sujeito admita uma crença religiosa. São eles: o imersivo e o descritivo. O primeiro tem a ver com a experiência religiosa e com a ação ritual, o segundo com os dogmas. O primeiro tem o corpo como interlocutor. O segundo, a mente. O primeiro, no entanto, é o único capaz de fazer com que cada pessoa atravesse os limiares do tempo e do espaço para mergulhar no lugar e no momento em que, conforme sua crença, tudo teve origem ou redenção e, por esse motivo, dá sentido pleno à sua existência. Eis porque Chauvet (1995) faz questão de recordar que liturgia é da ordem “úrgica”, isto é, trata-se de uma linguagem-ação. A raiz grega “*ergon*” (de

ação, obra, trabalho) indica o fazer. Se, por exemplo, se tratasse da ordem “lógica” que rege os discursos racionais, a raiz deveria ser “*logos*”. Mas, a palavra discursada não substitui o ato realizado. O relato de um acidente não é o acidente em si. Mas a sua dramatização, comunica mais plenamente sobre seu acontecimento⁷². Por isso, não basta o mito narrado verbalmente. É o rito que entrelaça o evento sagrado em seu tempo originário ao tempo presente. Tal feita, por imergir completamente os presentes numa realidade alternativa, dispõe os corpos dos participantes a executar uma ação, a sentir uma emoção e, assim, intuir uma razão. Nesse ponto, a corporeidade humana assume, outra vez, a dimensão central do processo que constitui a experiência. Se a experiência depende, como afirmara Turner (1986), (1) da percepção de um evento atual, (2) da recordação afetiva de outro evento similar ocorrido no passado e (3) da expressão performática de si mesma, fica evidente que também depende de um corpo (que percebe por meio dos sentidos) e das emoções que tornam o evento significativo.

Pode parecer redundante sublinhar as emoções em referência ao corpo, já que, parece-nos, não existe emoção sem um corpo e não existe corpo humano vivo sem emoção. Mas, aqui, queremos considerar a inversão apontada por Willian James (1989) acerca da ordem entre as reações corpóreas e os sentimentos que nomeamos por emoções. Comumente intuimos – como em um jogo de causa e consequência – que fugimos por sentir medo e que golpeamos por sentir ira. Entretanto, James considera o seguinte:

A mim parece impossível pensar sobre que espécie de emoção de medo restaria se não se verificasse a sensação de aceleração do ritmo cardíaco, de respiração suspensa, de tremura dos lábios e de pernas bambas, de pele arrepiada e de aperto no estômago, em uma palavra, se eliminássemos todos os acompanhantes da sensação de medo. Poderá alguém imaginar o estado de raiva e não ver o peito em ebulição, o rosto congestionado, as narinas dilatadas, os dentes cerrados e o impulso para a ação vigorosa, mas, ao contrário, músculos flácidos, respiração calma e um rosto plácido? (JAMES, 1989, p. 918 – tradução nossa).

O que James aponta, de fato, é que não é a disposição mental – à qual chamamos *emoção* – que origina uma expressão corporal, mas, ao contrário, são as expressões, ações ou reações corpóreas que originam as emoções. De acordo com o autor “*as alterações corporais ocorrem logo após a percepção de um evento*

⁷² É nesse sentido que Turner identifica o rito ao teatro. A diferença entre um e outro, no entanto, é que o teatro admite espectadores, o rito não.

excitante, e [...] nossas sensações sobre tais alterações conforme elas ocorrem É a emoção” (JAMES, 1989, p. 915 – tradução nossa, grifos do autor). Logo, a ação corporal, para James, precede a sensação emocional.

Se, desde o primeiro capítulo, concordamos com Otto (1985) sobre o fato de a experiência religiosa ser pré-racional, e se concordamos com O’Dea (1969) sobre o rito ser a rotinização daquela experiência originária por meio da repetição (performance), agora, podemos abalizar que a experiência proporcionada pela performance ritual provoca ou é resultante de reações corpóreas não somente pré-racionais, mas, ainda, pré-emocionais. Conforme a análise de James, a comunicação performática informa diretamente ao corpo e ele reage a ela antes de as sensações emotivas e (ou) os julgamentos racionais se formarem. Assim, podemos concordar com Bonaccorso sobre o fato de que no rito, corpo, emoção e razão são afetados com a mesma intensidade.

A essa altura podemos indagar sobre a que ponto a longa argumentação desenvolvida até aqui quer chegar. Pretende-se deixar claro que qualquer discurso sobre a ritualidade não encontra razão de ser se feito fora do âmbito da corporeidade humana. E isso, por sua vez, reforça o fato de que há algo no rito que diz respeito a ações e reações do corpo, o que em nível verbal e racional muito dificilmente conseguiremos elaborar num trabalho como este. Em segundo lugar, esse empenho interpõe-se para colocar em evidência o papel das emoções no jogo ritual e, assim, parcialmente esvaziar a racionalidade de toda a responsabilidade imposta sobre ela acerca da compreensão ritual. Chegamos, portanto, a um ponto sobre o qual concordam – partindo de pressupostos teóricos diferentes – a liturgista brasileira Yone Buyst (2011) e o teólogo italiano Giorgio Bonaccorso (2015): o rito é o entrelaçamento mais profundo entre ação, razão e emoção⁷³. Nele a corporeidade, a racionalidade e a afetividade são integradas. Buyst (2011, p. 193) afirma que o rito “é, antes de tudo um gesto corporal (cinético, ou sonoro, ou olfativo, ou visual...), que vem acompanhado de um trabalho cognitivo da mente e de uma valoração afetiva”. Grosso modo, tais afirmações apontam na direção de que a razão não goza de importância superior sobre a emoção e ação corporal humana. Mas, além disso,

⁷³ Igor Rolemberg (2021) publicou um artigo, escrito a partir de registros etnográficos da Romaria dos Mártires da Floresta que acontece no município de Nova Ipixuna – PA, no qual descreve o papel do rito e das emoções na produção da mística militante. Tecendo diálogos com autores que, em grande parte, são desconhecidos para nós, Rolemberg chega a conclusões muito similares acerca do desencadeamento de emoções e valores a partir de uma experiência ritual. Segundo ele, fruto do imbricamento entre as dimensões humanas às quais ele denomina “sensorial, cognitiva e moral”.

é preciso retomar uma afirmação que passou despercebida na teoria de Bonaccorso e em nossa pesquisa até aqui: a de que o empenho religioso e a ação ritual existem em função de enfrentar a morte. Quem sabe essa lembrança possa nos trazer novamente à proximidade do exemplo que continuamente circulamos em nosso esforço interpretativo neste estudo: a Romaria dos Mártires.

3.2 PERPETUAR A VIDA: EMPENHO DA ORGANIZAÇÃO RELIGIOSA E DA AÇÃO RITUAL

O que é óbvio demais corre sempre o risco de passar despercebido. O jogo entre vida e morte atravessa perenemente toda a discussão proposta até aqui, aliás, do mesmo modo como atravessa as próprias celebrações da Romaria dos Mártires. No entanto, o fato de que (1) o construto religioso, (2) a luta contra o pecado e (3) a celebração do martírio postulem-se como antagonistas da morte não parece evidente, apesar de – em nossa percepção – ser verdadeiro. Eliade (1992) salientou que o sagrado diz respeito ao que, em meio a tudo o mais (o profano), é denso de significado. E, ainda, que a humanidade tem horror ao nada expresso pelo caos, ao passo que o nada frustra o desejo humano de ser e, conseqüentemente, de criar e agir, que são características fundamentais da existência. Assim, o homem religioso passa a considerar o mundo sagrado como a única existência absoluta e, por conseguinte, sua existência pessoal passa a depender de sua participação no mundo sagrado. Logo, morrer é estar distante do mundo sagrado e, viver, é estar dentro dele. Dessa necessidade humana de habitar o cosmos sagrado decorrem os mitos que dão sentido ao transcurso da existência humana, incluindo, necessariamente, a possibilidade de vida depois da morte; decorrem também os ritos, como temos insistido.

Como afirmamos anteriormente, o rito, na compreensão de Bonaccorso, nasce como uma resposta à questão da morte. Se o natural, o observável – que Bonaccorso (2009), na esteira de Eliade (1992), chama “profano” – é iniciar pela vida (nascer) e terminar pela morte (morrer), o rito tornará possível uma alteração na ordem: através dele se partirá da morte em direção à vida. Desse modo, pode-se afirmar que o rito serve para dar esperança ao profano. Inúmeros autores discorreram sobre o tema. O grande estudioso do imaginário, Gilbert Durand, por

exemplo, foi taxativo ao afirmar que os empenhos mais profundos das fantasias humanas estão postos em contraposição à finitude. Em suas palavras:

Todos aqueles que se debruçaram de maneira antropológica, quer dizer, simultaneamente com humildade científica e largueza de horizonte poético, sobre o domínio do imaginário estão de acordo em reconhecer à imaginação, em todas as suas manifestações (religiosas e míticas, literárias e estéticas), esse poder realmente metafísico de erguer as suas obras contra a "podridão" da Morte e do Destino (DURAND, 2019, p. 405).

No mesmo sentido, o antropólogo francês Marcel Griaule, em sua obra sobre as máscaras do povo Dogon, na África Ocidental, ao qual etnografou com largueza, assegurou que seus rituais tinham por finalidade garantir a permanência inexaurível na condição de viventes. Segundo ele:

Mesmo se não existisse mais nada além de máscaras sem sentido, pinturas incompreensíveis e danças sem objeto, continuaria sendo verdadeiro afirmar que, para este povo, por detrás de todas essas formas e ritmos, se esconde a vontade de perdurar, vontade que sentiu desde o momento em que, segundo seus ditos, tomou consciência da putrefação da morte (GRIAULE, 1932, p. 819 – tradução nossa).

