

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
INSTITUTO GOIANO DE PRÉ-HISTÓRIA E ANTROPOLOGIA  
MESTRADO PROFISSIONALIZANTE EM GESTÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL

Valquíria Guimarães Duarte

**O CARREIRO, A ESTRADA E O SANTO:  
UM ESTUDO ETNOGRÁFICO SOBRE A ROMARIA DO DIVINO PAI ETERNO.**

**GOIÂNIA  
2004**

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
INSTITUTO GOIANO DE PRÉ-HISTÓRIA E ANTROPOLOGIA  
MESTRADO PROFISSIONALIZANTE EM GESTÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL

Valquíria Guimarães Duarte

**O CARREIRO, A ESTRADA E O SANTO:  
UM ESTUDO ETNOGRÁFICO SOBRE A ROMARIA DO DIVINO PAI ETERNO.**

Dissertação apresentada à Coordenação do curso de Mestrado Profissionalizante em Gestão do Patrimônio Cultural, para obtenção do grau de Mestre, sob a orientação do Pro. Dr. Klaas Axel Woortmann.

**GOIÂNIA  
2004**

Folha de Aprovação  
Valquíria Guimarães Duarte

**O CARREIRO, A ESTRADA E O SANTO:  
UM ESTUDO ETNOGRÁFICO SOBRE A ROMARIA DO DIVINO PAI ETERNO.**

Avaliadores:

---

Prof. Dr. Klaas Axel Woortmann - UCG  
(Orientador)

---

Prof. Dr. Manuel Ferreira Lima Filho - UCG

---

Prof. Dra. Deis Siqueira – UNB.

GOIÂNIA  
2004

Dedicatória.

Para Zezinho e meus pais, José Duarte e Lenes.

## AGRADECIMENTOS.

Ao professor Klaas Axel Woortmann, por sua orientação segura e dedicação;

A Rose Arantes, por seu companheirismo e amizade;

Aos carreiros de Mossâmedes e Anicuns, que tornaram possível o desenvolvimento deste trabalho;

Um agradecimento especial aos romeiros que me receberam carinhosamente durante a jornada e transformaram minha pesquisa de campo em uma experiência feliz:

Seu Belchior, Dona Dica e Zé Maria; Seu Baltazar e Dona Francisca; Seu Osvaldo, Dona Francisca e Ana.

## SUMÁRIO

<b>RESUMO</b> .....	7
<b>ABSTRACT</b> .....	8
<b>APRESENTAÇÃO</b> .....	5
<b>INTRODUÇÃO – A FESTA COMO RITUAL</b> .....	15
<b>PARTE I - O DIVINO PAI ETERNO DENTRO DO CONTEXTO MAIS ABRANGENTE DO CATOLICISMO</b> .....	24
A Igreja Católica e a religiosidade no Brasil colonial.....	25
Barro Preto – A origem do lugar, o lugar da origem.....	36
A origem da devoção ao Divino Pai Eterno.....	40
Dois versões dois domínios – o erudito e o popular.....	41
O medalhão é substituído pela imagem.....	46
O desaparecimento do medalhão.....	50
O desenvolvimento do culto em Barro Preto – A Romanização.....	51
A política eclesiástica e o santuário de Trindade.....	54
A interdição do Santuário.....	57
A reapropriação do Santuário de Barro Preto.....	65
A arregimentação religiosa da Missão Redentorista.....	66
O Concílio do Vaticano II e suas interpretações no Brasil.....	68
O culto em Trindade nos anos pós-conciliares.....	71
Algumas considerações sobre o Manual do romeiro do Divino Pai Eterno.....	76
<b>PARTE II - TRINDADE, A CIDADE SANTUÁRIO</b> .....	79
Os lugares.....	83
As igrejas.....	83
O novo projeto.....	88
O comércio e a diversão.....	89
Os acampamentos.....	90
<b>PARTE III - A ROMARIA DE MOSSÂMEDES</b> .....	92
O lugar – Mossâmedes.....	96
Os romeiros - carreiros e sitiantes rurais.....	97
Os planejamentos para a romaria – os preparativos imediatos.....	103
Os cuidados com o carro de boi – um trabalho masculino.....	105
A economia da romaria, uma rede de relações, possibilidade de conflitos.....	110
Motivações para a jornada – as promessas e os votos.....	113

<b>PARTE IV - A VIAGEM.....</b>	<b>124</b>
Dois caminhos, uma direção.....	124
1º dia – De Mossâmedes à Santa Vitória.....	128
Os lugares na caravana.....	136
O pouso em Santa Vitória.....	141
A cozinha do acampamento.....	142
A comida é farta, num farta comida - O cardápio de festa.....	144
A carne.....	146
2º dia – De Santa Vitória a Olho D’água.....	148
As três promessas.....	149
O pouso da Fazenda Olho D’água.....	156
3º dia – De Olho D’água à Fazenda Jatobá.....	157
O encontro com o líder – atravessando Americano do Brasil.....	158
Na fazenda Jatobá.....	164
4º dia – De Jatobá ao Boqueirão.....	166
A passagem por Capelinha.....	167
O pouso no Boqueirão.....	170
A missa.....	173
5º dia - Do Boqueirão ao Zé Tobias.....	176
O pouso no seu Zé Tobias.....	182
6º Dia – Em direção à Fazendinha.....	186
O pouso na Fazendinha.....	189
<b>PARTE V - NA CIDADE.....</b>	<b>191</b>
A quinta-feira do desfile.....	191
Louvando o Divino Pai Eterno – a consagração.....	193
As missas.....	196
A procissão do Divino Pai Eterno.....	199
A Vila São Cotelengo.....	201
O acampamento e os passeios pela capital da fé.....	203
A volta.....	208
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>210</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>217</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>224</b>

## RESUMO

Este estudo analisa a relevância das expressões da cultura através da romaria de carreiros, que sai da cidade de Mossâmedes e arredores em direção à Festa do Divino Pai Eterno - que acontece no santuário de Trindade, estado de Goiás – no início do mês de Julho, mostrando como se articulam seus agentes no modo de construir, reforçar e renovar sua identidade religiosa e social.

Conhecer o culto à Santíssima Trindade, ou como é denominado pelos romeiros ‘o Divino Pai Eterno’, é imergir em uma complexidade multifacetada em seus sentidos. Restituir parte dessa diversidade através da romaria dos carreiros necessariamente implica abranger discursos de diferentes grupos representados no santuário ou a caminho dele: romeiros, clérigos, administradores do sagrado. Estas presenças restituem e revitalizam a memória do santo; para isto entregam-se ao jogo variegado da história e do mito.

A análise etnográfica trata de explicar certos aspectos do sistema de representação, crenças, valores expressos não somente através dos discursos dos carreiros, mas principalmente através de suas ações rituais. A romaria se revela como uma proposta contemporânea de continuidade de elementos das culturas tradicionais rurais e do catolicismo popular, ao mesmo tempo se apresenta como uma possibilidade de dialogar com certos aspectos das culturas urbanas.



## ABSTRACT

This study analysis the relevance of the expressions of culture through the pilgrimage of the oxcart drives that leaves the city of Mossâmedes and the surrounding areas towards the Feast of the Eternal Divine Father, held at the shrine in Trindade, state of Goiás – in the beginning of July, showing how their agents are articulated in their own way of construting, reinforcing and renewing their religious and social identity.

Getting to know the cult the Holy Trinity or, as it is called by the pilgrims, “the Divine Eternal Father”, is to immerse oneself in a multifaceted complexity, encompassing all its meanings. Restoring part of this diversity through the yearly pilgrimage of the oxcart drives necessarily implies embracing the discourse of the different groups represented in the church, or on their way there: pilgrims, priests, the people in charge if managing the sacred. These presences restore and revitalize the memory of the saint, in order to do this, they immerse themselves in the diversified interplay between the historical fact and the myth.

The ethnographic analysis of the pilgrimage explains certain aspects of the systems related to the representation, beliefs, values expressed not only through discourses of the oxcart drivers, but mainly through their ritual actions. The pilgrimage reveals itself as a contemporary purpose of continuing the elements of the rural tradicional culture and the popular Catholicism, and at the same time it is presented as a possibility of dialoguing with determined aspects of the urban culture.

## APRESENTAÇÃO.

O trabalho que se segue é um estudo etnográfico sobre a romaria de carreiros<sup>1</sup> de Mossâmedes, que sai da cidade e arredores no final do mês de Junho, para então, depois de percorrer cento e trinta quilômetros de estrada de chão em sete dias de viagem, chegar à Trindade, onde acontece a Festa do Divino Pai Eterno. O início do santuário pode ser localizado na década de quarenta do século XIX, dando origem a um culto que se estende até os dias de hoje. Em seus cento e sessenta anos de celebração, a festa conviveu com tradições diversas e cosmologias particulares de romeiros que a tornaram depositária de um arsenal de símbolos, costumes e valores. Mais do que isso, tal qual um caleidoscópio, essas tradições não foram apenas se reproduzindo, ao contrário, dinamicamente, acabaram por criar leituras originais sobre um material que lhes era anterior. A festa é portadora de uma tradição que é continuamente reinventada pelas categorias que participam dela, e o mero fato do culto congregar uma massa de católicos não significa uma unanimidade nos sentidos que lhe são atribuídos. Pelo contrário, é mais provável que ele revele compreensões discordantes sobre o seu significado, decorrentes dos discursos que emanam das diferentes categorias que se expressam. Esse *puzzle* discursivo revela a festa de Trindade como uma *polifonia de culturas*, uma visita de diferentes comunidades de interpretação – incluindo os romeiros carreiros - que atualizam o sentido de suas práticas, através da interface com os outros discursos que circulam durante o período festivo.

A romaria de carreiros permanece essencial ao imaginário do devoto sertanejo contemporâneo: em meio às representações rituais os romeiros articulam suas relações horizontais e verticais e reproduzem anualmente um fenômeno que lhes confere identidade. Mas o ritual não é uma simples constatação, uma forma de legitimar valores existentes, ele também permite aos participantes questionar a tradição: a viagem proporciona o contato com o ‘novo’, constante reflexo das novidades ambientes. A renovação do culto e da romaria se condiciona, principalmente, em suas propriedades ‘revigorantes’, sem as quais a tradição não

---

<sup>1</sup> Os romeiros carreiros são aqueles que saem em romaria à pé ou à cavalo acompanhando seus carros de boi.

teria chances de sobrevivência. A pesquisa enfatiza que mais do que uma tradição que teria resistido a inovações e reformas do catolicismo e da sociedade regional, a romaria do Divino Pai Eterno se revela como um fenômeno que é renovado em diferentes momentos. Já a análise etnográfica trata de explicar certos aspectos do sistema de representação, crenças, valores expressos não somente através dos discursos propriamente ideológicos dos carreiros, mas principalmente através de suas ações rituais.

Através do contato com a literatura sobre romarias de outros santuários no Brasil e no exterior foi possível perceber a dimensão universal do culto em Trindade, como uma tradição regional inserida em uma tradição católica de longa duração. Para o entendimento dessa questão foi preciso localizar o culto dentro do contexto mais abrangente do catolicismo e buscar algumas comparações com outras romarias brasileiras: no Brasil, Carlos Alberto Steil (1996) e Rubem César Fernandes (1982) foram essenciais, pois me levaram ao contato com outras romarias brasileiras, inclusive algumas que tiveram o processo de institucionalização do culto em parte semelhante ao concretizado pelos Redentoristas em Trindade. Pierre Sanchis (1983), Eade & Sallnow (2000), Victor Turner (1974), Andréa Dahlberg (2000) trouxeram subsídios que me permitiram comparações entre a tradição universal do catolicismo com o culto do Divino Pai Eterno. A bibliografia regional, somada às crônicas redentoristas fornecidas pela Missão em Goiânia, foram imprescindíveis para o entendimento do desenvolvimento do culto regional, principalmente depois da virada do século XIX, com a chegada dos padres alemães para administrar o santuário. De posse desses dados - e de outros de igual importância - retirei-me para o trabalho de campo em diferentes momentos e lugares, ao longo de dois anos consecutivos, que culminou com a peregrinação junto aos carreiros de Mossâmedes em direção ao Santuário.

No município de Goiânia, busquei subsídios no escritório da Missão Redentorista e prontamente fui atendida: tive acesso a documentos e publicações sem os quais não teria registros do desenvolvimento do culto por essa via de informação. As publicações eram diversas, tanto que tive que eleger algumas que fossem mais relevantes para o trabalho. Obviamente que também procurei outras fontes que me indicassem diferentes narrativas sobre o desenvolvimento do culto ou qualquer publicação que me levasse a ele, mas essa empreitada

se tornou mais difícil, por isso contei com a dedicação de meu orientador, Klaas Woortmann, antes pela atenção e paciência – pois não deve ser fácil ‘nortear’ uma arquiteta no estudo de uma romaria – e pelo empréstimo de livros e textos que foram importantes para o entendimento sobre a peregrinação.

Em Trindade tive acesso, antes de tudo, à Festa e sua complexidade; conheci de perto o espaço do santuário e sua administração. Ali entrei em contato com os carreiros de diversos municípios durante as festividades, para então eleger o grupo que me deteria no prosseguimento do trabalho. Também busquei informações com os redentoristas da cidade, que me esclareceram uma série de questões sobre a versão institucional para o início da devoção ao Divino Pai Eterno.

Já na cidade de Anicuns conversei com vários carreiros sobre as festas da região e sobre a romaria do Divino Pai Eterno; tive a felicidade de ser bem recebida pelos romeiros, principalmente seu Antônio Hipólito, que me fez um mapa e direcionou o caminho das fazendas da região; de outro modo estaria eu ‘perdida até hoje’ em meio aos canaviais do município. Essa foi uma parte da pesquisa de campo muito feliz, pois o relato emocionado dos carreiros e de suas famílias - que falaram sobre suas vidas a uma pessoa desconhecida - me incentivou, de certo modo, a enfrentar a caminhada para o santuário. Chamo a atenção para a grande beleza das fazendas e sítios da região, em uma dessas viagens me perdi entre um município e outro, o que me obrigou a atravessar por estradas internas das fazendas e desfrutar um pouco do cenário rural goiano.

Em Mossâmedes conheci as pessoas que denominei carinhosamente ‘meus romeiros’, aqueles que me deram a chave para a compreensão da lógica da romaria. De um telefonema para uma das poucas farmácias da cidade - no sábado da festa do Divino Espírito Santo, que acontecia então - conheci Marcilene, filha de um dos carreiros, que prontamente me atendeu algumas horas mais tarde e me encaminhou para o acampamento onde os carreiros estavam reunidos por ocasião da festa. Nesse acampamento conheci os romeiros com os quais seguiria mais tarde em romaria. Nos meses seguintes recolhi uma série de depoimentos sobre toda sorte de assuntos relacionados direta ou indiretamente com a romaria do Divino Pai Eterno.

Uma família foi especialmente generosa comigo, a do Seu Belchior, que me confirmou ao longo da pesquisa a tríplice aliança entre terra, trabalho e família de que fala Klaas Woortmann sobre a ordem dos valores camponeses<sup>2</sup>. Durante o período do trabalho, através do exercício da convivência, partilhei de suas experiências e aspirações, mas antes de tudo aprendi a relativizar as opiniões que consideram suas crenças uma falta de instrução religiosa. No ano de 2004 segui em romaria com um grupo que inicialmente se organizou em dez carros de boi para depois se integrar a outro sob a liderança de seu Tota, carreiro conhecido pela experiência de caminhada para o santuário, em sessenta e nove anos consecutivos de viagem.

De posse da pesquisa bibliográfica e de campo dividi o trabalho em cinco partes, com uma nota introdutória sobre festas e romaria. Já que deveria atender minhas próprias dúvidas e expectativas sobre o tema comecei pelo elementar, ou seja, mostrar a festa como um momento ritualizado de vivência coletiva e a romaria como parte do ritual. Nessa parte busquei me aproximar da tradição antropológica sobre peregrinações para então buscar alguma coordenada que pudesse direcionar a pesquisa de campo.

A primeira parte do trabalho se divide em várias seções que buscam uma visão geral da formação da religiosidade no Brasil e em Goiás. Tive que fazer um recorte um pouco maior do que o esperado, justamente por uma carência de conhecimento sobre o assunto; mas decidi não cortar nenhuma parte, já que o texto fez parte de meu aprendizado. Então, buscar referências do catolicismo no período colonial brasileiro foi importante para perceber a profundidade da tradição que engloba a festa do Divino Pai Eterno. Além disso, dando prosseguimento, busquei explicar a origem do culto regional como um reflexo da tradição católica *universal* que, articulada a personagens da cultura *local* deu origem ao Santuário de Trindade. Essa mesma parte mostra o desenvolvimento do culto, quando a administração do santuário passa

---

<sup>2</sup> É preciso salientar que mais do que o período de pesquisa, vivenciei verdadeiros momentos de descontração com os que me receberam na cidade: de almoços à pamonhadas, de visitas aos jiraus de polvilho à conversas sobre bois, esses momentos talvez dêem conta de justificar em parte a escolha do objeto de estudo. A ‘curiosidade’ sobre a memória do santo, a festa, as coisas próprias do catolicismo popular, o catolicismo institucional, a tradição dos carreiros e outros assuntos tão distantes quanto possíveis de minha formação profissional explicam a outra parte da motivação; desvendar algumas questões há muito sentidas - mas sem a menor chance de resposta por falta de oportunidade - foi a maior motivação para ‘sair’ para a festa do Divino Pai Eterno.

de mãos leigas para os padres redentoristas, e as mudanças que foram operadas – não sem conflito – durante o século XX.

Na segunda parte busquei aproximar o leitor ao santuário de Trindade. Essa descrição, embora de forma bastante limitada, teve como objetivo introduzi-lo ao lugar de origem da tradição de devoção ao Divino Pai Eterno, mostrando alguns dos lugares que fazem parte desse conjunto depositário de uma memória que vem se atualizando continuamente a cada novo evento cultural.

Na terceira parte me detive na região de Mossâmedes e procurei mostrar o cotidiano dos carreiros em suas propriedades rurais e urbanas; a organização social na região, e principalmente relacioná-la ao período festivo - um dos componentes centrais do universo social dos romeiros carreiros. A festa cria uma rede de sociabilidade que dialoga com diferentes dimensões do cotidiano, no período ritual forma-se uma sociabilidade que redimensiona as relações entre parentes, vizinhos, patrões, peões. Nesse mesmo capítulo mostrei que os preparativos para a viagem, atividades que são somadas ao trabalho cotidiano na fazenda também são divididas por gênero e, de certo modo, já fazem parte do ritual porque incorporam o sentido sacrificial da romaria; o espírito festivo já é mediado ‘pela própria presença do santo’. Ao final, o capítulo aborda algumas razões que levam os carreiros de Mossâmedes a sair em romaria, enfatizando os votos e promessas enquanto impulso mobilizador para a jornada.

A quarta parte relata a experiência junto aos romeiros de Mossâmedes a caminho do santuário. Os sete dias de viagem deram origem a uma espécie de diário analítico, na tentativa de estabelecer pontes com as proposições teóricas dos autores pesquisados. Essa parte mostra a encenação ritual de poder performático e metafórico, que diz respeito ao conjunto da vida social dos carreiros de Mossâmedes. Propõe uma leitura da dinâmica da romaria como uma gestão coletiva da tradição carreira e ressalta o papel dos romeiros carreiros como guardiães de uma identidade religiosa que é reforçada e renovada a cada ano de peregrinação.

A quinta e última parte do trabalho revela o extremo final do ritual, a consagração dos romeiros como carreiros e devotos, no desfile de apresentação na cidade e na Igreja Matriz, quando se colocam aos pés do Divino Pai Eterno. Esse capítulo também analisa alguns eventos mais importantes da programação da festa, como as missas, procissões, as doações feitas pelos romeiros como parte da relação de reciprocidade com o santo, os passeios nas barraquinhas, enfim, tudo que se mistura e é entendido pelos romeiros como parte sagrada da festa do Divino Pai Eterno.

## INTRODUÇÃO - A FESTA COMO RITUAL.

As festas constituem parte bem significativa de nossa herança cultural. São momentos extraordinários de vivência coletiva, de comunhão, quando o corpo social sai de sua rotina cotidiana animado pela oportunidade de recreação. Esses momentos são indicativos de alegria, encontro, descontração, o que faz dessas atividades momentos de intensidade, nos quais a efervescência é uma característica comum. Quando as festas terminam e o grupo social volta à rotina é como se fechasse um círculo, “*o caos é reencontrado e novamente ordenado*” (SANCHIS, 1983:32). A recreação então é vista como uma reordenação, na medida que a volta ao cotidiano depois da festa pressupõe um revigoramento de energias, das energias sociais. A vivência festiva pode ser entendida também como uma oportunidade na qual a sociedade sai de sua rotina cotidiana para viver um momento excepcional de *eventos ritualizados*. Essas manifestações então se constituem em fardo manancial simbólico, pois os rituais são verdadeiros códigos sobre a sociedade e, como códigos, comunicam, provocam um repensar sobre as relações sociais e são capazes de operar transformações na sociedade.

Na opinião de Rubem César Fernandes, o catolicismo popular é uma religião de “muita festa e pouca igreja”, ou seja, uma religião que os devotos não concebem como teoria pura, desligada das coisas terrenas, pois que é voltada para as coisas práticas, baseadas principalmente na realização de festa de santos e na execução de promessas. Para o entendimento de como os agentes que participam da romaria de Trindade interpretam os acontecimentos ordinários e extraordinários de suas vidas, é preciso, antes, a compreensão dos aspectos próprios do sistema de representação da romaria, analisada como parte de um processo ritual mais amplo, a Festa, que expressa crenças, valores e relações tanto consensuais como conflitantes entre os agentes que estão inseridos ou relacionados ao seu contexto.

Na teoria antropológica a concepção de ritual esteve ligada tradicionalmente às noções de sagrado e profano, o que segundo Durkheim é uma característica essencial da religião. A divisão do mundo em dois domínios é o traço distintivo da teoria durkeimiana e o que deriva dessas crenças, conseqüentemente divide a natureza das coisas nas que são sagradas, com



representações e poderes que lhe são conferidos e as coisas profanas. Assim, essa oposição busca separá-las e localizá-las em lugares distintos no universo físico e simbólico. Mas não significa que não se possa passar de um desses planos para o outro: sagrado e profano são duas variedades de um mesmo gênero com a possibilidade de transmutação, uma dicotomia dentro um plano maior do universo conhecido como sagrado. E o que determina o que é sagrado ou profano é o corpo social, que expressa essa relação de oposição através de suas crenças e principalmente através dos rituais. Deste modo, as manifestações rituais poderiam ser analisadas sociologicamente para evidenciar sua ligação com as estruturas sociais (DURKHEIM, 2000:24).

As ocasiões rituais são um momento propício em que a “*sociedade explicita os modelos referentes às suas relações sociais que aparecem como forças em equilíbrio, embora não o sejam, pois que a performance ritual pode revelar situações de conflito ou de mudanças sociais*” (EDMUND LEACH apud ALVES, 1980:29). Nos contextos rituais geralmente esses conflitos não são mencionados explicitamente pelos agentes que tomam parte nele, embora se saiba que eles existem. Para Leach, a noção de ritual é toda uma ordem de mensagens detectadas nos domínios desses acontecimentos que vão além dos significados intrínsecos, mas são impregnados de significados culturalmente estabelecidos e que exprimem vários aspectos da ordem social: “[os rituais] *fazem parte de um sistema de sinalização e servem para transmitir a informação não em virtude de um nexos mecânico entre meios e fins, mas pela existência de um código de comunicação cultural definido. Nós a denominamos condutas de comunicação*” (LEACH apud SEGALLEN,1999:99). Essas situações normalmente dissimuladas no cotidiano se revelariam nos domínios rituais através de uma *nova gramática* que, para ser entendida pelos que emitem e pelos que recebem, trazem algumas características próprias desses eventos, como uma gestualidade própria, ações repetitivas, a inscrição em calendário próprio, rezas, oferendas, discursos específicos. Lançar mão desses elementos é importante porque, na medida que esses objetos e ações fazem sentido para o grupo social, cumprem um papel essencial na transmissão de determinados valores, que opera através de suas reproduções. O entendimento das ações que decorrem dessa *nova gramática* só é possível, entretanto, se todos, de uma certa maneira, se reconhecerem nos símbolos manipulados, daí o uso de referências conhecidas. Essa forma de comunicação, apesar de

muitas vezes aparecer de forma codificada e fragmentária é “*um sistema relativamente coerente de idéias que falam sobre a sociedade, tal como ela é percebida pelos seus agentes*”, o que nos leva a pensar a festa como um evento essencialmente simbólico, de onde emergem significados sobre a sociedade e suas tensões (LEACH apud ZALUAR, 1983:33).

A metáfora e a metonímia permeiam todo o ato simbólico, pois na ação ritual o meio de expressão verbalizado muitas vezes não possui termos precisos que facilitem a comunicação. A associação entre símbolo e significado geralmente é indireta, assim como sua compreensão depende do contexto no qual os agentes estão inseridos. Os símbolos podem expressar significados que se referem a noções abstratas, como por exemplo, o poder, a reciprocidade, a autoridade, a solidariedade, a compaixão. Segundo Turner (1974) no contexto ritual quase todo objeto usado ou gesto realizado, toda unidade de espaço e tempo representa alguma coisa diferente de si mesma. Um objeto pode adquirir um significado diferente do que lhe é atribuído no cotidiano, seu uso ritual é metafórico, liga o mundo conhecido dos fenômenos sensoriais perceptíveis com o universo invisível e desconhecido. De uma maneira geral, no domínio dos ritos, os símbolos possuem a propriedade de condensação de significados, ou seja, um único símbolo é polissêmico. Suas referências muitas vezes não são todas de ordem lógica, como estão associadas a diversos tipos de experiências, individuais, sociais, de ordem moral ou política, podem ser interpretados também de formas diferentes pelos grupos que entram em contato com eles. No contexto da cultura católica, por exemplo, as imagens de santos são um bom exemplo de como podem existir várias percepções sobre a figura do santo, conforme o contexto no qual ela está inserida e na leitura que os diferentes agentes fazem a respeito dela. Para o devoto, a imagem garante a presença física do santo no lugar, na igreja, ele está ali, personificado através da sua representação. A imagem também garante uma presença sacramental ou simbólica do santo, para a qual sua imagem aponta para algo mais que a ultrapassa, que coloca o significado da condição do santo em relação à condição humana. De certo modo, é uma manifestação do próprio santo no lugar, enquanto espírito. Nos momentos rituais, como nas procissões, a imagem é o elo simbólico que torna o santo presente junto aos devotos em tempo e espaço específicos e nessa medida, liga os dois planos, o material, representado pela imagem em si e o espiritual. Em relação ao espaço e tempo a procissão é um momento em que o santo sai do lugar sagrado e vai de encontro aos

devotos, o que no imaginário destes, é um momento em que se transforma em tênue a linha que separa o sagrado do profano, o material e o espiritual, o natural e o sobrenatural. Podemos enfatizar também a dimensão política que o santo pode adquirir quando são usados como mediadores de novos significados ou de interesses específicos de um grupo.

A vida cotidiana é marcada por diferentes formas de comportamento entre grupos ou indivíduos, que nas várias situações da vida prática, se vêem em uma relação de conflito. Essa situação os leva a competirem entre si, com o objetivo de determinarem princípios para todos. A legitimidade dessas normas tem que ser reafirmada fora do contexto em que os conflitos relativos a elas surgem, ou seja, os momentos rituais seriam o domínio perfeito para esse fim, por serem momentos atenuadores dessas tensões. No cotidiano a manutenção e afirmação dessas normas se tornariam mais difíceis:

*“Desde que diferentes normas governam diferentes aspectos ou setores do comportamento social e, ainda mais, desde que os setores se sobrepõem e se interpenetram na realidade, provocando conflitos de normas, a validade de várias normas mais importantes tem que ser reafirmada isoladamente e fora dos contextos em que as lutas e conflitos relativos a estas normas surgem. É por isso que se encontra, nos rituais, o acento posto numa única norma ou num feixe de normas estreito e, no geral, harmoniosamente inter-relacionada” (TURNER, 1967:40).*

Por isso que nas ocasiões rituais os aspectos valorativos que são decisivos para a sociedade são articulados na forma de uma rotina diferente, para que os agentes que participam dela compreendam a diferença entre o momento ordinário de suas vidas e o momento ritual. Mais ainda, para que eles entendam suas relações sociais, as regras de poder, a reciprocidade, enfim, vários aspectos que regem a vida coletiva, mas que estão momentaneamente suspensos ou dissimulados pela própria natureza desse evento. Assim, em uma sociedade onde há uma alta frequência de rituais poderíamos dizer que há uma

multiplicidade de situações de conflito, onde as contradições entre as normas sociais são solucionadas ou amenizadas por meio deles:

*“O ritual constitui um momento privilegiado para manifestar aquilo que se deseja perene numa sociedade, ele surge como uma área crítica para se penetrar na ideologia e valores de uma determinada formação social, [ele é] importante não só para transmitir e reproduzir valores, mas como instrumento de parte e acabamento desses valores” (DAMATTA, 1997:31).*

Visto como veículo transmissor de valores, os rituais podem ser entendidos, por extensão, como instrumentos de cognição. Os símbolos contidos neles, por sua natureza ambígua, são capazes de conter significados reprodutores de valores tanto consensuais quanto conflitantes, que são dissimulados na unidade aparente que eles representam. Ao mesmo tempo em que o ritual suporta uma momentânea cordialidade entre oposições, onde os diferentes se colocam lado a lado nessas ocasiões, é um momento propício ao diálogo entre eles, o que acontece geralmente no plano simbólico. Esse diálogo, mesmo no caso em que as estruturas rituais sejam relativamente estabelecidas podem provocar mudanças de sentido no próprio ritual, tornando-o objeto de manipulação.

A despeito das orientações que lidam com o sistema de representação que consideram o ritual como instrumento de comunicação baseado no consenso, Pierre Bourdieu (2001) propõe analisar os rituais partindo de uma concepção teórica que revele as condições que presidem à criação de aparelhos de reprodução que produzem bens que, além de terem função comunicativa, são vistos como instrumentos de poder. As funções sociais cumpridas pelos sistemas simbólicos tendem a se transformar em funções políticas, na medida que *“a função lógica de ordenamento do mundo subordina-se às funções socialmente diferenciadas de diferenciação social e de legitimação das diferenças”* (2001: X). Para Bourdieu a função política (de afirmar e legitimar posições sociais) e a função social do ritual, no sentido de Durkheim (de fazer o sistema social coerente para os membros da sociedade) não se negam mutuamente, são complementares.

## A ROMARIA COMO PARTE DO RITUAL.

O rito é uma linguagem eficaz na medida em que atua sobre uma realidade social, por isso ele não pode ser feito de qualquer maneira, tem que ser “encenado”, com o apoio de símbolos reconhecidos. A dramatização é uma característica que acompanha os ritos, “*é preciso que exista um certo número de operações e principalmente que exista a crença numa espécie de transcendência*” (SEGALEN,1999:32). Se o ritual é repetitivo e cheio de cerimoniais é para intensificar a encenação do drama que ele representa. Arnold Van Gennep, em seus estudos sobre ritos de passagem, propôs a análise dos rituais em seqüências<sup>3</sup>, para ele “*a ordem na qual os ritos se seguem e devem ser executados já é, em si, um elemento mágico-religioso de alcance essencial*” (VAN GENNEP apud SEGALEN, 1999:43). Não se trata de analisar os significados fragmentados de cada etapa do ritual, e sim analisar as seqüências em relação ao conjunto cerimonial, compreender o sentido de cada etapa e principalmente a passagem de uma etapa para outra. Para ele o rito não teria um sentido particular estando isolado, mas um sentido particular em cada contexto, de forma que o modelo proposto pelo autor para a análise, divide os rituais em separação – margem – reagregação. Victor Turner (1974) se apropriou dessa estrutura para seus estudos dos rituais Ndembo da África central e depois projetou o mesmo modelo na análise das romarias católicas marianas, rebatizando os estágios em pré-liminar, liminar e pós-liminar. Para esse autor uma peregrinação é uma jornada que retira os participantes de seu ambiente social e de seu lugar e os segrega espacialmente por um período. De certo modo, ela se aproxima do rito de passagem das sociedades tribais, já que se caracteriza pela segregação sócio-espacial do participante, mas em outra medida, é um ritual que comporta um retorno, por ser uma festividade cíclica ela precisa ser repetida todo ano, enquanto os ritos de passagem introduzem um status permanente. Turner faz essa analogia para mostrar que, nas romarias, forma-se uma situação liminar na qual o indivíduo liberta-se das obrigações cotidianas e vive temporariamente um novo modelo de vida, “*a romaria libera o indivíduo dos constrangimentos cotidianos obrigatórios de status e papéis, o define como um ser humano integral com capacidade de fazer escolhas livres, e*

---

<sup>3</sup> Van Gennep divide o ritual em seqüências, assim como Victor Turner, no sentido de procurar um princípio que contribuisse a compreensão da totalidade do ritual através da compreensão dos significados de cada etapa, e da transição entre elas, não como uma lei classificatória para essas manifestações.

*dentro dos limites de sua ortodoxia religiosa, lhe apresenta um novo modelo de vida, de fraternidade humana”* (TURNER, 1774 B: 107).

Este estado de liminaridade, no qual o sujeito se encontra “*no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimoniais*” (TURNER, 1974 A: 117) permite a experiência da *communitas*, que propicia uma momentânea mudança nas relações sociais “*um momento dentro e fora do tempo, dentro e fora da estrutura social profana, que revela, embora efemeramente, certo reconhecimento (...) de um vínculo social generalizado que deixou de existir*” (TURNER, 1974 A: 118). É como se houvesse dois modelos de relações sociais, segundo Turner, justapostos e alternantes. No primeiro a sociedade é tomada como um sistema estruturado, com suas hierarquias de posições sociais, que separam os indivíduos de acordo com as “noções de mais ou de menos”. Na *communitas*, a sociedade é considerada uma comunidade não estruturada, ou rudimentarmente estruturada, uma comunhão de indivíduos que se submetem à autoridade dos anciãos rituais (TURNER, 1974 A: 119).

A *communitas* pode ser analisada a partir de três diferentes tipos. A primeira, existencial ou espontânea, resulta de um sentimento momentâneo de uma identidade coletiva e homogênea, como se os romeiros fossem, em determinados momentos nos santuários, membros de uma irmandade. A segunda, normativa, relaciona-se à necessidade de organização e controle social de seus membros por meio de regras determinadas. A terceira, ideológica, refere-se a modelos e projetos utópicos baseados na *communitas* existencial. De acordo com Turner, a *communitas* normativa é a predominante nas romarias porque a distância espacial entre o lugar de origem e o santuário, além do grande número de participantes, exige organização e disciplina. Essa situação, porém, não elimina as regras da estrutura social, mas as simplifica, de forma que, a partir da *communitas* pode-se questionar, dialogar e sugerir novas possibilidades a ela. Turner aponta que esse diálogo sugere um compromisso mútuo entre a estrutura e a *communitas*, uma oscilação entre a obrigação e a voluntariedade, a norma e o desvio, o sagrado e o profano (TURNER 1974 A).

Da análise de Turner sobre as peregrinações marianas na Europa e no México emergiu um paradigma: a realização da *communitas*, segundo o autor, seria a principal motivação dos peregrinos em romaria, durante esse processo, a estrutura e *communitas* estariam dialeticamente conectadas. Para o autor esse modelo permite uma alternativa que se coloca entre duas experiências que são vistas como diametralmente opostas, a que reflete as relações sociais cotidianas e assimétricas e outra que coloca o sagrado em um contexto que transcende o social, ou seja, a peregrinação vista como um reforço da estrutura ou subversiva à ordem social. No esquema de Turner essas duas polaridades estão conectadas e podem ser acessadas a partir do momento da peregrinação. Em contextos diferentes o modelo de Turner foi aplicado, mas os resultados diferiram do esquema proposto. Se para ele a romaria é um ritual que evoca a antiestrutura, esses outros estudos mostraram que essa não é uma regularidade, elas também podem comportar uma série de divergências internas, aliás, os estudos revelaram uma tendência para a manutenção das fronteiras sociais e alguns casos apontaram um reforço tanto dos laços quanto das distinções sociais<sup>4</sup>. Nesses estudos, embora a *communitas* seja efetivamente uma dimensão da romaria vivida por muitos peregrinos, ela não esgota o seu sentido. A romaria comporta diferentes dimensões vividas por diferentes grupos que a vivenciam, se existe uma idealização das relações sociais, também existe diferenças e tensões entre os grupos. Eade & Sallnow (2000) afirmam que os imperativos logísticos e as organizações das romarias invariavelmente comprometem a *communitas*; no entanto, para eles, a estrutura se reafirma no contexto das peregrinações em maior ou menor grau. Se a

---

<sup>4</sup> A tradição antropológica que produziu estudos acerca das romarias guarda três perspectivas diferentes: a primeira recebe influências funcionalistas e tende a interpretar o fenômeno religioso como um produto das forças sociais que emergem de uma comunidade idealizada, o sagrado existe não como uma realidade espiritual autônoma perante o social, mas como o próprio social que se expressa por meio de símbolos e rituais religiosos. Essa perspectiva permitiu que em muitos estudos os símbolos sagrados fossem associados à formação de identidades grupais (SPIRO,1970, RABINOW,1975, MARX,1977) ou nacionais e vistos como pólos unificadores dos países, como o estudo de Eric Wolf sobre o santuário de Nossa Senhora de Guadalupe no México (1958), que mostra a virgem como símbolo capaz de atrair multidões e o estudo de Nossa Senhora de Czestochowa na Polônia por Rubem César Fernandes (1976). Essa mesma vertente aparece em estudos de interpretação marxista, em que o culto aparece como veículo de reprodução de ideologias de legitimação e dominação em contextos políticos, como o estudo sobre Bom Jesus da Lapa, de Daniel Gross (1971), que revela que há uma manutenção da estrutura social assimétrica, onde as ideologias legitimam a dominação e opressão. A segunda perspectiva, de caráter performático surge rompendo com o funcionalismo, na medida que propõe o modelo turneriano de análise. A terceira corrente desloca seu foco de análise da associação evento-estrutura e dirige seu olhar para a diversidade de discursos e contextos históricos, culturais, religiosos, sociais, econômicos e políticos que são atualizados nos eventos das romarias. Deste modo a peregrinação é vista como um campo de disputas de discursos e sentidos. A coletânea *Contesting the Sacred* (1991), organizada por Eade&Sallnow é um marco de estudos pós-turnerianos.

*communitas* fosse tomada como modelo geral alinharia todas as peregrinações com a antiestrutura, o que, segundo os autores, impõe uma homogeneidade e também “*pré-julga o complexo caráter do fenômeno*” (EADE & SALLNOW, 2000: 5).