De modo análogo, o poeta e teólogo Rubem Alves descreveu, em sua obra *Variações sobre a vida e a morte* tal realidade humana – nesse caso, marcada pela cosmovisão cristã – de modo a reconhecer a mesma inversão no percurso entre nascer e morrer constituído pela experiência religiosa. Se o caminho observável naturalmente dá-se da vida para a morte, a postulação de um mistério sagrado possibilita que o vislumbre um caminho inverso, que parta da morte em direção à vida. Diz o autor:

Sempre pensamos que o tempo fosse um rio fluindo sem parar e nós, navegantes, indo do passado para o futuro. E agora se diz que do futuro, do ainda não, vem alguma coisa. Quebra-se a continuidade do passado, rasgam-se as mortalhas herdadas, rompe-se o domínio dos mortos. Surge um tempo novo, não da história dos homens, mas da graça de Deus, do inesperado, do Mistério (ALVES, 1985, p. 198).

Também Peter Berger, ao discorrer sobre a religião como uma mantenedora da ordem do mundo, foi categórico ao afirmar que “toda a sociedade humana, em última instância, consiste em homens unidos perante a morte” e, por conseguinte, que “o poder da religião depende, em última instância, da credibilidade das bandeiras que coloca nas mãos dos homens quando estão diante da morte, ou mais

exatamente, quando caminham, inevitavelmente, para ela” (BERGER, 2018, p. 78). Presumimos, portanto, que o labor religioso esteja, de fato, em função de sanar o desconcerto existencial da humanidade em face do mistério que a morte representa para ela.

3.2.1 A relação entre rito, pecado e morte

No âmbito de nosso estudo, como expusemos no primeiro capítulo, toda a preocupação com o pecado tem a ver com o medo de morrer. O mito judaico da criação afirma que aqueles que pecaram foram expulsos do paraíso: o lugar onde se criou a vida. Os sacerdotes realizam rituais de purificação porque tudo que é impuro lembra ou conduz à morte. Os profetas exigem condutas éticas a fim de que não existam miseráveis nem assassinos entre o povo e, assim, todos vivam. No cristianismo, o batismo e a reiteração dele – a penitência – cumprem a função de conectar e reconectar o indivíduo a Cristo, o vencedor da morte. É importante ressaltar que o batismo em si, já é considerado a morte do cristão para o mundo e seu renascimento para outra vida como já partícipe da ressurreição definitiva, em Cristo. O apóstolo Paulo expressa tal compreensão ao escrever aos colossenses a seguinte afirmação: “vós estais mortos, e a vossa vida está escondida com Cristo em Deus” (Cl 3,3). Portanto, a superação da morte, no cristianismo, está colocada já no batismo.

A título de explanação, vale ressaltar o seguinte. As liturgias católicas constituem-se sempre de, pelo menos, duas partes fundamentais. A primeira delas é, invariavelmente, a leitura de excertos bíblicos⁷⁴. Curiosamente, o texto do Novo Testamento proposto para a celebração da vigília pascal anual – a saber, Romanos

⁷⁴ Se na primeira parte das celebrações valoriza-se a narração, isto é, a palavra verbalizada, na segunda parte as formas rituais é que ganham destaque. Referimo-nos às imposições das mãos, às partilhas dos alimentos, às unções com óleos, aos mergulhos e às aspersões com água, entre outros. Embora as leituras sejam executadas de modo ritual, é possível depreender desta organização a valorização de dois dos elementos centrais que estão na base dos construtos religiosos: o mito e o rito. Enquanto o mito recorda ao intelecto humano (pela via única da audição) um evento imprescindível para a memória religiosa, o rito quer desempenhar a mesma função, mas, desta vez, não à dimensão intelectual ou racional e, sim, à dimensão corpórea, tocando os demais sentidos humanos (tato, olfato, paladar, visão). Na próxima sessão textual aprofundaremos a reflexão sobre a dimensão ritual que ocupa posição de interesse central para a nossa pesquisa. Todavia, pareceu oportuno esclarecer, já aqui, que o mito, narrado de modo ritual nas celebrações cristãs, coloca-se em função de fundamentar a necessária superação da morte por meio da participação em Cristo.

6,3-11 – que afirma que o cristão é batizado na morte de Cristo e, assim, sepultado e ressuscitado com ele para uma vida nova na qual está livre do poder do pecado, é o mesmo texto sugerido tanto para a celebração do batismo quanto para a celebração das exéquias – isto é, a realização do rito fúnebre. Nesse sentido, é perfeitamente compreensível que o evangelista João (10,10) tenha sintetizado a missão de Jesus em vir para que todos tivessem vida. O batismo e a morte dos cristãos significam, fundamentalmente, a mesma coisa: o rompimento com o mundo onde existe o pecado e o enxerto entre os membros do corpo de Cristo, eternamente vivos. Na leitura de Eliade (1992), trata-se da necessidade de habitar o cosmos sagrado e fugir do caos, tão similar ao pecado.

Vale ressaltar que essa dinâmica ocorre não somente no cristianismo⁷⁵. Os processos iniciáticos, de modo geral, servem para inserir cada indivíduo no mundo simbólico que constitui a cultura de seu povo (BONACCORSO, 2009). Assim, a iniciação funciona também como uma troca simbólica que insere o indivíduo em um segundo nascimento para o qual a força da morte é enfraquecida. O sociólogo francês Jean Braudrillard é partidário deste argumento. Em suas palavras:

Está claro que a iniciação consiste na instauração de uma troca onde só havia fato bruto: da morte natural, aleatória e irreversível, passa-se a uma morte *dada* e *recebida*, logo, reversível na troca social, "solúvel" na troca. Nesse mesmo movimento, a oposição entre o nascimento e a morte desaparecem: eles também podem *trocar-se* sob as espécies da reversibilidade simbólica. A iniciação é o momento crucial, o nexos social, a câmara escura na qual nascimento e morte, deixando de ser os *termos* da vida, reinvoluem um no outro – não rumo a alguma fusão mística, antes para fazer do iniciado um verdadeiro ser social. A criança não iniciada apenas nasceu biologicamente, só tem ainda um pai e uma mãe "*reais*", para tornar-se um ser social, ela precisa passar pelo evento simbólico do nascimento/morte iniciáticos, é necessário que tenha feito o percurso da vida e da morte para entrar na realidade simbólica da troca (BAUDRILLARD, 1996, p. 180 – grifos do autor).

Não por acaso as aspersões com água figuram com tanta frequência nas celebrações da Romaria dos Mártires. Aquela água serve para recordar ao corpo que um dia foi mergulhado numa água que, simbolicamente, o imergiu em Cristo. Com Cristo e participando do corpo dele, o cristão venceu o pecado e a morte. Aspergir configura-se como um rito que, embora muitas vezes possa passar

⁷⁵ A tese que apresentamos até aqui encontra eco nas pesquisas de Bonaccorso. Mas, sobretudo, aparece sintetizada no capítulo intitulado *Inculturazione cristiana i riti di iniziazioni nel Togo* (BONACCORSO, 2009, p. 151-174) que compõe o livro *Liturgia e Inculturazione*, organizado por Aldo Terrin.

despercebido à razão, provoca no corpo a repetição da experiência de molhar-se numa celebração comunitária com uma água que banha a todos de igual modo, além, obviamente, de remeter aos banhos por meio dos quais todos se lavam e sentem-se limpos de qualquer impureza. Não parece demais repetir: a pureza – conforme a teologia que fundamenta os rituais de purificação judaicos descritos no primeiro capítulo, mas não somente – é sinal de vida. O salmo 51 (v.4), por exemplo, indica que o banho concedido por *Yahweh* é capaz de purificar do pecado.

O pecado social, por sua vez, como destacou Romero (1987), conduz à morte, não somente de um ponto de vista simbólico, mas, real e objetiva. A miséria gerada pela exploração de uns homens pelos outros, as necropolíticas e a violência matam milhares de pessoas em todas as partes do mundo. Os mortos em decorrência do pecado social são considerados mártires – sejam, conforme Sobrino (2008) –, por terem sido assassinados pelos que odiavam suas lutas ou por serem vítimas indefesas do sistema que gerou suas mortes. Isto posto, a celebração de seus martírios, que é, essencialmente, a proclamação de suas vitórias sobre a morte e de seus ingressos no reino da vida definitiva, por graça da redenção realizada por Cristo na cruz, diz respeito, em derradeira análise, à superação da morte. Trata-se de afirmar que a morte não tem a última palavra. Nisso, encontram-se as finalidades do construto religioso, da superação do pecado e da celebração do martírio. Desde o ponto de vista argumentativo, acreditamos que, agora, seja pacífico afirmar que os temas destacados anteriormente cumprem a função de aplacar o terror humano em face da morte⁷⁶. Cabe ressaltar ainda que a ênfase do pecado está posta, de fato, sobre a morte e que, para tanto, a reconciliação está ligada diretamente à superação dela por meio do abandono do lugar da transgressão e do ingresso no cosmos sagrado.

⁷⁶ Tanto da morte enquanto problema existencial que angustia a humanidade, quanto da morte concreta e objetiva resultante da violência e das necropolíticas. Sobre a segunda acepção, cabe retomar a afirmação de Thiago Teixeira (2019, p. 19) acerca da resignificação do poder político por meio das práticas religiosas. Segundo ele “a afirmação da vida dos que foram forçados para estarem sempre mortos quebra as engrenagens de uma estrutura perversa de controle e expropriação dos sujeitos. Quando afirmam a si mesmos e rompem com as descrições restritivas realizadas pelo sujeito norma, esses corpos e narrativas, lidos como exceção, resignificam o poder. Se antes o poder era empreendido como força de destruição, agora ele é um importante artefato de resposta, de afirmação e de resistência às estruturas fundantes, constitutivas das consciências, dos modelos de percepção da realidade e das ideologias dominantes”. Desse modo, quem passa a deter o poder são os que passaram pela morte, conscientes da dominação política e rompendo com ela ao afirmar que a vida sempre destruirá suas engrenagens.

Considerando as afirmações de Rivière (1989), é fundamental observar aqui que, entre os mitos cristãos (Bíblia), há inúmeras afirmações sobre a vida pós-morte. Tomemos, por exemplo, um versículo do evangelho de João (11,25) no qual Jesus afirma expressamente “Eu sou a ressurreição e a vida. Quem crê em mim, mesmo que morra, viverá”. Do ponto de vista linguístico, uma única frase como essa, proferida pelo sagrado no qual o crente deposita sua fé, deveria ser necessária para sanar o pavor em face da morte. Bastaria crer em Jesus e a morte não figuraria mais no horizonte de um cristão. Mas, o fato é que, como discorremos anteriormente, baseados na teoria de Rivière, as palavras podem ser dúbias ou soar como traidoras delas mesmas. Por isso, a superação da morte – sempre revestida pelo teor e o peso transgressor do pecado – passa a depender de ritos que preparem o corpo para enfrentá-la.

3.2.2 O mecanismo de inversão entre vida e morte performado na Romaria

A repetida convocação dos mártires por seus nomes, seguida pela resposta dos romeiros – “presente em nossa caminhada!” de acordo com a descrição de Vinhal (1986) sobre a primeira Romaria, ou “Presente na caminhada!” – conforme descrito em artigo etnográfico produzido a partir da Romaria dos Mártires de 2016, por Souza, é uma performance que não passa despercebida. Apreciemos a descrição:

“Animador: A gente pede ao pessoal que tem os estandartes [com as imagens dos mártires], com essas presenças vivas de quem deu a vida pela vida, pelo reino da vida, que possa virar-se, fazer como se fosse um círculo em volta do próprio corpo, para que todos possam visualizar em todas as direções quem são essas pessoas. E a gente pode acenar, levantado as nossas velas para iluminar a presença deles e delas [referindo-se aos estandartes com a imagem dos mártires]

Animador: Antônio Conselheiro?

Coro: Presente na caminhada!

Animador: Galdino?

Coro: Presente na caminhada!

Animador: Xicão Xukuru?

Coro: Presente na caminhada!

Animador: Miriã Maria?

Coro: Presente na caminhada!

Animador: Arturo Bernal?

Coro: Presente na caminhada!

Animador: Carlos Paz?

Coro: Presente na caminhada!

Animador: Oscar Santana?

Coro: Presente na caminhada!

Animador: Juventude?
 Coro: Presente nesta caminhada!
 Animador: Estudantes?
 Coro: Presente nesta caminhada!
 Animador: Mulheres?
 Coro: Presente nesta caminhada!
 Animador: [referindo-se aos mártires] Continua vivo, continua presente na caminhada. São esses mártires que nos dão força e que nos ajudam a continuar na defesa da justiça. Sobre a terra o povo avança; quem espera nunca alcança!
 Coro: Sobre a terra o povo avança; quem espera nunca alcança!"
 (SOUZA, 2016, p. 357 – aspas do autor).

A convocatória assemelha-se a uma ladainha⁷⁷, mas, como os invocados são pessoas que muitos dos presentes conheceram e, ademais, a resposta não tem a ver com um simples pedido de auxílio, mas sim com a afirmação de uma presença, é instintivo que nos indaguemos sobre que tipo de presença é essa. Afinal, o medo da morte e dos mortos revela-se também nesse aspecto. Estamos afirmando com as palavras que, no meio de nós, entre os romeiros e romeiras, ocupando os espaços das celebrações, estão os mártires que, conforme as palavras de Dom Leonardo Steiner já citadas no segundo capítulo, “caminham conosco”. É impossível que afirmemos tal coisa sem certo tremor, já que, comprovadamente, os mortos não podem caminhar. É verdade que a linguista Eliane Marquez Fernandes afirmou que o corpo de um defunto é capaz de performar⁷⁸, mas, de acordo com ela, o corpo morto dramatiza propriamente por seu imobilismo, e não por sua mobilidade. Além

⁷⁷ Do ponto de vista fenomenológico a chamada dos mártires não é fundamentalmente diferente da ladainha de todos os santos entoada nas celebrações mais importantes do catolicismo. A ladainha também evoca mortos nome a nome. E o faz de forma dialogal, de modo a considerar que os santos estão vivos, tanto que podem auxiliar os devotos. A resposta à ladainha – “rogai por nós” – indica que eles são capazes de ouvir, de agir e de responder aos apelos de quem se confia às suas intercessões. É uma expressão do dogma da comunhão dos santos, já tratado por nós. A distinção evidente entre os santos invocados na ladainha e os mártires convocados na chamada está posta sobre espaço que ocupam. Enquanto os primeiros estão no céu, ocupados com a tarefa de interceder a Deus pelos seus devotos, os segundos estão no meio do povo que continua suas lutas e defendem suas causas. Pedro Casaldáliga (1982), na *Missa dos Quilombos*, apresentou uma ladainha que talvez, em uma estrofe, reúna as possíveis colaborações dos santos e dos mártires. Ei-la: “Porque está na hora pedimos o auxílio de todos os santos, chamamos a força dos mortos na luta porque está na hora”. Nesse sentido se poderia dizer que dos santos espera-se o auxílio, dos mártires espera-se a força para a luta.

⁷⁸ Um interessante artigo de Fernandes, em diálogo com a teoria de Austin sobre os atos de fala mencionada no primeiro capítulo, analisou a capacidade performática de um defunto. De acordo com ela, o corpo inerte preparado para o velório é perfeitamente capaz dramatizar e comunicar. E o faz por meio do ato fático que enfatiza o gesto, ou seja, sua imobilidade. Para Fernandes, a primeira mensagem que o interlocutor recebe do defunto é: “estou morto” e a segunda: “um dia você estará como eu” (FERNANDES, 2008, p. 278-279). Assim, a performance do defunto cria o clima do velório: o silêncio, as conversas baixas, um certo desconforto. Mas, no fundo a autora chama a atenção é para o fato de que o *locus* da linguagem é o corpo e não para uma capacidade – como aquela narrada por Érico Veríssimo na obra *Incidente em Antares* – que os corpos mortos teriam de continuar caminhando entre os vivos.

disso, ela referia-se ao corpo do defunto visível para o velório. Aqui fala-se de presenças, de forças.

A celebração principia, então, negando o comum (profano), isto é, a morte como fator imobilizador, e afirmando uma lógica alternativa na qual a morte permite a mobilidade⁷⁹. Aqui, fica evidente outra característica do rito destacada por Bonaccorso. Segundo ele “o rito é um fenômeno de tipo lúdico que, por assim dizer, implica a passagem do domínio do ‘como é’ à possibilidade do ‘como se’. O rito se coloca no horizonte do *homo ludens*, porque é a emergência de uma realidade alternativa” (BONACCORSO, 2015, p. 133 – tradução nossa, grifos do autor). A presença afirmada verbalmente ganha também aspecto plástico: os estandartes com as imagens dos mártires (Cf. Imagem 3), não só estão presentes como também caminham conduzidos pelas mãos dos romeiros. Desse modo, os símbolos dos mártires são colocados no curso ritual e passam a performar afirmando suas presenças vivas. Dá-se, aí, o primeiro sinal da inversão na qual a vida substitui a morte ao passo que a caminhada, povoada por membros de todas as categorias da comunhão dos santos, fica remetida a uma realidade alternativa.

Imagem 3: Estandartes dos mártires



Fonte: Douglas Mansur

⁷⁹ Bourdieu (2008, p. 118-119), em sentido similar, versando sobre os atos mágicos, fala sobre uma “subversão herética de realidade”.

Autores como Souza e Ciccarone (2012, p. 27-29) apresentam uma série de elementos que corroboram, desde o prisma da antropologia social, com a afirmação de que os mártires permanecem vivos. Conforme os autores: 1) a morte não encerra a luta daquele que é considerado mártir, mas, ao contrário, reforça-a, posto que seus pares passam a assumir a causa da luta também como causa da vida da liderança executada; 2) a morte de um membro constitui-se como uma ligação de comoção intersubjetiva da parte daqueles que se identificam com o morto, de modo que se sentem parte dele. Isto, conforme os autores, na perspectiva em que Mauss⁸⁰ compreende a dádiva, “sacraliza a luta” e “materializa o sagrado” de modo a remeter a causa empenhada ao campo religioso e vice-versa; 3) os lugares onde ocorreram as mortes tornam-se lugares-de-memória, encantados, “morada terrena dos espíritos que nunca morrem”, fonte de revitalização dos que se desanimam da luta; 4) são criados rituais para preservar a memória dos mortos. Nestes rituais dá-se uma “subversão herética da realidade”⁸¹ que possibilita a idealização de outra estruturação do real na qual são os mortos que detêm a vida verdadeira e os vencidos são tidos como vencedores. Além disso, tais rituais funcionam como geradores de *communitas* como aquelas identificadas por Turner⁸² (SOUZA, 2013, p. 61), que salvaguardam suas persistências por meio da relação comunitária com seus símbolos; 5) os mártires deixam de estar presos aos corpos, para transitarem constantemente entre outros corpos e coletivos⁸³, fenômeno que, nas palavras dos autores, se dá por meio de uma projeção de “posições subjetivas que articulam estratégias de resistência”.

A Romaria dos Mártires pode, perfeitamente, ser lida à luz de tais postulações. Ela constitui-se como memória dos mortos e assunção de um compromisso com suas lutas. Ela é a afirmação da presença dos corpos e das lutas empenhadas pelos mártires, tanto desde um prisma puramente religioso quanto absolutamente político. Ademais, ela afirma que essas presenças são capazes de atuar e dar força aos movimentos de resistência. A romaria expressa o reconhecimento de um lugar, marcado pelo derramamento do sangue de um mártir, como lugar sagrado, fonte de força. Além disso, a romaria é um ritual que cria um

⁸⁰ Os autores dialogam com o *Ensaio sobre a dádiva*, de Mauss (2003).