Carlos Alberto Steil (1996) aplicou o modelo de Eade & Sallnow em seu estudo da romaria de Bom Jesus da Lapa e percebeu os diferentes sentidos dentro de uma única manifestação<sup>5</sup>: As dimensões analisadas pelo autor apresentam a romaria como um palco de múltiplos discursos que possibilitam várias alternativas de interpretação, posicionando-a como um espaço ritual capaz de acomodar disputas de sentidos e práticas diversas. Assim, ele sugere que a peregrinação pode ser melhor compreendida a partir da noção de *totalidade contraditória*: uma dinâmica de inclusão de diferenças, uma articulação entre o local e o universal, a tradição e a modernidade, a convenção e a invenção.

Para Eade & Sallnow (2000) o fato do centro de peregrinação estar fixo em algum lugar não significa que seus significados estejam fixos na cultura, eles argumentam que o importante no estudo sobre peregrinações reside no fato da existência de justaposições de diferentes pontos de vista, como se fosse uma “série de mal entendidos” nos quais cada grupo tenderia a interpretar suas ações e motivações em seus próprios termos. Se existe uma universalidade nos eventos rituais é porque eles seriam como um vácuo com a capacidade de incorporar a diversidade. Portanto, eles sugerem analisar as particularidades de cada evento, o que não significa restringir o estudo somente em uma descrição. O objetivo é compreender, em cada evento, de que forma acontece a combinação de três coordenadas que se apresentam como recorrentes e constitutivas de cada peregrinação: pessoas, lugares e textos. Cada peregrinação pode enfatizar um ou mais desses elementos. Se existe uma comparação possível entre peregrinações seria através das diferentes maneiras pelas quais cada evento equaciona a relação entre as coordenadas.

---

<sup>5</sup> Nesse estudo, a romaria promove a renovação dos laços de solidariedade entre parentes e vizinhos que viajam em caravana, ela é um veículo que serve para a manutenção das relações de dependência entre senhores e peões e entre políticos e camadas populares e finalmente revela uma relação de controle que a Igreja estabelece através da cooptação dos chefes de romaria, trazendo-os para o campo de influência do catolicismo oficial em um esforço para estender as fronteiras do seu discurso religioso e moral.



## **PARTE I - O DIVINO PAI ETERNO DENTRO DO CONTEXTO MAIS ABRANGENTE DO CATOLICISMO.**

A idéia de que as tradições que parecem seculares são “inventadas” no interior dos processos sociais é um assunto instigante para o entendimento da construção de identidades. Os ensaios de Hobsbawm e Ranger (1996) analisam o processo ideológico da invenção de tradições e mostram o modo com que os processos de legitimação política se apropriam das formas culturais tidas como tradicionais para justificar novos modelos de gestão e de hierarquias sociais. Essa reelaboração cultural nos remete a pensar no papel da Igreja Católica como um agente privilegiado no processo de elaboração simbólica. O Catolicismo, por ser uma religião missionária, se expandiu por várias regiões distintas, incorporando em sua história interações com as diferenças - de língua, de valores, de costumes. O trabalho missionário, nesse sentido, foi uma estratégia expansionista que representou um verdadeiro laboratório, através do qual podemos analisar as múltiplas transformações culturais; o esforço doutrinário exigiu o conhecimento das culturas locais como estratégia de negociação, em um diálogo muitas vezes conflituoso entre Igreja e os agentes locais.

Para entender a construção do culto do Divino Pai Eterno em Trindade é preciso posicioná-lo no interior da lógica institucional da Igreja Católica. Em linhas gerais é preciso nos reportar ao problema da evangelização católica em face ao impacto do projeto colonizador brasileiro, em diferentes momentos. No Brasil, a trajetória da Igreja Católica vai se conformando, desde a Colônia, sob as injunções do Padroado, que muito influenciou o dinamismo missionário e desencadeou o processo de formação do catolicismo popular. O que seria inicialmente uma efervescência institucional católica só se transformou efetivamente em um projeto de força quando foi reduzido o alcance do Padroado e quando a Igreja instituiu mecanismos de controle eficazes sobre os territórios de missão. Esses movimentos expansionistas vão resultar no rearranjo de costumes, que uma vez negociados com os agentes locais – não sem conflito – vão dar origem ao que é hoje conhecido, em Trindade, como culto católico ao Divino Pai Eterno.

O capítulo que se segue busca explicar a origem do culto regional como um reflexo da tradição católica *universal* que, articulada a personagens da cultura *local* deu origem ao Santuário de Trindade. Para tanto é preciso traçar, em linhas gerais, a formação da religiosidade brasileira e inserir a festa do Divino Pai Eterno dentro de um contexto mais abrangente do catolicismo popular. Em uma etapa subsequente o texto mostra o rearranjo do culto em decorrência da mudança na administração do Santuário de Trindade, que passa da administração leiga para a administração dos missionários Redentoristas, que operam transformações na festa de romaria, contextualizando o culto em um movimento mais amplo de estratégias do Vaticano para implementar as reformas decorridas dos Concílios do Vaticano I e II. A articulação entre o *local* e o *universal* está presente no decorrer do capítulo, na medida que a afirmação do culto local se faz através de um processo contínuo de reinvenções de símbolos, mitos e discursos do catolicismo universal no contexto regional goiano<sup>6</sup>.

#### A IGREJA CATÓLICA E A RELIGIOSIDADE NO BRASIL COLONIAL.

A Reforma Protestante introduziu na Europa um novo conceito sobre os aspectos da religiosidade, erradicando a possibilidade de salvação por intermédio da Igreja e dos sacramentos, dois dos principais cânones da religião católica. Essa dicotomia levou a Igreja Católica a reagir com as determinações sacramentais Tridentinas, que além de adotar todo um sistema de valores e tradições, incentivou a idolatria e disseminou rituais sem distinção. Essa reação foi refletida no Brasil, formando uma religiosidade mais cultural que doutrinária.

No Brasil colonial, as influências religiosas recebidas de Portugal foram somadas ao contexto colonizador, onde se acentuaram marcadamente “[*influências*] *barrocas de religiosidade da Contra-Reforma com tendência à exteriorização da religião e a dissociação entre fé e moral*” (PALACIN, 1981: 270). Essas duas características marcaram toda a extensão do complexo colonizador, no qual a “*fé*” desempenhou um papel preponderante na

---

<sup>6</sup> Na trajetória do culto de Trindade os agentes que participaram em sua construção mostraram uma capacidade de negociar e incorporar valores, responder as demandas religiosas da diversidade do campo católico brasileiro. Mesmo debaixo de um conflito dentro do próprio campo religioso, que disputava o monopólio da administração do santuário e de seu patrimônio. Atualmente o culto no santuário é marcado por características universalistas, mas se constitui em um lugar capaz de acolher diferentes discursos que circulam no espaço e tempo da romaria.

formação da identidade religiosa brasileira. Essa herança se manifestava nas práticas diárias que deram origem a uma religiosidade curiosa, onde a concepção rigorosa da justiça divina foi completamente dissociada dos valores morais. Um trecho de uma carta que Pe Manoel da Nóbrega relata os costumes do clero secular revela bem o modelo de valoração da fé em detrimento da moralidade cristã: “*Os eclesiásticos que achei, que são uns cinco ou seis viviam a mesma vida e com mais escândalo, e alguns apóstatas*” (VAINFAS, 2000:111). Essa mistura de fé com moral deformada foi uma marca católica no Brasil que, como um espelho de duas faces, ao passo que defendia uma prática sacramental rigorosa, abria espaço para excessos proibidos por seus próprios dogmas.

O projeto que destinava aos missionários o papel evangelizador propunha a inculcação de valores do cristianismo aos silvícolas – e mais tarde aos escravos africanos. Esses missionários cumpriam o papel de subordinados do Estado, já que nessa época vigorava na colônia o regime do Padroado<sup>7</sup>, que dava ao Estado amplos poderes sobre os assuntos religiosos, em que se disciplinavam todas as pendências eclesiásticas, através de um privilégio concedido pelo Papa ao Rei, de administrar todos os assuntos relativos à Igreja. Esse poder de jurisdição que dominava politicamente a Igreja Católica determinou as diretrizes do processo cristianizador missionário, que se estendeu pela costa litorânea nos primórdios da colonização portuguesa no Brasil. E a ordem era catequizar, cristianizar; a fé contra os infiéis! Para se ter uma idéia do que era o sentido da catequese para o português, um livro editado em Goa, em 1571, do Arcebispo Gaspar de Oliveira, sugeria exercícios espirituais diários, cujo objetivo era educar os convertidos das colônias no exercício da devoção. Eis a dedicatória: “*Desengano de perdidos, feitos pela glória de Deus e consolação dos novamente convertidos e fracos, e para proveito dos que querem deixar os pecados e seguir as virtudes e o caminho da perfeição do amor divino*”. O autor sugere algumas condições para atingir a perfeição da oração, entre as

---

<sup>7</sup> O Padroado teve origem na Idade Média, quando a Igreja designava uma pessoa ou instituição em uma cidade ou território, como *padroeiro*, com o objetivo de instituir a fé cristã. Como privilégio, o padroeiro recebia a coleta de dízimos e tinha poderes de indicar religiosos para o ofício eclesiástico. Portugal adquiriu um Padroado Régio que habilitava o Estado a constituir dioceses, escolher os bispos e indicá-los ao Papa para a confirmação. Em 1456 o infante D. Henrique obteve o Padroado sobre as terras conquistadas. Esses dois Padroados foram reunidos em seguida por D. João II, quando a Ordem de Cristo passou a ser ministrada pelo próprio monarca. No Brasil o regime foi estabelecido na Bahia em 1551 e vigorou até a proclamação da República, quando houve a separação entre Igreja e Estado.

quais “*humilhar-se prostrados diante da Majestade Divina*”, “*freqüentar assiduamente a oração*” e “*subjugar a vontade ao beneplácito divino*” (SOUZA, 1991:171).

A evangelização operada pelas missões jesuíticas encontrou resistências culturais nos indígenas. Os métodos catequéticos, muitas vezes cruéis, produziram um efeito danoso à sua identidade, se exigia suas conversões, a negação de suas crenças, a prática de sacramentos católicos e a renovação moral. Eles absorviam, dissimulavam ou rejeitavam, motivo pelo qual os missionários lançavam mão de estratégias que pudessem “educar” os indígenas para adentrar no universo cristão. O idioma foi o primeiro meio de dominação portuguesa no Brasil: os padres jesuítas aprenderam o tupi-guarani como modo de facilitar a doutrinação e mais tarde serviram-se de crianças trazidas de Portugal como elo de ligação com os curumins. Assim, asseguraram que as gerações seguintes já crescessem convertidas e doutrinadas.

As atividades religiosas nas missões não se limitavam à educação, também se estendiam à representação de autos, mistérios, procissões e cânticos:

*“... meninos e adolescentes vestidos de branco, uns com açafates de flores, outros com vasos de perfume, outros com turibulos de incenso, todos louvando Jesus triunfante entre repiques de sino e rancos de artilharia. Eram as futuras festas de igreja, tão brasileiras, com incenso, folha de canela flores, cantos sacros, bandas de música, foguete, repique de sino, vivas a Jesus Cristo, esboçando-se nessas procissões de culumins. Era o Cristianismo, que já nos vinha de Portugal cheio de sobrevivências pagãs, aqui se enriquecendo de notas berrantes e sensuais para seduzir o índio...”* (FREYRE, 2002:282).

A religião, em termos de sua própria linguagem, cumpriu a função do estabelecimento de uma ordem social, para legitimação do poder dos colonizadores e para domesticação dos colonizados. E quando os colonizadores não obtinham sucesso por esses meios a “*espada e a vara de ferro, que é a melhor pregação*” (FREYRE, 2002:278). Esse processo de imposição

de valores deu origem a uma solidariedade em volta de comportamentos socialmente estabelecidos, que resultou, de um lado, na absorção da doutrina cristã, e por outro, no reforço de uma série de crenças, rituais e costumes arraigados: *“Esse misticismo indígena, penetrado de animismo e de magia, encontrou-se com a forte religiosidade medieval e popular portuguesa, caldeada pelas lutas da reconquista contra os mouros e no contato, ora pacífico, ora hostil, com os judeus”* (RIOS,1994:23). A substituição da escravidão indígena pela africana, que preponderou no século XVII, principalmente no litoral, direcionou a catequese à essa nova leva de escravos e também colocou frente a frente as duas culturas, que já incorporara traços indígenas em seus contornos. De acordo com Roger Bastide o caráter do encontro entre o catolicismo português e as múltiplas crenças africanas atuou *“como uma forma de sobrevivência dos deuses negros em face da aculturação imposta pela Igreja”*, concebendo a religiosidade negra como resistência à escravidão (apud VAINFAS, 2000:534).

No domínio econômico mantido pelas grandes propriedades canavieiras, o poder do senhor de engenho era comparado ao do senhor feudal. Nessa época a Igreja mais poderosa era a *“capela do engenho”* (FREYRE, 2000). A evangelização seguiu dois caminhos distintos: aquele centrado nos princípios doutrinários estruturados na Igreja oficial e outro, marcadamente *familista*, no qual a disciplina religiosa foi promovida no interior das fazendas:

*“Os colonos vão promovendo a evangelização graças à instituição da capela, incorporada à casa-grande, à fazenda, ao engenho; e a figura do capelão, muitas vezes membro da família, tio-padre, partícipe da mesa do patriarca e seu dependente. Era ele que rezava a mesa aos domingos, catequizava os negros (...) [introduziam-nos] as primeiras orações e o catecismo”.*  
(HORTA, 1994:25).

Essa religiosidade patriarcal e latifundiária se manifestava através de uma religião popular, regida por um clero escasso, inculto, subserviente ao poder do senhor de engenho, reduzido às atividades domésticas. Algumas congregações, entre elas os beneditinos e carmelitas se adaptaram bem ao estilo de vida pouco ortodoxo dos engenhos, marcado pela

devassidão e promiscuidade. Muitos passaram a acumular doações e a constituir suas próprias propriedades, que lhes permitiam agir independentemente do Estado. Já os jesuítas, se voltaram para a atividade pedagógica em seus colégios, formando o que viria mais tarde a ser a elite intelectual da colônia. O catolicismo colonial desenvolveu-se em torno de três características, segundo Eduardo Hoonaert: a *originalidade*, pois era formado em sua maioria por negros, mulatos e mestiços que viviam a religião católica com pouca influência da Igreja Romana; o *afastamento da hierarquia eclesiástica* e vivência da religiosidade do engenho; e catolicismo marcado pelo *conflito* moral, pois admitia a escravidão<sup>8</sup> (VAINFAS, 2000:111).

As práticas domésticas de culto, que aconteciam na casa-grande eram notadamente curiosas: as obrigações diárias de rezas de devoção produziram um sem fim de rituais e objetos de valor simbólico para os cultos católicos de então:

*“... não houve um senhor branco, por mais indolente, que se furtasse ao sagrado esforço de rezar ajoelhado diante dos nichos (...) o terço, a coroa de Cristo, as ladainhas. Saltava-se das redes para rezar nos oratórios (...) rosários, bentos, relicários, patuás, Santo Antônios pendurados no pescoço, todo material necessário às devoções e às rezas (...). Dentro de casa, rezava-se de manhã, à hora das refeições, ao meio-dia e de noite, no quarto dos santos; os escravos acompanhavam os brancos no terço e na salve-rainha (...). Ao jantar, o patriarca benzia a mesa e cada qual deitava a farinha no prato em forma de cruz...”* (FREYRE, 2000:254).

A promessa se tornou uma verdadeira economia de trocas espirituais e foi responsável pela disseminação das peregrinações de devoção às imagens como base de solidificação do

---

<sup>8</sup> A legislação portuguesa estimulou a escravidão desde o século XV; a Igreja, através da bula papal *Dum Diversas*, de 1452, concedeu aos portugueses o direito de atacar, conquistar e submeter pagãos e mouros tomando seus bens e reduzindo-os à escravidão perpétua. Desse modo, o Estado e a Igreja se uniram com o objetivo tácito de retomada da Península Ibérica e depois estenderam a determinação para suas colônias.

catolicismo e do poder da Igreja Católica<sup>9</sup>. No Brasil a devoção pelas relíquias sobreviveu ainda por muitos anos do período colonial e provocou uma onda de colecionamentos tão generalizada que produziu uma verdadeira indústria de “pedaços de cruz” e “pedaços de manto de Nossa Senhora”.

A devoção aos santos variava a cada lugar: as homenagens aos santos dependiam de suas importâncias para determinada coletividade e das razões que levavam o devoto a fazer uma promessa. Com as promessas o devoto mantinha uma relação de dependência a cada crise da vida. A Igreja que sempre deteve por natureza o princípio da inclusão, não negava que esses santos fossem protetores e ainda estimulava os ritos que reforçavam uma relação de dependência e reciprocidade. A galeria de santos protetores obedecia a uma hierarquia que representava duas faces da devoção: uma refletia a imagem unificada de Cristo e outra era geradora de uma multiplicidade de imagens de poder<sup>10</sup>. Assim os santos mais importantes e, por conseguinte os mais poderosos (por serem padroeiros de uma localidade importante ou por serem santos de devoção de determinado grupo social) tinham seu dia e eram festejados especificamente. Alguns santos gostavam de festejos, outros ficavam com as novenas. O fato é que só eram homenageados dessa forma os santos de devoção que representassem as redes de parentesco e agrupamentos sociais. Eles figuravam como símbolos das relações sociais e de poder dentro da comunidade. Se o grupo ou categoria social era bem sucedido e rendia homenagem ao seu santo protetor em forma de uma festa, a devoção se mantinha ativa. A prática religiosa popular no manejo dos símbolos que os santos representavam sugere a capacidade que eles tinham de reproduzir as nuances que acompanhavam o próprio corpo social – o processo de reprodução desses santos acompanhava os próprios desdobramentos

---

<sup>9</sup> No início da Era Cristã as relíquias eram monopolizadas pelos mosteiros e grandes catedrais. Na Baixa Idade Média surgiu um movimento de substituição de devoção às relíquias pela devoção às imagens, cujo objetivo era, além de tirar o monopólio das peregrinações pelos mosteiros e grandes catedrais, estender o domínio da Igreja em uma extensão territorial maior. Esse movimento provocou uma onda de aparições ‘milagrosas’ de imagens que deram origem a vários santuários pela Europa. No Brasil houve, a partir do século XVII, uma extensão desse movimento, que deu origem aos principais santuários católicos de peregrinação.

<sup>10</sup> Segundo Rubem César Fernandes devoção católica é considerada *inclusiva* porque integra uma variedade de formas e valores, inclui uma diversidade de grupos de representação, uma diversidade de manifestações que podem ser complementares ou competirem entre si. Quando se fala de *hierarquia* no catolicismo se mostra a face da representação simbólica da sociedade. Como os santos representam a identidade do corpo social eles mostram simbolicamente as diferenças entre os grupos e seus interesses. Mas eles vão além dessas representações,

sociais, quer seja na fundação de novas localidades ou na constituição de um processo identitário que ultrapassava barreiras geográficas, como a devoção em São Benedito e Na Sra do Rosário, que inicialmente representava os negros e suas irmandades, depois passaram a representar as classes inferiores socialmente.

A essas representações devocionais somaram-se outros hábitos religiosos muito praticados no período colonial (cujo incentivo veio com a reforma Tridentina): entre eles o *gosto pela penitência*. A autoflagelação era uma maneira de disciplinar o espírito e acontecia em qualquer lugar, nas procissões, nas igrejas, nos recintos domésticos. Até as crianças participavam dos corretivos: “*Durante a quaresma, duas vezes por semana, disciplinavam-se acremente em nosso templo, o que foi feito por tenros adolescentes*” (PALACIN, 1981:280). Os jubileus – indulgências plenárias - foram estendidos ao Brasil, em uma prática que se manifestava através de longas comemorações, por motivos que variavam desde a comemoração de um aniversário, visita de uma personalidade, comemoração por uma relíquia. O *gosto pelas indulgências* era uma característica da religiosidade que também se praticava individualmente, principalmente depois das confissões.

Ao lado do exercício privado diário de devoção havia um outro: a prática pública e comunitária de sacramentos e cerimônias religiosas nos arraiais. Conforme salientou Durkheim (2000), as cerimônias e rituais públicos sempre tiveram a função catalisadora do ethos comunitário, funcionando como controle social e manutenção da hierarquia da ‘Igreja’ militante. Assim, era presença obrigatória na missa de domingo e dias santos e as obrigações sacramentais, que significavam uma compensação pela dispersão espacial e isolamento social da população da colônia. Os católicos do período colonial tinham seu calendário assoberbado, marcado pelo ciclo cristão. O ritmo da vida social era marcado pelo calendário litúrgico e pelos períodos das colheitas, no qual o Natal e a Páscoa dividiam com os santos universais e padroeiros locais as principais comemorações comunitárias. O calendário agrícola ordenava o tempo, onde havia a distribuição periódica das festas, cerimônias, ritos e dias de santos públicos. A festa religiosa popular no Brasil incorporou esse sentido de celebração

---

Fernandes ressalta o esforço da Igreja Católica, principalmente a partir da virada do século XIX, em buscar em



comemorativa relativa à sementeira e colheita, na qual o devoto agradecia ou pedia proteção por sua safra. Essa estrutura temporal das atividades religiosas guarda reminiscências de religiões primitivas camponesas, em que as atividades laboriosas eram carregadas de um valor sagrado, que se exprimia em toda a vivência coletiva.

As festas religiosas populares eram depositárias de uma infinidade de significados oriundos de cosmologias distintas e tradições que vieram na memória dos escravos e portugueses, somadas à herança indígena, em uma mistura ritual que fez do Brasil o país das festas. Eles também contribuíram para a difusão de um mosaico de objetos e rituais religiosos que introduziram ou reinterpretaram tradições de devoção nos católicos de então: os jubileus, as longas procissões, as devoções aos santos, as indulgências, as práticas penitenciais extremadas, as festas, os folguedos, cruzeiros, oratórios, relicários, medalhas, escapulários...O espírito e a exuberância barroca refletiram não só nas igrejas coloniais como nos rituais que tanto surpreenderam e espantaram os viajantes e observadores estrangeiros que por aqui passaram. Uma descrição do reverendo norte-americano Daniel P. Kidder, que esteve no Brasil entre 1836 e 1842, revela uma impressão de indignação em relação ao exagero das comemorações católicas:

*“Soubemos que naquela ocasião é que se realizavam as maiores festividades religiosas do ano, na Paraíba, pois no dia 5 de Agosto celebrava-se a festa de Nossa Senhora das Neves, padroeira da cidade (...) Grandes fogueiras ardião em vários pontos do pátio. Em torno delas acotovelaram-se negros ansiosos por queimar baterias de foguetes a certos trechos dos atos litúrgicos que se realizavam na igreja. Terminava a novena, todo o povo acorria ao campo, para apreciar os fogos de artifícios que se queimavam desde as nove horas até depois da meia-noite. Os que tivemos ocasião de ver eram muito malfeitos. Não obstante, o povo se pasmava e aplaudia freneticamente. Se se tratasse de*

*divertimentos para africanos ignorantes, seriam mais compreensíveis essas funções, mas, com parte de festejos religiosos ( em honra a Nossa Senhora Padroeira) celebrados em dia santificado e com presença entusiástica de padres, monges e do povo, temos que confessar francamente que nos chocou bastante e teria sido melhor que não tivéssemos presenciado. Uma das mais penosas impressões que colhemos foi ver famílias inteiras, inclusive senhoras e senhoritas, ao ar úmido da noite, admirando cenas que não só tocavam as raias do ridículo, mas ainda eram acentuadamente imorais – e dizer-se que tudo isso se fazia em nome da religião!” (SCHWARCZ, 1998:260).*

Vivendo sob as injunções do Padroado a Igreja no Brasil era uma instituição precária, carecia de seminários nos quais os sacerdotes pudessem adquirir formação adequada. Em suas trajetórias profissionais eles atingiam duas colocações principais no período colonial: havia os que se transformavam em párocos (*colados*) e tinham uma posição privilegiada no campo religioso, mas a maioria passava muitos anos como vigários (*encomendados*)<sup>11</sup>. Outros trabalhavam junto às irmandades ou como capelães, ou mesmo sobreviviam de expedientes e de ensino. Para a maioria da população a religião católica perdurou como cosmovisão fundamental, abarrotada de sacramentos que eram vistos como passaporte indispensável à salvação. Nesse sentido – não importando a formação do sacerdote – o clero, embora escasso, era presença essencial para atender as necessidades espirituais da população. Em uma tentativa de reverter o quadro que se encontrava a Igreja, D Sebastião Monteiro de Vide promulgou as Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia, em 1707, que legislava a criação de paróquias sem a autorização da Mesa de Consciência e Ordens, o que propiciou a ordenação, pelos bispos, de titulares, que seriam mantidos pelos fiéis. Essa ação isolada, no entanto, não mudou a condição da Igreja até o final do Império.

---

<sup>11</sup> Os sacerdotes colados tinham uma colocação vitalícia através da qual recebiam a cômputo do Estado, uma espécie de salário. Os sacerdotes *encomendados* recebiam uma remuneração que dependia da receita dos batizados (espórtulas), conhecenças (contribuição na ocasião da Páscoa) e desobrigas (comunhão anual).

A precariedade com que a Igreja desenvolvia seus trabalhos provocou uma série de práticas que transformou o campo religioso em uma arena de disputas. O clero regular disputava espaço com as irmandades leigas, ordens terceiras e outras categorias. Em Minas Gerais a proibição do estabelecimento de ordens religiosas regulares deu origem a inúmeras irmandades leigas, o que produziu uma religiosidade muito particular, na qual as classes sociais se viam nitidamente representadas. Essas irmandades, ao mesmo tempo que integravam seus membros em redes de sociabilidade e solidariedade, contribuíam para a demarcação de uma hierarquia, que através de suas práticas, reproduzia a sociedade. A pirâmide social era refletida nessas organizações, em seus rituais, até mesmo no espaço físico. As disputas apareciam em qualquer ocasião e espaço: na construção das igrejas - cada vez mais exuberantes - na identidade com os santos, no esplendor das festas, tudo identificava a irmandade, cada atividade social da corporação correspondia a uma função distinta. Era impossível conter a reprodução das distinções sociais que atribuíam a cada irmandade identidade própria, seja econômica, ocupacional ou racial. A Igreja oscilava entre o discurso de igualdade religiosa e o caráter hierárquico, em um jogo de ambigüidades onde se misturavam a fé religiosa e a desigualdade social.

As reformas pombalinas causaram impacto sobre as instituições e sociedade portuguesa e brasileira e foi uma derrota institucional para a Igreja. Além de uma série de medidas de ordem econômica, a questão religiosa foi considerada como parte do projeto reformador, que também tinha o objetivo de desvencilhar a monarquia da influência religiosa. As medidas implementadas culminaram com a expulsão dos jesuítas dos domínios portugueses, pois que estes dominavam o ensino no país e exerciam grande influência sobre a corte e junto à população. Segundo Ronaldo Vainfas, o caráter arbitrário e violento que esse governo imprimiu à sociedade tinha mais traços absolutistas do que condiziam com a perspectiva das Luzes que se disseminava pela Europa. Por outro lado, na esfera do ensino, foi quando se manifestou uma orientação mais racional e pragmática sintonizada com as idéias iluministas (VAINFAS, 2000:503). A Universidade de Coimbra – onde a elite religiosa brasileira se formava – passou por profundas transformações, foi por intermédio dela que parte do clero passou a ser influenciado pelos ideais Regalistas, Jansenistas e Maçônicos.

A vinda da Corte Portuguesa para o Brasil e a abertura dos portos, no início do século XIX, provocaram uma onda de secularização dos costumes. Em contraste aos ideais de progresso e civilização defendidos pela elite estava o Catolicismo, acusado de ser o responsável pelo atraso do país. Por um lado, pressões em defesa da liberdade religiosa (pela necessidade de se estimular a imigração de grupos de outras religiões) e por outro posições antiliberais por parte dos representantes do Catolicismo ligado às diretrizes de Roma. O regime do Padroado se tornou ainda mais severo durante o Império e o contato com Roma foi reduzido ao mínimo. A Constituição de 1824 manteve a política Regalista, reiterou o Catolicismo como a religião oficial brasileira, mas por outro lado proclamou a liberdade de culto no ambiente doméstico, trazendo para o país uma leva de missionários estrangeiros – Anglicanos, Luteranos, Congregacionistas, Batistas.

O século XIX transcorreu em meio a conflitos dentro e fora do campo religioso: uma geração de sacerdotes de formação mais rigorosa e influenciada pela presença de missionários estrangeiros (que ainda não representava nenhuma ameaça à homogeneidade católica) via o Estado como obstáculo à propagação de uma religiosidade mais espiritualizada, da qual estava imbuída. Deste modo organizou um movimento de reforma da Igreja Católica cujo objetivo era a centralização de sua direção pelo Vaticano, contrariando as normas Regalistas. A “*Questão Religiosa*”<sup>12</sup> deu continuidade e força à reação da Igreja regular que neste momento questionava o liberalismo e condenava a Maçonaria mas assumia uma atitude contraditória em relação ao Estado, se opunha à medidas de caráter secular mas reivindicava a conservação do lugar privilegiado que sempre detivera ao lado do poder. Mais um paradoxo marca a situação da Igreja Católica no final do século XIX: pelas mãos da República liberal e positivista a Igreja obtém a separação do Estado, em um decreto que aboliu o Padroado e decretou o direito à liberdade religiosa.

---

<sup>12</sup> A “Questão Religiosa” foi um conflito entre a Igreja Católica representada pela figura do bispo de Pernambuco D Vital de Oliveira e o poder civil, de uma irmandade leiga, da qual faziam parte vários maçons. A querela envolveu a imprensa e mobilizou boa parcela da população e culminou com a prisão de D Vital e de D Antônio de Macedo Costa, do Pará, que posteriormente foram anistiados pelo Estado. O motivo do conflito foram questões relacionadas às idéias liberais e a ameaça de avanço de uma sociedade cada vez mais secularizada que provocou uma reação da Igreja, que questionava o liberalismo e a Maçonaria.

A despeito dos esforços para impor sua ortodoxia, recalcada nos cânones tridentinos, o Padroado marcou profundamente os contornos do clero e mesmo a religiosidade popular em Goiás. A província refletia tal situação, agravada pela carência de clero, pelas grandes distâncias e pela dificuldade na criação e provisão de Dioceses. Goiás tornou-se prelazia em 1745, mas os três primeiros prelados nomeados nem chegaram a tomar posse. A Diocese só foi criada em 1826 e abrangia toda a província, e até 1898 somente em quarenta paróquias havia padres. As atividades eclesiais se resumiam a batizados e casamentos, pois sob a influência liberal parte do clero aboliu a prática da confissão e da comunhão. A grande maioria dos sacerdotes recebia as espórtulas das missas e exerciam outras atividades seculares para sobreviver. Muitos padres viviam em desacordo com a ortodoxia católica, no que diz respeito ao comportamento perante a sociedade. O depoimento do viajante Oscar Leal, quando passava por Bonfim, mostra suas impressões sobre o clero goiano:

*“...fiquei espantado com a chegada de dous frades dominicanos, vi surgir em todas as janelas e portas, moças e velhas e em quantidade que causou-me espanto. ‘Chegaram os padres santos’, diziam ellas. Que regalo! (...) vá um de nós viajar por estes sertões sem estar prevenido de víveres, que muitas vezes não obterá uma galinha por dinheiro algum, ao passo que se for para um dos taes padres santos o roceiro, por mais pobre que seja, é capaz gratuitamente de lhes fornecer boa mesa, boa cama e até boa...” (LEAL, 1980:169).*

O enfraquecimento do aparelho eclesial nesse período favoreceu o catolicismo popular em Goiás, cujos agentes de base – beatos, rezadores, capelães, gozavam de grande prestígio. É nesse contexto da Igreja Católica - no auge do Padroado - que surge a tradição de devoção à Santíssima Trindade do Barro Preto em Goiás.

**BARRO PRETO - A ORIGEM DO LUGAR E O LUGAR DA ORIGEM.**

Uma tradição surge, com frequência, com o propósito de socialização, inculcação de idéias, valores, estabelecendo práticas rituais que identifiquem, legitimem, e dê coesão a determinado grupo (Hobsbawm, 1997:17). Com essa afirmação, Hobsbawm aponta para aspectos importantes para a análise da origem da festa do Divino Pai Eterno, em Trindade. Antes de tudo, é preciso salientar que ela surge dentro de um período singular para o Estado, reflexo de modificações mais abrangentes do catolicismo institucional e na economia do Estado. Podemos considerar que a origem da festa acompanhou mudanças sociais provocadas pela crise na economia aurífera no Estado, e o estabelecimento paulatino de novas regras sociais se reproduziu nas crenças e valores dos grupos, representados nesse contexto pela religião devocional católica, suas práticas e festas. Para discorrer sobre a origem da devoção e início da festa de Trindade é preciso localizar o fenômeno dentro do contexto que insere o Estado, na fase de transição da economia aurífera para a economia agrária e os reflexos dessa nova condição nas relações entre os grupos sociais.

Os dias de apogeu da mineração em Goiás foram breves. A exploração das minas pouco ultrapassou a metade do século XVIII, pois o ouro na província era como fogo de palha; com a decadência dessa economia o governo português, que antes procurava direcionar toda a mão-de-obra da capitania para as minas, passou a incentivar e promover a agricultura em Goiás. A efetivação desse projeto, no entanto, encontrou muitos obstáculos, os mineiros desprezavam o trabalho agrícola, que era considerado pouco rentável, havia a dificuldade de escoar a produção para o mercado consumidor pela dificuldade de transporte, pelo alto custo e pela ausência de sistema viário adequado. Até o início do século XIX o único meio de transporte pelo interior do Estado eram as tropas de equinos e muares que foram um empreendimento rentável por muitos anos<sup>13</sup>.

Goiás viveu um longo período de transição. Na primeira década do século XIX as cidades goianas estavam em plena decadência e o que restou desse quadro dramático foi a rarefação populacional principalmente no norte da província, que se viu arruinada

---

<sup>13</sup> As tropas foram introduzidas na província no século XVIII através de São Paulo, oriundas de manadas vindas do Rio Grande do Sul. O empreendimento tropeiro era de alto lucro porque se dava preferência a mercadorias

economicamente. A alternativa possível foi a formação de fazendas de criação de gado<sup>14</sup> e a lavoura, que se resumiu em plantio de subsistência, pois as grandes distâncias e o alto preço que as tropas cobravam de frete inviabilizaram a prática da lavoura para venda. Nascia a economia agrária, mas o único excedente produzido era para a aquisição de gêneros essenciais, como o sal. A ruralização da vida provocou migrações da população em busca de novas oportunidades de trabalho e de vida. As terras produtivas foram sendo ocupadas paulatinamente pela própria população do Estado ou por gente procedente principalmente da Bahia, São Paulo e Minas Gerais. Os baianos se estabeleceram principalmente no norte de Goiás (atualmente estado do Tocantins) formando fazendas de gado trazido do vale do São Francisco. Os paulistas e mineiros ocuparam terras do sul do estado, de Vila Boa à fronteira com São Paulo, Minas Gerais e Mato-Grosso. Paulatinamente as fazendas de gado foram alcançando êxito, não só pela existência de boas pastagens, mas porque o gado era um atrativo comercial, vencia grandes distâncias para o mercado consumidor. Conforme analisa Palacin a crise na transição da economia mineradora para a agropastorial foi generalizada no Estado:

*“A decadência da mineração nas últimas décadas do século XVIII e a sua extinção quase total, ao iniciar-se o século XIX, determinaram uma reformulação fundamental da economia e da forma de vida da população. As cidades decaem, a população se dispersa pelas fazendas, enquanto a lavoura é praticada quase em nível de subsistência e a pecuária busca produzir um excedente com que financiar a importação do indispensável. Em duas regiões da Capitania de Goiás essa transmutação se opera mais cedo e mais naturalmente: na região compreendida entre o Rio Grande e o Paranaíba; nas cabeceiras do Paraná e estribações*

---

com preços muito altos em relação ao peso. O sal foi bastante transportado enquanto pertenceu ao rol das mercadorias nobres.

<sup>14</sup> A província de Goiás era coberta de pastagens naturais, bem apropriadas para a criação extensiva de gado, o que direcionou naturalmente o território à essa vocação. O gado vacum entrou em terras goianas através da Bahia, muito antes da descoberta do ouro. Foi através das picadas ao norte e noroeste do estado e principalmente pela impossibilidade de qualquer fiscalização possível que as manadas entraram em quantidade, vindas principalmente das fazendas de criação do São Francisco, a despeito da proibição da Coroa. Se ao sul a fiscalização da Coroa era mais severa na tentativa de controlar a economia do ouro, ao norte, à revelia da lei, foi surgindo a economia do gado.

*altas da Serra Geral, ao longo da divisa com a Bahia. Nessas Duas regiões as largas pastagens naturais e a comunicação direta com as velhas frentes pecuaristas de São Francisco propiciaram a penetração dos criadores, denominados geralistas no Sul, e a proliferação das fazendas de gado” (BORGES e PALACIN, 1987:39).*

Mas no início do século XIX a febre do ouro em Goiás foi reanimada com os descobertos auríferos na cidade de Anicuns, em 1809, que fizeram aumentar o fluxo de pessoas na estrada conhecida como “salineira”, que ligava Vila Boa ao sul do país e era rota de tropeiros que transportavam principalmente o sal<sup>15</sup>. O movimento nessa estrada foi intensificado por um ano, enquanto a mina de Anicuns foi lucrativa. Após essa fase de maior fluxo a população foi se acomodando às margens da ‘salineira’ e ali se desenvolveram núcleos urbanos. Nessa época surgiram os povoados de Goiabeiras (Inhumas) e Campininhas das Flores (atual bairro de Campinas em Goiânia). Segundo Miguel Arcângelo dos Santos (1976), em 1810 o alferes meiapontense Joaquim Gomes da Silva Geraes estava de passagem para as minas de Anicuns e decidiu se fixar e formar a fazenda que deu origem ao arraial de Campininhas das Flores. Lá ele levantou uma capela em honra a Nossa Senhora da Conceição que se tornou o núcleo da povoação. Vinte anos mais tarde, aproximadamente, surgia o povoado de Barro Preto<sup>16</sup>. O arraial, distante trinta quilômetros de Campininhas, se formou em torno de uma capela de uma fazenda que foi adquirida pelo agricultor mineiro Constantino Xavier, que era procedente de Pirenópolis<sup>17</sup>. Lá ele construiu uma capela em homenagem à Santíssima Trindade.

Os dois arraiais aparentemente não tiveram nenhuma ligação quanto às suas origens. Mas Barro Preto, como área de ocupação humana, esteve ligada ao núcleo geo-histórico de Campininhas, à qual esteve subordinada até 1920. Ao longo do crescimento do culto do

---

<sup>15</sup> Essa estrada passava pelas terras que hoje fazem parte os municípios de Goiânia e Inhumas.

<sup>16</sup> Campininhas também era um lugar de pouso para os viajantes que iam em direção à capital do Estado, Vila Boa, pela estrada salineira.