⁸¹ Os autores retomam o pensamento de Bourdieu (2008). Em alguma medida, trata-se da operação descrita por Bonaccorso como característica do *Homo ludens*.

⁸² Sobre os dramas sociais e as metáforas rituais (TURNER, 2008, p. 160).

⁸³ Tal afirmação encontra respaldo na pesquisa de Sahlins (2008, p. 67) acerca de ideia do *mana* – uma espécie de alma que transita entre os corpos – etnografada entre os havaianos.

corpus celebrante, uma *communitas*, e instrumentaliza os símbolos cristãos para subverter a realidade e indicar que as estruturas de pecado e morte podem ser superadas e, assim, a vida pode ser eternizada.

Caminhar ao lado dos mortos que afirmamos estarem presentes e tocar a cruz de um mártir, que é como a cruz de Jesus, pode entrelaçar linhas no corpo de uma pessoa que ela mesma não seja capaz de explicar. Afinal de contas, tais elementos reproduzem uma experiência muito similar àquela identificada por Otto (1985) como manifestação do numinoso. Os mártires são manifestações de um cosmos sagrado⁸⁴ e, por isso, ao mesmo tempo em que atraem e fascinam misteriosamente (os romeiros vão a Ribeirão Cascalheira atraídos por algo) causam tremor e temor. O modo como cada corpo participa, sente e compreende o ritual é, com certeza, particular. Mas, de modo geral, parece-nos ponto pacífico afirmar que todos ritualizam ali a partir de símbolos e cosmovisões sobre as palavras-chave que dão esperança ao profano, isto é, “mesmo que morra, viverá”. Aliás, de acordo com Taborda (2019), na celebração festiva o fragmento (símbolo) se transfigura e faz presente o Reino, de modo que a comunidade reunida degusta já ali o sabor da paz definitiva. Nesse sentido, a celebração – do mesmo modo que a Eucaristia – opera não só de modo a dar esperança sobre o futuro, mas, antecipa-o e faz com que todos se antevejam de pé, diante do mártir Jesus, em seu reino.

3.2.3 A reconciliação experimentada

Por reconciliação estamos tratando o sentimento de superação do pecado. Como vimos, pecado pode significar a transgressão das ordens morais, o afastamento do sagrado, a ocupação de lugares ou o contato com profanos, a impureza, a violência e a exploração estrutural que impera no modelo econômico neoliberal, as necropolíticas, entre outros. Todas as significações do pecado, sem exceção, fazem referência a elementos que, desde o âmbito religioso ou desde o

⁸⁴ Leonardo Boff (1983, p. 332) afirma que os mártires possuem uma inegável função como *signos* e *sacramentos*. Os signos (linguísticos) são, fundamentalmente, símbolos. Eles condessam significados a partir de um referente (significante) e os expressam simbolicamente, por meio de palavras, a um interlocutor. Os sacramentos, no mesmo sentido, são sinais sensíveis que expressam realidades invisíveis. Por esse motivo, conforme Boff, os mártires contêm alta significação antropológica, já que expressam o próprio Deus, ao passo que referem-se àquele que sangrou na Cruz e constituem-se como uma presença que dá força aos vivos.

âmbito político, conduzem à morte⁸⁵. Portanto, resta bastante evidente que é impensável considerar o pecado de forma desvinculada da morte ou, pelo menos, do medo da morte – que é como podemos percebê-la e descrevê-la. O fato é que, romper com o pecado significa colocar-se próximo de Deus. Portanto, sentir-se próximo de Deus, significa sentir-se isento de qualquer situação de pecado.

O sacramento da penitência, conforme a instrução geral do ritual próprio (n. 6, c), está incumbido de ajudar o pecador a esquecer-se do que passou e a integrar-se “de novo no ministério da salvação lançando-se para frente”. Trata-se de sentir o perdão de Deus, sentir-se reconciliado com ele, sentir-se próximo da comunidade cristã e de Deus. No entanto, como expusemos no primeiro capítulo, o sacramento da penitência foi esvaziado de sua dimensão ritual. Se antes fora celebrado comunitariamente, agora é realizado entre penitente e ministro. Se antes havia um processo temporal bastante longo, agora é simplista e célere. Por isso, não raro acontece de uma pessoa confessar o mesmo pecado a inúmeros ministros, sempre na tentativa de sentir-se perdoada. Ademais, existe uma lacuna entre o pecado pessoal e o pecado social e, enquanto para solucionar o primeiro, embora precariamente, existe a possibilidade de confessar-se, para o segundo não existe, sequer, proposta ritual que o solucione. Assim, a questão do pecado, quase que de modo geral, permanece um problema do ponto de vista eclesial, já que celebrar o perdão não tem se demonstrado tarefa fácil⁸⁶.

A Romaria dos Mártires, por sua vez, embora não exista em função de celebrar o perdão dos pecados – nem pessoais, nem sociais – dispõe o corpo para viver experiências e emoções que o fazem sentir-se intimamente ligado aos seus pares e a Deus. De modo geral, os romeiros e romeiras são ligados às CEBs, às pastorais sociais e aos movimentos populares. Por isso, não raras vezes, muitos deles já sofreram ou estão sofrendo algum tipo de ameaça. Desse modo, sentem-se equiparados aos mártires que, pela vez deles, são identificados a Jesus Cristo e, por conseguinte, considerados ressuscitados, vivendo no Paraíso junto a Deus. A narrativa mitológica, embora não possa ser tomada como absurda, não seria capaz

⁸⁵ Podemos interpretar que, nas palavras de Hertz (1922), a morte equivalha às consequências funestas que o pecado atrai a seu autor.

⁸⁶ A nosso ver, tal situação refere-se, sobretudo à valorização exacerbada da dimensão racional humana em detrimento da dimensão corpórea, aquela que seria atingida por um ritual comunitário bem fornido de símbolos. Há quem deposite parte da responsabilidade dessa problemática sobre a supervalorização dos dogmas e cânones que enfatizam a existência do pecado sobre tudo. Em certo sentido, também esse argumento corrobora com nossa tese sobre o esvaziamento corpóreo-ritual, já que enfatizar os dogmas é uma atividade puramente mental.

de despertar sensações realistas sobre a presença dos mártires no meio dos romeiros como o faz o ritual celebrado. Com os mártires – signos e sacramentos do Cristo morto e ressuscitado (BOFF, 1983) – a presença de Deus se faz sentir.

Trata-se do Deus que luta, do Deus que caminha com seu povo, do Deus que escuta o clamor dos oprimidos e desce para libertá-los, do Deus que se faz pequeno e pobre, do Deus que faz o bem e enfrenta os poderes de seu tempo, do Deus que morre mártir, mas, sobretudo, do Deus que ressuscita e promete ressurreição a todos os seus. Uma descrição como essa sobre Deus, pode até ser poética e, por isso, bela – a depender das formulações do autor – mas uma descrição assim jamais convenceria alguém de que esse Deus existe, de que é real ou de que se faz presente. A performance ritual, no entanto, faz com que os corpos dos romeiros caminhem e sintam as presenças e as forças, tanto dos mártires quanto de Deus no meio deles. Do mesmo modo, a afirmação de que um mártir ressuscitou e está presente, vivo, no meio dos romeiros, corrobora tanto para a confirmação – por meio da experiência pessoal e subjetiva – de que Jesus ressuscitou, quanto de que cada mártir está ressuscitado. Dessa maneira, toda a teia simbólica construída pelo cristianismo de libertação está assegurada: Deus que criou tudo e ama os pobres está vivo e atua a favor dos romeiros na luta por justiça e vida digna para todos. É ele quem dá a vitória definitiva que, como não poderíamos esperar que fosse outra, é a vida que nunca se acaba, num lugar onde só existe felicidade.

Do ponto de vista antropológico assumido por Hertz (1922) e por nós, o pecado em si mesmo não é um problema, mas, sim, as consequências funestas que ele porta. Nas palavras de um dos pilares do cristianismo primitivo, Paulo apóstolo, “o salário do pecado é a morte” (Rm 6,23). Logo, a superação do pecado, para o sujeito religioso, significa a superação da morte. Se o pecado conduz à morte, e se cada romeiro pode afirmar, pessoalmente, que a morte não existe mais como possibilidade para ele, é possível dizer, com certeza, que o pecado foi superado. Outra palavra possível para essa experiência é: reconciliação. Reconciliação significa voltar à amizade, voltar às relações íntimas, sentir pertença novamente. Não pode haver sentimento de pertença mais satisfatório que aquele de perceber-se compreendido pelos pares, achar-se protegido por Deus em meio às lutas por justiça e, mais ainda, receber dele a promessa de não morrer. Aliás, no sentido de Eliade (1992), quem morre para unir-se ao sagrado, vai estar mais vivo que os outros. Assim, quem morre mártir, só pode permanecer vivo.

3.3 CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS À CONCLUSÃO

No primeiro capítulo sobrevoamos, como expectadores, alguns aspectos tidos por fundamentais para a constituição da experiência religiosa e para as conjecturas sobre o pecado – especialmente nas tradições judaica, cristã e no cristianismo de libertação latino-americano, embora sem nos restringirmos a elas, sobretudo pelo viés da teoria de Hertz (1922), que respeita às religiões primitivas de modo geral. Ainda naquele bloco textual aventamos acerca das peregrinações: prática difundida pelas mais diversas religiões e assumida pelo cristianismo, por um breve período, como um rito penitencial. Aliás, é imperioso recordar que os ritos penitenciais, conforme já exposto, são reiterações da pertença do cristão que, por algum motivo afastou-se da comunhão do corpo místico de Cristo, isto é, da comunidade dos crentes, e deseja retornar a ela. Tal sobrevoou cumpriu o papel fundamental de situar nossa discussão, não somente desde o prisma teológico, visto que o cristianismo influenciou de modo profundo a cultura ocidental, mas, também por isso, situou historicamente as diversas compreensões acerca do pecado e os modos de superá-lo que, mormente, configuram-se como rituais.