<sup>17</sup> A data em que o fazendeiro migrou para as terras de Barro Preto é desconhecida. Ele teria se mudado para Meia Ponte para constituir família. De lá, partiu e se estabeleceu nas terras de Barro Preto entre 1823 e 1840



Divino Pai Eterno foi paróquia e residência oficial dos missionários alemães que vieram administrar o Santuário, que se recusaram a fixar residência no povoado, para onde se dirigiam somente em missão. Ao analisar o desenvolvimento de Barro Preto como Santuário de peregrinação, no entanto, não podemos deixar de ressaltar a importância do envolvimento do arraial de Campininhas nesse processo, principalmente porque o povoado foi palco de disputas pela festa da Santíssima Trindade, protagonizadas pelo clero e irmandade representada por coronéis da região.

#### A ORIGEM DA DEVOÇÃO AO DIVINO PAI ETERNO.

No século XIX, a região, de Barro Preto à Campininhas, não proporcionava muitas oportunidades de encontro entre a população, que vivia dispersa e se concentrava nos trabalhos da lavoura e no trato com o gado. As festas religiosas se constituíram em momentos privilegiados de convivência social, momentos de alteração da rotina e de oportunidades de encontro. A religião foi um meio de consolidar os valores sociais no território, que iniciava seu povoamento: as idéias, crenças e rituais, foram sendo reconhecidos como padrões de representação dos grupos sociais, marcadamente católicos. Em Barro Preto o aparecimento da imagem ‘milagrosa’ da Santíssima Trindade deu origem à peregrinação e a festa, que com o tempo passou a ser patrocinada por uma irmandade religiosa.

Existem dois modos de se responder a pergunta sobre o início da devoção ao Divino Pai Eterno. A primeira busca, na tradição oral, relatos dos romeiros, que vão acionar seu repertório cultural para contar histórias, que combinadas, vão dar origem a uma narrativa de um autor coletivo. A segunda usa pistas da tradição escrita como um meio de analisar os contextos nos quais as histórias foram escritas, através do meio de expressão usado nas narrativas. Longe de querer chegar à alguma conclusão sobre a “verdadeira história do início da devoção do Divino Pai Eterno”, o que se segue é uma análise sobre as duas versões mais conhecidas que circulam no contexto do Santuário sobre a origem da devoção.

Carlos Alberto Steil, citando Calvino, aponta que a cadeia de conversação construída pela tradição oral, quando transposta para a linguagem escrita perde o contexto da fala e

somente os fragmentos permanecem, *“ao se dar conta da densidade e da continuidade do mundo que nos rodeia, a linguagem escrita se revela lacunosa, fragmentária e diz sempre menos com respeito à totalidade do que foi experimentado”* (1996:144). É como se uma multiplicidade de sentidos e experiências vividas fossem ordenadas de forma a dar origem a uma narrativa comum a um fenômeno, *“o ato de ultrapassar a oralidade é mais do que uma simples ordenação das palavras. É equivalente a uma reordenação da tradição”* (1996:216). Quando as histórias são escritas o “autor” acaba por construir sua própria versão, a partir de suas próprias perspectivas, de sua cultura. Quando a palavra é reduzida à escrita ela se torna mais permanente, mas menos real, ela se torna uma construção simbólica de um só agente social sobre determinado fenômeno. Não se nega, no entanto, a relevância dessa história, mas se questiona a objetividade que lhe é usualmente atribuída. Ao analisar a origem da romaria do Divino Pai Eterno dentro do contexto escrito é possível perceber que as versões mais conhecidas, embora tenham sido escritas com o objetivo de documentar a origem das peregrinações, se tornaram registros de diferentes discursos sobre o culto do Pai Eterno. Eles não só guardam significados que podem ser constantemente acionados por diferentes agentes, como também podem ser usados retoricamente nas disputas pelo sentido do culto à Santíssima Trindade.

As versões que tecem a origem das romarias de Barro Preto se desenvolveram segundo o mesmo fio condutor. Segundo Victor & Edith Turner (apud Steil, 1996:150) os mitos fundantes de tradições de devoção a santos católicos na cultura popular apresentam alguns aspectos em comum: eles se fundamentam na combinação de fatores próprios da cultura local, somados a referências aos mitos bíblicos universais, em uma analogia do fenômeno religioso com os dogmas do catolicismo, o nascimento, morte e ressurreição de Cristo. A esse roteiro básico somam-se outras passagens que sempre são organizadas de acordo com um modelo fornecido pela sociedade; nesse sistema, o aparecimento do santo também está associado com a descoberta do sagrado, no sentido dele se revelar como real, poderoso, rico e significativo, em contraposição aos outros aspectos da vida, o comum, o profano.

DUAS VERSÕES, DOIS DOMÍNIOS – O ERUDITO E O POPULAR.

A versão mais conhecida tece uma narrativa mais mística sobre o início da devoção à Santíssima Trindade: o agricultor Constantino Xavier e sua mulher, Ana Rosa, enquanto roçavam um pasto, às margens do córrego Barro Preto, *encontraram* uma medalha de barro em que se via gravada uma imagem da Santíssima Trindade coroando Nossa Senhora no céu. A descrição feita pela revista do Santuário confirma o apelo ao extraordinário no achado da imagem milagrosa:

*“Lá pelos anos de 1848, Constantino Xavier e Ana Rosa, casal piedoso e devoto, levados, talvez, por inspiração divina, expuseram em público o medalhão, representando as 3 pessoas da Santíssima Trindade coroando a Virgem Maria. Antigos moradores de Trindade contavam a seus netos que esse medalhão ‘foi encontrado’ (grifo meu) no terreno, que estava sendo roçado por Constantino. Manuel Pio não fala nessa Circunstância”* (INFORMATIVO SANTUÁRIO DE TRINDADE, Ano II nº15, Junho de 2004, pág. 2)

O medalhão é descrito pelo sacristão da capela de Barro Preto, Manuel Pio, em 1898, nos seguintes termos:

*“Está decorrendo quarenta e dois annos (mais ou menos) que Constantino Xavier, cazado com Anna Roza, deu princípio a Romaria do Padre Eterno do Barro Preto de Goyaz (...) A imagem com que eles principiarão a rezar o terço em honra do Divino Padre Eterno foi feita de barro em forma de uma medalha que tinha meio palmo de circunferência (como eu vi). Nesta medalha estava gravada a imagem da Santíssima Trindade, coroando a Virgem Maria”* (SANTOS, 1976:63).

Essa versão – a mais veiculada dentro da corrente popular - transforma o aparecimento da imagem em um fenômeno milagroso, no qual o camponês acha o medalhão em uma

circunstância extraordinária, ele entra em contato com o sagrado; nessa estória, o insólito se sobrepõe hierarquicamente à lógica da racionalidade. A narrativa apresenta um fenômeno no qual o objeto que simboliza um ser divinizado é *achado*, o medalhão representa um veículo que tem como objetivo juntar genericamente o numinoso à condição humana. Além disso, a imagem manifesta a vontade do santo ser de um lugar e de uma comunidade em particular, graças a esta aparição.

Peter Brown (in STEIL, 1996:162) explica as aparições milagrosas dentro de um movimento maior da Igreja Católica, que estende seus domínios com a criação de novos santuários de devoção. A aparição do medalhão em Barro Preto nos remete à esse movimento, que tomou impulso na Península Ibérica a partir do século XVI, ele ‘inventou’ e afirmou os *cultos locais* europeus mediante achados milagrosos, que se desenvolveram com o culto aos santos centrado nas imagens. Esse fenômeno se estendeu para os territórios colonizados<sup>18</sup>. No Brasil, cada surgimento de um novo santuário, através do aparecimento de imagens, estendeu a presença da Igreja Católica em novos territórios. O fenômeno do aparecimento do medalhão, que marcou o início e construção do culto em Barro Preto aos moldes do catolicismo tradicional, faz parte de um movimento de extensão do catolicismo europeu oficial, que inventa o culto através de uma bricolagem da tradição *universal* do Catolicismo com elementos regionais, particularizados na figura tradicional do camponês.

A figura do camponês (no caso de Trindade representada por Constantino Xavier) está ligada aos mitos fundantes de outros santuários católicos de devoção, “*o inventor da estátua é sempre um pastor, ou pelo menos um camponês com seus animais. Por vezes é o animal que encontra (a imagem) e, naturalmente se ajoelha*” (DUPRON apud STEIL, 1996:155). A descoberta de imagens relacionadas direta ou indiretamente às atividades voltadas ao pastoreio

---

<sup>18</sup> A igreja Católica se consolidou com base no culto às relíquias, que se desenvolveu a partir do ano III e IV da Era Cristã. Esse sistema foi sendo substituído a partir do século XI, quando acontece um movimento de substituição das relíquias por imagens, - que são encontradas milagrosamente e dão origem à novos santuários - com o objetivo de tirar o monopólio dos grandes mosteiros e catedrais como lugares de peregrinação. Esse movimento teve novo impulso na Península Ibérica a partir do século XVI e XVII e teve como objetivo a afirmação dos *cultos locais*, que depois foram apropriados pelo sistema de práticas do *catolicismo universal*, que os transformou num meio de estender a presença da Igreja nos territórios colonizados.

é interpretada pelo autor como uma busca em romper o isolamento que a vida no campo impunha; o fenômeno representa uma sugestão de participação do grupo na vida social. Turner & Turner (apud Steil, 1996:150) associam a figura do camponês nas histórias sobre as origens dos santuários de devoção ao mito bíblico da encarnação de Jesus, narrada por Lucas 2, 7-20, e relacionam o aparecimento da imagem ao dogma da encarnação. Eles citam a origem do uso do mito bíblico, o início do ciclo de aparições de imagens a pastores, o ‘ciclo dos pastores’. Essa metáfora usada para explicar a origem dos santuários, segundo os autores, era um modo dos “pobres e iletrados” conservarem em suas memórias as doutrinas e dogmas católicos. Ao usar a referência de Turner & Turner para a análise da origem do santuário de Trindade podemos afirmar que a versão da origem envolve um personagem que pode ser interpretado pelo menos de duas maneiras: uma centrada em uma figura de forte identidade com a cultura local e outra centrada na tradição bíblica. Longe de ser uma imagem desatualizada, muito embora seja histórica, a figura simbólica do camponês é um depositário de significados que pode ser reapropriada continuamente, funciona como uma narrativa de base sobre a qual os devotos somam outros elementos de seus contextos culturais, que permitem completar a teia de sentidos que o culto pode abranger, o camponês vira sertanejo, o sertanejo vira carreiro.

Podemos comparar o início da devoção ao Pai Eterno em Barro Preto com as origens da devoção nos santuários de Bom Jesus da Lapa e Aparecida do Norte, que são bem exemplificativas da conjunção de personagens locais com a cultura bíblico-católica. Em Bom Jesus da Lapa “o vaqueiro, seguindo um boi desgarrado do rebanho, descobre a gruta e encontra a imagem”. A figura do vaqueiro que identifica o sertão é transformada em personagem mítico e se associa ao mito bíblico da encarnação de Jesus e da adoração dos pastores. Já em Aparecida do Norte há uma analogia entre os pescadores do Paraíba, que retiraram a imagem de N<sup>a</sup> Sra. Aparecida de suas redes, aos pescadores da Galiléia, no milagre dos peixes, de Lucas 5, 2-7.

A segunda versão da origem do Santuário de Trindade diverge da primeira somente quanto à origem do medalhão. Nessa versão, veiculada pela primeira vez pela Revista Santuário de Trindade em 1924, o fenômeno deixa de ser milagroso e passa a ser um acontecimento em nada extraordinário:

*“O nosso bom mineiro não perdeu a coragem. Era muito religioso e punha toda a sua confiança em Deus. Como todo bom mineiro da gemma, trouxe da sua terra o “santo” de sua devoção. Era mais verônica do que imagem, representado as três pessoas da Santíssima Trindade coroando Nossa Senhora Maria Santíssima. Perante esse seu thesouro religioso, que ocupou um lugar de honra em sua casa, Constantino costumava reunir sua família e rezar o terço”.*

Uma variação dessa estória é descrita pelo redentorista Pe Gebardo Wiggermman:

*“Este Santuário, chamado do “Divino Padre Eterno”, tem, como as maiores obras de Deus, uma origem muito humilde. O Sr. Constantino Xavier Maria e sua mulher D. Anna Rosa, moradores de Barro Preto, possuíam uma pequena imagem em forma de medalha, feita de barro, representando a Santíssima Trindade em acto de coroar a Santíssima Virgem Maria; a imagem, alto relevo, media apenas 10 centímetros de altura e 8 de largura...”.*

Essa versão traz à tona a influência da Igreja na construção da estória da origem do Santuário. Vou me reportar ao contexto mais abrangente da Igreja Católica para explicar melhor o que eu quero dizer: a secularização dos costumes que foi influenciada pelos ideais iluministas desencadeou um processo de reação da Igreja na interpretação de sua doutrina. Nessa nova concepção, a Igreja, mais sintonizada com o mundo secularizado, ressignifica os milagres, deslocando o discurso mítico para o discurso racional moderno. Desta forma a estória da origem do Santuário é reordenada com a supressão do milagre na narrativa. O camponês agora não encontra a imagem, ele somente socializa sua devoção.

Esse projeto de ‘purificação’ do culto, no entanto, não impediu a circulação da estória centrada no milagre dentro do próprio campo religioso, mesmo porque essa linguagem se

mostra muito eficaz no diálogo com parte dos devotos, ela é capaz de exercer sobre eles uma ação propriamente simbólica de mobilização. Os dois discursos são acionados na medida das circunstâncias, a versão de interpretação da corrente popular e a outra, baseada na visão erudita da Igreja dialogam, elas sofrem alternâncias de valorização ou de rejeição. Essas concessões são evidenciadas no próprio discurso do clero. Durante o desenvolvimento do trabalho pude perceber, em conversas com representantes do clero, que os dois discursos convivem lado a lado dentro do próprio campo religioso: uma vez questionados sobre o início da devoção do Pai Eterno, obtive descrições que pendiam para os dois lados, o discurso mítico e o discurso racional. A coexistência das duas versões revela a coexistência de duas mentalidades, duas visões de mundo, que, ao mesmo tempo em que se repelem, se complementam.

Essa coexistência do popular e erudito na própria estória do início da devoção em Barro Preto faz parte de um processo maior de aculturação ideológica e a ação repressiva que a racionalidade iluminista faz sobre o discurso mítico é acompanhada por um argumento recuperador, na medida que a dinâmica da tradição abre brechas para novas interpretações que revelam a emergência de uma religião anterior à sua institucionalização. Nesse sentido Pierre Sanchis acrescenta que as romarias são os rituais propícios nos quais *“o não dito da cultura tentará a pronunciar-se, com uma voz constantemente sufocada, é certo, mas nunca totalmente extinta, precisamente porque é apenas alusiva, nem mesmo claramente articulada”* (SANCHIS, 1983: 76).

#### O MEDALHÃO É SUBSTITUIDO PELA IMAGEM.

O surgimento de uma tradição quase sempre é inexplicável. Uma peregrinação se inicia de repente, no meio de gente simples, toma projeção e se insere no povo. O fenômeno de Barro Preto se iniciou com encontros da família de Constantino Xavier e a vizinhança para rezas em torno do medalhão, que foi exposto em um oratório aberto. Esses encontros,

acompanhados com canções próprias do sertão goiano, logo se transformaram em peregrinação, devido à fama de milagreira que a Santíssima Trindade recebeu<sup>19</sup>.

O aumento da peregrinação exigiu a construção de uma capela, a Casa de Oração, que foi construída de pau-a-pique e palha de buriti, segundo testemunho de Manuel Pio. No interregno de 1843 e 1866, a capela foi substituída por outra, desta vez construída com telhas de barro. Nesse mesmo período o medalhão de terracota foi substituído por uma imagem de madeira de aproximadamente 36 cm. Segundo o jornal Santuário de Trindade, ano III de 1924, narra que a necessidade de restaurar o medalhão se deu não pelo desgaste em seu manuseio, mas por uma disposição do bispado que proibia a devoção de imagens de pequenas dimensões<sup>20</sup>:

*“Constantino desejava construir uma capella em louvor da Santíssima Trindade e dar o patrimônio necessário; devia, porém ouvir que, conforme uma antiga disposição diocesana “não se poderia expor à veneração dos fiéis imagens que tinham menos de um palmo e imperfeitas”. Esse foi sem dúvida um dos motivos que fizeram-no ir à terra de sua mulher e encommendar uma nova imagem”.*

Segundo o testemunho de Manuel Pio:

*“Prosseguindo a affluência do povo e continuando o Divino Padre Eterno e recompensar a fé dos devotos com novos milagres, Constantino Xavier, Joaquim Vieira da Cunha e Antônio Vieira*

---

<sup>19</sup>A visitação se intensificou devido a propagação da estória de uma graça recebida por um devoto, que era prisioneiro e seguia algemado da cidade de Rio Verde para Vila Boa. Quando passava por Barro Preto declarou: “O Divino Pai Eterno há de provar que sou inocente...” e as correntes imediatamente se romperam. Esses e outros testemunhos de graças obtidas estão representados na Sala dos Milagres, em Trindade, um verdadeiro museu do imaginário popular.

<sup>20</sup> Jacob (2000) ressalta não haver encontrado dados sobre esta disposição diocesana que determinava a veneração de imagens maiores que um palmo, o que nos leva a remeter esta sugestão como um fragmento de memória da Igreja ao mesmo movimento citado anteriormente de substituição de relíquias por imagens.



*da Cunha Santos resolveram, de commum accordo, mandar a imagem à cidade de Pyrenópolis, para ser encarnada. Constantino Xavier incumbiu-se desse encargo e foi a Pyrenópolis, onde encontrou um excellente artista, de nome Veiga, o qual se comprometteu a esculpir em madeira uma boa imagem da SS, Trindade, de tamanho maior, mas em tudo copiada e semelhante a primeira. Assim elle fez (...) Como o dinheiro que levava não era sufficiente, deixou em paga o seu próprio cavallo com todos os arreios, e voltou à pé até Barro Preto, carregando a imagem como um thesouro sacro com muito cuidado e muita devoção, segurando-a com ambas as mãos encostada no peito (...) Estando Constantino já perto de Barro Preto, em distância de duas léguas, mais ou menos, mandou adiante um rapaz para avisar os moradores do arraial. Estes recebendo a notícia, levantaram-se cheios de alegria, indo ao encontro da nova imagem. O encontro teve logar no alto d'uma capoeira, antes de chegar ao bairro das Bruacas. Com grande entusiasmo, e entre contínuos cânticos em louvor da Santíssima Trindade, o povo acompanhou a imagem até a capella de Barro Preto, onde foi colocada entre o júbilo de todos os que assistiam” (JACÓB, 2000:266).*

O trecho ressalta a importância da presença do santo no lugar no sentido de que ele representava, na segunda metade do século XIX o prestígio da família ou da irmandade religiosa que se formou em torno dele. Sua imagem passa a ser o símbolo dos laços sociais do povoado, na medida em que, no auge do Padroado, a continuidade da devoção dependia, em larga medida, das associações que administravam o santuário e das festas que aconteciam em torno do padroeiro. Na área rural, como afirma Gilberto Freyre (2002), as festas de santo dependiam da iniciativa dos *donos de santo*, ou seja, da autoridade e capacidade de mobilização da irmandade e de sua rede de relações no povoado.

Cabe ressaltar que a festa de Trindade é caracterizada por dois períodos distintos: nos primeiros cinquenta anos o santuário foi administrado pela irmandade leiga e a partir de 1894 inicia-se a administração da Missão Redentorista no santuário e na festa. A modificação na organização da festa em Trindade, depois da mudança de administradores, não decorreu de uma ruptura nos padrões de relações sociais na comunidade e com isso mudança nos valores e normas sociais que organizavam a vida coletiva, mas significou uma disputa pelo monopólio do culto, que provocou a transferência do *controle e manejo dos símbolos religiosos* do culto de Trindade para a Igreja. Uma série de fatores provocou o crescimento vertiginoso da romaria de Trindade nos últimos quarenta anos e conseqüentemente trouxe um rearranjo do culto e uma ressignificação de seus símbolos rituais<sup>21</sup>. Segundo Steil, citando Mainwaring, o Concílio do Vaticano II atingiu o culto às imagens, considerando essas devoções como expressões ‘alienadas da fé autêntica’. Fazer referência às imagens se tornou um ato de ignorância religiosa e a Igreja buscou deslegitimar o elemento central do culto tradicional, a devoção aos santos centrados nas imagens. Isso abalou a base do núcleo da identidade católica, “[essa nova visão] denuncia a qualidade mágica que sustenta a crença na presença imediata do santo na sua imagem e introduz a mediação racional que rompe com o realismo simbólico” (STEIL, 1996:270-271). Assim, o discurso da Igreja dessacraliza o laço simbólico que une a imagem e o devoto. Ao tentar construir uma nova inteligibilidade sobre as imagens, a Igreja concorre para a substituição do mito pela razão, mas choca-se com uma tradição de longa duração, que influencia, em larga medida, a postura ambígua que encontramos em seus próprios discursos, em suas representações, em sua iconografia<sup>22</sup>.

Ressaltamos a importância da imagem tanto como presença física quanto sacramental ou simbólica na cidade do santo. Para o devoto essa importância está ligada não só ao fato de

---

<sup>21</sup> Alba Zaluar aponta, em seu estudo sobre festas de santos católicos, que além da influência marcante da Igreja Católica nas disputas pelo controle da administração das festas religiosas, as próprias mudanças nas relações de dependência dentro dos grupos sociais provocaram mudança nas tradições. Nas comunidades nas quais eram observadas modificações nas relações de produção, por exemplo, à medida que se introduziam no campo as relações capitalistas, a festa perdia muitos dos significados sagrados atribuídos a ela e conseqüentemente perdia sua eficácia, que se traduzia na própria relação do devoto com seus símbolos rituais, ou seja, com o santo. As promessas, que antes eram feitas para o patrono do lugar, são transferidas para outro santo “de maior eficácia”. à medida que o grupo perdia espaço para a igreja na organização da festa

pertencimento da imagem/escultura ao grupo social e ao lugar, ela é o elo simbólico que torna garantida a continuidade do culto e a possibilidade de ligar a cultura local com a tradição bíblica que a Santíssima Trindade representa. O culto à imagem possibilita realizar “*a passagem entre o tempo da vida e o tempo da existência que segue a morte, desfazendo as fronteiras entre o mundo dos vivos e dos mortos*”. A presença da imagem do santo no lugar se revela uma situação exemplar da afirmação do dogma católico da comunhão dos santos, segundo o qual “*penetrar no mundo da morte não constitui uma ruptura com o mundo dos vivos*”, de forma que o santo no céu pode estar presente na terra de diversas formas, inclusive nas imagens. Vivos e mortos estão associados através da presença da imagem, que além da apresentação física, também representa o corpo espiritual. (STEIL, 1996:184). Eade & Sallnow afirmam que a doutrina da transfiguração do corpo “*sempre teve o efeito, para a Igreja Católica e Ortodoxa de misturar a distinção entre os domínios material e espiritual, entre alma e corpo*” (2000: 22).

#### O DESAPARECIMENTO DO MEDALHÃO.

Manuel Pio, o sacristão da capela, descreve que Barro Preto recebeu a nova imagem em festa e a depositou na capela que foi construída em sua honra. A romaria se organizou em torno da memória da Santíssima Trindade, que agora era representada por uma imagem de madeira em que se via representada a réplica do medalhão, o depositário da devoção e representante histórico do sagrado, o ‘santo’. Quanto ao medalhão de terracota, acredita-se que desapareceu na viagem de Constantino Xavier a Pirenópolis. Mas a relíquia reapareceu em 1993, quando o Pe Benedito Campos a recebeu em confissão: “*Já há dois anos está comigo. Foi-me entregue por gente do lugar que assegurou-me ser a primitiva medalha de barro do Divino Pai Eterno. É só o que posso dizer*”. Pe Campos fala sobre o reaparecimento do medalhão, como um fenômeno da vontade divina: “*Deus, em suma sabedoria, usa das menores coisas para conseguir o bem. Que a insignificante medalha de barro, que deu início ao movimento religioso de Trindade era um sinal da graça divina. Deus a usou para reunir seus filhos em um certo lugar de culto e adoração à Santíssima Trindade*” (JACÓB,

---

<sup>22</sup> Nos depoimentos obtidos com os romeiros carreiros não se esgotou o discurso sacramental, pois a maioria

2000:305). Esse aparecimento (re) afirma o desejo do santo de ser cultuado no mesmo lugar, traz novas forças para a tradição local, que já está completamente inserida na grande tradição da Igreja Católica. O *local* e o *universal* se articulam mais uma vez: o reaparecimento do medalhão é uma oportunidade de demonstrar o esforço dos agentes do catolicismo na afirmação do culto local e de reinvenção dos símbolos, mitos e discursos do catolicismo universal inseridos no contexto do sertão goiano. Sobre esse reaparecimento o discurso do clero é ancorado na ciência:

*“O medalhão existe e está sob meus cuidados. De acordo com a análise feita no Instituto Histórico de São Paulo, é provável que ele tenha mais de 250 anos e isso nos leva a crer que de fato é o medalhão original. Há o uso desta estampa da Santíssima Trindade em todos os lugares, pela história nós sabemos que no século XVIII houve uma grande exploração de ouro no Centro-oeste goiano, principalmente por alemães e austríacos, e veja bem, esse medalhão pode ter sido trazido por algum deles e se perdido aqui, certamente na passagem pelo Barro Preto, e aqui mais tarde foi encontrado”* (Pe. Vicente André, CCR).

## O DESENVOLVIMENTO DO CULTO EM BARRO PRETO – A ROMANIZAÇÃO.

O Santuário de Barro Preto foi administrado, até o final do século XIX, por uma irmandade leiga<sup>23</sup>, que tinha como diretor um coronel bulhonista. O fim do Padroado e a vinda de uma missão religiosa estrangeira para administrar o Santuário, inauguraram uma nova etapa na trajetória do culto. A substituição da irmandade leiga pela missão estrangeira, em 1894, fazia parte de um plano estratégico dos bispos reformadores, que visava substituir o “catolicismo colonial” – caracterizado pela presença das irmandades e confrarias leigas – pelo

---

relatou que o santo de casa era uma imagem/escultura, mas o santo da Matriz que era o santo de “verdade”.

<sup>23</sup> A paróquia de Trindade recebia visitas regulares do vigário Pe João Cardoso de Sousa até 1872. O atendimento á interrompido neste ano e só volta a ocorrer por ocasião da nomeação do Diretor do Santuário, Mons Inácio Francisco de Souza em 1891, por Dom Eduardo Duarte e Silva.

“catolicismo universalista”, estruturado segundo modelo clerical<sup>24</sup>. Esse movimento – conhecido como Romanização – é reflexo de um movimento internacional de reestruturação católica. Nesse momento, na Europa, a Igreja Católica buscava combater o modernismo e individualismo protestante e lutar pela restauração de sua unidade cristã. Em oposição ao liberalismo, nascido de uma sociedade laica - que dava outras regras às relações sociais e preconizava a riqueza, o progresso, a ciência, a razão – a Igreja se posiciona como “*a única garantia da convivência social*” (Steil,1996:231).

No Brasil, a Romanização tinha como traços fundamentais “*a espiritualidade centrada na prática dos sacramentos e o clericalismo (...) A ideologia dos bispos romanizadores estava fundada sobre a noção de “purificação” do catolicismo popular tradicional de seus abusos e superstições*” (STEIL, 1996:229). Esse momento coincide com a supressão do Padroado, com a proclamação da República. A Igreja busca firmar sua presença junto à massa dos fiéis e também vê essa oportunidade como forma de compensar as perdas decorrentes de sua separação com o Estado; “*para sobreviver sem o apoio do Estado era indispensável ao aparelho religioso reestruturar-se restabelecendo a articulação entre o aparelho eclesiástico e as grandes massas*” (STEIL, 1996:231). Mas mesmo perdendo parte de seus privilégios, a Igreja ganha autonomia administrativa, amplia seu aparelho institucional criando novas Dioceses em todo o território nacional, “*num período de 40 anos o fraco aparelho eclesiástico do final do Império transforma-se numa formidável organização, de sólida disciplina interna, com controle sobre suas bases leigas, e capaz até de fazer demonstrações de força ao Estado*” (STEIL, 1996:232).

Pierre Sanchis aponta que a hegemonia que a Igreja Católica detinha sobre o campo religioso brasileiro permitia-lhe reivindicar a “corporificação da identidade do verdadeiro Brasil” e mostrar sua força perante o poder da República, “*no final do século passado [século XIX] e início deste século, quando a Igreja, marginalizada do espaço público pela separação do Estado, tentava reconquistar o seu lugar nesta arena, ela desenvolveu uma ideologia*

---

<sup>24</sup> A Romanização já havia se iniciado no Brasil com a Questão Religiosa no Segundo Império (1870). Mas tomou forças com a colaboração das congregações vindas da Europa, no final do século XIX.

*chamada a prolongar-se como difusa construção da identidade nacional*”.(SANCHIS apud STEIL, 1996:231). Uma das ações incentivadas pela Igreja foi o culto à Virgem Maria e as romarias oficiais, movimento que culminou com a declaração de N.SRA. Aparecida, em 1930, como padroeira do Brasil. Uma instrução do episcopado brasileiro, de 1900, oficializou a política de promoção das romarias episcopais, demonstrando o caráter eminentemente político dessas ações: “... *esses movimentos de massa foram propostos também para despertar no povo sua consciência de nação católica, diante dos princípios anti-religiosos que orientavam a República*” (FERNANDES, 1994:107). Essa estratégia procurava principalmente visibilizar a Igreja Católica como força autônoma na sociedade e mesmo disputar com o Estado a representação da nação. Segundo Steil (1996) tratava-se da disputa pelas “almas do povo” brasileiro, que se dava principalmente no plano simbólico. A Igreja reivindicava para si a identificação com a massa popular e ao mesmo tempo procurava identificar o Estado com a elite intelectual influenciada pelo racionalismo iluminista. Parte da pregação do Pe Redentorista Júlio Maria, de 1901, deixa clara essa proposição: “*Hoje, no Brasil, não há, não pode haver senão duas forças: a Igreja e o povo*” (RIOS, 1994: 36).

Um dos símbolos usados como arma antirepublicana foi a Virgem Maria, cujo culto foi incentivado pelos bispos reformadores. Dentre todos os outros santos Ela emprestou sua figura simbólica de ‘mãe’ para reivindicar a representação da nação. Rubem César Fernandes (1994) aponta, no entanto, uma falha estrutural da Igreja na invenção do culto à Maria: a Igreja se esforçou para concentrar o culto em um único símbolo em um pólo irradiador (Aparecida do Norte), mas as diferenças regionais e suas tradições de devoção já arraigadas - reflexo de uma sociedade também diversificada em suas relações - dividiram o país em vários pólos religiosos que celebram Maria como centro e como complemento, em várias datas e formas diferentes. A figura de Maria é introduzida, na Velha República, na tentativa de substituir os santos tradicionais católicos. Em Bom Jesus da Lapa, por exemplo, o Sagrado Coração de Maria foi incorporado ao culto, mas não substituiu a figura de Bom Jesus. Sob o efeito da inclusão, a devoção de Maria se tornou complementar nesse lugar de peregrinação. Em Trindade a associação de Maria ao Divino Pai Eterno se concretizou na introdução de N Sra do Perpétuo Socorro nas celebrações do santuário, mas como em Bom Jesus da Lapa, a devoção de Maria

não substituiu nem se sobrepôs à figura do Divino Pai Eterno, ela é inserida como complemento ao culto<sup>25</sup>.

O controle dos principais santuários brasileiros se constituiu parte da estratégia para assegurar o êxito da reforma católica. A Igreja investiu também em seu próprio campo trazendo para o país novas ordens religiosas estrangeiras que acabaram por substituir outras na administração dos santuários de peregrinação distribuídos pelo país. Entre elas veio a Missão Redentorista<sup>26</sup>, que chega ao país e substitui as irmandades leigas e antigas ordens religiosas na administração de três dos principais santuários brasileiros: em Aparecida do Norte em São Paulo, Bom Jesus da Lapa na Bahia e Trindade, em Goiás.

#### A POLÍTICA ECLESIAÍSTICA E O SANTUÁRIO DE TRINDADE.

O objetivo da Igreja em Barro Preto logo após a supressão do Padroado obedecia ao plano pastoral do Episcopado para assegurar o êxito da implantação da reforma católica no Brasil; era preciso reinventar a romaria e o culto nos moldes universais da Igreja Romana. A implantação dessas reformas no Santuário foi marcada por muitos conflitos entre os moradores do povoado, que perderam o controle sobre o santuário, e os dirigentes eclesiásticos. Em Barro Preto as tensões dentro do campo religioso começaram mesmo antes da chegada da congregação dos Redentoristas alemães. Em 1891, a nomeação do 5º Bispo de Goiás, Dom Eduardo Duarte e Silva marcou grandes mudanças na administração do Santuário. Com a Proclamação da República e a supressão do Padroado a Igreja perdeu as cômmodas e demais benefícios que o Estado subministrava. Dom Eduardo, bispo reformador, tinha dois objetivos em relação à sua administração: a auto-suficiência administrativa e financeira e a introdução

---

<sup>25</sup> A santa escolhida pelos Redentoristas para ser introduzida ao culto em Trindade foi Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. A partir de 1913 foi criada uma Festa em sua homenagem, um dia antes da Festa do Divino. A celebração da Virgem foi associada ao culto do Divino, segundo Santos, como um incentivo aos devotos para a recepção dos sacramentos. O quadro com a imagem da Santa que ocupa lugar no Santuário novo em Trindade é uma reprodução do original em estilo bizantino, que foi levado de Creta para a Itália no século XV por ocasião das invasões turcas. No século XIX, o Papa Pio IX confiou as reproduções da imagem da santa aos Padres Redentoristas “*para divulgar a devoção em todo o mundo. Muitas graças são atribuídas à Santa do Perpétuo Socorro*”. Para inaugurar a festa, foi trazido de Roma a reprodução do quadro da santa, benzido por Pio X (SANTOS, 1992: 203).

da reforma católica. Em primeiro lugar a Igreja reivindicava a posse dos bens eclesiásticos que pudessem substituir os salários que haviam cessado com a República; segundo Dom Eduardo:

*“A Igreja [não está] preparada, e nem o povo habituado a concorrer para as despesas do culto (...) todas as igrejas matrizes e capellas possuem légoas e légoas de terrenos, umas de campos, outras de mattos aptas para lavouras, e finalmente os solos em que acham-se as sedes, villas, povoações e freguezias, nos acudiu à mente a idéia de aforar-mos taes terrenos; auferindo assim, si não muitas, pelo menos rendas suficientes para substituímos os antigos guizamentos”.* (SILVA in SANTOS, 1992: 108).

Também havia o grande problema de “cristianizar” as festas e impregná-las de motivações e de um sentido “autenticamente religioso”, ou seja, era preciso implantar a reforma consoante com os moldes universais da Igreja Católica. Evidentemente a maneira como se celebrava a festa do Divino Pai Eterno em Barro Preto contrastava com os cânones do movimento reformador, tinha características da religiosidade popular comum às festas brasileiras e uma racionalidade eivada de exterioridades. Mas preservava as noções fundamentais de devoção comuns à doutrina eclesiástica católica e que foram a ponte de comunicação entre as Missões vindas da Europa e os romeiros: tinham uma lógica inclusiva, a dualidade entre o sagrado e o profano, a relação hierárquica entre o centro e a periferia, ou seja, o vínculo territorial com o sagrado<sup>27</sup>. Portanto o que caracterizou inicialmente os conflitos em Barro Preto não foi a noção fundamental da doutrina eclesiástica nem as exterioridades com as quais os devotos manifestavam sua religiosidade, foi a extensão de um

---

<sup>26</sup> A Missão Redentorista chegou ao país em 1894 e assumiu os Santuários de Aparecida do Norte em São Paulo e Trindade, em Goiás. Já Bom Jesus da Lapa foi transferida para administração redentorista no ano de 1955.

<sup>27</sup> O peregrino católico situa o centro além, longe das estruturas de todo dia e manifesta, desta forma, a sua condição de ser dependente. O centro sagrado está associado ao aspecto *territorial*, que denota extensão, que é igualmente válida para a variedade de coisas que lá existem, qualquer uma das formas de vida pode ser levada ritualmente para a consagração obtida no santuário. Viajar é tornar-se, nesse sentido, uma transubstanciação às avessas, o profano que vira sagrado. A romaria também é *inclusiva* quando integra uma variedade de formas e valores como, por exemplo, o panteão de santos que a cultura católica ostenta, uma série de ordens religiosas que o catolicismo integra (FERNANDES, 1994)



contexto nacional de disputa entre o Episcopado e os notáveis do lugar pelo controle administrativo e financeiro do santuário. A Diocese tomou uma série de medidas que visaram a transferência do controle do Santuário de Barro Preto para a paróquia de Campininhas, o que provocou confrontos tanto políticos como devocionais entre os missionários estrangeiros que chegaram na última década do século XIX, com sua mentalidade tridentina e os fiéis, portadores dos costumes locais.

No final do século XIX, no Estado de Goiás, rivalizavam facções políticas nas quais imperava o anticlericalismo maçônico. A oligarquia dos Bulhões ocupou, por longo espaço de tempo, o governo goiano, de 1878 a 1912 e depois foi substituído pelos Caiado até 1930. Em Barro Preto, o santuário era administrado por uma Irmandade que tinha como Diretor um bulhonista, o Cel Anacleto Gonçalves de Almeida. A Igreja, ao confrontar a Irmandade em questão, entra em conflito com as tradições goianas e com o governo da ocasião. Em sua primeira visita à cidade de Barro Preto o Bispo Dom Eduardo questiona o saldo da Festa do Divino Pai Eterno e aplicação da renda do santuário, decide dissolver a comissão leiga e nomeia um sacerdote como novo diretor. Os anos que sucederam a dissolução da Irmandade foram de oposição aberta à administração da Igreja. Em 1897 houve uma nova tentativa de retomada do Santuário pela administração leiga. A política do prelado, nessas ocasiões, era fazer um sermão severo ameaçando retirar do Santuário o maior símbolo religioso do lugar, a imagem do Divino Pai Eterno. Segundo as crônicas da Missão, qualquer problema que surgisse na cidade, o bispo ameaçava retirar os objetos sagrados do lugar. Ele havia feito o mesmo em Uberaba, onde interditou o Santuário de Nossa Senhora da Abadia e retirou a imagem da santa, e o mesmo em Muquém, em Goiás, em outro santuário da mesma Virgem.

Em 1894 a Missão Redentorista chega ao Brasil se estabelecendo em Aparecida do Norte, em São Paulo e Campinas de Goiás<sup>28</sup>. Em Goiás foi acertado um contrato entre a Diocese de Santana de Goiás e a Congregação do Santíssimo Redentor, no qual a Diocese

---

<sup>28</sup> A fundação Redentorista no Brasil fazia parte de um projeto dos bispos brasileiros para consolidar o movimento de renovação católica e da Igreja brasileira. Em 1890 foi convocada uma reunião preliminar do Episcopado, quando foi elaborado um texto-base para estudos, no qual aparece a indicação dos Missionários Redentoristas como possíveis colaboradores no plano de pastoral proposto. A decisão da vinda da congregação para Goiás foi aceita pelo Conselho Geral de Roma.

entregava aos missionários a administração pastoral da paróquia de Campinas e do Santuário do Divino Pai Eterno de Barro Preto. O contrato também previa que as rendas do Santuário fossem cedidas para a Congregação, deduzidas as despesas da festa<sup>29</sup> com a condição de entregar para a Cúria Diocesana a quantia correspondente à pensão de dois seminaristas.

Nos primeiros anos da congregação Redentorista em Barro Preto a Festa continuava nos mesmos moldes dos anos anteriores porque, mesmo com a nomeação de um novo Diretor e a dissolução da Irmandade, a Festa ainda era organizada com folias e folguedos. No ano de 1898 criou-se um clima de tensão entre o Bispo Dom Eduardo e a Missão em virtude de uma carta enviada pelo Bispo ao Superior Padre Gebardo Wiggermann, que censurava o modo pelo qual os missionários alemães desenvolviam seus trabalhos e foram exigidas mudanças sob pena de intervenção da Festa e punição dos sacerdotes:

*“Na romaria de Barro Preto há muito que corrigir, e os padres devem ir começando a acabar com tanto incentivo ao mal, que ali se reúne, como por exemplo: jogos, teatros, circo de cavalinhos e prostituta. Na primeira romaria (em 1899) digam claramente ao povo que acabar-se-á com as romarias se ele não acabar com tais abusos. Se os roceiros não se importarem com esses desmandos e só cuidarem de seus atos religiosos, esses mercadores de carne humana não irão mais lá”* (SILVA in BRUSTOLONI, 1997:219)

No ano seguinte foi publicada uma portaria de determinava novas normas para a Festa; a Igreja tentava de maneira rigorosa o controle da distribuição dos bens de salvação através da moralização das práticas religiosas e da proibição do antigo modelo da Festa, ou seja, a Diocese determinou práticas que aboliam qualquer manifestação de religiosidade popular e folguedos. As mudanças consistiam entre outras coisas em missa rezada sem música instrumental, procissão também sem acompanhamento musical e cantorias e um novo dia de celebração, que passou da primeira semana de Julho para o dia 15 de Agosto.

---

<sup>29</sup> A Cúria Diocesana de Goiás não recebia as rendas da festa desde a posse do Bispo, em 1891.

## A INTERDIÇÃO DO SANTUÁRIO.

Até o ano de 1900 a Missão Redentorista não havia conseguido tomar posse definitiva do Santuário, os sacerdotes visitavam Barro Preto somente para atendimentos aos fiéis e para celebração de missas. Na semana que tradicionalmente se festejaria o Divino Pai Eterno a igreja está fechada por uma disposição do bispo. Uma semana depois acontece o interdito, após demonstrações de força entre o bispo e a irmandade leiga. De acordo com a descrição do bispo Dom Eduardo:

*“Seguimos todos para Campininhas, não só para descansarmos, como para combinarmos o que se havia de fazer, e de lá despachei o Pe Francisco Cunha, a fim de ir sondar o terreno e informar-me bem das disposições daquela gente (de Barro Preto). Tendo vindo a Campininhas o Juiz de Direito Dr. Martins, combinei com elle, com o Pe Superior (Redentorista) e os eclesiásticos de minha comitiva irmos a Barro Preto, uma vez que o povo lá me esperava e queria receber-me festivamente. Foi uma cilada, que me prepararam e na qual infelizmente cahi, e que ia custando a minha vida e de meus companheiros. Marquei saída para a madrugada seguinte. Mas não havíamos ainda montado, quando chegam ao convento uns vinte e tantos homens de Campininhas, dispostos a acompanhar-me para se fosse necessário defender-me. Agradei muito e pedi que voltassem às suas casas, porque eu queria ir só e pacificamente... Rivaes, como eram os de Barro Preto, os de Campininhas, insistiram afirmando que minha vida corria perigo. Accedi ao pedido com a condição, porém, de não levarem sequer um canivete; assim o prometteram, mas não cumpriram, seguindo a minha retaguarda armados, sem eu saber, até os dentes. Andadas as cinco legoas que medeiam entre Campininhas e Barro Preto, chegamos improvisadamente,*

*achando o arraial em completo silêncio. Mandei buscar a chave da igreja, que custou muito a ser entregue pelo sacristão “provisionado” pelo Anacleto, e todos entramos. Encheo-se imediatamente o santuário de gente, e estando eu no presbitério apresenta-se o “bispo palhaço de circo”, que eu não conhecia para tomar-me satisfação, julgar meu decreto mudando o dia da festa e declarar-me que o negro sacristão por ele mesmo nomeado não havia de ser destituído – Quem é o senhor que me fala com tanta autoridade? Perguntei. Sou o Cel. Anacleto, cathólico, apostólico, mas não romano. E o senhor? Perguntei a outro indivíduo que o acompanhava. Sou o Cel. Gonçalves, também cathólico, apostólico, mas não romano. Pois o que pretendem se não são Catholicos Romanos? Qual nada contestou o Anacleto, estamos na Republica e quem governa é o povo e o povo há de fazer como e quando quiser; eu é que hei de administrar as rendas da romaria e não estes frades estrangeiros (sic). Fiz quanto pude para convencer o homem de que estava completamente laborando em erro, mas foi debalde. Foi então que Frei Joaquim Mastellan, meu companheiro de viagens pastorais, gritou com sua voz de estestor: Isso é demais, Sr. Bispo; lance o interdito na Egreja e levemos a imagem e vasos sagrados para Campininhas a fim de não serem profanados por essa gente sem noção de verdadeira religião. Assim o fiz, mas ao chegarmos à porta, do lado de fora, havia grande aglomeração de homens armados de garruchas e um bando de mulheres de vida alegre armadas de faca. Diante daquele espetáculo eu disse àquella gente: Filhos, não vim aqui amaldiçoar-vos, e sim para perdoar-vos e abençoar-vos. Ajoelhem-se todos que lhes vou dar a bênção. Ajoelharam-se todos, menos o Anacleto, que exasperado gritou: “E quem sou eu? Levantem-se todos”. Levantaram-se. Reproduzio-se por três vezes esta cena até que os de fora com o*

*Anacleto à frente berrassem si derem mais um passo à frente, disparamos as garruchas, que apontaram para nós, estando com os dedos nos gatilhos. Os de Campininhas de dentro da Igreja e atrás de mim, responderam: e nós disparamos também as nossas (haviam-me occultado tudo aquillo) – Prevendo o Juiz de Direito a hecatombe que ia dar-se e pedindo que eu voltasse para o altar visto que tinha elle mulher e filhos e não podia morrer, vendo meu fâmullo César chorar, attendi ao que me pediram, profundamente abatido a ainda em jejum, por que sahiramos de madrugada, cahi desfallecido sobre um catre, em uma casa para onde me lavaram. Neste ínterim o Anacleto mandou distribuir pelos seus apaniguados e pelas meretrizes um pipote de cachaça, os quaes embriagados começaram a espancar a pauladas os nossos animais. – Estava ainda deitado quando o Anacleto penetra no quarto em que eu estava e em tom insolente e agressivo diz: entregue-me, já e já, o “Santíssimo de ouro” que um destes frades ia levando. “Santíssimo de ouro”, respondi...O senhor não sabe o que está dizendo. Não há Santíssimo nem de ouro nem de prata. Aquillo é Custódia, onde se expõe o Santíssimo que é uma hóstia consagrada na missa. Não me chame de ignorante, retrucou, e entregue-me o Santíssimo. Neste momento chega V Fr Joaquim muito assustado e insiste deixarmos aquelle logar o mais breve possível, estando nos em risco de sermos assassinados por aquella horda de ébrios e prostitutas, que no delírio de embriaguez berravam a cada instante: “Viva no ceo o Padre Eterno e na terra o Cel Anacleto!”. Cançado (sic), extenuado e bastante magoado, voltei para Campininhas decidido a reclamar na Capital dos poderes competentes um “habeas corpus” o que não consegui, porque o palhaço Anacleto era chefe político em Barro Preto e os próceres da situação precisavam delle...” (SILVA in SANTOS, 1992:316).*

A conselho do Juiz de Direito de Bela Vista, Dr. Martins o bispo Dom Eduardo mandou reconduzir a imagem da Santíssima Trindade ao nicho da Matriz, mas lançou o interdito sobre a igreja, “*entoou o ‘Miserere’, que mal pôde ser acompanhado pelos padres e irmãos, tal era aflição deles; depois cantou o ‘Parce Domine’ e a igreja foi fechada*” (BRUSTOLONI, 1997:223). Na descrição do “conflito religioso de Barro Preto” como ficou conhecido esse evento, é possível perceber a luta de forças entre as duas lideranças pela gestão do santuário, a administração secular e os especialistas religiosos. Percebemos no diálogo entre Dom Eduardo e a liderança política do arraial questões que ultrapassam os domínios locais e se inscrevem dentro do contexto nacional, focalizando a racionalidade republicana como uma força legitimada pelas lideranças locais na administração do santuário. Por outro lado emerge o discurso distintivo do especialista religioso, que defende seu direito na gestão do santuário e nas práticas moralizadoras do culto, ou seja, defendendo somente para os ministros da religião a missão santa de doutrinar os fiéis. Um secular, ainda que muito instruído ou virtuoso, não teria autoridade para exercer a missão. Segundo Bourdieu esse tipo de ação aponta para uma necessidade de defesa contra os concorrentes na gestão dos bens de salvação, a tendência do agente especializado é o da valorização dos signos distintivos e no discurso discriminatório, que fica evidente no final da narrativa quando se coloca em discussão o entendimento sobre o significado da custódia (2001:97).

Dessa interdição emergiram várias diferenças dentro do campo religioso e fora dele. Havia uma tensão entre a Diocese e os Redentoristas no que diz respeito à administração das festas de religiosidade popular em Goiás: a Congregação tinha uma orientação do Superior Provincial que tratava de introduzir a reforma católica de uma forma mais lenta, em uma disposição de unir a missão com a religiosidade popular: “*Nas festas e missões considerar o caráter vivo do povo e não pretender proibir qualquer festividade popular; não se opor, mesmo a manifestações ruidosas, quando não afetam a moral*” (BRUSTOLONI, 1997:39). A tendência da Missão era responder, através de práticas ou de discursos à uma categoria particular de interesses dos leigos. Logo, a ‘tolerância’ foi uma das estratégias capazes de satisfazer a demanda religiosa dos fiéis de Barro Preto e, portanto, capaz de exercer sobre eles uma ação propriamente simbólica de mobilização; “*quanto mais o clero se esforça para*

*regulamentar a conduta de vida dos leigos de acordo com a vontade divina (e, em primeiro lugar, de aumentar com isto sua força e seus rendimentos) tanto mais vê-se obrigado a fazer concessões em suas ações” (WEBER apud BOURDIEU, 2201:96). Era preciso que nesse momento se tolerasse as manifestações populares por mais estranhas que elas pudessem parecer, principalmente para os sacerdotes europeus, pouco acostumados com aquelas formas de devoção e influenciados pela reforma católica da Europa. Para os Redentoristas Goiás seria a terra missionária por excelência, um desafio:*

*“Quase todas as festas populares no interior apresentam certo aspecto religioso porque na vida de um goiano religioso legítimo a religião exerce ainda grande influência. Mas, como as noções religiosas são bastante primitivas e superficiais, é inevitável que haja abusos e incoerências; seria, porém injusto responsabilizar a religião ou a Igreja Católica por tais aberrações”.*

*Aquela pobre gente carecendo por longo tempo de qualquer direção espiritual perdeu aos poucos o conexo das verdades da fé e perdeu-se em exterioridade. Quanto não custou, nas dioceses recém fundadas, restituir às festas religiosas seu verdadeiro sentido espiritual e estabelecer o limite entre religião e mundanismo? Os adversários da religião, principalmente da Igreja Católica, aqueles que não conhecem alma da gente simples da roça, ainda exageram quando falam de crenças estúpidas, e é incrível o que se pode ler em afirmações absurdas de certas literaturas, que se apresentam como históricas e científicas.*

*Mesmo os adversários mais fanáticos não podem negar que tais manifestações religiosas “barulhentas e sem espírito”, como eles dizem, conservam no povo as antigas tradições e têm valor folclórico” (Crônica do pioneiro Pe Wand, in JACÓB, 2000:173).*

A interdição do santuário e transferência da Festa do Divino Pai Eterno de Barro Preto para Campininhas acirraram uma disputa já existente entre as duas cidades, ou pelo menos

entre as lideranças das duas cidades. O trecho do depoimento do Bispo Dom Eduardo sobre o conflito religioso em Barro Preto aponta a rivalidade entre os dois povoados: “...*Rivaes, como eram dos de Barro Preto, os de Campininhas insistiram afirmando que minha vida corria perigo...*” (SILVA in SANTOS, 1992:314). A vinda dos Redentoristas para Campinas trouxe uma série de benefícios à cidade, mas com o crescimento das peregrinações para Barro Preto as ações voltadas para construção de infra-estrutura passaram a ser priorizadas para lá, em detrimento de Campininhas. A transferência do local da Festa foi a oportunidade de direcionar os recursos de infra-estrutura para a cidade de Campinas e não para Barro Preto, tanto que a primeira decisão após a interdição do Santuário foi a de se construir nova igreja em Campininhas para servir de novo Santuário do Divino Pai Eterno. A construção levou um ano e a nova festa foi celebrada no mês de agosto. No três anos seguintes a festa de Campininhas foi celebrada segundo as normas litúrgicas e em Barro Preto a festa foi celebrada de maneira popular, em julho, com maior concurso de fiéis. A frequência de peregrinos à Campinas foi diminuindo paulatinamente e os prejuízos foram aumentando. Em 1902 Campininhas recebeu 3.500 fiéis e Barro Preto 10.000 peregrinos. Em 1903, segundo o cronista da Missão Pe Wendl, enquanto a festa de Barro Preto teve uma renda de 4:000\$000Rs a de Campininhas, no mesmo ano, teve um prejuízo de 700\$000Rs.

A transferência da festa foi uma estratégia da Diocese para desvincular definitivamente a celebração do modelo colonial e impor a liturgia consoante com a reforma católica. Em Campininhas houve uma ruptura nas tradições de celebração na Festa do Divino Pai Eterno e as imposições das liturgias ancoradas na reforma católica não identificaram o devoto com o culto, ou seja, não fizeram sentido para o grupo acostumado a ir a Barro Preto celebrar o Divino Pai Eterno de acordo com a tradição popular. Para o romeiro, ir ao Santuário no dia do Divino significava fazer a romaria, agradecer as graças alcançadas das mais diversas formas, mas também significava ir à festa, participar de uma série de eventos que incluíam folguedos, teatro, leilão, uma oportunidade de encontro e conagração. De modo que as celebrações reduzidas às funções litúrgicas naturalmente provocaram um choque às tradições arraigadas.

O Santuário de Barro Preto se transformou em um local sagrado (pelo discurso mítico) que continuava a manifestar-se através dos olhos dos peregrinos em curas ocasionais, fazendo



com que Campininhas se tornasse não mais que uma periferia do sagrado. Se considerarmos a razão das peregrinações como uma oportunidade de aproximação com o sagrado, no sentido de Eliade (1989), podemos justificar o fracasso da festa de Campinas com esse argumento. Eade & Sallnow contestam a noção de centro sagrado de Eliade, que considera o local milagroso como tendo uma capacidade inerente de exercer um magnetismo devocional sobre os peregrinos. Para esses autores o centro que aparentemente emana um significado intrínseco de sagrado, *“provê o espaço ritual pela expressão da diversidade de percepções e significados trazidos pelos peregrinos que impõem sentidos sobre ele, transformando o santuário em uma arena de diálogos de uma variedade de percepções e interpretações”*<sup>30</sup> (2000:9). Nessa perspectiva podemos explicar a sacralização do lugar de Barro Preto através do reforço contínuo de sentidos dos próprios devotos do Pai Eterno. Então Campininhas se transformou, de certa forma, em um centro religioso de caráter quase vazio e naquele momento incapaz de acomodar os sentidos e práticas dos devotos do Divino.

Podemos ressaltar que uma visão que enfoca parcialmente o desenvolvimento do culto no santuário – pelas crônicas redentoristas - se torna incapaz de compreender a experiência vivida pelos diversos atores religiosos na romaria, mas ela ajuda a perceber de uma maneira geral as ações que direcionaram os diversos agentes que disputavam o controle do sagrado. No entender de Eade & Sallnow (2000), se privilegiássemos a análise do culto sob outros pontos de vista, efetivamente encontraríamos uma variedade de grupos com percepções e significados diferenciados, que dariam origem a uma diversidade de sentidos.

#### A REAPROPRIAÇÃO DO SANTUÁRIO DE BARRO PRETO.

Em uma visita canônica à Barro Preto Pe Wiggermann iniciou uma negociação entre as lideranças do lugar e a Diocese como tentativa de suspender o interdito de 1900:

*“Uma hora antes de chegar a Barro Preto vieram vinte cavaleiros ao nosso encontro, manifestando grande alegria. Também*

---

<sup>30</sup> A noção de centro sagrado não pode ser tomada para todos os lugares de peregrinação. Eade & Sallnow

*Anacleto, um dos cabecilhas principais da revolta, veio ao nosso encontro, vestido à domingueira e montando um esplêndido cavalo. Ao chegarmos à vista de Barro Preto, repicaram os sinos e soltaram foguetes. Diante do altar-mor entoei o Te-Deum e fiz uma pequena alocução, explicando que o acontecido devia ser esquecido; que eu tinha vindo para restabelecer a paz (...) Na manhã seguinte, celebramos, Padre Wendl e eu, sendo muita a concorrência do povo. Todos estavam contentes; diziam que eu não poderia compreender o quanto estavam contentes”* (WIGGERMANN in BRUSTOLONI, 1997:232).

Na narrativa de Pe. Wiggermann percebe-se de certa forma que a reintegração do Santuário se fez também na medida da necessidade que a população tinha de mediação do clero como passaporte indispensável à salvação (muito embora na cosmovisão fundamental do católico, mesmo abarrotada de sacramentos, haja uma ligação direta e pessoal com os seres investidos do sagrado). Nessa ocasião de negociação foram impostas algumas condições para a reconciliação entre lideranças do povoado e o Bispo. Foi exigida a volta da celebração da Festa para o primeiro domingo de Julho, que uma parte da renda do santuário fosse revertida para a igreja de Barro Preto e a nomeação de um tesoureiro leigo para administrar a divisão da renda do Santuário. Aceitas as condições, foi publicado um decreto que devolveu à cidade a festa e aos padres Redentoristas a administração do Santuário. O encerramento do interdito marca a vitória da Igreja com a exclusão da Irmandade leiga na administração do Santuário.

No encontro entre as duas perspectivas, a do catolicismo tradicional e a do catolicismo romanizado, são produzidas diversas situações de tensão, que ao serem confrontadas nas disputas entre os diversos agentes no santuário, se ajustam às novas situações e rearranjam o culto à Santíssima Trindade e as romarias. A devoção, os discursos e idéias trazidas pelos romanizadores são reapropriados no contexto da romaria e dão origem a novos sentidos do ponto de vista do catolicismo tradicional. É evidente que a mudança nas tradições da festa e na prática religiosa em Trindade foi agenciada, em boa medida, pela força da Igreja, mas também é preciso considerar que as mudanças sejam resultado de transformações sociais e da disputa

discursiva dos vários agentes que tomaram parte nela. Segundo Eade & Sallnow (2000) a construção do culto nos santuários e as manifestações que decorrem dele é resultado de representações e negociações dos diferentes setores de circunscrição do próprio culto e dos lados de fora também. Em um período de vinte anos a festa de Trindade já havia perdido boa parte das manifestações que os Redentoristas presenciaram quando chegaram por lá; a folia não percorria mais a vizinhança para arrecadar contribuições para o repasto coletivo e mesmo o repasto coletivo foi substituído por barraquinhas de vendas de alimentos; os folguedos e bailes foram radicalmente criticados pelos padres e havia um esforço da Igreja para mudar o caráter das promessas também. Mas esse não foi um evento isolado. Pela a própria natureza das tradições, a introdução de novos valores nas festas brasileiras provocou uma resposta do devoto local e do romeiro e abriu brechas para incorporação de outros padrões e alguns antigos valores foram reforçados.

#### A ARREGIMENTAÇÃO RELIGIOSA DA MISSÃO REDENTORISTA.

Os anos que se seguiram foram de mobilização das forças católicas no estado, a consolidação das instituições, sobretudo com o crescimento da paróquia e a fixação de seu modelo. As Missões, Pousos Pastorais e a Catequese foram alguns dos trabalhos desenvolvidos pelos Redentoristas no Estado, nos quais o aliciamento dos leigos nas associações religiosas foi uma prioridade na pastoral do Santuário de Trindade. Outro meio de implantar o que a Missão denominava “cristianização” foi através da organização e pregação nas festas, geralmente tríduos e novenas, que foram introduzidas no calendário litúrgico ao longo do ano. A festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro<sup>31</sup> foi introduzida e associada à festa do Divino; a Semana Santa, por seu significado e tradição popular de celebração recebeu, a partir de 1915, uma programação específica e vai se constituir no principal acontecimento religioso depois a festa do Divino Pai Eterno<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> A Festa de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro assim como a Confraria foram criadas para o incentivo à devoção à Virgem Maria e faz parte de um contexto mais amplo no qual o episcopado opera uma estratégia de substituição do santos tradicionais, como já foi exposto anteriormente.

<sup>32</sup> Também se somaram à essas comemorações a festa do Sagrado Coração de Jesus, que é registrada a partir de 1937, a festa de São Sebastião (considerado santo protetor das fazendas da região), a celebração de São Vicente de Paula, registrada pela primeira vez em 1922, a festa de São Geraldo Magella, comemorado na antevéspera da

As informações dos livros de registro da Missão ressaltam o trabalho das Associações religiosas na cidade. Em Trindade esse é um momento de difusão de novas associações religiosas segundo o modelo romanizador, como a Pastoral da Congregação da Doutrina Cristã, que se ocupava da catequese semanal para crianças, o Apostolado da Oração, direcionado à família, a Confraria de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Conferência de São Vicente de Paula, Pia União das Filhas de Maria, Irmandade Coração de Jesus. Rubem César Fernandes (1994) compara o surgimento e disseminação dessas novas organizações com as antigas Irmandades e fariam parte da estratégia dos bispos reformadores, no sentido de submeter o poder dos leigos no catolicismo popular ao controle da Igreja. Carlos Alberto Steil (1996) chama atenção, no entanto, para o fato de que a acolhida dessas novas organizações aponta para um esgotamento das formas de organização do modelo anterior do culto católico. Em Trindade os associados dessas Irmandades constituíam elementos de elite da paróquia e eram participantes incondicionais de todas as comemorações e exercícios de vida devota. Cada Irmandade possuía um regulamento próprio determinado pela Igreja que, em linhas gerais especificava as condições de ingresso: batismo católico, casamento religioso ou vida irreprovável (aos olhos da Igreja), taxa de inscrição, mensalidade, reunião mensal, auxílio ou prestação de serviço nas atividades paroquiais. Cada devoto se associava a uma Irmandade que melhor o identificasse. Em Trindade também acontece a reprodução das Irmandades do período colonial, agora sob a coordenação financeira e espiritual da Igreja. Após a década de cinquenta foram introduzidas a Cruzada Eucarística, Arquiconfraria de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, Arquiconfraria do Rosário, Congregação Mariana, Liga Católica e Apostolado dos Homens, Associação dos Santos Anjos (para crianças), Movimento Familiar Cristão (encontro de casais), Damas da Caridade e Luízas (respectivamente para senhoras e moças) e Ação Católica (liga juvenil).

---

Festa do Divino, Santo Afonso Liguori, fundador da Congregação dos Redentoristas, a festa de Reis e a festa de São João, a partir de 1955. Todos esses eventos se transformaram em múltiplas ocasiões para veicular a ideologia da Igreja Católica, assegurando sua hegemonia na gestão do capital religioso no Estado, e estavam de acordo com o esforço para construir a cidade de Trindade com uma aura religiosa.

A pregação de missões populares e de festas locais, bem como a implantação de associações religiosas, explicam apenas parcialmente a construção do culto em Trindade. A reforma romanizadora, que muito embora tenha investido radicalmente contra os cultos locais e contra as lideranças que mantinham o controle do Santuário, não rompeu com as concepções religiosas do catolicismo popular tradicional, centrado na crença nos milagres e na devoção aos santos. As novas devoções implementadas pelos romanizadores coexistiram com o catolicismo tradicional num processo de ajustamento contínuo. Ao lidar com duas racionalidades opostas e tentar conciliar o inconciliável, os Redentoristas se ajustaram ao meio termo, ao mesmo tempo em que incentivaram a crença nos milagres, como estratégia de combate ao racionalismo protestante<sup>33</sup>, também introduziram novas devoções que foram incorporadas pelo povo na dinâmica dos cultos locais, misturaram concepções míticas com concepções teológicas, rituais exteriores com uma vida espiritual interior.

#### O CONCÍLIO DO VATICANO II E SUAS INTERPRETAÇÕES NO BRASIL.

No período reformista de 1955 a 1965 aconteceram mudanças significativas na Igreja Romana: o Papa João XXIII promoveu reformas importantes dentro da Igreja Católica; as encíclicas *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963) vieram modificar o pensamento católico oficial. Elas desenvolveram uma nova concepção da Igreja, mais sintonizada com o mundo secularizado e comprometida em promover justiça social. O Concílio do Vaticano II (1962-1965) encorajava uma teologia culturalmente contextualizada, “*a Igreja passa a se preocupar com novas formas de inserção nas culturas não européias*”. Até o Concílio a Igreja Católica dava ênfase à uniformidade dos ritos e da teologia e na centralização de toda a autoridade em Roma. A partir de então o modelo seguido em muitos países procurou uma identificação com as culturas locais e propôs “*a encarnação da fé cristã no coração da diversidade cultural*” (KOMONCHAK in MONTERO, 1998:128).

A imagem da Igreja como povo de Deus será consagrada e ressignificada como pluralista. Na Constituição do Concílio ela é vista como uma imagem que põe em relevo a

---

<sup>33</sup> Sobre os romanizadores e os protestantes ver Anexo II.

igualdade fundamental de todos os cristãos. O povo de Deus, nessa medida, tem características próprias que o distingue nitidamente de todos os agrupamentos religiosos, étnicos e políticos. A Igreja passa a ser o povo de Deus, como povo, não tem sua unidade comprometida nesse novo contexto: *“Na edificação do corpo de Cristo há diversidade de membros e funções. Um só é o espírito que distribui os dons variados para o bem da Igreja segundo suas riquezas e as necessidades dos ministérios (...) por isso, se um membro sofre, todos os membros padecem com ele; ou se um membro é honrado, todos os membros são honrados com ele”* (Lúmen Gentius, Constituição do Concílio do Vaticano II, 7). Nessa perspectiva o Concílio posiciona a Igreja como um bem comum às diferenças e busca na cultura bíblica um sentido para esse novo conceito, *“Todos vós, com efeito, que fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo, Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher, pois todos sois um só em Cristo Jesus”* (GL 3 27-28). As interpretações do Concílio dentro das congregações foram variadas, assim como suas práticas nos diferentes países e culturas nos quais elas tinham que ser implantadas. Mas o fato é que por mais diferente que tenha sido o caminho empírico escolhido, o trabalho missionário sofreu *“um deslocamento do campo da conversão e o colocou no universo (...) da flexibilidade cultural – exigência de compreensão da cultura do outro e aceitação de que a mudança [tinha que] ser recíproca. Nesse processo o respeito à diferença tornou-se o valor mais importante a comandar as estratégias políticas de evangelização”* (MONTERO, 1998:128).

No Brasil o Concílio significou uma mudança da Igreja Católica em direção a uma ruptura com a atitude restauradora que o período da Romanização impôs<sup>34</sup>:

*“... o Concílio Vaticano II foi como uma abertura de um dique que representava as águas de um movimento em direção aos valores modernos. Suas conclusões permitiram que o moderno adquirisse um sentido positivo no contexto católico, autorizando o discurso religioso e teológico que havia incorporado os valores*

---

<sup>34</sup> Antes do Concílio já germinavam algumas organizações sintonizadas com as idéias dominantes na sociedade moderna, como o CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano) e a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos

*da racionalidade científica da crença no progresso, da liberdade de pensamento, da valorização da democracia como parte da doutrina católica. Dava-se, assim, não apenas um estatuto de legitimidade a uma experiência que há muito vinha sendo gestada no interior da instituição, mas também a estabelecia como um novo modelo a partir do qual os discursos e o culto deveriam se reformular em sua dinâmica interna e na sua relação com o mundo” (STEIL,1996:253).*

O final da década de sessenta marca o período de intolerância da Ditadura Militar, e com o isolamento do Estado, a Igreja se direcionou aos problemas do país, em uma crescente aproximação com os movimentos sociais. Assim, as camadas periféricas do sistema ocuparam o centro do discurso eclesial, que recuperou as dimensões evangélicas através da linguagem da cultura bíblica católica. A renovação da Igreja Católica nesse momento coloca em questão a ignorância social do povo e opera um processo de mudança do culto não mais através da substituição das devoções e a afirmação do discurso dos sacramentos, mas através “*da conscientização que objetivava reformar a religião popular tradicional, vista não apenas como um problema de ignorância religiosa, mas, sobretudo como fonte de alienação social e política” (STEIL, 1996:255).*

A interpretação brasileira (do Concílio) na identificação com o povo se fez na medida em que estar a serviço do povo significou estar a serviço de um projeto popular de libertação. Daí, o popular se transformou no político. A Teologia da Libertação ancorou seu discurso na idéia de libertação do “pobre” e tendeu a associar a diversidade cultural à desigualdade social. Sua interpretação sobre o direito do povo é substituída por uma interpretação bíblica, em uma aliança direta com Deus, “*a garantia divina da libertação coloca, pois, a representação do político em um plano muito diferente do pacto social imaginado pelos clássicos” (MONTERO, 1998:120).*

---

do Brasil), que permitiram às dioceses um trabalho pastoral coordenado que objetivava fortalecer a ação da Igreja

A categoria popular passou de uma expressão profanadora, concorrente e ilegítima, a ser valorizada quando aplicada como um meio de organização comunitária. Esse discurso conciliador da Igreja, muito embora debaixo de uma atitude de desconfiança e de controle dos agentes eclesiais, abre espaço para estratégias de compreensão dos valores religiosos das categorias que representam o povo e incorporam elementos do catolicismo popular à liturgia oficial. A Igreja agora busca sua própria legitimidade e identidade através das várias representações do povo. Ela recria sua identidade, assim como requalifica seus devotos e seus agentes, de modo que socialmente *“abre a possibilidade de todas as categorias de sujeitos sociais possuírem uma mesma religião e diferenciarem, no seu interior, modalidades próprias de sua religiosidade”* (BRANDÃO, 1988:47). Essa nova definição de lugares dentro do Catolicismo converte o católico popular em um católico militante:

*“Um ser católico militante significa hoje, para esses setores de vanguarda, o oposto de identidade do católico praticante no sentido tradicional e pré-conciliar. Isto porque enquanto a identidade deste afirma-se através da negação da possibilidade de produção de modos comunitários próprios e autônomos de experiência popular do catolicismo, a identidade daquele deseja ser a construção de um modo de ser católico que não apenas se define através de um compromisso político com as classes populares, mas entende que a própria identidade e o poder da Igreja devem ser dissolvidos num modo politicamente popular de reinvenção da Igreja Católica e do próprio catolicismo”.*  
(BRANDÃO, 1988:57)

Para Rubem César Fernandes esse movimento simbólico que coloca a Igreja em direção ao povo é um marco no sentido de resgatar uma dívida histórica das elites, uma Igreja Católica *“que lamenta suas origens coloniais e quer ser popular”* (FERNANDES, 1994:52). É um movimento que se caracteriza pela ambigüidade, que reflete a ordem social, a começar



pela própria idéia de popular. O conceito de povo como sujeito uno, autônomo, se choca com uma sociedade multifacetada, com uma multiplicidade de manifestações religiosas, caracterizadas por diferentes lógicas simbólicas, como as expressões do catolicismo somadas às tradições africanas e ameríndias e ainda a herança protestante. De forma que a Igreja Católica, face ao contexto do Concílio e da Ditadura Militar sobrepõe uma sociedade complexa, composta de múltiplos planos e regida por diversos princípios simultâneos. O resultado foi o aparecimento de iniciativas localizadas; no catolicismo, as pastorais, por exemplo, refletiram essa situação, representando os diferentes setores sociais, como a pastoral da terra, operária, indígena, da juventude.

#### O CULTO EM TRINDADE NOS ANOS PÓS-CONCILIARES.

Os anos pós-conciliares em Goiás são marcados por mudanças que foram possíveis a partir da interpretação da Igreja a partir da realidade da região. A Arquidiocese goiana seguiu as diretrizes do projeto evangelizador estabelecido pela CNBB que visava a descentralização das pastorais, com o objetivo de desburocratizar as paróquias e tornar mais próximos os serviços das comunidades, *“Evangelizar, de forma profética e libertadora, a partir da opção preferencial pelos empobrecidos, o povo que vive, em processo conflitivo de transformação, na Arquidiocese de Goiânia, num esforço permanente de comunhão e participação, colaborando na construção de uma nova sociedade, sinal do Reino de Deus”* (Revista da Arquidiocese, pág. 10). As Comunidades Eclesiais de Base foram decisivas para tornar possível esse projeto, elas se constituíram prioridade da Igreja goiana, que seguiu a opção de estruturar seu trabalho missionário sobre três pilares fundamentais: as CEBS, os excluídos e a formação integral, priorizando os trabalhos com a Juventude e a Família<sup>35</sup>. Esse projeto de descentralização foi possível depois da criação de Regiões Pastorais que ao mesmo tempo articularam e dinamizaram as paróquias e comunidades; a região de Trindade (Região pastoral do interior Inhumas/Trindade) priorizou a Pastoral da Juventude e da Família.

---

<sup>35</sup> As prioridades pastorais da Igreja goiana são uma extensão do projeto estabelecido pelo Concílio: 1- a formação permanente de agentes e animadores de pastoral, leigos, com particular atenção à formação política, bíblica e catequética; 2- a motivação, formação e reforço das comunidades; 3- compromisso com a realidade social, reforçando a Pastoral Operária, a Pastoral da Terra e a Pastoral do Menor; 4- responder aos desafios da Juventude Estudantil, Operária e Rural.

O culto em Trindade foi marcado por mudanças permeadas pela racionalização do discurso eclesial, tendendo a inscrevê-lo dentro do conjunto de práticas ordinárias do catolicismo oficial renovado. Para compreender como foi possível operar essas mudanças enumero três fatores decisivos como ponto de partida: em primeiro lugar os anos pós-conciliares provocaram uma revisão teológica acerca do culto, posta a efeito pelo clero renovador, na tentativa de se fazer uma ponte entre a racionalidade iluminista defendida no Concílio e os aspectos característicos da religiosidade popular tradicional, “*na medida em que o eixo da recepção do Concílio se deslocou de seus aspectos de reconciliação com a ‘modernidade’ para sua dimensão de libertação, na medida em que sua mensagem acolheu não apenas os anseios das classes ilustradas, mas o grito do oprimido, uma ponte foi se estabelecendo e a compreensão se abrindo*” (BEOZZO apud STEIL, 1996:258)<sup>36</sup>. Em segundo lugar houve um esforço da Igreja para compreender as diretrizes do Concílio Vaticano II a partir da realidade social da região<sup>37</sup>. Nesse sentido houve uma orientação estratégica eclesial para a necessidade de se compreender e valorizar alguns aspectos das crenças e práticas religiosas populares, tentando romper com as barreiras culturais entre a Igreja e o devoto. Em terceiro lugar é preciso ressaltar o papel decisivo das Comunidades Eclesiais de Base como mediadoras no processo de racionalização do projeto evangelizador baseado desse novo contexto. Esses núcleos foram espaços importantes para reflexão sobre questões voltadas para a realidade social da população da região e isso refletiu na construção do culto nos anos pós-conciliares.

O clero renovador tinha o desafio de construir um discurso que não se opusesse à perspectiva ‘moderna’, mas também convivesse com os aspectos do catolicismo popular tradicional, o que em última instância significava a necessidade de ir em direção ao povo sem perder de vista a racionalização do culto. Essa situação resultou em uma realidade cheia de contradições na medida que se tentava conciliar o que a primeira vista era inconciliável: a

---

<sup>36</sup> Nesse processo a Teologia da Libertação teve um papel importante porque, muito embora tenha assumido os valores da ‘modernidade’, buscou compreender as práticas populares como uma forma de superar as barreiras culturais.

<sup>37</sup> As Conferências de Medellín e Puebla foram importantes nesse processo porque trazem referências à religiosidade popular como um aspecto positivo de evangelização.

conscientização racionalizadora e as crenças e práticas da religiosidade popular. O caminho escolhido pela Igreja foi o de construir um discurso que substitui o catolicismo popular visto em uma condição de *ignorância religiosa* pelo discurso que coloca o catolicismo popular na condição de *inconsciência social e política* (Steil, 1996).

Documentos da Arquidiocese Goiana e do Santuário de Trindade mostram uma mudança no discurso da Igreja, se comparado ao do período da Romanização: a linguagem agora incorpora valores consonantes com a modernidade, a crença no progresso, a racionalidade científica, a democracia. O clero renovado promove a politização de seu discurso, enfatizando a justiça social e se posicionando ao lado dos excluídos. O trecho que descreve a presença da Igreja Católica goiana junto ao povo nos últimos quarenta anos mostra uma Igreja defensora das causas sociais:

*“... [a Igreja goiana] se colocou ao lado das famílias empobrecidas, marcando presença nas áreas de ocupação, na sua luta por moradia, educação, saúde (...) sempre fiel aos ensinamentos, tem sido o ponto de apoio, até hoje, para aqueles que procuram a Igreja para a defesa de seus direitos. Os agentes da pastoral e animadores de comunidades, sobretudo na periferia das cidades e no campo, são constantes no acompanhamento às reivindicações sociais das comunidades e procuram ajudar a articulação do povo para que ele se torne sujeito de transformação social”* (Revista da Arquidiocese, pág.14).

A Igreja aparece como uma instituição *libertadora*, capaz de resgatar o povo do estágio de inconsciência religiosa, social e política. Esse movimento, ao contrário de ficar restrito ao campo religioso, se estende além dele, há um empenho dos dirigentes eclesiais para assumir os problemas sociais, o que afinal vai se constituir em uma forma de garantir suas influências sobre a sociedade. Carlos Alberto Steil, citando Christian, enfatiza que nesse momento *“os líderes religiosos tornam-se os principais representantes públicos da instituição, enquanto no contexto do catolicismo popular devocional (...) estas funções eram*

*atribuições aos santos que atuavam como patronos das comunidades”* (STEIL, 1996:267). A Igreja, ao assumir essa posição, condiciona o culto a uma dimensão externa à ele, ou seja, as questões sociais vão reformular o discurso religioso assim como determinar o temário da romaria.