O segundo capítulo, por sua vez, debruçou-se sobre os ritos celebrados na Romaria dos Mártires da Caminhada Latino-Americana, destacando deles os elementos que a vinculam diretamente à dimensão penitencial da fé cristã e ao dogma da comunhão dos santos. Embora, à primeira vista, não pareça haver ligação entre a romaria e o perdão dos pecados, observamos que os ritos penitenciais comuns às celebrações litúrgicas católicas sempre foram realizados na Romaria dos Mártires. Inclusive, com a prática da chamada “absolvição geral”. Mas, para além disso, foi possível observar que, da parte dos romeiros, existe uma percepção de que tais celebrações dialogam, em algum nível, com o pecado social ou estrutural que gera a morte dos mártires e de tantos indefesos desconhecidos sacrificados pela América Latina afora. A vinculação não é absurda. Celebrar a memória dos mártires significa celebrar suas vitórias sobre a morte e, conseqüentemente, sobre o pecado que os assassinou. Vale recordar que os romeiros são cristãos: seguidores de um sacrificado que ressuscitou e garantiu ressurreição a todos – os santos – que são unidos a ele por meio do batismo.

O terceiro capítulo, enfim, quis chegar ao escopo de nossa questão-problema: a experiência sensorial de superação do pecado por meio da celebração dos ritos da

Romaria dos Mártires. O que fizemos, abordando duas dimensões fundamentais: a experiência e o rito. Os dois, concomitantemente, colocaram no curso de nossa pesquisa a corporeidade humana e a necessidade que o ser humano – que é puramente corpo – tem de enfrentar a morte. Apoiados nas pesquisas de Bonaccorso, sustentamos que a ritualidade é o dispositivo por meio do qual o corpo se organiza para lidar com a própria finitude. E o faz elaborando narrativas e sentidos que são expressos por meio dos mitos e confirmados através dos ritos. A essa altura compreendemos que a questão do pecado é, em si mesma, a questão da morte. Pecar não é um problema, suas consequências sim. E as consequências sempre conduzem à morte. Portanto, superar o pecado supõe superar a morte. Eis, portanto, o ponto de acesso à Romaria dos Mártires – enquanto dispositivo ritual capaz de predispor aos que dele participam a vivenciarem experiências emotivas profundas que operam em níveis pré-rationais e que são capazes de tornar significativas todas as realidades vislumbradas a partir de sua celebração. Na romaria celebra-se a presença de mártires vivos, que como Cristo, estão ressuscitados e dão aos romeiros a garantia de, no futuro, estar com ele, junto a Deus, no Paraíso celeste. Desse modo, resta superada a morte e, simultaneamente, experimenta-se a proximidade, o auxílio e o acolhimento de Deus, o que, aqui, temos chamado de reconciliação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS (POR ENQUANTO)

*Escrever é imprimir a experiência do espanto de estar no mundo.
É estender as dúvidas, confessar os labirintos, povoar os desertos.
E mais, escrever é dividir sobressaltos, explicitar descobertas
e abrir-se ao mundo na ilusão de tocar a completude.*

Bartolomeu Campos de Queirós

Suponho que na minha idade (31 anos) qualquer consideração não deve ser tomada como final, ou, pelo menos, não como acabada. Um amigo disse, certa vez, que a realidade se mostra como aqueles pontinhos feitos para ligar com traços de caneta. Quando olhamos os pontos separados, não significam muita coisa. Mas, quando começamos a ligá-los, logo somos capazes de intuir que se trata de uma girafa, um cavalo ou um cão. Quando concluímos as ligações, podemos dizer: “Ora! É uma girafa!”. Ao término deste trabalho tendo a afirmar que fomos capazes de elucidar muitos pontos e interligá-los. Mas, há, sem dúvidas, muitos outros que ainda poderão ser evidenciados e integrados à reflexão até que possamos aproximar nossas conjecturas a imagens mais claras e definições mais concisas sobre a “girafa” (os ritos da Romaria dos Mártires) que nos propomos a pesquisar. Contudo, não fica fora do horizonte, certamente, a afirmação de Bonaccorso (2020) sobre o fato de que os ritos não existem com a finalidade de serem compreendidos por eles mesmos, mas, sim, que existem para dar sentido à vida humana no mundo, nesse caso, através da religião. Em última análise, essa afirmação corrobora com a nossa percepção de que enxergar e interligar todos os pontos da realidade é uma tarefa ainda distante e, provavelmente, inatingível. Por isso, damo-nos – hoje – por satisfeitos com as descobertas feitas até aqui.

A primeira dessas descobertas talvez tenha a ver com a questão do pecado: esse sentimento que cada indivíduo carrega em si, de ser um sujeito que erra, que quebra as regras e, por isso, sente-se desligado do coletivo, do real, do sagrado. José Saramago em seu livro *O evangelho segundo Jesus Cristo* apresenta um diálogo entre Deus e Jesus, no qual o primeiro indicava ao segundo qual deveria ser o núcleo de sua pregação. Transcrevemos o trecho a seguir:

Todo o homem [...] seja ele quem for, esteja onde estiver, faça o que fizer, é um pecador, o pecado é, por assim dizer, tão inseparável do homem quanto o homem se tornou inseparável do pecado, o homem é uma moeda, vira-la, e vê lá o pecado [...] desta maneira, a única palavra que nenhum homem pode repelir como não sua é Arrepende-te, porque todos os homens caíram em pecado, nem que fosse uma só vez, tiveram um mau pensamento, infringiram um costume, cometeram crime maior ou menor, desprezaram quem deles precisou, faltaram aos deveres, ofenderam a religião e os seus ministros, renegaram a Deus (SARAMAGO, 1991, p. 376).

Segundo a narrativa literária, todo homem sente-se pecador. Descobrimos, em nossa pesquisa que esse sentimento pode dispensar, inclusive, a moral religiosa, afinal, como afirmara Berger (2018), são os homens quem criam as regras que depois serão infringidas por eles mesmos. Mas, além de podermos reconhecer que o pecado é um dado antropológico, descobrimos que a causa última de sua postulação tem a ver diretamente com a morte. Isto é, o pecado só é um problema humano porque ao infringir as regras os indivíduos intuem que colocam em risco suas próprias vidas e, em alguns casos, a vida de outros. Desse modo, a superação do pecado corresponde, absolutamente, à preservação da vida.

O caminho que tomamos conduziu-nos a duas concepções. A primeira diz respeito à compreensão do pecado como sentimento pessoal de infração das regras e, por conseguinte, de afastamento de Deus. Nesse caso, o pecado conduziria à morte pessoal. Tal morte diz respeito, sobretudo, à dimensão simbólica ligada à esperada vida pós-morte. De tal modo, a morte do pecador significa a morte definitiva, já que o pecado o impedirá de ingressar no Paraíso, onde seria possível viver eternamente. A segunda aceção diz respeito à compreensão do pecado como mal presente e performado pela estrutura social. Nesse caso, o pecado não apenas significa morte como também mata concretamente. Sobre a primeira concepção de pecado, as religiões que pesquisamos propõem rituais explícitos para a sua superação. O judaísmo propunha sacrifícios de animais. O cristianismo, atualmente, dispõe da confissão sacramental. Mas, a segunda aceção só ganhou destaque enquanto categoria teológica/religiosa quando os cristãos da América Latina, empenhados na luta por justiça social, começaram a ser assassinados e foram identificados como mártires. Talvez por isso, não existam rituais que, explicitamente, apresentem-se como reparadores para a questão do pecado social. Nossa pesquisa, aliás, surgiu em face desta questão. Uma demanda fortemente teológico-sacramental originada da intuição de que a experiência religiosa vivida pelos romeiros da Romaria dos Mártires tivesse algo que ver com o sentimento de

reconciliação do pecado. Quando, no decorrer do percurso das pesquisas, identificamos que o elo entre as duas concepções (pecado pessoal / pecado social) recaía sobre a questão da morte, pudemos observar que os ritos que sanam o pecado estavam sempre postos em vistas da superação da morte. Assim, superar o pecado seria um outro modo de dizer que a morte está superada. Em posse desse argumento coube a nós buscar identificar na Romaria dos Mártires os mecanismos rituais dispensados em vistas da superação da morte. E não foi difícil encontrá-los.

A romaria celebra o martírio, isto é, a morte de pessoas em decorrência de suas lutas pelas causas da fé, da justiça ou, ainda, como vítimas do mal. O fato é que a morte celebrada ali não diz respeito à finitude da existência humana, mas, ao contrário, à sobrevivência de cada homem e cada mulher assassinados. Essa sobrevivência, conforme descrevemos no terceiro capítulo, tem uma dimensão político-social. Quem morre em defesa de uma causa coletiva permanece presente na luta comunitária e seus antigos pares passam a assumir tal luta, inclusive, como causa da vida do companheiro morto. Mas, sobretudo, a sobrevivência tem uma fundamentação religiosa. O morto é identificado a Jesus crucificado e, por conseguinte, a Jesus ressuscitado. A literatura bíblica e a tradição da Igreja Católica sedimentaram a certeza de que quem morre mártir ingressa instantaneamente no Paraíso, onde todos vivem para sempre e felizes. Nesse âmbito, a comunhão dos santos, também oriunda da tradição cristã, entra em jogo. Desse modo, os mortos tornam-se presenças vivas de força para as lutas, de exemplos a serem seguidos e de garantia da vida definitiva depois da morte cruenta. Resta que, celebrar o martírio passa a configurar-se como celebrar a superação da morte e, portanto, conclui a superação do pecado, isto é, a extinção de qualquer sentimento de afastamento de Deus ou de incerteza quanto ao futuro depois da morte biológica.