Os conflitos sociais serão o eixo das pregações em vários Santuários de peregrinação, inclusive o de Trindade, que se alimenta com mensagens evangélicas interpretadas em termos éticos e políticos, que buscam na narrativa bíblico-cristã a linguagem mediadora com o devoto, de modo a *“encaminhar os problemas não religiosos sobre base religiosa”* (BEYER APUD STEIL, 1996:286). Essa estratégia de comunicação aparece nos documentos eclesiásticos, em especial nos de evangelização. O trecho que se segue mostra a explicação da Igreja goiana sobre a exclusão social, sob a perspectiva bíblico-cristã:

*“O espírito do Senhor está sobre mim, porque Ele me consagrou com a unção, para anunciar a Boa Notícia aos pobres; enviou-me para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista; para libertar os oprimidos, e para proclamar um ano de graça do Senhor...”* (Lc 4, 18-21). *A misericórdia de Jesus era gratuita, imensa e inesgotável. Por isso Ele sentiu a dor e se tornou o médico dos doentes (Mt 9, 13). Jesus não ficou nisso. Ele passou fazendo o bem; reagiu diante do sofrimento, atuou para resolver os problemas: ajudou os necessitados, curou doentes, ressuscitou os mortos, deu pão aos famintos e ensinou as multidões. O centro da mensagem de Jesus é o Reino de Deus – onde a nova sociedade, alicerçada nos pilares da verdade, do amor, da justiça e da paz, é o sinal mais forte na história. A proposta de Jesus é a destruição do sistema de injustiça e opressão, para dar lugar à construção de uma sociedade alternativa onde todos possam ter vida em abundância: onde os humildes sejam os mestres (Mt 11,5); os pequenos sejam os grandes (Mt 18,4) (...) Jesus superou a exclusão por meio da*

*acolhida e da fraternidade e, com isto, criou nova prática de relações (...) Os que excluem, os orgulhosos e soberbos (aspecto ético-religioso), os poderosos (aspecto político-social) e os ricos (aspecto econômico) serão destronados e despojados por Deus ...”* (Revista da Arquidiocese, pág.38).

A Igreja goiana assume um discurso que se contrapõe à dimensão mística que era característica do período romanizador. Nesse sentido a salvação não depende mais de uma ação extraordinária dos santos intercessores, agora ela é pensada como um resultado de uma ação inscrita dentro desse mundo. A descrição dos milagres, os votos e sacrifícios tomados como forma de penitência passam a ser vistos como uma inconsciência religiosa e política do devoto: o discurso centrado nos sacramentos dá lugar ao discurso sacrificial, pautado no mistério da encarnação e redenção de Cristo o que, segundo Eade & Sallnow, “*refina e santifica o sofrimento físico e por extensão todas as formas de sofrimento*” (2000:17).

Essa mudança no discurso da Igreja teve como objetivo incorporar uma dimensão universalista ao culto. O discurso renovador que propõe inscrever o culto dentro de uma perspectiva universal cria uma ruptura com a tradição do catolicismo popular porque toca em seu ponto central, o seu conceito de sacramento. De forma que a introdução das disposições conciliares cria uma situação contraditória dentro do âmbito da Igreja: ao mesmo tempo em que valoriza algumas práticas religiosas populares, demarca uma fronteira nítida entre a visão erudita da Igreja e o catolicismo popular, que “[*separa*] *aqueles que acreditam num poder que move os homens para agirem sobre este mundo e aqueles que acreditam num poder que move montanhas, para os quais o sobrenatural está presente nos espaços onde transitam*” (STEIL, 1996:265). Essas racionalidades convivem lado a lado em Trindade transformando o culto em uma arena de disputas discursivas que são negociadas e que atualizam o culto ao Divino Pai Eterno. Muitos aspectos místicos do catolicismo popular não desapareceram totalmente do discurso eclesial, eles aparecem muitas vezes como um recurso de complementação doutrinária.

## ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O MANUAL DO ROMEIRO DO DIVINO PAI ETERNO.

O Manual do Romeiro do Divino Pai Eterno, publicado pelo Santuário de Trindade, é um bom exemplo de como essas duas racionalidades – a visão erudita da Igreja e o catolicismo popular - são usadas em um mesmo documento. Ele apresenta um discurso negociador, uma estratégia que sob o pretexto de descrever o culto do Divino Pai Eterno, acaba por prescrever uma norma de comportamento para o culto e para a romaria.

O início o texto mostra uma dimensão extraordinária do culto, quando o texto remete o leitor à origem da peregrinação, com o discurso do milagre centrado na imagem achada pelo agricultor:

*“... Nos finais de semana os vizinhos se reuniam na casa do sr. Constantino Xavier para a reza do terço diante da medalha. E o Pai Eterno, compassivo e misericordioso que é, ouvia as orações. Começaram a suceder numerosos prodígios, graças, milagres e a fama espalhou-se por toda a redondeza” (MANUAL DO ROMEIRO DO DIVINO PAI ETERNO, 2000:7)*

Logo em seguida há um esforço em dirimir qualquer possibilidade do extraordinário, principalmente quando o autor reconsidera o significado do milagre:

*“Vós nos atraís ao Vosso Santuário e nos acolheis de braços abertos. Vós nos guiais com os ensinamentos de Vosso Filho, Nosso Senhor e nos dais sempre o Vosso perdão. Este é o grande milagre que o Divino Pai Eterno faz neste Santuário” (Manual do romeiro do Divino Pai Eterno, pág. 11).*

O autor também remete o sentido de sacrifício à racionalidade baseada no Concílio Vaticano II:

*“O Sacrifício de que nos fala o Concílio é o Sacrifício instituído por Jesus Cristo para a redenção da humanidade. Não deve ser entendido no sentido de se fazer alguma mortificação ou penitência. Significa que Jesus ofereceu toda a sua vida ao Pai Celeste, desde que foi concebido no seio de sua Mãe, por obra do Espírito, até a hora em que morreu crucificado”* (Manual do romeiro do Divino Pai Eterno, pág. 31).

No segundo capítulo o autor explica a mensagem contida na imagem da Santíssima Trindade existente na igreja Matriz: na introdução a imagem é dessacralizada, na medida em que autor a descreve como uma obra de *“expressão artística”*, uma *“representação iconográfica”*, simbólica, que explica a Trindade. Essa racionalidade entra em choque com discurso tradicional do romeiro que, ao longo dos últimos séculos, manteve o culto aos santos através das imagens como elemento central de sua religiosidade - o santo, enquanto espírito, encarna o santo enquanto imagem. Alguns romeiros entrevistados relataram que o santo ‘de verdade’ é aquele que está lá na Igreja da Matriz, mesmo quando questionados que aquela imagem é uma representação simbólica da Trindade. Essa afirmação desloca para a imagem da Matriz aquela espécie de ‘mana’ melanésio descrito por Marcel Mauss (1974 A), aquele poder misterioso que ao mesmo tempo incide e emana da imagem. Para muitos devotos o santo que está no centro sagrado é a ‘encarnação’ do santo enquanto espírito, portanto, nela está concentrado um poder distinto e maior do que qualquer outra representação. Quando o autor despe a imagem de qualquer emanção do sagrado, ele desloca a ênfase do significante para o significado, de modo a torná-la completamente dependente da mediação teológica, justamente a interpretação que o autor deu no capítulo em questão. Esse distanciamento do culto às imagens, na opinião de Carlos Alberto Steil, não se configura em uma ruptura da tradição católica, mas uma distensão da estrutura que possibilita incluir as contradições que vão sendo geradas no processo de renovação da Igreja e de aproximação de valores da sociedade moderna e secular (1996: 283).

O autor do Manual define o romeiro como um “*caminheiro da eternidade*” associando a peregrinação com o destino final do indivíduo, na “*caminhada com Jesus para a felicidade eterna*”. Ele ressignifica a romaria deslocando o sentido da caminhada pela motivação da promessa para uma perspectiva renovadora - como uma metáfora do sacrifício redentivo de Jesus Cristo na cruz -, uma caminhada cujo sentido ritual daria aos homens ingresso à esfera dos personagens que compõem o mundo sagrado. De certa forma as duas perspectivas tem um ponto em comum: o sacrifício. A divergência se dá quando se redefine a motivação para a jornada e se prescreve a peregrinação dentro do novo espírito, deslocando o sentido da promessa individual, que objetiva um resultado para este mundo, para um projeto maior, com o resultado para o outro mundo.

## **PARTE II - TRINDADE, A CIDADE-SANTUÁRIO**

A noção de centro sagrado de Mircea Eliade (2001 A) tem permeado a literatura das peregrinações. Para ele, o poder do centro sagrado está em sua capacidade inerente de exercer um encanto devocional sobre os peregrinos, de ser ao mesmo tempo significante e significado, o motor e o volante da tradição. Eade & Sallnow (2000) contestam essa visão e sugerem que o poder do espaço ritual é construído pela expressão da diversidade de percepções que dão a ele seus significados. Em Trindade, a razão da peregrinação já foi mais associada com a manifestação divina do lugar. Nas últimas décadas a Igreja trabalhou por uma nova



racionalidade no culto do Pai Eterno, no qual opera uma substituição do lugar sagrado relacionado a um lugar de milagre por um lugar em que se deve experimentar uma mística interior, ao contato com o santo. De qualquer forma, à parte de tais considerações, a romaria do Divino Pai Eterno continua como uma propensão de aproximação com o centro sagrado em contraposição com sua periferia. Nesse sentido o texto que se segue tem como objetivo fazer uma leitura de alguns lugares do Santuário com o propósito de introduzir o leitor aos espaços que fazem parte da festa do Divino Pai Eterno, e de certa forma, guardam a memória do santo

38

Em 1850, a fazenda de Constantino Xavier – lugar de origem da devoção ao Divino Pai Eterno - que tinha “*légua e meia de comprimento e légua de largura*” e ia do “*morro Cruz das Almas, descendo pelo córrego Barro Preto abaixo*” foi doada para o patrimônio da Capela da Santíssima Trindade, através de uma escritura passada para o então vigário de Campininhas. Duas outras propriedades, doadas por Luiz de Souza e Valentim Romão foram somadas a esta. Foi sobre essas três fazendas que Barro Preto se constituiu. Até o final do século XIX não houve grandes mudanças no perfil da festa e da cidade, que continuava a ser um pequeno povoado. Mas partir da virada do século XX a festa foi ganhando grandes proporções, até se configurar no modelo que hoje é conhecido e que se assemelha a outras grandes romarias brasileiras. Dentre outros fatores a proximidade com Goiânia, a trinta quilômetros, e a proximidade com a capital federal refletiram no desenvolvimento da cidade-santuário, que dobrou sua população nos últimos vinte anos. O crescimento quantitativo somado a construção da rodovia dos romeiros, a GO-060, que liga Goiânia à Trindade e a criação de um setor industrial às margens dessa mesma rodovia contribuiu para o início de um processo de conurbação urbana com o município de Goiânia, mas não modificou a vocação da cidade como cidade-dormitório. Ao contrário de outras cidades-santuário como Bom Jesus da Lapa e Aparecida do Norte, que se tornaram cidades turísticas em razão de serem centros religiosos, Trindade não desenvolveu o turismo religioso<sup>39</sup>. Sua localização geográfica explica em parte

---

<sup>38</sup> Essa parte do trabalho não tem como objetivo fazer uma descrição analítica, pois que não é o foco principal do estudo.

<sup>39</sup> Alguns estudos mostram que algumas cidades são mais vulneráveis que as outras na implantação do turismo religioso. A resistência da Igreja para incorporar o termo turismo religioso nos Santuários, em algumas cidades, se deve ao fato de que alguns agentes incorporam as visitas religiosas dentro de um pacote maior, dissolvendo a

essa afirmação: o fato de Trindade se localizar muito próxima de Goiânia inviabilizou o crescimento de um pólo hoteleiro para atender o romeiro que chega para a festa. Muitos deles se acomodam em Goiânia, visitam a cidade, depois retornam à capital no mesmo dia.

Atualmente o Santuário de Trindade ocupa uma área entre os córregos Barro Preto - que deu origem ao nome do antigo arraial - e o córrego Bruacas, em um altiplano onde se destaca um espigão, o Morro Cruz das Almas. A cidade, no entanto, se espalha além dos dois córregos e conta hoje com aproximadamente oitenta mil habitantes, mas como sua ocupação é esparsa - existem bairros que distam do centro da cidade até dez quilômetros - a cidade não aparenta ter essa dimensão. Durante a semana o movimento nas ruas é pequeno, o comércio se resume às três principais ruas da cidade. A pequena distância que divide as cidades de Goiânia e Trindade provocou uma estagnação em algumas áreas específicas de comércio e serviços locais, já que a população tem o hábito de recorrer à capital sempre que necessário. O transporte intermunicipal foi facilitado depois da duplicação da rodovia dos romeiros e da criação de linhas de ônibus coletivos que ligam a cidade de Trindade com o terminal de ônibus Pe Pelágio, em Goiânia, de modo que o trindadense tem facilidade de acesso ao centro e comércio da capital através dessa articulação. Muitos romeiro que saem de Goiânia à pé iniciam sua jornada desse mesmo local.

---

centralidade e profundidade do ato religioso em outras atividades “enquanto as peregrinações e romarias tendem a ser vivenciadas como um ato religioso de imersão no sagrado, o turismo, mesmo quando adjetivado como religioso, caracteriza-se por uma externalidade do olhar, fundamental para que um evento possa ser considerado como turístico” (ABUMANSUR, 2003:36).



## OS LUGARES

O espaço no qual é realizada a festa em Trindade traça uma boa representação da lógica de oposição e complementaridade que caracteriza a festa católica popular: a área central da cidade fica completamente tomada nos dez dias de festa. Os romeiros transitam diariamente entre as igreja e barraquinhas; festeja-se no dois lugares. Depois da reza eles se entregam à diversão nos bares, barraquinhas, parques de diversão e boates.

Os eventos religiosos tomam lugar na igreja Matriz, no Santuário Novo ou em suas imediações. As missas e novenas são celebradas no interior dessas duas igrejas, exceto quando a grande quantidade de fiéis obriga suas realizações na esplanada do Santuário Novo, quando se realizam missas campais. A procissão diária que acontece de madrugada leva o estandarte representando a Santíssima Trindade através da rua que liga esses dois santuários.

## AS IGREJAS

O patrimônio da Igreja Católica se estende pelas imediações das duas principais igrejas católicas da cidade, a Matriz e o Santuário Novo. A igreja Matriz foi construída em 1912 pelos padres Redentoristas sobre no mesmo local de ocupação das outras quatro capelas em honra à Santíssima Trindade. Ali são celebradas missas e novenas tanto no período mais intenso da festa como no restante do ano. Nesse local teria sido encontrado o medalhão da Santíssima Trindade, de acordo com as duas versões mais recorrentes sobre as origens do santuário. Depois de sucessivas construções de menor porte essa igreja foi considerada o maior santuário do Estado por muito tempo. Sua construção guarda características ecléticas em seu interior: o altar-mor comporta um nicho de madeira que guarda a imagem da Santíssima Trindade confeccionada no século XIX pelo artista Veiga Valle, principal objeto de culto da romaria<sup>40</sup>. A imagem aqui não é uma apenas uma figura simbólica, como afirma Rubem César Fernandes, *“a imagem do santo, que todos sabem ser de material perecível, não é reduzida por isto à condição de uma figura simbólica. É de gesso, ou de madeira, mas é nesses*

*elementos que a santidade efetivamente se manifesta, de modo a ser vista e ser tocada. A matéria não é morta...*” (1993:160). Nos dias da romaria uma extensa fila se forma atrás do altar (que tem uma circulação separada para os devotos) para os romeiros passarem diante da imagem da Santíssima Trindade, rezar, deixar os seus pedidos e beijar as fitas de cetim que se estendem da redoma que protege o santo. Essa imagem não sai em procissão nem para a missa campal no último dia da festa; o sagrado só se projeta para fora dessa igreja em procissão na forma de um estandarte que representa a Santíssima Trindade.



**Ilustração 1 - Igreja Matriz**



**Ilustração 2 - Altar e retábulo da igreja Matriz.**

---

<sup>40</sup> Existem nichos laterais onde estão dispostas outras imagens, a de Na Sra do Perpétuo Socorro, Na Sra das Dores e Cristo carregando a Cruz. A presença dessas imagens reafirma a concepção católica de culto aos santos

O Santuário Novo está localizado no ponto mais alto da cidade e predomina na paisagem, no topo do morro Cruz das Almas. Sua pedra fundamental foi lançada em 1943, mas o projeto era bem grandioso para a realidade de então, por isso foi construído em etapas. A tipologia da construção segue padrão semelhante às outras igrejas católicas de peregrinação, como o Santuário de Aparecida do Norte. Sua localização, na área mais alta da cidade, guarda similaridade com outros santuários e parece com o que Mircea Eliade considera como ‘sistema de mundo’, ela surge como um “*arquétipo de um centro mítico onde céu e terra se encontram, abrindo a possibilidade de se penetrar o domínio do transcendente*” (2001:38). O edifício, que tem forma de cruz latina, apresenta entradas por todos os lados, sugerindo a convergência de romeiros de todas as direções ao lugar sagrado. A igreja é um complexo dividido em locais diferentes de visitação: além da ala principal, onde acontecem as missas e novenas, existem três capelas de penitência, uma dedicada a Nossa Senhora Aparecida, outra dedicada a Santo Afonso, patrono da congregação Redentorista, e uma terceira para preparação do batismo, dedicada a S João Batista. Ainda contíguos a esses espaços foram construídos 18 confessionários, 01 sala de orientação vocacional, 01 sala administrativa, sanitários, recepção, o salão dos romeiros, uma lanchonete, duas lojas e sala dos Milagres. Nesta igreja existe uma réplica da imagem da Santíssima Trindade, um pouco maior que a original, que está exposta à veneração pública, da mesma forma que a original na igreja Matriz. Essa réplica foi feita em 1902, durante o interdito da festa de Barro Preto. Ela foi confeccionada para substituir a original quando a festa foi transferida para Campininhas, e é a que sai do nicho durante a missa campal de encerramento da festa, no domingo. Outras imagens de santo estão representadas atrás do altar, localizadas em altura inferior à imagem da Trindade, como o quadro de Na Sra do Perpétuo Socorro. Ao lado dessa imagem encontra-se uma grande custódia dourada, que é exposta à veneração. Nas paredes da nave central se encontram vitrais de grandes dimensões onde estão representadas cenas bíblicas e cenas da história do santuário. Esta igreja guarda o medalhão de barro, que foi ‘re encontrado’ pelas mãos de um dos padres redentoristas. O objeto não é exposto à visitação pública, fica guardado em um cofre.



**Ilustração 3 - Santuário Novo.**

A sala dos Milagres, que está localizada no pavimento inferior à nave principal, é um lugar muito visitado pelos romeiros. Lá se pode ver muitos ex-votos dispostos de forma ordenada por uma lógica que busca associá-los à experiências vividas, acontecimentos da vida familiar, profissional e objetos que remetem ao universo da cultura local. Uma reforma recente organizou a sala como uma espécie de ‘museu do imaginário popular’. Como parte de uma coleção, os ex-votos, agora destituídos de valor de uso, expõe ao olhar uma série simbólica de experiências vividas, representadas em fotografias, muletas, aparelhos ortopédicos. Mas a exposição também mostra expressivas obras de arte popular, representadas por instalações, montagens, esculturas. Além disso, estão expostos os instrumentos de trabalho doados como presente para o Divino Pai Eterno, eles formam verdadeiros palcos representando os ofícios cotidianos tanto urbanos como rurais. A sala se transforma em um espaço ritual no qual os objetos de uso cotidiano se tornam ‘sagrados’ à medida que reaparecem nesse contexto inusitado.



**Ilustração 4 - Sala dos Milagres.**



**Ilustração 5 - Sala dos Milagres.**

A esplanada que se estende ao redor do Santuário Novo é uma praça pavimentada que tem como objetivo congrega a massa de fiéis nas missas externas à igreja nos dias de maior movimento. Esse lugar de reunião guarda semelhanças com as esplanadas de Aparecida do Norte e de Bom Jesus da Lapa, santuários também administrados por missionários Redentoristas, que dedicaram um planejamento semelhante para esses locais. Como em Bom Jesus da Lapa (Steil, 1996), também é na esplanada que a Igreja Católica mostra o seu poder de convocar multidões: nas grandes celebrações, como a missa campal de encerramento da festa, Estado e Igreja se colocam lado a lado no altar, em uma demonstração de força e popularidade.



As duas igrejas são os principais pontos de referência na festa de Trindade. A primeira foi construída dentro do espírito romanizador e a segunda já dentro do movimento do Concílio Vaticano II. Mas a segunda ainda guarda referências do período anterior: o Santuário Novo está impregnado da memória do culto centrado nos milagres e sacramentos, simbolicamente representados nas imagens dos santos, nos objetos da Sala dos Milagres, nos vitrais, que trazem representações de cenas da origem da devoção como um fato extraordinário. Eade & Sallnow (2000) observam que Igreja Católica tem tentado redefinir os espaços nos santuários de peregrinação; em alguns deles as salas de milagres foram rebatizadas com outra denominação que não remetesse ao milagre, mas em Trindade a sala ainda é denominada e reconhecida como um lugar de agradecimentos às graças recebidas, que são expressas nos ex-votos.

Através da leitura dos espaços é possível perceber que nas duas igrejas há uma constante negociação entre Igreja e devotos sobre os sentidos do culto: as mensagens que estão nelas estampadas mostram simbolicamente as transações da Igreja, que como concessionária do capital religioso, só dispõe do poder coercitivo correspondente ao tipo de demanda que pretender liderar. A esse respeito Weber enfatiza que *“quanto mais as massas se tornam objeto da ação de influência exercida pelos sacerdotes e o fundamento de sua força, tanto mais o trabalho de sistematização deve levar em conta as formas de representação e de práticas religiosas mais tradicionais, isto é, mágicas”* (apud BOURDIEU, 2001:96). Naturalmente essa proposição leva em consideração a diferenciação do público a ser atingido. Quanto mais diversificada a clientela, isto é, os devotos, mais ambíguas e profusas são as representações.

## O NOVO PROJETO.

O Santuário de Trindade está construindo outra igreja denominada Santíssimo Redentor com o objetivo de transferir os despojos de um padre muito popular entre os devotos - e que atualmente está enterrado em Goiânia. Pe Pelágio, que era de origem alemã, chegou ao

Brasil em 1909 e trabalhou quarenta e nove anos em Trindade<sup>41</sup>. Anualmente ele visitava diversas localidades da região fazendo o trabalho de desobrigas. Nessas andanças ele se popularizou entre os fiéis, ficou conhecido como “apóstolo de Goiás” e “servo de Deus”. Ele morreu em 1961 e foi enterrado no cemitério Santana, em Goiânia, onde seu túmulo se transformou em ponto de visitação. Mais tarde seus despojos foram transferidos para a Matriz de Campinas e atualmente aguardam o memorial definitivo que está sendo construído no alto do morro Santa Rosa, no final da avenida Constantino Xavier, local onde também foi erguida uma representação da Via Sacra, em Trindade. Esse novo lugar de visitação marcará uma ampliação no culto, principalmente pela proeminência de Pe Pelágio, cuja figura está sendo ‘sacralizada’, já que o processo de sua canonização encontra-se instaurado em Roma.

Segundo Chistopher Mckevitt (2000: 79) o sagrado não é dado ou alguma coisa fixa, mas deve ser constantemente criado e recriado. Seu trabalho sobre Pe Pio de San Giovanni Rotondo mostra uma semelhança com esse processo de ‘especialização do carisma’ que a igreja de Trindade parece ter como propósito com a construção e transferência dos despojos do Pe Pelágio para a cidade. No caso do padre italiano houve uma ‘sacralização’ gradativa do espaço, administrada pela Igreja local, no sentido de transferir o sagrado centrado na pessoa do padre para o lugar. Em Trindade somente foram lançadas bases para o culto ao Pe Pelágio. Provavelmente esse novo lugar será incorporado no culto de Trindade, mas ainda não é possível prever seus desdobramentos.

## O COMÉRCIO E A DIVERSÃO.

O comércio se espalha pelas ruas do centro da cidade, em barracas montadas nas calçadas, que são alugadas pelos moradores e pela prefeitura municipal. Durante a festa forma-se um imenso camelódromo nas imediações das duas igrejas. Na rua Aleixo Antônio Alves, que liga os dois santuários o comércio é mais voltado para artigos religiosos, barracas de comidas e um parque de diversões com brinquedos voltados para o público infantil. O

---

<sup>41</sup> Entre os romeiros há um apreço pela memória do Pe Pelágio, muitos apontam graças recebidas por intermédio de sua pessoa. Ele é lembrado como exemplo pelo seu trabalho de caridade junto aos pobres, aos quais distribuía

movimento ali não ultrapassa meia-noite. Conforme vai se distanciando da área religiosa, o comércio muda sua natureza: duas ruas abaixo ele se transforma em um grande mercado, que vende roupas, utilidades do lar e até mobiliário. Na avenida Manoel Monteiro, ou seja, na periferia do ‘sagrado’, se instalam barracas de comida, bebida, jogos e boates. Ali o movimento inicia depois da última missa e se intensifica após a meia-noite.

A administração da festa demarca áreas de uso como num plano de zoneamento, ou seja, num extremo do lugar são dispostas barracas de venda de produtos ‘inofensivos’ ao santo e no outro extremo são dispostas barracas consideradas pontos marginais da festa, como um guarda municipal me assegurou, ‘*onde pode acontecer qualquer coisa depois da meia-noite*’. Há uma organização, expressa na ordem em que se dispõe esse espaço que, de certo modo, corresponde a um modelo de sistema de relações vividas. Essa oposição evidenciada na disposição do comércio e diversões corresponde a dois pólos, um caracterizado por maior formalidade, visível no comportamento das pessoas que transitam no espaço, e outro de maior informalidade, onde se concede um certo grau de transgressão (existem também os ‘inferninhos’ onde se concedem as ‘transgressões totais’). Essas duas polaridades coexistem e não há uma predominância de uma sobre a outra, os participantes passam de um lado a outro, se apropriando do espaço como numa espécie de feira comunitária. Só que nessa comunidade, a neutralização mesmo na apropriação do espaço se desfaz quando, no mesmo contexto, é possível perceber quem vai a cada um desses lugares. Na avenida Antônio Aleixo, por exemplo, a que liga os dois santuários, o movimento termina quando se inicia o da avenida Manuel Monteiro. Enquanto na primeira predomina o comércio religioso, a segunda é exclusiva para os bares e as boates. Além disso, é preciso ressaltar que o comércio e diversão, assim como os comportamentos, vão se alterando à medida que se afastam da área religiosos

#### OS ACAMPAMENTOS.

Trindade não oferece muitos hotéis que possam receber os peregrinos, eles se resumem a poucas pensões, que quase não tem movimento no restante do ano. A falta de uma estrutura

---

alimentos e dinheiro na festa. A Congregação Redentorista tem levantado e documentado passagens da vida do

hoteleira é explicada, em parte, porque a cidade não desenvolveu um turismo religioso no restante do ano. Muitos peregrinos que chegam à Trindade pelo sul se acomodam em Goiânia e fazem o trajeto de carro, à pé ou de ônibus, a partir do terminal Pe Pelágio. Outros romeiros, principalmente os carreiros, têm a tradição de alugar casas na cidade no período da festa. Isso explica a existência de propriedades com quintais enormes no centro da cidade, que muitas vezes contam até com pastos<sup>42</sup>. Os romeiros montam acampamentos com seus carros-de-boi emparelhados e cobertos por lonas que formam grandes barracas, são verdadeiras casas improvisadas. Ali acontecem os jogos, brincadeiras de meninos, almoço, lanches, visitas, repouso. Barracas industrializadas também são montadas ao longo dos quintais, para acomodar o restante dos romeiros. Esses acampamentos se espalham pela cidade tornando-se núcleos dos vários municípios representados na Festa do Divino, ou seja, os acampamentos diferenciam os romeiros carreiros dos outros romeiros da festa e também são os suportes para uma distinção identitária dos vários municípios representados neles<sup>43</sup>.



**Ilustração 6 - Acampamento dos romeiros carreiros em Trindade.**

---

padre, assim como outros relatos que alimentem o processo de canonização.

<sup>42</sup> Essa tradição movimenta financeiramente boa parte da cidade, que se sustenta por vários meses com o aluguel das casas e das calçadas para o comércio.

<sup>43</sup> No capítulo que se segue explorarei com mais detalhes os acampamentos dos carreiros.

### PARTE III - A ROMARIA DE MOSSÂMEDES.

O tempo da estiagem em Goiás é o tempo da festa. Em meados de maio, logo após as colheitas do arroz, milho e do feijão, inicia-se o período de cinco meses de festividades na cidade de São José de Mossâmedes. Em maio, Mossâmedes é marcada pela festa de seu padroeiro, São José; no final de julho se comemora a festa de Santos Reis<sup>44</sup>, no final de agosto comemora-se a Festa do Divino Espírito Santo; em julho Na Sra das Graças. Na última semana de junho, porém, centenas de romeiros dessa região dirigem-se para a festa do Divino Pai Eterno, em Trindade. A força do Santuário atrai grupos de romeiros de diversos cantos do Centro-Oeste, que começam a chegar durante a novena, num fluxo crescente até o auge da festa, no primeiro domingo de julho. Além dos romeiros que chegam de ônibus, de automóvel, a pé, mais de dez mil chegam à cidade em carros de boi, originários principalmente de municípios limítrofes ao de Trindade. São justamente esses romeiros, os *carreiros*, que são o foco do capítulo que se segue, mais especificamente o grupo da cidade de Mossâmedes<sup>45</sup>.

Em pesquisa de campo na festa de Trindade de 2003 foram visitados mais de dez acampamentos de romeiros *carreiros*, na expectativa de uma primeira aproximação com os grupos e também para escolher um município onde fosse possível o desenvolvimento do trabalho. Em meio a conversas com os romeiros na festa em Trindade, me chamou atenção o fato deles se referirem ao grupo de São José de Mossâmedes e Anicuns como sendo dois grupos de ‘tradição’, dos mais antigos a peregrinar em direção ao Divino Pai Eterno:

---

<sup>44</sup> A festa de Santos Reis tradicionalmente é comemorada dia 06 de Janeiro. A mudança no calendário dessa festa em Mossâmedes e Anicuns é justificada pelos entrevistados pela proximidade das comemorações do Natal e Ano Novo, pelo ciclo agrícola e pelas chuvas. Janeiro é um período chuvoso e a maioria dos moradores está ocupada com os trabalhos na fazenda, que tomam a maior parte do dia. As proximidades de comemorações do Natal e Ano Novo, segundo os entrevistados, prejudica a organização das festas, já que os gastos estão direcionados para essas comemorações.

<sup>45</sup> Os romeiros denominados *carreiros* são aqueles que possuem o carro de boi ou que acompanham a caravana à pé ou à cavalo, que também se consideram romeiros *carreiros*. Trindade também recebe caravanas específicas de cavaleiros, das quais uma das mais tradicionais é a caravana da Boa Esperança que sai da cidade de Goiás.

*“Por Americano do Brasil passam carros de boi que vão de Mossâmedes e Anicuns (...) Essa romaria fica longe dos meios de comunicação. É conhecida como romaria tradicional, pois preserva os costumes antigos e o próprio carro de boi, para que nossos filhos e netos dêem continuidade à romaria”.*(Grupo de Americano do Brasil).

Em meio a vários grupos de carreiros participantes da festa de Trindade, decidi ir ao encontro dos grupos de Mossâmedes e Anicuns, cidades que distam uma da outra aproximadamente cinquenta quilômetros. A visitar São José de Mossâmedes em agosto de 2003, na Festa do Divino Espírito Santo, foi possível conhecer mais de perto os romeiros carreiros desse município e os de Anicuns, pois que os dois grupos estavam acampados em uma chácara dentro da cidade por ocasião da festa. O grupo me relatou que depois que o desfile de carreiros foi incorporado na festa do Divino Pai Eterno de Trindade, há vinte anos, o número de carros de boi aumentou na região, e que nesta e em outras festas das cidades vizinhas o desfile e a missa dos carreiros foram introduzidos como eventos fixos (na festa do Divino de Mossâmedes há doze anos e na festa de São Francisco em Anicuns há oito anos) e já eram considerados tradicionais na região. Na festa do Divino Espírito Santo de Mossâmedes, atualmente, o desfile dos carreiros ocupa lugar na sexta-feira, no período da manhã. No mesmo dia é realizado um concurso entre os carreiros e um carro de boi é premiado segundo critérios definidos anualmente. No sábado, a missa dos carreiros é um evento muito aguardado pela população local e divide as atenções com o levantamento do mastro da bandeira e com a fogueira. Em Anicuns, na festa de São Francisco (no início de outubro), padroeiro da cidade, o desfile também foi incorporado no calendário oficial da festa, de forma que os grupos de Mossâmedes e de Anicuns, embora tenham que se deslocar pelo menos cinquenta quilômetros a cada ano, participam de ambas as festas, uns como convidados dos outros. O desfile e missa dos carreiros hoje são reconhecidos pela maioria dos habitantes locais como eventos que ‘enriquecem’ e ‘abrilhantam’ a festa do Divino e de São Francisco. Em suas opiniões a dinâmica de incorporação de eventos novos nessas festas não ameaça as

antigas práticas, ao contrário, os moradores consideram que os eventos relacionados com os carreiros vieram valorizar ainda mais as tradições locais.

Alguns autores assinalam que as mudanças nas tradições das festas de santos decorrem de aspectos relacionados às questões sócio-econômicas. Alba Zaluar (1983) aponta que as transformações nas tradições de devoção brasileiras podem ser entendidas como uma extensão das transformações das relações de patronagem e de dependência pessoal, entre os que de alguma forma possuíam terra e os que nela trabalhavam, de forma que os devotos, que antes concentravam seus esforços em uma relação de reciprocidade aos santos locais, passaram a deslocar suas promessas para as festas de romaria. Carlos Alberto Steil (1996) assinala o papel estratégico da Igreja como fundamental no processo de mudança das tradições de devoção católica, principalmente quando relacionadas aos grandes centros de peregrinação, nos quais a Igreja passou a administrar o calendário das festas, que se tornaram, principalmente depois da década de cinquenta, eventos de grandes proporções. A dinâmica das tradições, em grande medida, seria resultado de um constante diálogo e acomodação de diferentes valores como forma de constituição do culto. Em sua análise sobre Bom Jesus da Lapa, o autor ressalta que as mudanças sócio-econômicas e políticas somadas ao processo de urbanização não contribuíram para o desaparecimento dessas manifestações religiosas populares, ao contrário, de uma forma geral nas últimas décadas houve um crescimento considerável na festa de romaria.

Ao contrário de estudos que prenunciavam que pelo processo de urbanização e industrialização os elementos fundamentais do catolicismo popular tenderiam a desaparecer, a romaria do Divino Pai Eterno mantém traços de uma forma de religiosidade tradicional de devoção, mas não está fechada nem vulnerável às transformações que provém do mundo urbanizado<sup>46</sup>. Na festa do Divino Pai Eterno em Trindade o aumento na quantidade de romeiros e de carros de boi, na opinião dos romeiros carreiros, está longe de ser interpretado como um fator de retomada de antigas práticas e devoções. Para eles a romaria se mostra

---

<sup>46</sup> Os estudos analisados por Alba Zaluar (Galvão, 1955, Pierson, 1966, Willems, 1961, Harris, 1956), em seu trabalho sobre o catolicismo popular (1983), assinalam o processo de urbanização como uma das causas das

como uma proposta contemporânea de continuidade de elementos das culturas tradicionais rurais, mas longe de serem rígidas, são maleáveis ao diálogo com certos aspectos da cultura urbana. Nesse sentido procurarei mostrar nesse capítulo que a romaria, como lugar de encontro, comporta uma ampla rede de sociabilidade e comunicação entre seus atores, que uma vez por ano, têm a oportunidade não apenas de participar das festividades e celebrações ao Divino Pai Eterno, mas também de experimentar um estilo de vida diferenciado que dialoga, de certa maneira, com as culturas urbanas.

Para que fosse possível fazer a análise da romaria, foi preciso vê-la como um processo múltiplo que abrange várias dimensões, religiosas, sociais, econômicas e culturais que mobiliza a vida social dos romeiros em sua totalidade<sup>47</sup>. Para tanto, a idéia foi percorrer o ciclo de peregrinação, envolvendo os momentos que antecedem a viagem no lugar de origem dos romeiros, a viagem propriamente dita e as comemorações na chegada do santuário. Antes, é preciso esclarecer uma questão para o entendimento da origem dos depoimentos que aparecem ao longo do texto: a primeira fase da pesquisa se desenvolveu na festa do Divino Pai Eterno em Trindade, em 2003, com uma primeira aproximação dos carreiros. Entre os entrevistados estavam carreiros de várias localidades, Ouro Verde, Damolândia, Capelinha, Hidrolândia e outros. Esse momento foi importante para a pesquisa que deu origem à primeira parte do trabalho, ou seja, para o entendimento sobre a origem do culto ao Divino Pai Eterno, mas os depoimentos obtidos durante a festa serviram de base para algumas passagens da fase que se segue. No período que compreende a segunda etapa da pesquisa as entrevistas e questionários se dirigiram a carreiros da região de Mossâmedes e Anicuns, em seus lugares de origem e nas festas locais. Essa fase foi importante para o conhecimento da dinâmica das festas da região e como a romaria do Divino Pai Eterno está inserida nos contextos locais. A terceira e última fase da pesquisa foi feita junto a romeiros de Mossâmedes, grupo que foi escolhido para seguir

---

mudanças nas tradições das festas populares católicas. A autora contesta as posições desses autores e ressalta que é impossível chegar à essa conclusão somente nos termos de oposição rural/urbano.

<sup>47</sup> No capítulo que se segue detenho-me sobre a experiência vivida junto a um grupo específico de romeiros que, de certa forma, atualiza sua religiosidade através de suas ligações com a terra. Esses grupos de romeiros, os *carreiros*, que entrevistei desde o período da festa de Trindade de 2003 até o acompanhamento da romaria de carreiros de Mossâmedes em 2004, são conhecidos por levarem seus carros de boi em uma jornada exaustiva, que se torna mais imperativa a cada dificuldade encontrada no caminho de Trindade.



em romaria para Trindade. Os depoimentos que aparecem no decorrer do texto que se segue são resultado desses dois primeiros períodos de pesquisa.

## O LUGAR – MOSSÂMEDES.

Localizado no centro goiano, o município de Mossâmedes atualmente conta com aproximadamente seis mil habitantes, dos quais mais da metade se encontra no campo. Sua economia está voltada para a pecuária de leite e de corte. A região, que há vinte anos teve uma produção relativamente grande de arroz, atualmente está voltada para pequenas culturas de arroz, milho, feijão, mandioca e cana-de-açúcar. Nos últimos anos instalaram-se na cidade dois laticínios que fazem a coleta de leite nas fazendas, o que segundo os moradores locais, facilitou o destino do leite produzido na região.

A cidade de Mossâmedes é praticamente uma extensão do campo; localizada a 145 quilômetros de Goiânia, nasceu da formação de um aldeamento jesuítico nos contrafortes da Serra Dourada, em meados do século XVIII. O arraial, de acordo com o projeto original, deveria servir de aldeamento indígena e também como casa de férias para o governador, tanto que foram construídos no centro do povoado, a igreja e a residência oficial. De tudo sobrou apenas a igreja, erguida por mão escrava e cujas paredes medem cerca de um metro de espessura, hoje tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Atualmente a cidade mais parece um povoado, composto por poucos bairros, que se distribuem em ruas transversais à do comércio, que é a principal. Ainda tem como centro a igreja católica construída em 1774 e todos os eventos que acontecem durante o ano tomam lugar na praça, em torno dela. Ali acontecem as celebrações da festa de São José e do Divino Espírito Santo, inclusive o desfile de carreiros.

A população se distribui dispersa entre o campo e a cidade e é marcada por um fluxo migratório para Goiânia e outras cidades maiores em municípios limítrofes. Não houve uma só

família entrevistada que não tivesse um filho ou parente que tenha saído dali para estudar ou para trabalhar em outra cidade.

## OS ROMEIROS - CARREIROS E SITIANTES RURAIS.

Em Mossâmedes entrevistei, no ano de 2003, os romeiros que haviam acabado de chegar da romaria de Trindade e que me foram apresentados como carreiros ‘tradicionais’, ou seja, aqueles que já participavam da romaria há mais de sete anos. No início de 2004 entrei em contato com outros carreiros que participavam há menos tempo. Nesse ínterim acompanhei outras festividades e atividades religiosas que fazem parte da rotina de algumas dessas pessoas. Aos poucos foi possível entender como o grupo, a partir de sua experiência de Trindade, projetou para Mossâmedes e Anicuns a tradição dos encontros festivos de carreiros que deram origem a uma rede de sociabilidade que atravessa os limites de suas cidades e se sobrepõe a outras relações como as de parentesco e vizinhança.

A vida cotidiana do município de Mossâmedes é marcada pelo período anterior e posterior à festa do Divino Pai Eterno, que é a referência principal através da qual os moradores se organizam em relação às demais comemorações, ao longo da época da estiagem. Os romeiros carreiros são personagens ‘importantes’ e estão relacionados às principais festas do município. São conhecidos na região, “*todo mundo conhece fulano, aquele que também é carreiro*”. Se na cidade o automóvel é quem distingue quem desfila pela rua, aqui o carro de boi é uma distinção entre um morador e outro, um carreiro do outro. De uma maneira geral os romeiros carreiros são pequenos sítiantes rurais, com propriedades que chegam até trinta e cinco alqueires goianos, de onde tiram o sustento familiar. Uma minoria trabalha como diarista ou por empreitada em fazendas da região. A maioria reside em suas propriedades rurais, mas alguns possuem casas na cidade, onde alternam moradia com a casa da fazenda. A necessidade de se manter uma moradia na cidade é explicada pelo fato de que alguns romeiros mantêm os filhos na escola e consideram que as da cidade são melhores do que as poucas da

zona rural. Outros explicam que nem todos os filhos trabalham com os pais nas fazendas, alguns mantêm empregos na cidade. Mas o fato é que algumas famílias, mesmo morando na cidade, têm um ou mais membros ocupados no trabalho da fazenda e se deslocam diariamente para o serviço em suas propriedades, que acaba sendo realizado em serviço de ‘mutirão’ familiar ou de vizinhança. Esse trânsito que se dá entre a cidade e a fazenda e o sistema de trabalho no campo, proporcionado pelos interesses dos moradores, reflete no plano simbólico as relações sociais que permeiam a vida: os grupos vivem a prática do mutirão familiar, tanto nos trabalhos rotineiros nas fazendas quanto naquele que organiza as festas e principalmente as de romaria. Alguns depoimentos fazem uma exceção a essa afirmação, mas não significam a desagregação sistemática da regularidade encontrada, de uma maneira geral, entre os grupos entrevistados, estabelece-se uma reciprocidade que entrelaça, através do trabalho, o parentesco, a vizinhança e a amizade.

Segundo Klaas Woortmann, há três categorias comuns às populações camponesas, relacionais e interdependentes, que constituem a sua ordem moral: a terra, a família e o trabalho, vinculadas aos princípios de honra e hierarquia. *“O importante, contudo, não é que sejam comuns – pois elas estão presentes, também, em culturas urbanas – mas que sejam nucleantes e, sobretudo, relacionadas, isto é, uma não existe sem a outra. Nas culturas camponesas, não se pensa a terra sem pensar em família e o trabalho, assim como não se pensa o trabalho sem pensar a terra e a família. Por outro lado, essas categorias se vinculam estreitamente a valores e princípios organizatórios centrais, como a honra e a hierarquia”* (1990:23). Partindo desse modelo, podemos considerar o trabalho, a família e a terra como categorias fundamentais para a compreensão da organização social em Mossâmedes. O *trabalho* na zona rural sempre esteve associado à *família*; o cotidiano, junto à *terra*, divide as tarefas entre homens e mulheres. Os homens se dedicam ao trato com o gado e a roça; o curral, o pasto e a plantação são espaços predominantemente masculinos, dividindo o dia dos homens entre a ordenha e a ‘enxada’. Entre os carreiros entrevistados a maioria têm pouca instrução formal, buscou o aprendizado do trabalho no campo dentro do núcleo familiar e atribui todo o patrimônio adquirido através do trabalho na lavoura ou com o gado:

*“Desde que eu me entendi por gente é mexendo com boi, sabe, inclusive até hoje é desse tipo (...) minha vida foi toda vida mexer com boi, a única coisa que eu sei fazer mesmo é essas coisas (...) Essa fazenda eu adquiri assim: um alqueire, um alqueire lá perto de Mossâmedes. (...) Eu plantei...eu tinha um boi só, um boi de carro, mas toda vida, toda vida o povo gosta de mim, viu? É homem, é mulher. Se eu precisar de dinheiro eles arranja pra eu comprar dez alqueire com três ano de prazo. Plantei uma roça não deu preço, deixei pro outro ano, aí o outro ano eu juntei, um bocadinho sabe, paguei dez alqueire, sabe, depois eu desgostei lá e vendi, comprei sete, de dez comprei sete, o home deu um ano de prazo pro resto , aí fiquei com sete , vai medir, deu dez, danei mansar boi, vendi , paguei, comprei os dez, até que eu fiz vinte, de lá eu fui fazendo até fazer noventa alqueire, mas depois eu dividi pros fio, sabe...”. (Seu Tóta, Mossâmedes).*

*“Bom, eu sou de Minas, meu pai também, ele, Deus já levou (...) [seus pai e avós] morava [m] em fazenda, tudo era capinar mesmo (...) eu tenho uns boizinhos, mas também planto, pouca coisa, todo mundo planta um pouquinho... É igual a eu mesmo, esse ano colhi muito arroz, graças a Deus, né?” (Seu Belchior, Mossâmedes).*

*“Toda a vida eu fui, eu já tinha tradição de carro de boi (...) comecei a trabalhar com mais ou menos sete anos de idade, com meu avô. Ele alugava [fazenda], tinha arrendamento, tinha carro de boi, ele moía cana com os bois, ele carreava tudo era no pescoço do boi. Meu pai sempre mexeu com lavoura...” (Seu Antônio Hipólito, Anicuns).*

*“Toda vida eu morei em fazenda. Meu pai, quando mudou pra qui em trinta e dois, ele veio de Marzagão perto de Caldas Novas, de carro de boi, né? E já ficou de mudança (...) Meu pai era fazendeiro aqui mesmo. Minha terra é pedaço da dele, que tinha cento e trinta e quatro alqueire e foi dividida (...) eu tenho gado e môo cana. Até o ano passado eu puxava as cana tudo com boi, três dias por semana (Seu Amâncio, Anicuns).*

*“Óia, agora mexendo com carro...isso aí é um trem que eu nasci os dente mexendo com carro de boi (...) Eu sou, minha terra natal é Caldas Novas, eu nasci numa fazenda no município de Caldas Novas. Lá mesmo na Pousada, lá mesmo era a fazenda onde eu nasci. Lá mesmo. De lá veio todo mundo pra qui, pra perto de Firminópolis nós viemo pra qui. Lá eu já ajudava o nosso patrão, que era o patrão do meu pai, a mexer com gado e carrear; nós veio de Firminópolis e eu fui ajudar o patrão do meu pai carriá, né? Sofrendo junto. Veio pra qui a mesma coisa, aí eu já comecei a tomar conta e fazer pra mim. Na fazenda carreava tudo quanto há. Pra começar, nesse tempo quase não tinha nem caminhão. Não existia, né? Era muito difícil, era na base do carro de boi. A carroça quase não via. Era difícil. Quando se via carroça era aquelas quadrada...” (Seu Zé Cassiano, Mossâmedes)*

Os romeiros carreiros explicam suas experiências do presente remetendo às lembranças de suas origens camponesas, com fragmentos de memória recolhidas de uma vida de trabalho no campo sempre associada à família. A maioria dos romeiros carreiros entrevistados é de pequenos sitiantes que foram peões de fazendas ou filhos de empregados rurais, poucos são aqueles que adquiriram suas terras por herança. Os homens aprenderam o ofício de peão e lavrador com os pais e avós e acreditam na continuidade da fazenda dentro família através de seus filhos homens, assim como a continuidade da tradição de carreiro, um ofício masculino.

As mulheres que moram na fazenda circulam no espaço da casa e do quintal, muitas vezes ficam dias sem visitar a roça, o curral e o pasto. De uma maneira geral cuidam da cozinha, da horta e do terreiro. Quando entrevistadas em suas casas, a maioria estava ocupada com tarefas domésticas, ou no preparo do almoço, arrumando a casa, limpando o terreiro ou nos cuidados com os filhos. Dona Dica, enquanto cuidava do polvilho no jirau, relatou:

*“Minha vida foi sempre do lado do marido e dos filhos, eu vim de Minas com um menino na barriga e com tudo que tinha numa caixa de bagageiro do ônibus (...) tenho uma menina e três meninos, um mora em Goiânia, lá na Vila Sul, a Marcilene mora aqui, mas trabalha em Sanclerlândia, o mais velho cuida aqui da chácara e já até comprou um terreninho pra ele cuidar. O Zé Maria, que é aquele que você conheceu, também é carreiro, ele gosta muito de ir lá na Festa da Trindade, todo ano ele vai com o pai dele (...) ele gosta de ajudar na cozinha. Graças a Deus eles têm saúde, que é o mais importante (...) Eu fazia de tudo, cozinhava, lavava, passava, fazia biscoito nesse forno que você tá vendo aí [se referiu ao forno à lenha do terreiro]. Fiz muita fornada de biscoito pra ir pra Trindade nesse forno (...) biscoito de queijo, peta, agora eu uso aquele lá de casa, ele é muito bom”*  
(Dna. Dica, Mossâmedes).

As atividades das mulheres que moram na cidade não diferem muito das que moram na fazenda, mesmo porque elas vivem no trânsito urbano e rural. A maioria vive em torno dos trabalhos domésticos, que são alternados com os cuidados com os filhos, quando ainda estão pequenos. Entre as mulheres entrevistadas conheci duas que trabalhavam na cidade, uma na escola estadual e outra trabalhava com costuras, mas ambas somavam esse trabalho com as tarefas domésticas e os trabalhos na fazenda, como o cuidado com a horta e a criação de galinhas.

De uma maneira geral os homens sempre estão de passagem entre a casa, a cozinha e a fazenda e as mulheres circulam pelos espaços da casa e do terreiro. Homens e mulheres desempenham papéis diferentes em seus respectivos domínios, as mulheres são identificadas com a casa, os homens, com a ‘rua’. As ordens morais da casa e da rua exigem papéis sociais específicos e essas diferenças que são simbolizadas em termos espaciais no cotidiano, são refletidas nos termos religiosos; no contexto da romaria, no entanto, esta situação tende a uma pequena alteração.

No cotidiano, nas pequenas propriedades, os próprios membros da família se ocupam das tarefas, a manutenção do pasto, a ordenha, os cuidados com a lavoura<sup>48</sup>. O que não acontece, por exemplo, na ocasião da matança de uma novilha ou no preparo da pamonha, atividades que envolvem geralmente a ajuda de parentes ou vizinhos. Nessas duas ocasiões, as tarefas também são divididas segundo o sexo. A matança de uma novilha ou de um ‘capado’ geralmente é um trabalho masculino, principalmente a novilha envolve a participação de mais de uma pessoa, que pode ser da família ou da vizinhança. A mulher ‘entra em campo’ na organização final das peças ou no preparo da lingüiça, e separam materiais para o preparo do sabão (as que ainda fazem). Já o preparo da pamonha é uma atividade que envolve a ajuda de parentes ou vizinhos, é ‘uma festa’, que leva um dia de preparação ou parte dele, por isso não vale a pena fazer em pouca quantidade porque, segundo a opinião dos entrevistados, ‘dá muito trabalho pra fazer’. Geralmente os homens se ocupam do trabalho de ‘quebrar’ o milho na roça e às vezes tirar a palha. As crianças ajudam a ‘tirar o cabelo’ do milho. Ralar, temperar e ensacar é trabalho feminino. Tive a oportunidade de participar, durante a pesquisa, de uma *pamonhada* que envolveu parentes e amigos do fazendeiro. Em meio à preparação as mulheres colocavam em dia as ‘fofocas’ da cidade e os assuntos de novelas. Os homens ficavam em trânsito fazendo o trabalho pesado e, segundo uma das mulheres, “*atrapalhando o trabalho na cozinha, porque homem é bicho custoso!*”. No final as pamonhas foram divididas por todos os participantes. Nessas ocasiões, quem é ajudado sente-se moralmente na obrigação de retribuir.

---

<sup>48</sup> Nas fazendas maiores, que são uma minoria entre os romeiros carreiros, esses trabalhos são executados por empregados eventuais ou ‘fixos’. O mutirão entre os pequenos proprietários rurais ainda é uma solução para algumas atividades que demandam maior esforço, como roçar um pasto ou lavrar a terra. A mecanização da lavoura, no município, atinge os grandes proprietários rurais, e mesmo assim muitos têm como hábito alugar tratores para o trabalho de colheita.

Essa reciprocidade permite uma redistribuição de alimentos entre os parentes e vizinhos, situação esta que tende a refletir durante a romaria, como se verá adiante.

#### O PLANEJAMENTO PARA A ROMARIA E OS PREPARATIVOS IMEDIATOS.

As regras de sociabilidade que regem a vida na região são projetadas nos preparativos para a romaria, atividades que se alternam com os trabalhos realizados no cotidiano e duram muitos meses. Muitos romeiros relatam que são necessários somente uns sete dias para o preparo da romaria. Os preparativos imediatos! Os depoimentos de seu Belchior, Dona Dica e Carvalho explicam melhor porque os romeiros começam a ‘pensar’ a romaria do ano seguinte logo após a chegada da última festa:

*“Na volta da festa do ano passado eu vendi minhas parrelha de boi. Apurei R\$ 2.400,00 por quatro bois e comprei oito novilhas pra amansar. Daí eu levei seis meses amansando a boiada. Quando eu fui pra Anicuns [na festa de São Francisco] eu já fui levando o carro com as novilha amansada (...) lá pra outubro nós plantamo a mandioca pra fazer polvilho; a Dica vende um pouco e usa também pros biscoito da viagem. Ela tá terminando de secar o polvilho lá na chácara (...) Esses queijo que você tá vendo eu trouxe pra curar pra fazer os biscoito (...) Esse ano eu vou matar uma novilha e um capado no dia 21, pra secar um pouco de carne pra fazer a comida nos pouso...Tem que encaixotar a roupa de cama tudo pra não empoeirar no caminho, põe o arroz no plástco, a gente já sabe até quanto vai gastar...” (Seu Belchior, Mossâmedes).*

*“...como prepara? Na quarta-feira a gente faz paçoca, paçoca de porco. Os goiano faz paçoca de vaca, mas nós viemos de Minas,*

---



*lá fazia de capado, o Belchior gosta de paçoca de capado (...) a gente também faz pelota e deixa na banha, pronta pra comer. Na quinta-feira que é o dia dos biscoito, a gente faz biscoito de queijo, peta, pão de queijo, rosca, biscoito cinco prato (...) A comida é simples, fácil de fazer porque todo mundo chega nos pouso cansado e só quer descansar (...) As comida tem que ir na lata porque o carro balança muito, os biscoito, então, se não cuidar amassa tudo (...) as manta tem que colocar na caixa porque senão suja tudo...”( Dna Dica, Mossâmedes)*

*“Pra fazê a romaria a gente trabaia duro o ano intero, fazendo economia e vai juntando os amigo. Junta um trem aqui, outro ali e quando vai chegando o dia se vai tordá carro, ajuntá boi, corre atrás das coisa que até o Divino Pai Eterno ajuda a gente a chegá nessas artura aqui ó. Todo mundo se une. O Antônio Pereira é que é mais forgado, tem mais tempo e ajuda mais os carrero. Tem quase cinqüenta ano que o pai dele ajudava. Depois dele é que vem a romaria. Só de Anicuns vem vinte e dois carro. Nesse ano viemo só de dezesseis carro, porque teve muito atrapaio (...) Sempre na famia tem um fio ou um neto que gosta de vim na romaria. A fé é que sempre aumenta. Mais urgente a gente trais o arrois, o feijão, a carne, um vinhozinho e uma pinguinha (...) Deus abençoa a todos...” (Carvalho, Anicuns).*

*“Cê vai arrumando uns trem hoje, cê arruma outros amanhã. Assim até chegar o dia de sair, quando chega o dia já tá tudo pronto (...) os biscoito é a mulher que faz, quase nos dia de sair senão fica véi demais, né?” ( Zé Cassiano, Mossâmedes).*

Uma das concepções do tempo, para os romeiros, reparte o ano entre dois períodos, o de trabalho e o de descanso, que se concretiza pelas celebrações das festas. O ‘calendário

carreiro’ define o tempo do trabalho como o tempo de ‘espera’, o romeiro se ocupa de ganhar o sustento familiar e produzir um excedente para as festas, principalmente o ‘fundo cerimonial’ para a romaria do Divino Pai Eterno:

“...*chega um ano e já começa a prepará pro ôtro, vai plantá uma roça, sobra um pouco procê vendê...*” (Seu Amâncio, Anicuns)

Nas proximidades da saída da romaria ocorre uma mudança na rotina, o aumento do volume do trabalho e o sacrifício que os preparativos impõem aos romeiros transformam a obrigação em uma experiência desejável, cria situações prazerosas, revelando que este não se opõe à festa, mas a complementa. O trabalho e o sacrifício são concebidos como um valor, de forma que a conjunção trabalho/sacrifício/festa se torna constitutiva de um certo *ethos*, no qual está inserido o universo de valores dos romeiros.

Nos dias que prenunciam a saída da romaria os trabalhos se intensificam. Nesse momento o convívio social é maior. As mulheres permanecem muitas horas no preparo dos almoços e jantares rotineiros e da comida da festa, pois o tempo de festa é o tempo da abundância, aquele que se contrapõe ao cotidiano, tempo no qual predomina a economia de subsistência. Bolos, carnes e doces são preparados muitas vezes em conjunto; mães, filhas, noras e cunhadas se encontram com maior frequência e trabalham de forma coletiva. A cozinha ganha maior movimento, as mulheres trocam receitas, ‘falam da vida alheia’, os meninos ‘rapam panela’. No meio da tarde é a hora do cafezinho com biscoitos, e aí os homens têm licença para entrar. Esse ano Dona Dica planeja preparar o menu de sempre: “*as pelotas [almôndegas] são colocadas na banha que é pra não perder, a carne seca é para fazer ‘Maria-Isabel’, vai ter macarrão, paçoca, biscoito de queijo, peta, bolo, biscoito cinco prato...*”. O universo da cozinha, que muitas vezes é visto nos centros urbanos com um sentido pejorativo, revela-se aqui como uma realidade cotidiana que não é vista como negativa; pelo contrário, a cozinha representa um eixo, que além de articular o cotidiano no meio rural, também é o lugar onde se vivencia a organização das festas, em alguma medida os preparativos para a romaria já fazem parte do tempo sagrado que elas proporcionam. O caráter coletivo que as preparações gastronômicas da romaria exigem, de certa forma já é presidido

pela ‘devoção ao Divino Pai Eterno’, esse momento se constitui em uma dinamização dos laços sociais, que são vividos simbolicamente na ‘presença do santo’.

#### OS CUIDADOS COM O CARRO DE BOI – UM TRABALHO MASCULINO.

No Brasil, a ordem cultural relativa à religião parece intimamente ligada aos gêneros. A religião católica, enraizada em crenças mais amplas e na organização da sociedade, cria, sustenta e legitima simbólica e socialmente os papéis para homens e mulheres, “*as idéias culturais dominantes em relação à masculinidade na sociedade brasileira, geralmente são sistematizadas com o conceito de masculinidade hegemônica (...) os homens têm que ser provedores e o domínio deles é fora de casa, “a rua”* (THEIJE, 2002:47). A imagem de gênero é importante na construção, na participação e na significação religiosa da romaria de carreiros. A síntese valorativa de um ideal de masculinidade dentro do universo do romeiro carreiro, como veremos adiante, muito se deve ao conhecimento sobre o carro, os bois e sua performance no decorrer da jornada. Os devotos carreiros constroem, durante o ciclo da peregrinação, uma imagem de sertanejo mítico, que supervaloriza certas características de masculinidade. Essa postura de altivez está aparente mesmo antes da saída, no preparo dos animais e do carro de boi; durante a jornada ela se torna mais ostensiva. Os romeiros carreiros constroem uma devoção de certa forma ‘autônoma’, eles não precisam necessariamente da mediação eclesiástica com o sagrado; o próprio ritual da romaria transgride, ou melhor, substitui a lógica da mediação. E o carro de boi é a prova disso.

Para o romeiro carreiro, fazer-se peregrino, antes de tudo, é especificamente, fazer-se um peregrino de carro de boi. E, se a divisão de tarefas destina às mulheres o preparo da comida, o trato com o carro é um trabalho masculino. Um bom carreiro, na opinião dos entrevistados, deve saber amansar boi, levar o carro e na medida do possível fazer reparações emergenciais, que podem ocorrer durante a romaria. A atividade de amansar boi é um complemento do ato de ir à romaria e implica um conhecimento do trato com o animal, como opina um romeiro entrevistado, porque o carreiro não pode ter ‘medo’ do ofício: “*Boi é quem gente, entende as palavras, a voz da gente, eles gosta de carinho e respeita a força, mas o melhor é usar o jeito pra não machucar o bichim...*”. Cada situação de marcha corresponde

uma necessidade de esforço da junta de boi e implica um tratamento distinto do carreiro com as parselhas. Para ordenar cada esforço, o carreiro demora meses amansando o ‘boi para carro’, com gestos de sua vara de ferrão e com expressões ou exclamações próprias do vocabulário de comando<sup>49</sup>. Um boi ‘experiente’ nem sempre precisa de ordens e gestos tão veementes, mas para os caprichosos e os iniciantes o emprego desse ‘código sertanejo’ é obrigatório, sob pena do carro disparar ou de uma junta empacar: “Hamo, Rochedo! Encosta Caprichoso!”, “Afasta p’atrais!”, “Puxa, ham, veim!”. Esse linguajar sincopado é direcionado a cada boi de uma forma diferente. As parselhas ou juntas de animais geralmente se dispõem diferentemente ordenadas para o trabalho. Cada boi tem seu lugar determinado no conjunto, o que depende de treinamento especial dedicado a ele ou de sua maior ou menor experiência. Duas juntas se destacam das demais por suas funções: a que marcha à frente, denominada ‘de guia’, que é a do boi mais experiente, e a de retaguarda, ‘de cabeçalho ou de coice’, que trabalha ligada ao cabeçalho da mesa, é o freio do carro<sup>50</sup>. A performance durante a romaria reflete as habilidades do carreiro como um bom vaqueiro, ótimo peão. E uma boa boiada bem cuidada, bonita e homogênea chega até ser lucrativa. A cada ano são realizadas vendas de juntas de boi durante a realização da romaria, o que transforma a peregrinação, além de um mercado de trocas espirituais em um mercado de venda de gado. Seu Belchior, romeiro de Mossâmedes, contou todo orgulhoso que conseguiu vender duas juntas de boi que tinha amansado no ano de 2003 e na caminhada de 2004 vendeu sua boiada antes de chegar em Trindade, “*sabe como é, a gente é pobre e precisa, né?*”

Nos dias que antecedem a saída da romaria os homens dão uma revisão no carro de boi<sup>51</sup>. A tralha, ou como dizem, a ‘*tráia* tem que tá tinindo!’. A tralha são todos os pertences

---

<sup>49</sup> Ocasionalmente o carreiro tem que usar a vara de ferrão para comandar os bois mais insubordinados. A vara é uma longa haste de madeira resistente e pouco flexível que é obtida por desbastamento de troncos finos e longos de espécies vegetais com muito crescimento e pouca espessura. A haste é encimada por um estilete denominado ferrão, que é uma construção triangular de altura média de 3 centímetros, com parte embutida na ponta da haste. O instrumento é utilizado mais para ameaçar o animal do que para efetivamente ferretar os bois.

<sup>50</sup> O cabeçalho é uma peça cortada em sentido longitudinal e é a de maior dimensão do veículo, medindo aproximadamente 5,5 metros de comprimento. É aquela que responde diretamente por todo o esforço de tração a qual o carro é submetido.

<sup>51</sup> O carro de boi é um veículo complexo formado de mais de cinquenta peças que são agrupadas em dois sistemas conjugados: um fixo, denominado mesa, e outro móvel, com o nome de rodeiro. O rodeiro é constituído de três peças, o eixo de rolamento e duas rodas. A mesa é uma espécie de estrado de tábuas de grande espessura, que se assentam sobre uma estrutura reforçada de madeira, na qual se prendem as cangas e os bois; é a carroceria

utilizados para o veículo andar, tanto o carro propriamente dito como os acessórios que são utilizados em tráfego. De um ano para o outro, o carro precisa de alguns reparos, principalmente os acessórios que são feitos de couro ou os canzils, que pedem alguma substituição. Quando a esteira de palha, que é usada para proteger a bagagem, também está velha, é substituída por outra nova. De uma forma geral, um carro de boi de qualidade, segundo os romeiros carreiros, somente precisa de uma revisão nas partes que são feitas de couro e de madeira macia, pois esses materiais estão sujeitos a inutilizar-se de um ano para o outro, não somente por ruptura decorrente de esforço mecânico, mas também por apodrecimento. Uma vez precisando de troca, o carreiro geralmente providencia a compra do couro no açougue da cidade (que tem que ser encomendado previamente) ou em ‘casa’ mesmo, quando uma novilha é abatida. O próprio carreiro se ocupa da confecção do acessório e para isso deve aprender o ofício de trabalhar o couro, que é considerado por eles masculino:

*“O couro apodrece, cê tem que ir no açougue comprar couro. Esticar, deixa secar pro cê tordá o carro, porque se vem chuva cê num molha seus trem, num molha roupa de cama, num molha seu alimento. Porque se for com o carro sem tordá, a chuva vem. Costuma dar umas chuvas temporã. Daí tem que fazer canzil pra cê por nas cangas...Canzil é aquela coisa que põe no pescoço do boi...Todo ano eu faço porque tem uns que pode ta pôdi, né, cê faz chumasso pra pôr no carro, apertar o carro pra ver se agüenta ir, se não, dá trabalho, se não, sai a roda”. (Seu Belchior, Mossâmedes).*

Os canzils são acessórios sobressalentes obrigatórios porque são aqueles que entram em contato direto com o pescoço do animal e sofrem esforços durante a jornada, podendo romper-se. O carreiro deve conhecer o tipo de madeira ideal para a substituição, a *canzileira*, e principalmente o ofício de lavrar a madeira, que é feito com um facão bem amolado.

---

do carro de boi. As inúmeras peças que fazem parte desses sistemas são confeccionadas em diferentes tipos de madeira, de forma a dar uma estabilidade à carga e durabilidade ao veículo quando submetido às estradas de terra.

Antes da saída é preciso “*tordá*” (toldar) o carro, ou seja, colocar um toldo sobre a carroceria. Sobre a mesa (piso da carroceria) são colocados os fueiros, uma espécie de pinos de madeira que dão suporte à esteira de palha, que é esticada, formando a parede lateral da carroceria. *Tordá* o carro significa esticar varas de bambu de uma lateral à outra da mesa formando uma espécie de abóbada de berço, e sobre ela esticar os couros de boi, que têm como função proteger a bagagem da poeira ou das chuvas ocasionais. Na frente e no fundo os arcos da abóbada são menores, o toldo tem sua armação mais alta ao meio e declinante para os lados; isso assegura o pronto escoamento do sereno, que é abundante nessa época do ano. Sobre essa armação - fixada finalmente com varas dispostas no sentido longitudinal - são estendidas três peças inteiras de couro cru, imbricadas. A peça do meio é a última a ser colocada e recobre as outras duas, a da frente e a do fundo. A capota fica firme porque é amarrada com cordas à outra peça longitudinal amarrada aos fueiros<sup>52</sup>.

Finalmente, o último preparativo em relação ao carro é ‘*cangar*’ os bois e colocar as bagagens dentro da carroceria em uma ordem estabelecida. O bom carreiro tem que ter habilidade para montar e desmontar uma espécie de cabresto de madeira (*canga*) e couro (*tamoeiro* e *brocha*) que une as juntas e tem como função mantê-las ordenadas a uma distância conveniente. Durante a jornada o carro é montado e desmontado pelo menos quatorze vezes, de modo que o carreiro deve ordenar os bois, *cangar* cada junta separadamente, e depois uni-las por meio de uma viga de madeira denominada *cambão*. A maioria desses componentes é feita de madeira (com exceção do *tamoeiro* e da *brocha*); além da habilidade o carreiro tem que ter força para montar o “motor” do carro, a “cozinha” do acampamento e os “quartos” da família, trabalhos estes que são exclusivamente masculinos. Outras habilidades são essenciais para uma boa viagem, como saber trocar uma roda ou um chumaço.

Esse trabalho, que à primeira vista pode significar um sacrifício, é (re) considerado como um valor. A utilidade do veículo dá lugar, no momento ritual, ao valor simbólico que faz

---

do carro de boi um elemento de fundamental importância para esses romeiros, pois que aglomera vários sentidos, o da tradição, da devoção, o do ritual. Um ofício que no cotidiano é visto por muitos como inferior e ultrapassado, no período da festa é ressignificado como um instrumento mediador da devoção e oferta que, no ponto de vista do devoto, em pouco dias será recompensada. O conhecimento e os cuidados com as partes constituintes do carro valorizam o devoto como um romeiro diferente dos demais, o carreiro que afirma a tradição.

#### A ECONOMIA DA ROMARIA, UMA REDE DE RELAÇÕES, POSSIBILIDADE DE CONFLITOS.

A romaria não é um ritual compulsório, mas objeto de uma decisão, uma escolha, “*um sacrifício voluntário, noção-chave na economia da salvação cristã*” (FERNANDES, 1982:27). O sacrifício da viagem, além de significar uma sobrecarga de trabalho e desgaste físico, comporta também um aspecto financeiro. A viagem é planejada de um ano para outro, pois implica gastos financeiros vultosos:

*“Chega um ano e já começa a prepará pro outro, vai plantá uma roça, sobra um pouco procê vendê, porque cê compra roupa e cê prepara pra ir na festa (...) Eu já tô preparando pra ir no outro ano.”* ( Seu Amâncio, Anicuns).

Mesmo considerando que o romeiro já disponha de toda a “tralha” para a jornada, a cada ano a despesa com a festa é planejada meticulosamente; não que eu tenha entrevistado algum romeiro que vive dos mínimos vitais de que fala Antônio Cândido (1971), mas a grande maioria dos romeiros vive do básico, de forma que, apesar da festa significar um motivo de

---

<sup>52</sup> Durante o ano o carro é mantido sem o toldo, pois a maioria dos carreiros o utiliza para carrear madeira ou cereais, sendo a proteção pouco utilitária. Dada a necessidade de ‘montar’ o carro para a viagem essas revisões, principalmente a da capota do carro, devem ser feitas dias antes da saída.

ruptura no cálculo econômico, faz-se um grande sacrifício nesta devoção ao Divino Pai Eterno. O romeiro de Mossâmedes se ausenta mais de doze dias de casa, só a ida significa sete dias na estrada, sete pousos em fazendas da região, duas refeições mais o lanche a cada dia. Na cidade são quatro dias de gastos com o aluguel de acampamentos (quando o grupo não consegue terreno da prefeitura), refeições e o trato com o gado (aluguel de pasto). Para a viagem também é preciso ter dinheiro no bolso para gastos eventuais. Alguns romeiros aproveitam que a cidade se transforma em um grande “shopping center” para comprar utilidades domésticas, roupas, souvenirs. Eles se dão ao ‘luxo’ de adquirirem artigos que muitas vezes, em seus lugares de origem, não poderiam comprar pela inexistência de oferta, como é o caso das roupas industrializadas. Então aproveitam a viagem para fazer essas pequenas ‘extravagâncias’, embora isso aconteça com muita parcimônia<sup>53</sup>.

A dificuldade que muitos romeiros têm em arranjar todos os itens necessários para a jornada, que não são poucos, cria uma rede de trocas e de domínios, uma ampla rede de relações que é submetida ao “teste da romaria”. Um depoimento de um romeiro revela o poder da dádiva, no sentido que M. Mauss atribui ao termo:

*Um mês antes ele [Seu Tota] vai em todo mundo e já trata, marca a hora, marca tudo. Arruma, vê o que precisa, o que não precisa e marca de sair. Inclusive se você é vizinho dele e você tem quatro boi, ele te arruma mais quatro pra ocê ir entendeu? Então, aí aquela pessoa vai...”* (Seu Antônio Hipólito, Anicuns).

Os romeiros de Mossâmedes geralmente viajam em grupos formados por pessoas que se conhecem, parentes, amigos, vizinhos, de modo que durante a romaria eles transferem para o espaço sagrado as relações pré-existentes em suas comunidades de origem. Seu Tota, romeiro de 75 anos, de Mossâmedes, é considerado pelos carreiros o líder da romaria, por ser

---

<sup>53</sup>. O antigo costume de se fazer roupa nova para ir para a festa foi substituído pelo consumo da roupa industrializada e muitos romeiros, principalmente os que vivem nas fazendas, aproveitam a oportunidade da viagem para comprar a roupa da festa ali mesmo, durante as comemorações. O que era um símbolo de distinção nas festas foi homogeneizado pelo uso do jeans, que é o ‘uniforme’ essencial’ na romaria, principalmente no desfile de carros de boi.



o romeiro mais antigo e experiente da região e por contribuir com a continuidade da tradição dos carros de boi. Mas muitos depoimentos, como o acima relatado, mostram que sua influência vai além disso:

*“...Pois é. Ele [Seu Tota], ele é o seguinte, começou, quando começou a existir essa história de boi pra Trindade, ele foi um dos que foi. Ele foi chamando um vizinho, chamando um amigo, foi chamando um, chamando outro, às vezes quando ele chamava alguém falava, “Não, num vô porque eu num posso porque tem que pagar pasto, pagar aquilo, pagar isso”; eu já vi falar que até despesa ele ajuda, porque a gente gasta, você entendeu? Até despesa assim ele já deu pra muito vizinho, sabe, pra poder acompanhar ele, então aí a pessoa fica, como se diz, presa com ele, tem que ir porque ele é o responsável, deve pra ele, vai com ele por isso, sabe. Muitas vezes num gosta de ir, mas tem que ir porque, o problema dele é esse, ele é o líder da romaria...”* (Seu Antônio Hipólito, Anicuns).

Se contabilizarmos os gastos durante viagem dificilmente chegaríamos em um valor inferior a três mil reais por carro, entre comida, abate de animais, manutenção do veículo, pernoite. É possível perceber que o líder, além de ajudar os romeiros mais ‘desprevenidos’, tem grande influência na negociação dos alugueis de pastos e pernoite, o que significa uma diminuição dos gastos com a romaria, já que o aluguel do pasto, por exemplo, é calculado pela quantidade de reses ou pelo número de carros. Uma maior quantidade de carros, aliada a uma boa negociação significa um bom desconto, e dependendo da rede de relações do líder, pode significar um abono total dos alugueis:

*“Saía daqui nós pagava tudo, todo pouso era pago, tudo era pago, sabe, e hoje nós não paga nada, só tem um pasto que nós paga, mas nós ganha até o quintal lá”.* (Seu Tota. Mossâmedes).

O que os romeiros denominam por romeiro antigo, de tradição, também pode ser interpretado como um ‘bom negociante’ que mantém relações de amizade (tanto em Mossâmedes como no caminho pra Trindade) que contribui para a continuidade da tradição, já que cada vez mais está difícil levar os carros de boi para Trindade pelas estradas internas das fazendas. O líder, além de ser reconhecidamente um personagem carismático, assume a coordenação da romaria pela sua força organizadora e mobilizadora e conhecedor das pessoas e da tradição.

Os estudos de peregrinações têm revelado que a idealização da igualdade é um elemento constitutivo das romarias. Turner & Turner, em seus estudos de romarias católicas, têm afirmado a situação que evoca a antiestrutura e que está na origem do conceito de *communitas*. Todavia, a romaria não se faz somente pela idealização das relações sociais, mas também das diferenças e tensões entre os romeiros. Em Mossâmedes, a horizontalidade das relações que tantos romeiros falam em seus depoimentos, como “*aqui todo mundo é igual*”, é rompida quando o organizador da romaria é uma pessoa de posição mais elevada<sup>54</sup>. É possível perceber que o líder detém tanto prestígio social como se distingue do grupo pelo aspecto financeiro, tanto que possui recursos extras para ajudar os companheiros em caso de necessidade, atitude que é considerada por alguns como camaradagem e por outros, de certa forma, como uma reprodução de um modelo de clientelismo e de patronagem dentro da romaria. Essa divergência em relação aos depoimentos mostra que a romaria de Mossâmedes serve tanto para renovar os laços de solidariedade entre amigos ou parentes quanto para afirmar a hierarquia e contribuir para emergir conflitos internos entre romeiros, que se acentuam quando o assunto é o ponto de partida da caravana.