Para chegar a tais conclusões foram imprescindíveis os conhecimentos teológicos apreendidos, especialmente na Escola de teologia dom Pedro Casaldáliga, da Prelazia de São do Félix Araguaia. Também a especialização em Liturgia Cristã oferecida pela Rede Celebra em parceria com a Faculdade Jesuíta (FAJE) tem de ser reconhecida como condição *sine qua non* para a proposição de tal pesquisa. Recordá-las é também agradecê-las. Foi por meio delas que chegamos ao conhecimento de uma abordagem nova da liturgia desenvolvida em Pádova e encabeçada, especialmente, por Bonaccorso. Embora nosso autor seja fundamentalmente teólogo, sua abordagem coloca em evidência a dimensão

antropológica do rito. Afortunadamente, parte significativa dos autores que estudamos nas disciplinas do mestrado – Terrin, Berger, Durkheim, Girard, Cazeneuve, Eliade, Geertz, Mauss, Rivière, Turner – compõem também as bases das proposições teóricas de Bonaccorso. De tal sorte, pudemos trilhar as primeiras sendas das Ciências da Religião amparados por um saber já, mais ou menos, palmilhado na Teologia. É inegável, contudo, que, sem o diálogo com os saberes das diversas áreas de que lançamos mão, não poderíamos chegar a conclusões sintéticas como as que chegamos no que diz respeito ao jogo entre a vida e a morte como espelho do jogo religioso posto entre o pecado e a salvação.

Embora, como dissemos anteriormente, sintamos que haja pontos ainda não tocados, acreditamos que estamos no caminho. O rito, por envolver todos os sentidos humanos e comunicar diversas informações por vias distintas, parece impor resistências a análises que queriam tomá-lo por partes e não pelo todo, como comumente se apresenta. As abordagens teóricas de que lançamos mão acerca da experiência puderam contribuir no sentido de compreender os ritos celebrados na Romaria dos Mártires como um fenômeno que envolve o ser humano em suas dimensões corpórea, emotiva e racional. E nesse envolvimento aquelas celebrações afirmam e fazem sentir aquilo mesmo que poetizou dom Pedro Casaldáliga em seu *Hino da Caminhada dos Mártires*, que transcrevemos abaixo a título de arremate de nossa tessitura, para dar por concluída esta etapa de nossa pesquisa sobre o fenômeno religioso ritual. Com o poema, podemos reconhecer-nos como Romeiros desta caminhada que parte da morte em direção à vida definitiva, celebrando aqueles e aquelas que já trilharam esse caminho e animam, com suas presenças ressuscitadas, nossas lutas por justiça, pelo fim do pecado que assassina os menores entre nós – até que advenha a paz definitiva.

Cantamos o sangue
 Dos nossos melhores,
 A prova maior!
 Cobramos as flores,
 De suas feridas
 Vivemos a vida
 Que a morte ceifou!

Fizeram da morte
 Dos pobres da terra
 A causa e o risco:
 Estranho cantar!
 Venceram a morte
 Martírio em Rosário

Ganharam a guerra
Forjaram a paz!

O Deus companheiro
O índio primeiro,
O negro na raça,
E a forte mulher,
O firme operário,
O audaz lavrador,
Quem luta no amor
Não pode morrer!

No altar e nos braços
Erguemos, remidos,
Seus corpos caídos,
Seus sonhos, seus passos,
Serão caminhada!
Memória seremos!
Mais altas faremos
As vozes caladas!

Será uma torrente
De sangue assumido.
Será continente
Da América, unido
Na mesma Paixão
A terra do Novo
O dia do Povo
– A Libertação;

E, quanto souberam
Ser gente da gente
Ser vida-sementes
De um mundo melhor
No sonho de amor
De nossos caídos
Nos punhos erguidos
Matamos a dor.

No Reino do céu
Da morte vencida
A vida, a vida
Dos filhos de Deus!

Pedro Casaldáliga

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza (org.). *El buen vivir: una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala, 2009.
- ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte: o feitiço erótico-herético da teologia*. 2.ed. São Paulo: Paulus, 1985.
- ARNS, Paulo Evaristo. O pecado contra a comunhão do povo. *Vida Pastoral*, n. 116, mai-jun, 1984. Disponível em: <https://www.vidapastoral.com.br/artigos/antropologia-teologica/o-pecado-contra-a-comunhao-do-povo/> Acesso em: 07 jul. 2021.
- AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer: palavras e ação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- AZZI, Riolando. *O episcopado brasileiro frente ao catolicismo popular*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na Ciência da Linguagem*. Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi. 6. ed. São Paulo: Hucitec, 1992.
- BARROS, Marcelo; PEREGRINO, Artur. *A festa dos pequenos: Romarias da Terra no Brasil*. São Paulo: Paulus, 1996.
- BAUDRILLARD, Jean. *A Troca Simbólica e a Morte*. Tradução de Maria Stela Gonçalves e Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 1996.
- BELL, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press, 1992.
- BELL, Catherine. *Ritual: perspectives and dimensions*. New York: Oxford University Press, 2009.
- BERESIT RABBÂ. *Commento alla Genesi*. Torino: Tipografia Torinese, 1978.
- BERG, Hans Van Den. Cristianización del mundo aymara y aymarización del cristianismo. *Ciencia y cultura*, vol. 9, n. 15-16, p. 181-244, 2005. Disponível em: <http://www.scielo.org.bo/pdf/rcc/n21/a06.pdf> Acesso em: 13 out. 2021.
- BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, vol. 21, n. 1, p. 09-24, 2001.
- BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. 10. reimp. São Paulo: Paulus, 2018.
- BERGER, Rupert. *Dicionário de liturgia pastoral*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Loyola, 2010.

BERLANGA, Alfonso. *Liturgia y Teología: del dilema a la síntesis*. Barcelona: CPL, 2013.

BOFF, Clodovis. *Comunidade eclesial comunidade política: ensaios de eclesiologia política*. Petrópolis: Vozes, 1978.

BOFF, Leonardo. Reflexión sistemática sobre el martirio. *Concilium*. n. 183, Madri, p. 323-334, 1983.

BOFF, Leonardo. *Teologia do cativo e da libertação*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1980.

BONACCORSO, Giorgio. *Il corpo de Dio: vita e senso della vita*. Assisi: Cittadella, 2006.

BONACCORSO, Giorgio. Inculturazione cristiana i riti di iniziazioni nel Togo. In: TERRIN, Aldo Natale (Org.). *Liturgia e Inculturazione*. Padova: EMP, 2009, p. 151-174.

BONACCORSO, Giorgio. Introduzione. In: BONACCORSO, Giorgio (Org.). *La liminalità del rito*. Padova: EMP, 2014, p. 5-13.

BONACCORSO, Giorgio. *L'estetica del rito: sentire Dio nell'arte*. Milano: San Paolo, 2013.

BONACCORSO, Giorgio. *La liturgia e la fede: la teologia e l'antropologia del rito*. Padova: EMP, 2010.

BONACCORSO, Giorgio. La liturgia tra fede e cultura. In: MAGNANI, Franco; D'ADAMO, Vincenzo (Orgs.). *Liturgia ed evangelizzazione: la chiesa evangelizza con la bellezza della liturgia*. Atti del congresso. Rubbettino: Roma, 2015b, p. 73-97.

BONACCORSO, Giorgio. *Rito*. Padova: EMP, 2015.

BONACCORSO, Giorgio; MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe; SILVA, Daniel Carvalho. A força do rito: entrevista a Giorgio Bonaccorso. *Revista de Liturgia*, ano 47, n. 281, p. 15-19, set-out, 2020.

BORGES, Laudimiro de Jesus. *A alegria, elemento constitutivo da liturgia: como se mostra de modo significativo na Romaria dos Mártires da Caminhada, em Ribeirão Cascalheira, na Prelazia de São Félix do Araguaia - MT*. Dissertação (Mestrado em Teologia). Pontifícia Faculdade Teologia Nossa Senhora da Assunção. São Paulo, 2003. 189f.

BORGES, Laudimiro de Jesus; SILVA, Antônio Carlos Pereira. A Romaria dos Mártires da Caminhada Latino-americana. *Revista de Liturgia*, ano 33, n. 198, p. 4-7, nov-dez, 2006.

BORGES, Laudimiro de Jesus; SILVA, Antônio Carlos Pereira. A Romaria dos Mártires da Caminhada. *Revista de Liturgia*, ano 28, n. 168, p. 29-30, nov-dez, 2001.

BORGES, Laudimiro de Jesus; SILVA, Antônio Carlos Pereira. *Ofício dos Mártires da Caminhada Latino-Americana*. São Paulo: Paulus, 2004.

BOUDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. Tradução de Sérgio Miceli. 2. ed., 1. reimp., São Paulo: EDUSP, 2008.

BRIGTH, John. *História de Israel*. 2. ed. Tradução de Luiz Solano Rossi e Eliane Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2019.

BUYST, Ione. *O segredo dos ritos: ritualidade e sacramentalidade da liturgia cristã*. São Paulo: Paulinas, 2011.

CANUTO, Antônio. *Resistência e luta conquistam território na Araguaia Mato-grossense*. São Paulo: Outras Expressões, 2019.

CANUTO, Antônio. *Ventos de profecia na Amazônia: 50 anos da Prelazia de São Félix do Araguaia*. Paulinas / Editora da PUC Goiás: São Paulo / Goiânia, 2021.

CARMINATI, Thiago Zanotti. *A Dádiva da Imagem: as promessas como produção de pessoas e objetos*. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2014. 297f.

CASALDÁLIGA, Pedro. *A cuia de Gedeão: poemas e auto sacramentais sertanejos*. Petrópolis: Vozes, 1982.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Creio na justiça e na esperança*. Tradução de Laura Ramo, Antônio Carlos Moura e Hugo Lopes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CASALDÁLIGA, Pedro. Los indios “crucificados”: un caso anónimo de martirio colectivo. *Concilium*. v. 183, p. 383-389, 1983.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Martírio do pe. João Bosco Penido Burnier*. São Paulo: Loyola, 2006.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Missa dos quilombos*. 1982. Disponível em: <<https://www.servicioskoinonia.org/Casaldaliga/poesia/quilombos.htm>> Acesso em: 15 dez. 2021.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Nicarágua: Combate e Profecia*: Edição completa com os anexos sobre Cuba e El Salvador. Tradução de Antônio Carlos Moura. Petrópolis: Vozes, 1986.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Romaria dos Mártires 2011* (vídeo). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dcY07AGjwpY> Acesos em: 16 set. 2021.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Uma Igreja na Amazônia em conflito com o latifúndio e marginalização social*. s/l, 1971. Disponível em: https://www.academia.edu/42708381/Uma_Igreja_da_Amaz%C3%B4nia_em_conflito_com_o_Latif%C3%BAndio_e_a_marginaliza%C3%A7%C3%A3o_social_Carta_pastoral_de_Pedro_Casald%C3%A1liga_Edi%C3%A7%C3%A3o_original_FACS%C3%8DMIL_1971 Acesso em: 16 set. 2021.

CASALDÁLIGA, Pedro; BARREDO, Cerezo. *Murais da libertação: na prelazia de São Félix do Araguaia, MT, Brasil*. São Paulo: Loyola, 2005.

CASSIRER, Ernest. *An essay on Man: an introduction to a philosophy of human culture*. Nova York: Doubleday, 1953.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Loyola, 1999.

CAZENUEVE, J. *Sociologia do rito*. Tradução de M. L. Boralho. Porto: Rés, s/d.

CELAM. *Santo Domingo: nova evangelização, promoção humana e cultura cristã*. In: *Documentos do CELAM*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 585-782.

CHAUVET, Louis-Marie. A liturgia no seu espaço simbólico. *Concilium*, n. 259, p. 45-59, 1995/3.

CHAUVET, Louis-Marie. Teologia sacramentária e cristologia. A liturgia, lugar da cristologia. In: DORÉ, Joseph. *Sacramentos de Jesus Cristo*. São Paulo: Loyola, 1989, p. 183-218.

CHESTERTON, Gilbert Keith. *The autobiography of G. K. Chesterton*. San Francisco: Ignatius Press, 2006.

CIPRIANO DE CARTAGO. *Cartas*. Madrid: Gredos, 1998.

COMBLIN, José. Prolegômenos da catequese no Brasil. *REB*, vol. 27, f. 4, p. 845-874, dez, 1967.

COMITÊ DE SANTA FÉ. Documento secreto da política Reagan para a América Latina. *Voices*, vol. 75, n. 10, p. 745-773, 1981.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral Gaudium et Spes: sobre a Igreja no mundo de hoje. In. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 539-661.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Sacrosanctum Concilium: sobre a Sagrada Liturgia. In. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2001, p. 33-86.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documentos do CELAM: conclusões das conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo*. São Paulo: Paulus, 2005.

CORDEIRO, José Manuel Garcia. A celebração da penitência e da reconciliação ao longo da história da Igreja. *Boletim de Pastoral Litúrgica*, ano 31, n. 124, out-dez, p. 107-119, 2006.

CRESWELL, John W. *Projeto de pesquisa: método qualitativo, quantitativo e misto*. Tradução de Magda Lopes. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

DA MATTA, Roberto. Apresentação. In: VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 8-21.

DEWEY, John. *Art as Experience*. New York: Balch & Co, 1934.

DIAS, Arcelina Helena Públio. *Memória e Libertação: caminhos do povo e os murais da prelazia de São Félix do Araguaia*. São Paulo: Ave Maria, 2014.

DILTHEY, Wilhelm. *Selected Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

DOUGLAS, Mary. *Símbolos Naturales: exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza, 1988.

DUPRONT, Alphonse. *Du sacré: Croisades et pèlerinages: Images et langages*. S/l: Gallimard, 2013.

DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Tradução de Hélder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DUSSEL, Enrique. *Ética comunitária*. Madrid: Paulinas, 1986.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FAVRE, Sara. *Un viaggio latino-americano. Maximino Cerezo Barredo: uomo, artista, missionario*. Udine: Forum, 2012.

FERNANDES, Eliane Marquez Fonseca. De corpo presente: a performatividade da presença-ausência. *Signótica*, vol. 20, n. 2, p. 273-294, jul-dez, 2008.

FERNANDES, Márcio Luiz. A arte mural de Mino Cerezo Barredo no período militar brasileiro. *Revista Caminhando*, vol. 25, n. 2, p. 185-200, 2020.

FIORIN, José Luiz. *Introdução à linguística I: objetos teóricos*. 6. ed. São Paulo: Contexto, 2014.

FLICK, Uwe. *Introdução à pesquisa qualitativa*. Tradução de Joice Elias Costa. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

FRANCISCO. *Carta do papa Francisco para o evento "Economy of Francesco"*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2019/documents/papa-francesco_20190501_giovani-imprenditori.html Acesso em: 16 out. 2021.

FRANCISCO. *Carta encíclica Laudato'Si: sobre o cuidado com a casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO, João Manoel. Romaria: outra forma possível de celebrar o sacramento da penitência. *Revista de Liturgia*, ano 26, n. 151, p. 33-35, jan-fev, 1999.

FREIRE, Paulo. *A importância do ato de ler: em três artigos que se completam*. 51. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade: e outros escritos*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra: 1981.

GAMELEIRA, Sebastião Armando. *Romaria dos mártires da caminhada*. 2016. Disponível em: <https://domsebastiaoarmandogameleira.com/romaria-de-martires-da-caminhada/> Acesso em: 16 out. 2021.

GANDIN, Luís Armando. *Educação libertadora: avanços, limites e contradições*. Petrópolis: Vozes, 1995.

GARCIA LÓPEZ, Félix. Lo puro y lo impuro en la tradición judia. *Revista de Occidente*, n. 222, p. 51-68, 1999.

GEERTZ, Clifford. A Religião como Sistema Cultural. In: GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 65-91.

GIRALDO, Cesare. *Num só corpo: tratado mistagógico sobre a eucaristia*. Tradução de Francisco Taborda. São Paulo: Loyola, 2003.

GIRARD, René. *O bode expiatório*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

GRIAULE, Marcel. *Masques Dogon*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1932.

GRILLO, Andrea. *Ritos que educam: os sete sacramentos*. Tradução de Armando Bucciol. Brasília: Edições CNBB, 2017.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Liberación: diálogos en el CELAM. In: *CELAM: Diálogos en el CELAM*. Bogotá: Ed. CELAM, 1974.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. 6. ed. Tradução de Jorge Soares. Petrópolis: Vozes, 1986.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade da transparência*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017.

HEISENBERG, Werner. *A ordenação da realidade*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2009.

HERMAS. O pastor de Hermas. In: *Padres apostólicos*. Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 1995, p. 171-274.

HERTZ, Robert. *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives*. Paris: Ernest Leroux, 1922.

HERTZ, Robert. *Sociologia religiosa e folclore*. Tradução de João Guilherme de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2016.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Tradução de João Batista Krouch. Petrópolis: Vozes, 2008.

HUSTON, Nancy. *A espécie fabuladora: um breve estudo sobre a humanidade*. Tradução de Ilana Heineberg. Porto Alegre: L&PM, 2010.

JAMES, William. *Princípios de psicologia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

JERÔNIMO. *Correspondance*. Lettres XCVI-CIX, Tome V. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

JOÃO PAULO II. Exortação apostólica pós-sinodal *Reconciliatio et Paenitentia*. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html Acesso em: 06 jul. 2021.

JOÃO PAULO II. *Exortação apostólica Tertio Millennium adveniente*. 1994. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19941110_tertio-milennio-adveniente.html Acesso em: 09 out. 2021.

JOÃO XXIII. Carta encíclica *Mater et Magistra*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html Acesso em: 02 ago. 2021.

KEPEL, Gilles. *La revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.

LARROSA, Jorge. *Tremores: escritos sobre a experiência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia: história antiga de Israel*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2008.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Tradução de Vera Lúcia Melo Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2000.

MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe. *Música e identidade no catolicismo popular: um estudo sobre a Folia de Reis e a Romaria ao Divino Pai Eterno em Goiás*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2020.

MARTINS FILHO, José Reinaldo Felipe. Sobre o protagonismo laical do catolicismo popular: pistas para reflexão. *REB*, vol. 78, n. 311, p. 679-694, 2018. Disponível em: <https://revistaeclesiacbrasilera.itf.edu.br/reb/article/view/1401/1244> Acesso em: 30 out. 2021.

MARTINS FILHO, José Reinaldo Martins; SILVA, Daniel Carvalho. A construção simbólica do “Mártir da Caminhada Latino-Americana”. *REB*, vol. 81, n. 319, p. 397-423, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.29386/reb.v81i319.2765> Acesso em: 09 jul. 2021.

MARTINS, Maria Cristina. *Peregrinação de Egéria: uma narrativa de viagem aos Lugares Santos*. Introdução, texto crítico, tradução e notas. Uberlândia: EDUFU, 2017.

MARX, Karl. *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARY, André. *Os antropólogos e a religião*. Tradução de Lúcia Orth. São Paulo: Ideias e Letras, 2015.

MATOS, Henrique Cristiano José. *Caminhando pela história da Igreja*. Vol 1. Belo Horizonte: O lutador, 1995.

MATURANA, Humberto. *Emoções e linguagem na educação e na política*. Tradução de José Fernando Campos Fortes. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAZZA, Enrico. *A mistagogia: as catequeses litúrgicas do fim do século IV e seu método*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2020.

MILITZER, Titular Klaus. O caminho dos peregrinos: do Sacro Império Romano-Germânico a Santiago de Compostela. In: *Brathair*, n. 8, vol. 1, p. 79-92, 2008. Disponível em: <https://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/514/437> Acesso em: 02 out. 2021.