#### MOTIVAÇÕES PARA A JORNADA – AS PROMESSAS E OS VOTOS.

Victor Turner compara a romaria ao exercício de uma ‘mística exterior’, uma abordagem do sagrado pelas vias espaciais. O significado dessa afirmação fica bem entendido quando sabemos que, como ritual, a romaria faz parte de um sistema de reciprocidade com o

sagrado que integra a visão de mundo dos devotos, uma maneira específica pela qual os romeiros interpretam os fatos ordinários e extraordinários de suas vidas. Embora os princípios mais gerais desse sistema cosmológico não sofram modificações, algumas variações são percebidas nos conteúdos dos relatos que motivaram os devotos em sua primeira romaria. A *devoção*, para o romeiro carreiro, tem uma conotação permanente, é um compromisso com o Divino Pai Eterno por um período de longa duração. Já as razões imediatas para peregrinar são várias: para muitos carreiros o compromisso com a romaria de Trindade está associado a um *voto* assumido por eles mesmos ou feito por uma outra pessoa em seu nome. Geralmente as graças recebidas em um momento de crise existencial individual ou familiar se tornaram ‘votos’ ou ‘promessas’, uma espécie de compromisso de curta duração, uma pendência a ser paga ao Divino Pai Eterno, muitas vezes feitos em decorrência de Sua invocação:

*“... aí eu ia a pé, meu tio ia guiando os boi, ele era cego<sup>55</sup>, né, ia ficando de noite, nós tava muito longe de casa, aí, eu tinha uma égua pra muntar, e eu fiquei com medo da égua porque ela era puladeira, eu tava doido pra muntar na égua, segurei a canga, no chão, e ele (o boi) me jogou em cima da égua, aquela coisa passou nesse dedo e cortou; esgotou essa noite, depois passou. Nós foi embora, tava longe, de noite, chegemo em casa (...) quando foi no meio da estrada, quando vi foi aquele sangue, fui tirar uma casquinha, sabe? Eu cheguei em casa, foi indo e parou. Quando foi de noite o trem esguinchou de vez, né, aí meu tio chamou minha mãe e falou: os cachorrim mijou na cama tudo, aí ela veio com a lamparina, olhou, era sangue. Nós dormia era num couro, aqueles tempo foi sofrido, viu? Cê sabe o que é couro? É aquele trem de cima do carro que põe no chão vira um colchão. Daí tava uma poça de sangue, aí minha mãe fez voto, se eu sarasse ela me levava nos pés do Divino Pai Eterno, aí ela*

---

<sup>54</sup> Existe uma igualdade entre os romeiros em face da elite, é notório. Mas internamente a romaria é marcada pelas diferenças.

*pegou e me levou, carregado na cacunda, eu já era grande, aí, daí pra cá eu nunca larguei”.* (Seu Tóta, Mossâmedes).

*“...ela vem de Goiânia pra cá num ônibus da Moreira, dá um desastre com ela e minha filha e minha neta, ali perto de Itaberaí. A hora que o ônibus, que o motorista começou a descontrolar ela gritou ‘Valha meu Divino Pai Eterno, nós vai morrer, minha filha!’; falou com a minha filha, ‘Segura a Amanda que ela vai morrer, nós vai morrer!’ (...) E aí a hora que eu cheguei no hospital vi a Dica, vi a Marcilene e aí elas falou ‘Ó, a Amanda veio também’, e eu não vi a Amanda, aí eu olhei pro céu e falei ‘Ó Pai Eterno, me dá uma força, me ajuda, como que vou fazer?’. Aí saí, e um crente tava zelando da minha neta, custei achar. Quando eu tô lá cuidando da minha netinha eles grita: ‘Ó, quem é o responsável de Abadia e Marcilene? Eu tô saindo pra Goiânia, lá pro HUGO agora’. Eu falei, ‘meu Divino Pai Eterno, quê que é isso?’ E eu entrei nessa ambulância com elas duas. Chegou lá no HUGO, eu sem direito a nada, eu não sei ler, eu não conheço Goiânia e eu tô ali, né? Esperando ver se o médico vinha e a Marcilene lá passando mal com as fraturas e eu observava aquilo e pensava, ‘Meu Deus do céu’, e eu buscava a Deus mesmo. Quando foi uma hora falei assim ‘Ó, vocês num dão um jeito de medicar minha família, como que eu vou fazer?’ E aí uma senhora falou: ‘Ó, se o Senhor ficar sentado de braço cruzado aqui eles num cuidam de sua família não”. Aí normalizou e falou: ‘Agora a Marcilene vai fazer uma cirurgia instantânea e a Dona Abadia vai lá pro São Judas Tadeu’. Ó, minha filha de Deus, agora você pensa, tira uma parte sua, fica aqui, pra quem não conhece Goiânia, nem sei a distância que fica, fica uma parte sua*

---

<sup>55</sup> O carro de boi é guiado por duas pessoas, o carreiro e o candeeiro. O tio guiava os bois com a ajuda do

*aqui e a outra sua vai pra lá, agora você acompanha: fica Dica de lá e fica Marcilene de cá, você não sabe quê que faz, não tem direito a nada e eu pedi a Deus, né, toda hora eu pedia a Deus, pra Deus me dar força e recuperar minha família. E Deus deu e eu recuperei e aí eu lá sempre pedia, falava, 'Se Deus abençoar, se tudo der certo eu nunca mais vou parar de ir na Trindade, nunca mais vou parar'. E aí vim embora, nós veio embora, lutou lá, correu, aí o médico falou: -Ela não pode mais morar na roça porque ela não pode mais com serviço pesado e eu vim, estou morando aqui. Eu morava na casa ali na frente, de aluguel. Eu ia todo dia cedo, tirava leite, ajudava meus filhos e vinha embora. E eu cheguei muito cedo e falei pra ela, eu trouxe o leite, pus aqui em cima e disse: 'Eu tô numa fome, arruma um trem pra mim comer', ela respondeu 'tem uns pão de queijo ali', 'eu quero é almoço, não quero bolo nada, quero almoço', então ela respondeu que tava acabando de fazer o arroz. Aí eu falei 'Nossa senhora, eu tô sentindo um calor que Deus me livre', eu saí, tinha um colchãozinho, pensei 'vou deitar ali no chão', quando dei fê num levantei, ela disse 'Nossa Senhora, o quê que foi?' e eu disse, 'Me dá uma água, eu quero é água gelada', aí eu dei um infarto ali. A minha menina mediu minha pressão e falou assim 'D. Julieta do céu, não achei pressão do meu pai não, às vezes a senhora acha'. Aí ela falou 'Você não achou a pressão do seu pai porque ele não tá com pressão nenhuma' Aí eu falei 'Meu Deus do céu, vou morrer', aí eu falei pro Divino Pai Eterno 'Divino Pai Eterno, devolve minha vida' (começou a chorar.... 'Senhor, me ajuda, eu não posso morrer, eu tô morando de casa de aluguel não quero deixar minha família isolada, quero deixar eles no lar deles, me ajuda, Senhor, não me leva agora, tem dó de mim'. Aí*

*eu fui pra Sanclerlândia e depois pra Goiânia e lá eu fui parar no HUGO, do HUGO eu fui pra Santa Casa, lá eu fiquei na UTI, aí eu fiz cateterismo. Eu tive que recuperar primeiro, eu vim embora... Aí eu tava operado lá no São Francisco, liguei para meu filho, tinha um crente que tava com um celular, pedi ele e liguei, mandei a Dica conversar com ele, falei assim 'Meu filho, cê não vai na Trindade? Se eu tivesse aí eu ia'. Ele falou assim, 'Papai do céu, não tenho dinheiro, o dinheiro que tinha mandei pro senhor'. Eu falei assim 'Meu filho do céu, cê não tem crédito? Arrume o dinheiro, depois nós paga, pode ir'. Aí ele foi, pegou os boi, cangô os gado, e partiu pra Trindade. E aí no dia do desfile, na quinta-feira, ele chegou na Trindade eu tinha saído do hospital tava com dezesseis dia, fui lá numa fraqueza, mas a hora que eu vi a igreja inda agradei a Deus pela vida, e a hora que eu vi meu filho também agradei a Deus por ele ter dado a força que ele me deu. Então eu tenho tudo e não sei como devolver pro Pai Eterno a coisa que ele fez pra mim. Eu me sinto assim uma pessoa muito gratificada na frente de Deus, com os milagres, as coisas que já recebi, e não deixo, eu fui esse ano e ela [a esposa] não queria que eu fosse, fui com os bois brabo, cheguei, comprei outro, mansei. E vou! Enquanto Deus me der vida e saúde eu vou! Agora, ostordia eu amansando os boi falei: 'É a ultima boiada que vou amansar, falei: 'Não vou dar esse trabalho proceis mais', então falei com eles, 'é a última boiada que eu vou mansá. Não vou mexer com mansá boi mais'. (Seu Belchior, Mossâmedes).*

*"... depois de uns três, quatro anos de casado, os meninos eram pequenininhos, eu fui passear na casa desse irmão meu. Na volta nós tivemos um acidente, eu, a mulher e dois colega meu, e aí um desses colega meu tinha comprado um gol novim, não tinha dois mil quilômetros rodado no carro dele, eu fui dirigindo, que eu era*

*habilitado e ele não era. Quando foi na volta, ele, muito entusiasmado com o carro, pegou o carro na saída, não pude falar nada, o carro era dele, deixei. Quando nós saímos da estrada de chão, que peguemo o asfalto, acho que ele estranhou o carro e foi cortar uma carreta de gado, aí quando eu vi ele cortou, veio um caminhão de gás, acho que ele apavorou, sabe, jogou pra lá na frente do outro, quando ele viu que batia, ele jogou pra trás, o caminhão que vinha pra num bater, jogou no acostamento e nós foi no meio fio. E, como eu tava contando, o único que não desacordou fui eu, o resto tudo ficou na UTI, quebrou. E aí, nesse acidente, o pessoal passou uns quinze dias hospitalizado! Uma das minhas tias fez uma promessa, um voto, de primeiro falava voto, pra mim ir de carro de boi em Trindade. E aí quando cabou, isso foi em Julho, era justamente na festa da Trindade. Sabe, quando foi no outro ano, em oitenta e seis, eu fui cumprir o voto, comprei os bois, eu já tinha quatro bois, comprei mais quatro. E aí, de oitenta e seis pra cá, até hoje nunca dei conta de falhar a festa de Trindade”.(Seu Antônio Hipólito).*

*“... com o Divino Pai Eterno foi assim: eu arrumei uma doença, meu braço ficava repuxando, e os médicos não achavam o quê que era, aí eu peguei com Divino Pai Eterno que dava um jeito de descobrir de quê que eu tava sofrendo (...) teve um ano que eu não tinha a boiada e arrumei uns boi emprestado com meu irmão para mim levar o carro cheio de arroz. No primeiro ano eu pedi arroz e levava pra Vila São Cotolengo. Não dava tempo de plantar; nos outros anos eu plantei a roça porque no primeiro ano não dava prazo. (...) com Na Sra Aparecida já foi diferente: um dia, na hora de eu sair, os boi era muito doido, muita gente soltando foguete e quando fui arrumar eles no carro, os boi não quis arrumar, eu pensei ‘ué, gente’, quando vi, os boi arrumaram por baixo do*

*cabeçalho do carro e mandou o pé nessa perna aqui ó, e deslocou essa perna aqui. E eu tinha um voto de ir de a pé tocando o carro pra Trindade, eu fui guiando o boi daqui lá, mancando, esse trem criou uma água, o joelho deu água e num sarava, e eu fui na Aparecida do Norte e lá a gente pediu Ela que curasse, eu fui dirigindo daqui até lá e cheguei com a perna grossa e pedi Ela que arrumasse um remédio pra curar aquilo, né?.Cheguei aqui são, desapareceu, de lá pra cá foi Divino Pai Eterno.e Nossa Senhora Aparecida...” (Seu Amâncio, Anicuns).*

Pierre Sanchis explica a promessa como uma *“relação estabelecida entre a condição humana concreta e um invólucro de santidade que a rodeia. Faz parte de uma visão de mundo dentro da qual constitui um modo de comunicação essencial”*. Por isso ela se aproxima do sacrifício, ao mesmo tempo em que está inserida dentro da economia da reciprocidade (SANCHIS, 1983:48). Sem dúvida o motivo mais freqüente que leva o devoto carreiro a sair em sua primeira romaria é a promessa relativa à saúde. No entanto, o hábito de peregrinar ultrapassa largamente essa situação e acaba por se constituir em uma rotina na existência do romeiro, seja pelo movimento recorrente de promessas ou por uma relação de solidariedade estabelecida com o santo, sem mediadores, na qual o primeiro entra com o ‘sacrifício’ e o segundo com sua ‘proteção e presença permanente no cotidiano’. Daí a existência de alguns relatos de romeiros carreiros que explicam sua motivação para peregrinar como um costume, uma devoção, uma maneira de ter o Divino Pai Eterno sempre presente em suas vidas:

*“Eu sempre fui na romaria por devoção, por devoção com o Divino Pai Eterno. Não foi promessa não (...) Eu ainda não fiz nenhum tipo de pedido não, porque sempre Deus ajuda a gente, e tudo quanto há dá certo, né? Corre bem e num é prejudicado cum nada. Rico a gente não é mesmo, mas só vive da graça de pobre mesmo, tá bom”*. (Seu José Cassiano, Mossâmedes).



É certo que esse princípio de reciprocidade informal cria um elo entre o devoto e o santo estabelecendo uma relação de aliança individual, um contrato privado, mas esses dons e contradons também acabam por criar uma rede de relações na qual a prestação simbólica circula de uma família para a outra, de uma geração a outra, e a romaria é uma ótima ocasião para a constituição dessa economia: “...*uma das minhas tias fez a promessa (...) pra mim ir de carro de boi em Trindade*” (Seu Antônio Hipólito, Anicuns); “*Nunca fiz promessa, nem voto, mas meu pai vai porque minha vó fez para ele, era para matar o boi mais bonito da boiada e levar*” (Seu João Periquito, Mossâmedes); “*Minha mãe [fez a promessa] pra mim ir*” (Seu Tota, Mossâmedes). Um parente, um sobrinho, um neto se beneficia da intercessão a seu favor, desde que cumpra a promessa feita em seu nome, de modo que o voto, embora seja uma decisão pessoal, cria uma rede de *solidariedade entre os peregrinos*, reforça horizontalmente os laços da comunidade e se transforma em um símbolo de coesão (SANCHIS, 1983:50). No contexto da romaria a promessa tem um lugar de excelência como elemento relacionador, no qual entrelaça relações verticais e horizontais.

Alba Zaluar aponta que a concepção de devoção se modifica acompanhando a mobilidade dos devotos e a crescente fragilidade dos laços que os ligam a parentes e vizinhos: “*nos lugares onde as relações de produção capitalistas passam a predominar as promessas deixam de ser centradas nas dádivas em produtos comestíveis para serem distribuídos e consumidos por todos os participantes das festas de santos e passam a ser efetivadas pelas visitas às cidades-santuário dos santos mais poderosos*” (ZALUAR, 1983:88). Durante as pesquisas foi possível perceber uma tendência das promessas apontarem nessa direção, muito embora ainda sejam muito freqüentes as promessas direcionadas aos santos locais, com o pagamento feito em ofertas nas folias ou em comida para os almoços, com a participação de parte da população, tanto na cidade como nas fazendas. No entanto, qualquer reducionismo na análise dessa questão perde de vista que as mudanças nas tradições de devoção católica também podem ser atribuídas a outros fatores, principalmente no que diz respeito à atuação de diferentes grupos e categorias de pessoas que interagem nessa dinâmica. Considerando a perspectiva de Eade & Sallnow (2000) para a compreensão da romaria do Divino Pai Eterno é possível afirmar que, de uma forma geral, muitos depoimentos dos romeiros carreiros sobre promessas e votos estão vinculados à influência de um discurso em particular, o da Igreja, que

acrescentou, com o catolicismo renovado, um aspecto diferente em relação a categoria promessa. É possível perceber um esforço entre os devotos para relacionar novas motivações às antigas práticas devocionais, principalmente no tocante à razão para peregrinar. O fenômeno de domesticação ideológica está presente nos discursos dos romeiros, muitos depoimentos não fazem referência explícita a promessas ou votos, e sim à experiência de encontrar os amigos ou ir em busca da Palavra. A maioria dos entrevistados mistura os discursos do catolicismo popular e suas trocas objetivas com fragmentos do catolicismo renovado universal, no qual a religião justifica os meios, ou seja, a própria romaria. Isso significa uma inserção em maior ou menor grau de uma racionalidade cada vez mais ancorada nos interesses eclesiásticos. Sendo que nas comunidades locais a Igreja cada vez mais tem controlado os símbolos e significados religiosos, a romaria se transforma em uma ocasião especial de se confrontar esses dois discursos. Em Mossâmedes as mudanças que dizem respeito ao direcionamento das promessas e votos podem ser atribuídas, então, aos vários fatores conjugados, pois que a incorporação dessas novas tradições de devoção têm sido negociadas pelos devotos, haja vista pluralidade dos depoimentos recolhidos.

Em relação às promessas, a Igreja católica tem defendido um discurso ambíguo que pode ser interpretado como uma defesa de seus interesses no controle dos símbolos religiosos. Uma vez que a promessa cria uma autonomia do devoto em relação ao sagrado, a pressão da Igreja se direciona no sentido de controlar o tipo de promessa mais conveniente para o contexto do catolicismo renovado. Ela desencoraja os devotos com as promessas mais radicais, principalmente as que se aproximam dos limites da condição humana, e os encoraja nas promessas a serem realizadas sob formas socialmente legitimadas e dependentes da mediação clerical. O Manual do Romeiro do Divino Pai Eterno de Trindade é testemunho desse discurso que desencoraja “*promessas esquisitas, como acompanhar procissão com velas acesas, presas à cabeça [ou] promessas que trazem danos à saúde, andar ao redor da igreja, longas caminhadas à pé, durante dias até chegar ao Santuário*” (Manual do Romeiro do Divino Pai Eterno, pág.113). Por outro lado os devotos são exortados a seguirem com promessas ‘brandas’, principalmente as que significam uma troca com o sagrado que consiste nas ofertas para a manutenção da Vila São Cotolengo e do próprio Santuário. A natureza simbólica da promessa, nesse sentido, se transforma na dádiva propriamente dita,

principalmente sob forma de ofertas pecuniárias. A partir da defesa desses interesses a Igreja introduz em seu discurso um mecanismo que legitima e apóia os gestos em direção ao sagrado, traça linhas divisórias no que diz respeito ao certo e ao errado e tenta mediar o contato com o Divino. Entre os devotos carreiros estão aqueles que contra-atacam com promessas que compreendem os sacrifícios voluntários em relação aos quais a Igreja se opõe, de forma que a romaria reforça o sentido do termo. Existe uma minoria que está ligada à religiosidade em si mesma, mais voltada para os valores universais, de forma que consideram a romaria como somente uma tradição de carreiros e um momento de diversão.

Existe outra questão importante em relação à promessa no contexto da romaria de carros de boi: há uma tendência do catolicismo popular tradicional em atribuir diferentes papéis entre homens e mulheres na construção de sua religiosidade. Embora alguns autores considerem que dentro da esfera religiosa as imagens relativas aos gêneros podem ultrapassar fronteiras (MARJO DE THEIJE, 2002) no sentido de que a masculinidade e a feminilidade não sejam mutuamente excludentes, (o que coloca a ideologia específica relativa aos gêneros como uma questão situacional, ligada ao tempo, ao lugar e às circunstâncias) na romaria de carreiros, o homem, assim como a mulher incorpora simbolicamente os valores tradicionalmente associados ao seu papel na cultura brasileira para desempenhar a promessa. Entre os carreiros a distinção de gênero se reflete na predominância dos homens no cumprimento de votos transferidos a eles pelas mulheres de suas famílias e também como responsáveis em prover condições necessárias para que suas mulheres consigam cumprir as próprias promessas:

*“...uma das minhas tias fez a promessa (...) pra mim ir de carro de boi em Trindade”* (Seu Antônio Hipólito, Anicuns).

O direcionamento da devoção é o mesmo entre o romeiro e a romeira, ou seja, todos invocam o Divino Pai Eterno, o que muda é a forma de pagamento da dívida com o santo dentro da família: muitas mulheres transferem aos homens o compromisso de honrar o santo através da caminhada que eles fazem levando o carro de boi em uma viagem longa, difícil e

cansativa. As mulheres geralmente se voltam mais para a realização do voto dentro do espaço de abrangência comunitária.

A estrutura de troca que se estabelece por meio da devoção entre os romeiros carreiros, muito embora se inicie com uma relação contratual individual, por meio de uma promessa de curta duração, raramente termina com o cumprimento do voto. Com sua realização, porém, o romeiro descobre que sua devoção está associada a uma relação diferente com o espaço, com as estradas de chão, pois que eles levam os carros de bois pra Trindade e, conseqüentemente, cumprem, através dessa jornada, um voto diferente. A promessa efetivada em romaria, muito embora debaixo de diversos tipos de elaboração, cria relações verticais e horizontais que são dinamizadas pela interferência do espaço. Além disso, a realização do voto através da caminhada com os carros de boi significa imergir em um universo cultural que permite ao romeiro certo controle dos símbolos e significados religiosos de sua devoção. Mas não significa que haja uma mudança na principal motivação para iniciar uma peregrinação: para o carreiro a categoria promessa ainda tem como objetivo principal a superação de angústias existenciais, de modo que a romaria tomada como meio de efetivar o pagamento da dívida com o sagrado ainda funciona, nos termos de Pierre Sanchis, como uma “profilaxia preventiva” ou como “súplica propiciatória”.

#### **PARTE IV - NA ESTRADA.**

O problema metodológico inicialmente colocado diante do tipo de pesquisa que eu deveria realizar foi o de como estabelecer os indicadores da descrição analítica de uma estrutura e de situações aparentemente desorganizadas, mas consideradas pelos atores como momentos religiosos e garantidos por sua própria tradição. Victor Turner sugere pensar a estrutura da peregrinação em três fases distintas: lugar de origem – lugar distante – lugar de origem. Depois da experiência da romaria achei apropriado propor estruturar a romaria em lugar de origem, incluindo os preparativos – na estrada – no santuário – a volta. No momento que a romaria sai de Mossâmedes e cria uma situação que difere do cotidiano, ela forma dois tipos de contextos, construídos de diversas maneiras e que tem uma relação diferente com o lugar de origem dos romeiros. Como resultado desta experiência também decidi não fazer uma descrição exaustiva dos sete dias de viagem, mas uma evocação de alguns traços da paisagem e da memória dos eventos de certa forma permite ter acesso aos sentidos pelos quais os romeiros se propõem a uma jornada de cento e trinta quilômetros em direção ao Santuário, que para muitos se torna mais imperativa a cada ano comprometido e da palavra empenhada ao santo.

Para o bom entendimento da organização que se faz dentro da romaria utilizei algumas definições que considerei pertinentes e que aparecem ao longo do texto: tomei como *'família nuclear'* a formação de parentesco que inclui o pai, a mãe e seus filhos solteiros. Para o conjunto de famílias nucleares utilizei o termo *'família extensa'*; já para o agrupamento de carros de boi que seguem e acampam juntos denominei *'conjunto'*, que pode abranger uma família extensa e/ou somadas à elas agregados como amigos e parentes distantes. Considerei importante, para a análise que se segue, descrever o modelo mais comum de formação do *conjunto* e a partir daí estabelecer uma comparação com outros modelos de organização.

## DOIS CAMINHOS, UMA DIREÇÃO.

Os romeiros de Mossâmedes associam a romaria de carros de boi à figura de seu Tota, carreiro de setenta e cinco anos de idade. Ele é considerado o líder da romaria, possui grande prestígio na região, especialmente por ser atualmente o romeiro carreiro com mais tempo de estrada, são sessenta e nove anos de peregrinação. Seu Tota é natural de Pires do Rio, em Goiás; diz que chegou ao município de Mossâmedes *"aos tombos"*, passou por Ribeirão, Santa Bárbara e foi pela primeira vez à Trindade no colo da mãe, em virtude de uma promessa feita em seu nome ao Divino Pai Eterno: *"ela fez um voto pra mim ir, sarei, ela foi me carregando, pro céu ver, eu era grande, né, inchado que nem uma pipa, foi ela e mais uns companheiros dela..."* (Seu Tota). Suas lembranças remetem à um passado pobre de uma família de trabalhadores rurais e devotos do Divino Pai Eterno. Em sua memória de carreiro também está o tio cego que os levava de carro de boi em romaria, *"desde pequenininho andava no carro de boi do meu tio, ele era cego, juntava a família e ia, né..."*. Seu Tota comprou seu primeiro alqueire de terra com o trabalho na roça e aumentou o patrimônio negociando boi. Sua fazenda já chegou a ter noventa alqueires, conseguidos, segundo ele, através de muito trabalho e devoção ao Divino. Há poucos anos ele se fixou em trinta e quatro alqueires e dividiu o restante da fazenda entre os oito filhos. Cada um tem o seu pedaço de terra, eles

trabalham em uma espécie de cooperativa familiar, na qual o pasto e o curral são de uso comum. Seus sete filhos homens aprenderam o ofício do pai e também criam gado de leite. Sua esposa, dona Ivone, já não acompanha os romeiros carreiros por causa da idade, mas vai à Trindade de automóvel e participa da festa junto com a família. De todos os filhos, somente o mais velho não sai em romaria, um motivo para o lamento do pai, que diz ter perdido o melhor carreiro da família para a Igreja Assembléia de Deus.

Só com a família extensa de seu Tota a romaria já pode ser considerada uma carreata, ao todo a família possui cinco carros de boi, que são acompanhados pelos peões à cavalo, mula ou mesmo à pé. Ele tem orgulho de dizer que presenteou cada filho com um carro e de estar passando a tradição de carreiro e de devoto para filhos e netos. Sua presença mostra-se de fundamental importância para os demais participantes da romaria; ele é visto como um líder no período da festa e representa, acima de tudo, a garantia de sua perpetuação. Tradicionalmente os carros de sua família ocupam a primeira posição no comboio e guiam os demais romeiros pelas estradas, formando uma extensa carreata. Outros romeiros da região se dirigem à sua fazenda e se colocam atrás dele numa relativa hierarquia, determinada pela tradição. Embora os romeiros não assumam que há uma ordem pré-estabelecida nessa disposição os primeiros da fila são aqueles que já fazem a viagem por mais tempo; os últimos são aqueles que começaram a participar da romaria há pouco tempo e não estão familiarizados com suas regras.

A casa de seu Tota até pouco tempo atrás era a concentração de todos os carreiros da região de Mossâmedes, mas um carreiro de sua geração, seu José Neto, há poucos anos ‘abriu’ um caminho diferente para os primeiros quilômetros da romaria, ou seja, negociou um atalho com os fazendeiros locais para diminuir o percurso entre a saída e o segundo pouso e não mais acompanhou o líder na concentração na fazenda Paraíso. Alguns romeiros da região seguiram por essa nova trilha, o que significou uma diminuição do percurso em pelo menos dez quilômetros:

*“... o pessoal que vai junto comigo é de Mossâmedes, aqui ao redor, né, que junta aqui, agora já tá mais pouco, porque eles*

*aprenderam um atalho por ali, mas de primeiro juntava tudo aqui, né, agora inventou um atalho por baixo...”* (Seu Tota, Mossâmedes).

O novo itinerário, que à primeira vista parecia somente um atalho, depois de alguns comentários demonstrou ter um significado maior dentro do grupo, uma oportunidade de negociação em torno da tradição. Buscar informações sobre as duas saídas me pareceu uma boa oportunidade para investigar a maneira pela qual os grupos com interesses diferenciados se utilizam de alguns mecanismos para negociar/consolidar seus prestígios. Ao organizar minha participação na romaria fiquei sabendo que viajaria com o grupo ‘de baixo’, o do atalho, pelos primeiros dois dias da jornada e que no dia seguinte ao segundo pouso nos encontraríamos com a caravana de seu Tota. O grupo dele, o ‘de cima’ (como assim eu o identifiquei), viajaria por dois dias com nove carros de boi. Eu sairia com o grupo ‘de baixo’, com dez carros de boi, uma carroça e um trator e nos encontraríamos no caminho do segundo pouso com mais vinte e um carros de romeiros vindos dos arredores da cidade de Sanclerlândia (distante doze quilômetros de Mossâmedes). O primeiro pouso também seria diferente para cada grupo: o grupo ‘de cima’ acamparia na fazenda Limoeiro no primeiro dia e na fazenda Jatobá no segundo dia. O grupo “de baixo”, guiado pelo seu Belchior, acamparia na fazenda Santa Vitória no primeiro pouso e na fazenda Olho D’água no segundo. Os grupos se encontrariam no terceiro dia, na cidade de Americano do Brasil e a partir daí seriam liderados por seu Tota. A caravana do grupo ‘de cima’ se concentraria na propriedade do líder, a fazenda Paraíso, no dia 24 de Junho, e a caravana do grupo ‘de baixo’ sairia da casa de Seu Belchior, em Mossâmedes, no dia 25 de Junho.

- Percurso do grupo ‘de cima’:

Fazenda Paraíso/Tota -- Limoeiro -- Jatobá -- Flávio – Fazenda Boqueirão/Lili Correia -- Zé Tobias -- Fazendinha -- Trindade.

- Percurso do grupo ‘de baixo’:

Mossâmedes -- Fazenda Sta Vitória/Luizinho-- Olho D’água – Flávio – Lili Correia – Zé Tobias – Fazendinha -- Trindade.



1º DIA - DE MOSSÂMEDES À SANTA VITÓRIA.



**Ilustração 7 - Primeiro dia de viagem.**

O grupo ‘de cima’, que acompanha seu Tota, se dirige à fazenda Paraíso um dia antes da saída (no dia 24 de junho). As distâncias entre as fazendas obrigam os carreiros a uma

concentração na casa do líder, para organizar a romaria em comboio e principalmente para não cansar os bois em uma jornada longa logo no primeiro dia da caminhada. A concentração na fazenda Paraíso já é um sinônimo de festa: conforme a tradição, seu Tota oferece aos romeiros um jantar, que sempre é precedido de uma rápida prece em louvor ao Divino, “... *aqui, quando eles vêm aqui, o armoço ou a janta sempre eu gosto de dar aqui*”. (Seu Tota, Mossâmedes). A concentração transforma a casa do líder em uma espécie de pouso de folia, no qual as trocas acontecem em dois níveis: por devoção, ele, que crê no poder do Divino Pai Eterno, faz do jantar uma oferenda e Dele obtêm graças e benefícios pessoais ou para sua família. Agindo dessa forma o líder parece fazer um gesto em direção ao Divino e restabelece o equilíbrio de uma generosidade que é recompensada pela graça divina. E o dom que se pode oferecer ao Santo é o de, nesse gesto simbólico (e religioso da comensalidade), exaltar a Sua glória entre os demais participantes da jornada. Mas essa camaradagem não é licenciada, ela esboça um sentido de poder e conhecimento que é próprio da romaria, que não exclui uma certa hierarquia. O jantar oferecido também sugere uma negociação entre o líder e os carreiros para reuni-los junto a seu comboio, num esforço de afirmação da sua presença como organizador da romaria e de suas regras.

A reunião do grupo ‘de baixo’ acontece na cidade, na casa do romeiro Belchior, (neste ano de 2004, no dia 25) pela manhã<sup>56</sup>. Antes da saída é servida uma refeição matinal, o

---

<sup>56</sup> Conforme o combinado fui acompanhada de uma amiga, Rose Meire, que também experimentaria a caminhada pela primeira vez. Quando chegamos às oito horas da manhã o carro de boi já estava pronto para a saída, com as bagagens arrumadas, de modo que o carreiro teve que reorganizar os volumes dentro de uma lógica que situava duas sacas de arroz no fundo da carroceria, pois somente seriam retiradas em Trindade. Os colchões, roupas de cama e roupas de uso ficaram o mais longe possível da abertura da capota, foram dispostos sobre as sacas. Parte da comida, lampião, lanterna e outros acessórios utilitários de acampamento foram colocados dentro de um baú de madeira, ao lado das sacas de arroz. Próximos da abertura da carroceria ficaram, por ordem: a caixa de ferramentas e peças sobressalentes do carro, os banquinhos de madeira, um latão de água, a canastra da cozinha, as garrafas térmicas de água e café e a comida do dia. A amarração final da bagagem foi feita com a colocação de dois fueiros amarrados entre si, e depois presos aos outros com cordas. Tinham como função a contenção da bagagem, que com os solavancos na estrada tendem a escorregar para fora do carro. Do lado de fora da carroceria ficaram amarrados uma mesa dobrável de metal e a azeiteira, que geralmente é pendurada debaixo da mesa. Aquela desordem aparente tinha um objetivo maior do que facilitar a remoção dos volumes a cada pouso e protegê-los da poeira; a arrumação visava também equilibrar os pesos dentro da carroceria, de modo a não forçar um lado mais do que o outro, ou seja, não deixar o carro pesar muito na retaguarda, empinar e forçar a última junta de bois. Outra explicação para a organização da bagagem era o cuidado para não deixar o carro muito pesado e assim forçar ‘o motor’, nem leve o bastante para os bois dispararem. Em suma, o carro deveria manter uma marcha equilibrada com o restante do comboio. Como disse o romeiro, aquilo era ‘ciência de carreiro’.

“almoço”. Os romeiros e acompanhantes este ano se serviram de uma refeição reforçada, que incluía carne de porco, arroz, feijão, legumes e verduras. Durante a caminhada o comboio não pára para refeições, de forma que os carreiros se alimentam mais cedo ainda do que o costume na fazenda, onde o trabalho começa logo de madrugada. Fomos orientados a preparar uma ‘matula’, ou seja, providenciar a arrumação de um lanche dentro da mochila para levar conosco na caminhada. Os romeiros que seguem à pé costumam levar consigo uma garrafa d’água e uns biscoitos ou paçoca para aliviar a fome no caminho. No início achei que era desnecessário carregar um peso a mais, mas depois com o decorrer da jornada descobri que o conselho dos romeiros experientes era útil não só porque significava a comida do dia, mas também porque os biscoitos se transformam durante a jornada em uma espécie de ‘passaporte’ de sociabilidade que intensifica as relações dentro do grupo<sup>57</sup>. Além disso, a matula faz parte da tradição do carreiro e do tropeiro e não há um romeiro sequer, dos que seguem à pé, que não leve o lanche na estrada<sup>58</sup>.

A ansiedade pela saída animava os participantes da romaria deste ano. Antes de pôr o pé na estrada os romeiros se juntaram para uma rápida oração. Às nove horas os romeiros se despediram dos que ficavam, muitos deles se emocionaram, alguns disfarçavam o choro, sinal que enfatiza a importância deste evento para o grupo. O comboio se pôs na estrada como num cortejo, tendo à frente vinte e dois quilômetros até o primeiro pouso, com uma estimativa de nove horas de caminhada. O romeiro mais experiente desse grupo, o que tinha mais tempo de estrada, seu Belchior, se posicionou à frente da carreta, seguido pelos outros carros em relativa hierarquia<sup>59</sup>. Os romeiros que iriam pagando promessas à pé receberam algumas orientações sobre a posição que costumam ocupar no comboio; outras recomendações foram sobre os cuidados com as investidas dos bois mais bravos. O diretor de cada grupo, logo de início, aciona meios de afirmar suas normas para os demais participantes da viagem; ele assume as qualidades de carreiro e de devoto, e seu comportamento é determinante para o atendimento às regras.

---

<sup>57</sup> Os biscoitos estão sempre presentes em uma ‘roda’ de conversa, durante os descanso à beira da estrada, nos pousos ou mesmo durante a caminhada.

<sup>58</sup> O carreiro e o candeeiro se servem de uma matula que vai pendurada no carro de boi.

<sup>59</sup> Seu Belchior guiou o grupo ‘de baixo’ até Americano do Brasil, que se incorporou a uma caravana maior, a partir dali liderada por seu Tota.

A carreata se distanciou da cidade e andou por dois quilômetros no asfalto até a entrada de uma estrada de terra, onde parou para esperar outros carros de boi, atrasados por mais de meia hora. Havia muitas conversas sobre as dificuldades e os sacrifícios da viagem, que só eram superados pela empolgação da jornada. Para os iniciantes os tons eram de desafio, a possibilidade de não conseguirem atingir o percurso final à pé. Para os iniciantes carreiros o desafio era ainda maior, as provocações se explicitavam em forma de brincadeiras, que giravam em torno de suas habilidade com os carros e com os bois. Os romeiros que pagariam promessas recebiam palavras de apoio e ânimo para o êxito da jornada. No geral, os carreiros falavam da romaria como uma experiência única no ano e fundamental em suas vidas, e era preciso estar decidido sobre o sacrifício que essa experiência significava. A maioria estava ansiosa por sair.

Inicialmente eu e minha companheira de viagem, Rose, nos posicionamos à frente da carreata, lugar destinado às mulheres e aos pagadores de promessas. Andamos alguns quilômetros por estradas internas das fazendas, em um caminho muito agradável, pois era ladeado por matas. Nessa região ainda é possível ver uma extensão relativamente grande de matas nas fazendas, ao contrário da paisagem degradada que se vê a partir do segundo dia de viagem. Com três horas de caminhada o grupo ainda atravessava fazendas que se distinguiam por um relevo incomum à paisagem do altiplano goiano, pois ainda estávamos perto dos contrafortes da Serra Dourada. O relevo incomum à paisagem da região do mato-grosso goiano chamava atenção pelos morros formados com grandes blocos de pedra. Nesta época do ano o clima é quente de dia, mas marcado por uma brisa suave que ameniza o calor pela manhã. À tarde o calor aumenta e o vento diminui, parece uma paisagem imóvel e não se vê muito movimento, a não ser por algumas manadas que atravessam vagorosamente os pastos. A imagem é de um verde pálido, marcado pela estiagem, que contrasta com o céu limpo, sem a presença de uma nuvem sequer. A única cultura presente nessa região nesta época do ano é a de cana de açúcar, a maioria plantada para ração do gado, mesmo assim essas plantações são raras. As fazendas são formadas por grandes pastagens para a criação extensiva de gado e dá pra ver alguma capoeira rala. Mas nessa região ainda existem muitos bosques para o deleite dos romeiros, os que vão à frente param para descansar por alguns minutos esperando a

carreata, que anda a passos lentos, combinando o canto contínuo dos carros com o sincopado dos hei, ôa, ham dos carreiros.

Os romeiros, a essa altura, já estavam coloridos de tanta poeira, que atravessava as roupas por qualquer espaço aberto disponível; aliás, tudo já estava tomado por muita poeira. Quanta poeira! Calças compridas, chapéus de abas largas e camisas de mangas compridas eram o uniforme essencial para adequar o caminhante ao clima. Já os sapatos variavam conforme a necessidade de esforço. A maioria dos pedestres que pagava promessas andava de sandálias abertas para diminuir o contato da pele com o calçado e assim evitar bolhas. Já os cavaleiros e carreiros não dispensavam as botinas, mais adequadas para o uso de esporas. A indumentária tradicional do peão sertanejo dialogava com os acessórios introduzidos pela moda country, somados aos óculos de sol espelhados. Alguns jovens cavaleiros iam à frente da carreata, homens em sua maioria, mas havia algumas mulheres solteiras, que não dispensavam o uso de batom e brincos; algumas delas cavalgavam com botas de saltos altíssimos sem perder a elegância.

Para a maioria dos romeiros entrevistados, enquanto a carreata avançava pelas estradas internas das fazendas, era como se penetrasse em outra qualidade de espaço, um ‘universo paralelo’, com atributos diferentes que normalmente não são percebidos por eles em seu cotidiano, e percorrê-lo implicava atingir a ‘concretude de um caminho sagrado’. Rubem César Fernandes, em uma alusão a Victor Turner, caracteriza as romarias como uma mística exterior, em que a viagem horizontal envolve uma percepção diferente das propriedades do espaço, *“o sagrado está ali, material, sensível, visível de ser tocado (...) caminhando pelas estradas os romeiros dramatizam esta percepção fundamental, atualizando uma idéia que para os outros é paradoxal, qual seja, a presença sensível do divino”* (FERNANDES, 1994:24):

*“Sinto muito bem, animada pra chegar aos pés do Divino Pai Eterno, né, pra mim é melhor coisa do mundo, né..”* (Dona Divina, Mossâmedes).