MIRANDA, Roseli de Carvalho Maraes. *O testemunho de uma catequista*. 2016. Disponível em: <https://observatoriodaevangelizacao.wordpress.com/2016/08/02/romaria-dos-martires-da-caminhada-2016/> Acesso em 16 out. 2021.

MISSAL ROMANO. 19ª reimp. São Paulo: Paulus, 2015.

MONDIN, Battista. *Os teólogos da libertação*. Tradução de Hugo Toschi. São Paulo: Paulinas, 1980.

MORAES, Olinda Tavares. *Vidas pela Vida. Alvorada*. Ano 26, n. 193, jul-ago, 1996.

NASCIMENTO, Claudiomiro. Igreja Católica e a Luta pela Reforma Agrária no Brasil. *Diálogos*, vol. 14, n. 1, p. 175-196, 2010. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/36274/18813> Acesso em 04 out. 2021.

O'DEA, Thomas F. *Sociologia da religião*. Tradução de Dante Moreira Leite. São Paulo: Pioneira, 1969.

OFÍCIO DIVINO DAS COMUNIDADES. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2019.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. *Reforçando a rede de uma igreja missionária: avaliação pastoral da Prelazia de São Félix do Araguaia*. São Paulo: Paulinas, 1987.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Prócoro Velasques Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa metodista, 1985.

PADILLA, René. *O que é missão integral?* Tradução de Wagner Guimarães. Viçosa: Ultimato: 2009.

PALUDO, Faustino. *Sacramento da penitência: Deus ama e perdoa*. São Paulo: Paulus, 1999.

PAULO VI. Carta encíclica *Populorum Progressio*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html Acesso em: 19 jul. 2021.

PIRES, Francisco Viana. Caminhada de libertação. *Revista de Liturgia*. n. 47, p. 18-26, 1981.

QUADROS, Eduardo Gusmão. Ex-votos: uma fonte de estudo para as ciências da religião. *Caminhos*, vol. 18, p. 109-124, 2020. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7838/4486> Acesso em: 04 out. 2021.

REJÓN, Francisco Moreno. *Teologia moral a partir dos pobres: a moral na reflexão teológica da América Latina*. São Paulo: Santuário, 1987.

RITUAL DA PENITÊNCIA. São Paulo: Paulinas, 2000.

RIVIÈRE, Claude. *As liturgias políticas*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

ROLEMBERG, Igor. Ritual, emoções e engajamento militante: a produção em ato da mística na romaria dos mártires da floresta em Nova Ipixuna/PA. *Revista de Antropologia*, vol. 64, n. 2, 2021, p. 1-22. DOI: 10.11606/1678-9857.ra2021.186656

ROMERO, Oscar. A dimensão política da fé dentro da perspectiva da opção pelos pobres. In: SOBRINO, Jon (Org.). *Voz dos sem voz: a palavra profética de D. Oscar Romero*. Tradução de I. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 261-275.

ROSSO, Estevão: Procissão. In: SARTORE, Domenico; TRIACCA, Achille. *Dicionário de Liturgia*. Tradução de Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 947-953.

SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

SANCHIS, Pierre. Peregrinação e romaria: um lugar para o turismo religioso. In: *Ciências Sociais e Religião*, ano 8, n. 8, 2006, p. 85-97. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/1982-2650.2294> Acesso em 15 set. 2021.

SARAMAGO, José. *O evangelho segundo Jesus Cristo: romance*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

SARTIN, Gustavo. Itinerário de Bordeaux ou de Jerusalém: texto latino, mapas e tradução comentada. *Scientia Traductionis*, n.15, p. 293-379, 2014.

SBARDELOTTI, Emerson. Profetas do reino: um relato apaixonado da romaria dos mártires. 2016. Disponível em: <https://observatoriodaevangelizacao.wordpress.com/2016/08/25/profetas-do-reino-um-relato-apaixonado-da-romaria-dos-martires/> Acesso em: 16 out. 2021.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Sobre a religião: discursos a seus menosprezadores eruditos*. Tradução de Daniel Costa. São Paulo: Novo Século, 2000.

SILVA, Eduardo Duarte. *Passagens: autobiografia de Dom Eduardo Silva, bispo de Goyaz*. Goiânia: Editora da UCG, 2007.

SILVA, José Arioaldo. A celebração do mistério de Cristo ao longo da história: panorama histórico geral da liturgia. In: CELAM. *Manual de Liturgia*. Vol. IV. São Paulo: Paulus, 2007. p. 445-459.

SMITH, Mark S. *O memorial de Deus: história, memória e a experiência do divino no Antigo Israel*. Tradução de Luiz Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2006.

SOBRINO, Jon. A causa dos mártires. In: FORCANO, Benjamin (Org.). *Pedro Casaldáliga: as causas que imprimem sentido à sua vida – retrato de uma personalidade*. São Paulo: Ave Maria, 2008.

SOBRINO, Jon. Los Mártires Jesuánicos en el Tercer Mundo. *Revista Latino Americana de Teología*, n. 48, p. 237-255, 1999. Disponível em: <http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/1303/1/RLT-1999-048-B.pdf> Acesso em 10 out. 2021.

SOBRINO, Jon. *Oscar Romero: profeta e mártir da libertação*. Tradução de José Ceschin. São Paulo: Loyola, 1988.

SOBRINO, Jon. *Terremoto, terrorismo, barbárie y utopia: El Salvador, Nueva York, Afganistán*. San Salvador: UCA, 2005.

SÖDERBLOM, Nathan: Holiness. In: HASTINGS, James (Org.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Vol. 6, p. 731-741, 1913.

SOUZA, Edimilson Rodrigues. *A luta se faz caminhando: sacralização de lideranças camponesas e indígenas assassinadas em contextos de conflito de terra no Brasil*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2019. 238f.

SOUZA, Edimilson Rodrigues. *A morte sob outro ponto de vista: transformação do líder morto em mártir-encantado*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2013. Disponível em: <http://repositorio.ufes.br/handle/10/5838> Acesso em: 15 dez. 2021.

SOUZA, Edimilson Rodrigues. Crônicas da morte revivida na luta: uma etnografia da Romaria dos Mártires da Caminhada em Ribeirão Cascalheira (MT), Brasil. *Etnográfica* [Online], vol. 20 (2), 2016. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/4306#quotation> Acesso em: 18 nov. 2021.

SOUZA, Edimilson Rodrigues; CICCARONE, Celeste. A fabricação de mártires-encantados e suas apropriações por coletivos rurais e indígenas. *RBCS*, vol. 29 n. 85, p. 33-48, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/r3YQrYbpB8QgstNQnnK68TP/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 16 out. 2021.

SOUZA, Edimilson Rodrigues; CICCARONE, Celeste. Trânsito das almas: romarias camponesas e sacralização dos mártires da terra. *Habitus*, vol. 10, n. 1, p. 21-38, jul./dez. 2012.

SOUZA, Leon Patrick Afonso. *O sagrado e a resistência: a experiência das Romarias das Águas e da Terra em Minas Gerais*. Monografia (Bacharelado e Ciências Sociais). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2015. 80f.

STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e cultura. In: VALLA, Victor Vicent (Org.). *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001, p. 9-40.

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias: estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa*. Petrópolis: Vozes, 1996.

TABORDA, Francisco. *O memorial da páscoa do Senhor: ensaios litúrgico-teológicos sobre a eucaristia*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

TABORDA, Francisco. *Sacramentos, práxis e festa: para uma teologia latino-americana dos sacramentos*. 5.ed. São Paulo: Paulus, 2019.

TAGLIAFERRI, Roberto. La religione delle reliquie un modello di cristianesimo "esperienziale". In: TAGLIAFERRI, Roberto. (Org.). *L'esperienza del sacro e il senso della fede*. Roma: CLV- Edizioni Liturgiche, 2017, p. 143-172.

TAMBIAH, Stanley. *Culture, thought and social action: an Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

TAVARES, Ane Helena. *Um bispo contra todas as cercas: a vida e as causas de Pedro Casaldáliga*. Rio de Janeiro: Gramma, 2019.

TERRIN, Aldo Natale. *Introduzione allo studio comparato delle religioni*. 2. ed. Brescia: Morcelliana, 1998.

TERRIN, Aldo Natale. *O rito: fenomenologia e antropologia da ritualidade*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2004.

TOMAS DE AQUINO. *Quaestiones disputatae de veritate*. Disponível em: <<http://www.corpusthomisticum.org/qdv02.html>> Acesso em: 25 mar. 2021.

TURNER, Victor. *Dal rito al teatro*. Bologna: Il Mulino, 1986.

TURNER, Victor. Dewey, Dilthey and drama: an essay in the anthropology of experience. In: TURNER, Victor; BRUNER, Edward (Orgs.). *The anthropology of experience*. Chicago: University of Illinois Press, 1986, p. 33-44.

TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Tradução de Fabiano Morais. Niterói: EdUFF, 2008.

TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, 2008.

VELOSO, Reginaldo. *Ofício de Romaria: proposta de "Ofício Divino" para romeiros e romeiras de todos os santuários e caminhadas*. São Paulo: Paulus: 2013.

VOGEL, Cyrille. Alienazione del culto nei confronti della comunità cristiana. *Concilium*, vol. 8-2. p. 23-40, 1972.

VOGEL, Cyrille. Le pèlerinage pénitentiel. *Revue des Sciences Religieuses*, n. 38-2, p. 113-153, 1964. Disponível em: <https://doi.org/10.3406/rscir.1964.2379> Acesso em 28 dez. 2021.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. 1. Brasília: UnB, 1991.

WELLHAUSEN, Julius. *Prolegomena to the history of ancient Israel*. S/l: Blackmask, 2001.

ZENGER, Erich. Os livros da Torá / do Pentateuco. In: ZENGER, Erich; BRAULIK, Georg; STEINS, Georg. *Et al. Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2003, p. 45-96.