*“... uma sensação de liberdade, como se estivesse em outro mundo” (Rose, Goiânia).*

*“Senti tão bem que tô voltando pra realizar o sonho dela (da mãe) e o meu também. Estou feliz...(Ana Maria, Mossâmedes).*

*“A gente nem liga pra poeira e pro cansaço de tanta vontade de chegar lá na Trindade” (Dna Rosa, Mossâmedes).*

Com o desenvolvimento da jornada o romeiro se apropria, pelo caminho, de símbolos e sentidos que configuram e afirmam sua religiosidade, como se percebesse a aproximação do Divino Pai Eterno a cada curva, a cada porteira, à medida que a carreta avança e deixa um rastro de poeira pela estrada. O sacrifício da caminhada adquire sentido próprio, *“sacre facere’ - faz sagradas as coisas e pessoas ao redor” (FERNANDES, 1994:25).*

A percepção de uma qualidade diferente do espaço implica sua ordenação em torno de um centro, qual seja, o da origem da tradição de devoção. A idéia de centro que caracteriza as peregrinações católicas brasileiras - e se estende ao santuário de Trindade - é imprescindível para o entendimento da dimensão da relação entre o romeiro/devoto católico e o sagrado, que se desenvolve em torno dois eixos: o vertical, onde o santo se coloca acima do domínio humano e é, portanto, mais impermeável do que o outro, o horizontal, no qual Ele se projeta no plano propriamente terrestre e é passível de ser atingido, *“o trânsito espacial, marcado pelas exterioridades entre o sagrado e o profano, afirma a presença do sagrado no espaço profano. A física implícita na simbologia da peregrinação é demonstrada fisicamente” (FERNANDES, 1993:24).* Mas para que o centro se perpetue como lugar sagrado é preciso de um ‘motor’ que alimente seu magnetismo devocional. Os romeiros fazem parte dos atores que, com suas viagens, garantem a centralidade do sagrado; o poder do centro, que ao invés de ter um significado intrínseco ou internamente gerado é construído pela diversidade de sentidos que pesam sobre ele. Na cosmologia do devoto católico o distanciamento, às vezes pela falha em algum ano é percebido como uma condição culposa. A (re) aproximação do centro implica,

então, um esforço, uma penitência, que são entendidos como uma afirmação da fé, uma satisfação e uma proteção. Para o romeiro, a romaria comporta um eterno retorno:

*“Nossa! Sinto maneirim óo, eu nunca larguei meu carro da porteira pra trás (...) eu chego junto com os boi, viu? Só um dia que eu larguei, que eu passei mal lá no meio do caminho, eles pegaram e me trouxe mas eu vortei e fui topar com eles lá, parei e no outro dia amanheci bão, vortei outra vez, eu não sei, é um vício mesmo, né? Porque pra mim, se eu num for me dá uma tristeza... Isso não é de boca não (...) o ano trasado não pude ir sabe? Arrumei os companheiro e depois num deu certo, operei o coração; me deu um pranto de choro, uma vontade de ir, o genro falou: -Eu vou buscar os boi, nós põe numa carreta e vai. Óia pro cê ver...” (Seu Tota, Mossâmedes).*

*“É, aí eu nunca larguei não e não tem intenção também, enquanto eu for vivo e der conta de andar eu vou, viu. Tem vez que eu tô ruim, mas ruim mesmo, uma vez eles falou: “Cê num vai, num vai”, mas quando eu saí no ar eu sarei, fiquei bão, não senti nada, passei no médico, não tinha nada. (...) O médico falou pra mim, “Cê não vai não, cê vai é morrer”, aí eu fiquei na sinuca, matei a vaca, matei o capado, aí veio um cumpadre meu, que mora longe, falou: “Intão nós vai, depois se ocê num vai ocê morre!” Numa noite eu dispensei e noutra noite eu vortei juntando de novo. Né? Aí eu cheguei lá em Mossâmedes, tem uma mulher lá que sabe que eu sou muito devoto do Divino Pai Eterno e todo ano eu vou, ela pegou e falou: “Uai, seu Tóta, o senhor tá perdendo a fé, tanta fé que o senhor tem no Divino Pai Eterno, o senhor tá fazendo uma coisa dessas, vai na festa, só, larga disso, larga de bobagem”, aí eu vortei, (...) aí falei “Ó, menina, nós vai, agora nós vai mesmo”,*

*já vinha animado, vortei lá nos companheiro, “Agora nós vai”.*  
(Seu Tóta, Mossâmedes).

*“Eu saí daqui sozinho e Deus e fui lá pro Tóta. Saí aqui de casa cinco horas da manhã e cheguei lá era duas horas da tarde. Fui e senti muito feliz, fui mais três, quatro anos seguidos, aí apertou. Aí eu parei uns dois anos e senti que eu tava distanciando, que tava me fazendo falta a ida na Trindade. Aí eu continuei a ir de novo. Aí foi”.* (Seu Belchior, Mossâmedes).

Depois de cinco horas de viagem a carreata atravessou o rio Fartura, que era caudaloso, mas não apresentava qualquer possibilidade de descida para os bois matarem a sede. O rio tinha águas cristalinas, mas diante de um fosso de mais de seis metros de profundidade e muita pedra, desanimou até os jovens mais afoitos. Alguns carros que eram guiados por bois mais novos tiveram que ser puxados pelos carreiros por meio de cordas porque a ponte feita de madeira era estreita e não tinha qualquer proteção lateral. Alguns animais, ao verem a água, apontaram em sua direção, mas no final a travessia foi tranqüila, feita com um carro de cada vez, com os dois guias, o carreiro e o candeeiro, à frente do carro. Alguns cavaleiros voltaram e deram suporte à travessia ajudando a guiar os bois mais insubordinados e os que iam à pé viram a espera como uma oportunidade de descanso à sombra das árvores. A carreata só seguiu em frente quando o último carro passou pela ponte. Em situações como essa, foi possível perceber uma solidariedade que se formou dentro do grupo, motivada pelo interesse comum de integridade do comboio. Essa também foi uma ocasião para muitos romeiros ‘acionarem’ os biscoitos, o breve momento para o lanche reuniu o grupo, que comentava sobre a experiência da viagem.

No meio da tarde o calor aumentou e alguns carros se distanciaram, em decorrência da diferença de resistência dos bois. Alguns carreiros aproveitavam a romaria para amansar algumas parelhas, que vez ou outra empacavam no meio da estrada atrasando a viagem. Já era possível ver alguns animais marcados pelas varas de ferrão, alguns escorriam sangue pelas costas e a maioria estava com muita sede. Os bois sofriam no lombo o que os caminhantes



sofriam nos pés, mas todos já assumiam a condição e a percepção de romeiro, de modo que o sofrimento dava lugar à leveza, “*em rituais como a romaria, a dor é integrada a um longo ato sacrificial, que por princípio, justamente, ultrapassa a lógica do cálculo e da utilidade. Com o sacrifício, a dor dá passagem ao valor, o lamento se transforma em afirmação de fé (...) a romaria enriquece a sociologia com atos intencionais que escandalizam a mentalidade utilitária* (FERNANDES, 1993, 15). Alguns caminhantes, no primeiro dia já sentiam dores, mas falavam orgulhosamente dos pés surrados e compartilhavam receitas para aliviar a aflição.

Às cinco horas da tarde foi um alívio avistar o primeiro pouso, mesmo para os caminhantes mais experientes. Depois de vinte quilômetros de jornada chegamos à Sta Vitória, fazenda que tinha o nome bem sugestivo, principalmente para os romeiros iniciantes como eu.

#### OS LUGARES NA CARAVANA.

A dramatização é uma característica que acompanha os ritos. Na romaria de Mossâmedes, a organização espacial que distribui os atores dentro do comboio aparece como um indicativo de uma reelaboração das relações sociais estabelecidas no cotidiano<sup>60</sup>. O lugar que consagra a hierarquia, os espaços determinados aos gêneros, os valores que constituem a ordem devocional do catolicismo popular e da moral camponesa são representados/encenados espacialmente no decorrer da jornada e estão sujeitos às tensões próprias que marcam os interstícios rituais. É preciso que exista um certo número de ações ‘cerimoniais’ para intensificar a encenação do drama que a romaria representa, e se, de uma maneira geral, ela representa simbolicamente o sacrifício de Cristo, a organização espacial dentro da carreata mostra como as identidades sociais são simbolicamente alteradas e reproduzidas, ao mesmo tempo, em uma ordem de festa. É no campo do simbólico que justamente são expressos os valores de ordem da sociedade. Pelo modo como os papéis são atribuídos a pessoas segundo sua posição na rotina, a romaria opera por uma maximização de investimento dessas relações. Mas ao contrário de uma festa de santo em que os papéis encenados ganham uma roupagem

---

<sup>60</sup> Essa organização também aparece em grupos de carreiros de outras regiões.

específica como, por exemplo, o imperador ou o alferes, na romaria esses papéis são representados sob a efígie ‘sertaneja’.

A POSIÇÃO DOS CARROS - Não existe uma ordem rígida que determine uma posição específica para cada carreiro no comboio, que pode se colocar a cada ano mais atrás ou mais à frente no comboio, mas de uma forma geral a ordem da romaria segue a lógica do tempo de estrada do carreiro, ou seja, da ‘senioridade’ em relação à tradição e do prestígio que ele possui dentro do grupo. O comboio se forma por agrupamentos de carros de boi, *os conjuntos*, que seguem unidos no decorrer da jornada e se agregam nos pousos. Esses conjuntos são geralmente formados por famílias extensas que se organizam conforme a mesma hierarquia do ‘tempo de estrada’. Um exemplo ilustra bem o modelo: seu Tota segue em romaria com cinco carros de boi, quatro deles de seus filhos homens, sendo que a ordem de posicionamento de cada carro segue a ordem de adesão de cada um à romaria. Esse é o modelo de formação mais encontrado no comboio, mas não significa que não possa haver variações: na falta do pai o líder do *conjunto* também pode ser um irmão, como no grupo do romeiro Belchior: com ele na liderança da família seguem dez pessoas entre irmãos, cunhados, sobrinhos e agregados, que dividem as bagagens em dois carros de boi e dois cavalos. Algumas exceções dentro do conjunto podem ocorrer: alguns carros de romeiros que não pertencem às famílias extensas se intercalam dentro de um conjunto, sem acompanhar a hierarquia posta pela tradição. Isso demonstra como a romaria é capaz de dinamizar as relações de amizade dentro e fora dos limites do município. Mas essas exceções também trazem indícios de como a romaria é capaz de revelar formas de controle: depois de acompanhar a caravana ao longo dos sete dias de viagem foi possível perceber que, para além da esfera de solidariedade, existe outra preocupação dentro do grupo, que se esforça em controlar alguns romeiros no cumprimento de certas regras de sociabilidade e assim contribuir para que a viagem tenha realmente êxito. Um dos conjuntos demonstra o que eu quero dizer: o carro de boi de um dos romeiros de Mossâmedes segue, atualmente, intercalado entre dois carros de dois irmãos. Os três carros seguem juntos, mas não dividem acampamento nos pousos. No decorrer da jornada pude observar que além das relações de amizade existe uma outra interpretação para o fato deste carreiro ir impressado entre os carros dos dois irmãos: sob a aparência de solidariedade, de certa forma havia uma tentativa de imobilizá-lo caso ele

resolvesse criar um problema que atrapalhasse o comboio nos pousos ou abandonasse a carreatas, como de fato aconteceu algumas vezes este ano. As brincadeiras que o grupo fazia em relação ao seu comportamento revelam que o aspecto valorativo que rege as normas sociais entre os camponeses é refletido na romaria, ser intercalado entre dois carros de uma família extensa também pode significar um modo de coerção a um carreiro insubordinado às regras de sociabilidade da romaria. A inadequação de um carreiro e devoto às normas que regem o bom comportamento reflete no isolamento espacial de seu carro dentro do acampamento.

Durante a viagem foi possível perceber que se, por exemplo, um participante desobedecesse às normas que regem a boa conduta, principalmente em relação à bebida, era 'votado' ao ostracismo pelo restante, que projetava a reprimenda através de críticas que questionavam seus valores religiosos e do isolamento espacial do carro de boi ou do romeiro dentro dos acampamentos. Em pelo menos duas ocasiões foi possível verificar o exercício de coerção praticado pelo grupo e o de comando exercido pelo líder, que para cada pendência se baseava em sua autoridade tradicional para resolver alguns problemas entre os romeiros.

O CARREIRO E O CANDEEIRO - Em relação aos lugares ocupados junto ao comboio me refiro agora aos guias do carro de boi: o carreiro e o candeeiro. A condução do carro de boi sempre foi objeto do trabalho conjugado desses dois guias, pois a tradição sertaneja no manejo do carro determina que o carreiro se coloque na posição de chefia e o outro se posicione como subordinado. Cabe ao candeeiro tornar claro o caminho, tal qual uma luminária, para que o carro seja conduzido sem maiores tropeços na estrada de chão. Ao carreiro cabe a inteira responsabilidade pela viagem, tanto na condução do carro como na provisão de pastos para os bois. Na romaria de Mossâmedes o lugar ocupado nestes dois postos é um trabalho masculino e apresenta uma variação em relação à expressão social que ocupa nos momentos cotidianos. Na romaria, na maioria das vezes o carreiro é o chefe da família nuclear proprietária do carro de boi, a pessoa que ocupa o posto do candeeiro é que pode variar, de acordo com a presença de algum filho (geralmente homem) na viagem. Para a maioria dos carreiros entrevistados o fato de um peão ser contratado como candeeiro pode ser até um sinal de superioridade financeira, mas quando um filho ocupa este lugar há uma

maximização da valorização deste posto, pois que o filho ou o neto pode significar a continuidade da tradição, que é cara à maioria dos carreiros. No tempo da romaria, apesar de depoimentos de romeiros que afirmam que todo mundo é igual, é possível perceber a diferença quando os componentes do conjunto são da mesma família e quando o candeeiro é contratado (embora todos personifiquem a figura de peão) não pela superioridade, no caso, estabelecida em função da exigência de trabalho, mas no vínculo que se observa do peão com o carreiro durante a festa, no lugar ocupado por ele durante os eventos, mais afastado da família, e principalmente no espaço à ele destinado dentro da tenda, nos pousos. É importante ressaltar, no entanto, que embora as diferenças que existem no cotidiano sejam refletidas e identificadas na romaria, o tempo de festa abre uma oportunidade de redimensionar essas relações.

**OS CAVALEIROS** - Os cavaleiros se destacam do restante dos homens da romaria porque têm maior mobilidade dentro do comboio. Geralmente são jovens solteiros que disparam na frente da romaria e vão parando nos rios para se refrescarem ou esperam a caravana nos bares dos povoados. Há uma predominância masculina entre eles, mas algumas jovens mulheres solteiras se agregam ao grupo. A viagem é uma oportunidade para os homens mostrarem sua masculinidade nas cavalgadas, eles seguem fazendo malabarismos sobre os cavalos, para o suspiro das jovens. A caravana de Tropeiros Boa Esperança, como são conhecidos os mais de cinquenta cavaleiros que saem da cidade de Goiás, segue de perto os romeiros de Mossâmedes, embora seja uma caravana distinta, com seu próprio líder e normas. Muitos seguem com o uniforme que distingue sua tropa, mas em determinado momento da viagem, nos pousos, principalmente depois que os romeiros da cidade de Americano do Brasil e Sanclerlândia se incorporam à caravana de Mossâmedes, é impossível saber ao certo o número de cavaleiros que participam da festa e sua origem. Entre um pouso e outro forma-se uma rede de sociabilidade que ultrapassa os limites dos municípios de origem desses cavaleiros, que vêm na romaria uma oportunidade de encontrar conhecidos e amigos de outras cidades.

**AS MULHERES** - Em relação às mulheres, há duas maneiras de fazer o percurso: Geralmente dentro do carro vão as mães com crianças pequenas, as mulheres idosas, muitas vezes impedidas de caminhar por longas distâncias ou as que simplesmente não gostam de

andar (uma minoria entrevistada). Fora do carro vão as que optaram por ir à frente, inclusive as que vão pagando promessas. Durante a viagem de ida o carro de boi leva quase exclusivamente a ‘casa’ da família, um peso já considerado vantajado para os bois. Nos primeiros dias não se vê quase ninguém dentro dos carros, pois não há espaço disponível para ser ocupado por passageiros. A maioria das mulheres vai caminhando, principalmente porque o desconforto dentro do carro é muito grande, devido aos solavancos da estrada; certa vez uma romeira relatou que não sabia qual era a situação de maior desconforto, os calos nos pés ou o enjôo dentro do carro. Quando as mulheres vão à pé o costume é ocupar a dianteira da carreta, lugar em que a presença masculina é quase nula. Abre-se uma oportunidade para as mulheres casadas afastarem-se temporariamente dos maridos e para as moças solteiras encontrarem com os rapazes, pois muitas vão à cavalo e disparam na frente. Nesse sentido não é nem preciso ressaltar que estas últimas preferem se distanciar das casadas porque a viagem é uma oportunidade propícia para conhecer, paquerar e namorar longe do controle dos pais. Afastar-se dos maridos revela-se um fato extraordinário para muitas romeiras, já que o casamento implica permanecer em casa a maior parte do tempo. Todavia, durante a romaria o marido não perde de vista a sua esposa, pois sabe que ela está à frente do comboio, no grupo das casadas. Em compensação, as mulheres também têm o controle dos maridos, ocupados em guiar o carro. A posição que eu ocupei na romaria deste ano me possibilitou uma mobilidade dentro do comboio durante a caminhada e nos pousos. Mas despertou certa curiosidade a presença de uma mulher em vários lugares diferentes, nos diversos eventos da romaria, principalmente junto às atividades exclusivamente masculinas, como no momento de cangar os bois. Para circular em determinados lugares tive que pedir acompanhamento dos companheiros de viagem, que ficavam a todo momento justificando aos colegas o que eu estava fazendo ali.

AS CRIANÇAS - Para as crianças a viagem é uma festa especial, uma oportunidade de reunir os primos e vizinhos, da cidade ou da fazenda. A romaria acontece no final de Junho e muitas crianças já estão de férias escolares. As que moram na capital têm a oportunidade de passar férias com os avós ou tios nas fazendas e encontrar com os primos. A romaria possibilita raros momentos de reunião familiar e a convivência entre parentes. E para os pais é uma ocasião para introduzir os filhos no trato com o carro de boi e assim garantir a

continuidade da tradição. Por isso que o posto de candeeiro, para muitos carreiros, é mais valorizado do que o de cavaleiro porque mantém os garotos junto aos pais no exercício do ofício de carreiro. É um aprendizado em tempo de festa. Através do ritual eles aprendem cedo o papel social que irão assumir, caso dêem continuidade à profissão do pai. Depois de muitas entrevistas com as famílias foi possível perceber a importância da descendência masculina na tradição de carreiros, para a maioria dos entrevistados, se pelo menos um dos filhos acompanharem os pais já é um alívio. Uma das famílias entrevistadas é acompanhada em romaria somente por um filho solteiro. Os outros não acompanham os pais desde que saíram da adolescência. Este ano o casal levou o neto de quatro anos e relatou que depositou nele as esperanças de continuidade da tradição da família. Para essa viagem ele ganhou de presente dos avós a roupa de peão, com direito a cinto e canivete e seguiu cavalgando por toda a viagem. Desde pequenas as crianças entram em contato com os aspectos valorativos ligados à masculinidade, que incluem o desafio e a bravura.

#### O POUZO NA FAZENDA SANTA VITÓRIA.



**Ilustração 8 - Vista parcial do acampamento.**

Os romeiros do grupo de ‘baixo’ pediram o pouso na fazenda Santa Vitória em 2002 e desde então acampam num pátio em frente à sede. A construção principal se situa em meio a um vale e é ladeada por cinco grandes tanques de criação de peixe e pelo curral. Cada conjunto que chegava no final do primeiro dia estacionava seus carros emparelhados, deixando uma distância de aproximadamente quatro metros um do outro. Os carreiros cangaram os bois e os levaram para o curral até que o proprietário da fazenda, o Sr. Luizinho, chegasse e orientasse qual pasto a boiada iria ocupar. Para que a mesa do veículo se

mantivesse em posição horizontal depois de desligada dos bois, os carreiros fixaram a espera (suporte de madeira) e depois utilizaram pedras sob as rodas como freios.

Como já estava anoitecendo os romeiros se apressaram na montagem do acampamento: os homens faziam o serviço pesado, retirando as bagagens do carro e armando a barraca. Em poucos minutos eles esticaram cordas de um carro para outro formando uma estrutura de sustentação para receber uma cobertura de vinil, que depois cobriu toda a superfície, escondendo os carros. Com exceção da cozinha, sob toda a parte coberta foram estendidas lonas de vinil no chão, onde foram dispostos os colchões; esses eram os ‘quartos’ da casa<sup>61</sup>. Enquanto dois homens montavam a barraca os outros levaram as canastras de madeira para a lateral interna do carro, perto da roda, onde foi montada a cozinha da família. No pouso, cada grupo familiar é ampliado, a família extensa dorme e come debaixo do mesmo teto. Essa situação é peculiar em relação ao cotidiano, em que cada família nuclear possui sua própria casa e, em algumas vezes, sua própria propriedade. E se pelas estradas os homens realizam o ofício de carreiro, nos pousos as mulheres cumprem também a sua obrigação e fazem a janta, em um ato de reciprocidade. A romaria possibilita o encontro e convivência entre parentes, intensificando as relações familiares.

Os homens se apressaram para tomar banho antes que o sol se escondesse. Conforme as regras entre os carreiros, os homens tomam banho nas represas ou nos córregos (nessa época do ano a água é gelada) e as mulheres e crianças usam o banheiro com água quente, quando é disponibilizado pelo fazendeiro. Na fazenda Sta Vitória os homens tiveram que andar cerca de um quilômetro para tomar banho em uma represa. Enquanto isso as mulheres começaram a preparar a janta. Durante a romaria a comida é preparada em conjunto, ao contrário do cotidiano. As mulheres se revezam no preparo, enquanto um grupo vai para a fila do banheiro, outro fica cozinhando. Importante ressaltar que no primeiro pouso as mulheres do nosso conjunto não dividiram o serviço de preparação da janta conosco. Uma vez que as romeiras não nos conheciam, acabaram por montar sua cozinha separadamente. Do segundo

---

<sup>61</sup> A barraca que se forma a cada dois carros possui espaço suficiente para dormir dez pessoas, em média.

pouso em diante as desconfianças se dissiparam, pelo menos em função da conveniência de se montar uma só ‘bateria’ de cozinha.

#### A COZINHA DO ACAMPAMENTO

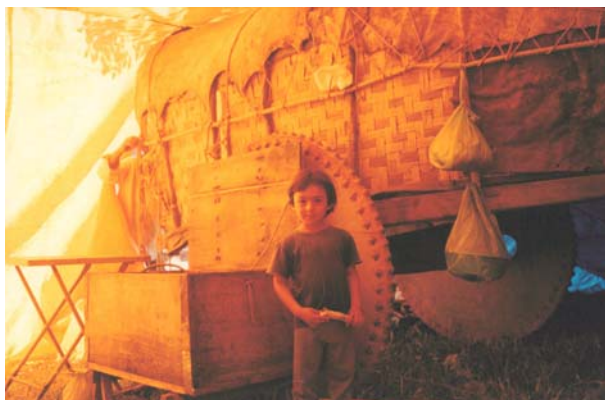


Ilustração 9 - A canastra da cozinha ao lado do carro de boi.

Na maioria das barracas os equipamentos e utensílios domésticos utilizados para cocção são os mesmos: uma canastra de madeira que carrega dentro um fogão semi-industrial de duas bocas<sup>62</sup>, uma mesa de ferro dobrável, panelas de pressão, panelas de alumínio batido ou de ferro, latão para armazenar água, bacias de plástico, pratos esmaltados. A canastra de madeira (que leva o fogão e as panelas) é montada sobre dois cavaletes e o fogão é usado dentro da caixa, com a tampa aberta. Um dos romeiros mais velhos, em um fragmento de memória, me chamou a atenção para o fato de que até cerca de vinte anos atrás eles utilizavam a ‘mariquinha’ como suporte para pendurar as panelas e fazer a comida, depois que um carreiro introduziu a canastra com o fogão industrial embutido foi seguido pelos outros e hoje essa ‘cozinha’ faz parte da ‘tráia’ do carreiro e, por conseguinte, da tradição<sup>63</sup>. Já grande parte dos carreiros mais novos entrevistados não tem conhecimento do uso da ‘mariquinha’ nem por

<sup>62</sup> O fogão semi-industrial é vendido sobre uma base de metal desmontável. Uma vez desligado da base, é disposto dentro da canastra confeccionada em madeira, que também tem espaço suficiente para guardar as panelas. O uso deste tipo de fogão é justificado pelos carreiros pela rapidez que a chama proporciona à cocção. Como não se tem muito tempo disponível para cozinhar nos acampamentos esse tipo de fogareiro se mostra como a melhor opção de cozinha nos acampamentos.

<sup>63</sup> A cocção dos alimentos era feita nas mariquinhas (ou mariquitas), que consistiam em três hastes de madeira, cada uma com aproximadamente 1,20m. As hastes se uniam em uma das extremidades por um anel de arame, e uma vez montada formava um tripé, que possibilitava a suspensão de uma panela sobre o fogo. Esses tripés de madeira foram substituídos por uma ‘mariquinha’ de metal, uma espécie de trempe usada como suporte para



tradição oral e considera a canastra como elemento tradicional e distintivo dos romeiros carreiros, de forma que tanto para os mais velhos como para os mais novos a canastra com o fogão semi-industrial representam a cozinha carreira legítima dos romeiros do Divino<sup>64</sup>.

Foi possível perceber, ao conversar com os carreiros, que a definição de um elemento como ‘tradicional’ não implica que ele não esteja sujeito a mudanças e adaptações a novos contextos. A ‘tráia’ do carreiro é um exemplo de exclusão e incorporação que acontece como resultado de opções realizadas pelo grupo, que se mostra maleável para a introdução de alguns novos elementos ou para a exclusão de outros, mas nem por isso a cozinha carreira perde valor para o grupo, que reforça e interpreta, à sua maneira, o seu passado. A cozinha carreira ajuda a demonstrar como as tradições são dinâmicas o bastante para se adaptar a novas conjunturas, caso não fossem, dificilmente conseguiriam sobreviver além do contexto que as gerou.

#### A COMIDA É FARTA, ‘NUM FARTA’ COMIDA. - O CARDÁPIO DE FESTA.

Durante a festa a refeição não varia muito entre as famílias, que geralmente preparam arroz, feijão, carne seca, carne de vaca cozida, repolho, tomate e macarrão. Os pratos mais comuns entre os romeiros incluem ‘Maria Isabel’ - feito de arroz e carne seca - arroz com linguiça, mas a preferência mesmo entre eles é o arroz, o feijão ‘novinho’, carne cozida e a salada. Nesse período come-se carne em abundância, principalmente aquelas que são preparadas ou desidratadas e salgadas previamente, que tem maior durabilidade. Uma das romeiras relatou a importância do menu de festa:

*“A carne de lata e a paçoca é tradição de carreiro (...) a gente traz arroz, feijão, mas a carne tem que trazer seca ou de lata. Aí a gente faz Maria Izabel, quibebe de mandioca (...) a carne de lata é na banha, a gente tira ela e aproveita a banha de porco pra*

---

panelas. Uma variação da mariquinha de metal era a ‘grelha’, que tinha uma base para as panelas, ao invés de ser um suporte para elas. Até pouco mais de vinte anos era comum o uso da grelha e da mariquinha de metal.

<sup>64</sup> A partir desse reconhecimento os romeiros elaboram uma nova memória em torno da tradição da cozinha carreira.

*cozinhar também. Lá na roça, quando não tinha geladeira era assim (...) a comida de carreiro é assim, é tradição e a gente continua...”* (Dna Rosa, Mossâmedes).

Na maioria das barracas predominam os pratos considerados tradicionais pelos romeiros, que relatam a importância de preservar a tradição ‘carreira e tropeira’, sobretudo rural, principalmente quanto à preparação da comida. No cotidiano, cada vez menos se prepara a comida com banha de porco, há muito o advento dos refrigeradores nas propriedades rurais dispensou a preparação da carne de lata e a festa se constitui em uma oportunidade de ‘*voltar à tradição dos antigos*’, ou seja, reproduzir tradições que em outras circunstâncias seria difícil realizar<sup>65</sup>. O menu que prevalece durante a festa é ditado pela vontade de reafirmar e de manifestar uma identidade cultural que por meio da comida é facilmente reconhecível. O resgate da comida ‘carreira’ pelos romeiros reflete uma percepção simbólica que permite aos romeiros ‘incorporar’ as qualidades e valores que ela é capaz de transmitir.

Na festa não se come somente para satisfazer as necessidades elementares do corpo, mas também, e, sobretudo, para transformar essa ocasião em um momento de sociabilidade, em um ato de forte conteúdo social e de grande poder de comunicação. A comensalidade em tempo de festa mostra a importância que os carreiros atribuem à dimensão coletiva da refeição, muito embora não preparem um banquete no sentido estrito da palavra, o convívio da refeição em comum já é a própria imagem da identidade do grupo.

Como foi dito anteriormente no primeiro pouso nosso conjunto preparou o jantar separadamente. Um dos carros preparou ‘Maria Izabel’ e outro arroz, frango e salada. Quando todos terminaram o banho se reuniram na barraca para comer. Embora não houvesse mesa, o jantar obedeceu a uma certa cerimônia, porque a cozinha do acampamento não é apenas um lugar onde se come, mas também um micro-espço para onde convergem os diversos agentes unidos por laços de parentesco e amizade. Não se comeu à mesa, mas obedeceu-se uma

---

<sup>65</sup> A preparação da carne de lata só é possível com o abate do capado, quando há a separação de uma grande quantidade de banha. A carne de porco e as almôndegas viajam mergulhadas dentro de uma lata na banha. Ao longo da festa a banha é retirada para a preparação do arroz e do feijão.

hierarquia para o uso dos bancos existentes, muito embora os romeiros não tenham percebido essa situação. Os mais velhos, as mais velhas e os visitantes tinham preferência nos assentos<sup>66</sup>. Com as recusas, aceitações e os agradecimentos, no final as mulheres mais velhas e os carreiros (aqueles que se esforçavam com os bois durante todo o dia) tomaram esses lugares. As mulheres não comeram até que todos os homens tivessem chegado; as casadas não se serviram antes dos maridos. Mesmo em tempo de festa os homens mais velhos se serviram primeiramente, muito embora insistissem para que nós, visitas, nos servíssemos antes de todos. Um deles agradeceu ao Pai Eterno por ter mais uma vez a oportunidade de estar entre amigos. Depois de muitos oferecimentos, recusas e agradecimentos - costume que, aliás, se repetiria até o final da viagem - todos se serviram à vontade das comidas de ambos os carros.

A memória social, a literatura e a história regionalistas construíram uma imagem introspectiva do sertanejo que, resultado de uma sociabilidade rarefeita durante o ano, talvez dê conta de explicar alguns aspectos da permanência de algumas expressões e costumes dentro do convívio social. A introversão dos romeiros durante cada refeição, a polidez contida, as recusas, oferecimentos, agradecimentos, ajudam a compor os modos e valores dos personagens que os romeiros incorporam. No presente, o fim do isolamento, ou melhor, a contigüidade social entre o rural e o urbano talvez tenha submergido alguns desses modos. Todavia, pude perceber que, pelo menos ‘à mesa’ prevalece um modo de ser e de comer específico, no qual predomina uma etiqueta que hierarquiza e confere a oferta de alimentos uma condescendência generosa em função da posição que ocupa o ofertante. Pude perceber também que ser aceito em uma ‘mesa’ comum tem um forte significado para os romeiros. Em tempo de festa, poder oferecer alimento a convidados representa uma espécie de prazer, poder e preeminência social. Em tempo de festa, aceitar o alimento oferecido é quase uma obrigação. A recusa definitiva sem uma boa explicação pode resultar em um ressentimento<sup>67</sup>.

O silêncio e cerimônia do jantar deram lugar a conversas animadas sobre a caminhada do dia. Depois da refeição alguns romeiros visitaram conhecidos nas barracas vizinhas, outros

---

<sup>66</sup> Essa situação foi notada na maioria das barracas visitadas.

<sup>67</sup> Nesse sentido posso deixar uma observação a respeito de meus modos durante a romaria: pouco acostumada às comidas elaboradas a partir de muita gordura tive que me esforçar nos argumentos a cada recusa.

decidiram deitar-se para enfrentar uma jornada longa no dia seguinte. Não muito tarde o acampamento já estava às escuras e em silêncio.

#### A CARNE.

O menu cotidiano do romeiro do Divino é baseado na economia alimentar predominantemente agrícola. Em sua alimentação prevalece o arroz e o feijão, em detrimento da ‘mistura’<sup>68</sup>. Come-se carne com parcimônia, pois dentre todos os alimentos ela é a mais cara; para a maioria dos romeiros a presença da carne no cardápio cotidiano só é possível através de sua aquisição em açougue, muito embora muitos deles mantenham criação de animais em suas propriedades. A economia agropastoril não garante a presença da carne com regularidade e abundância na alimentação do pequeno sitiante rural. O arroz e o feijão são alimentos considerados ‘obrigatórios’ no cardápio rural, que destina à carne uma posição secundária. A escassez com que essa comida aparece na alimentação cotidiana agrega a ela uma valorização capaz de marcar diferenças sociais.

Durante o período de festa come-se carne sem restrições, o arroz e o feijão, alimentos comuns no cotidiano, são deslocados para a esfera do ‘acompanhamento’ do prato, que é elaborado a partir da presença e do tipo de carne disponível. Se a ‘mistura’ é um lucro a mais no cotidiano, durante a festa é presença obrigatória no cardápio, e, por conseguinte, aparece com abundância e elaboração. A regularidade com que ela aparece no menu em todo o acampamento sinaliza, em primeiro lugar, que a festa funda o tempo da fartura, no avesso do cotidiano o grupo elege como prioridade a carne como comida símbolo do direito à igualdade, diluindo temporariamente as distinções da vida cotidiana.

Mas durante o período festivo o abate de uma rês também ganha um novo significado, que não pode partir somente da realidade econômica. A carne na festa também dá sentido ao sagrado; comer e beber daquilo que foi antes uma oferenda à divindade significa penetrar na esfera do sagrado e dividir com o santo uma experiência de comunhão anterior. Alimentar-se

durante a festa, como já foi dito, está para além das necessidades biológicas, nessas circunstâncias comer também significa uma oblação. A comida em tempo de romaria indica o duplo sentido que Marcel Mauss dá a dádiva, como parte da teoria do sacrifício, na qual a relação de troca entre os homens e a divindade *“arrasta em seu turbilhão não apenas os homens e as coisas, mas os seres sagrados que são mais ou menos associados a eles”* (1974:63). Se no cotidiano a alimentação é uma linguagem da ‘distinção’, no tempo de festa os romeiros ‘comem’ o simbólico: a dádiva oferecida pelos homens aos deuses tem por fim *“comprar a paz para uns e para outros, pois os deuses que dão e retribuem estão ali para dar uma grande coisa no lugar de uma pequena coisa”* (1974:65). A fartura, a comilança, o cardápio carreiro aglutina significados de pertença, de sacrifício, de idealização da igualdade.

## 2º DIA - DE SANTA VITÓRIA A OLHO D’ÁGUA.

Noite fria, madrugada gelada. Nessa época do ano o fenômeno da friagem provoca baixas de temperatura pelas manhãs e deixa uma camada de orvalho em todas as superfícies, a lona e o pasto ficam completamente molhados. Às quatro e meia da manhã todos já estavam de pé para desmontar o acampamento. O uso dos lampiões de gás ainda era necessário porque estava escuro para caminhar pela barraca. Ter que usar água logo de manhã se tornava um sacrifício a mais, lavar panelas, então, era um sacrifício feminino a mais! O grupo se dividiu nos trabalhos de desmontagem do acampamento: algumas mulheres recolhiam os colchões, outras coavam o café e esquentavam o ‘almoço’. O desjejum durante a viagem geralmente consiste em café ‘preto’ (forte), biscoitos, mas a maioria dos romeiros come a ‘janta’ do dia anterior, que é preparada em quantidade suficiente para uma refeição matinal e, segundo os carreiros, ‘tem sustância’. No desjejum come-se apressadamente e sem grandes cerimônias, muitos comem em pé, pois uma longa jornada os espera pela frente. Os homens se dividiram entre os trabalhos de desmontagem da barraca, de recolocação da bagagem dentro do carro, devidamente ensacada. As mulheres se apressaram em lavar as panelas para ‘fechar’ a cozinha

---

<sup>68</sup> A ‘mistura’ é uma denominação que o sitiante rural dá aos alimentos que acompanham a base do cardápio. Em

- que geralmente é o último volume a ser colocado no carro. Em todo o acampamento o trabalho de um e de outro parecia uma atividade sincronizada e em pouco mais de cinquenta minutos tudo estava pronto para a saída.

Parte dos homens saiu com os cabrestos à procura dos cavalos, que os auxiliariam a tocar os bois. Depois de juntarem a boiada, os carreiros separaram os bois segundo suas posições nos carros. Cada carreiro se ocupava de tocar seu gado, o que não significava deixar de ajudar a tocar um boi mais insubordinado do vizinho. A maioria dos bois era mansa, favorecendo o serviço de colocação das cangas, o ajuste dos canzís e das brochas e a emenda do cambão, chegando até o cabeçalho do carro. Nesse primeiro pouso a tarefa de juntar e cangar os bois ainda foi fácil, devido à pequena quantidade de carros de boi. Havia aproximadamente cem bois. A única dificuldade foi conseguir pegar os garrotes mais bravos, mas para essa tarefa sempre aparecia um peão disposto a ajudar. Enquanto os homens cangavam os bois os pagadores de promessas e as mulheres se adiantaram na frente, em caminhada. Eu decidi que desta vez sairia junto com este grupo e deixaria para o outro dia o acompanhamento dos carreiros no serviço de montagem dos carros e saída da fazenda.

Os traços da paisagem mostravam, já há uma distância de mais ou menos trinta e dois quilômetros de Mossâmedes, certa diferença entre as fazendas por onde passávamos e aquelas deixadas pra trás no último dia. A divisão de pastos e a inexistência de casas ao alcance da vista indicava que as propriedades eram bem maiores, já não estávamos vendo pequenos sítios ou fazendinhas, como aqueles perto de Mossâmedes, ali predominava a criação extensiva de gado de corte, principalmente o da raça nelore. A devastação também era bem evidente, quase não se via grandes extensões de vegetação, que se reduziam às matas galerias e algumas veredas. Nos pastos se via poucas árvores que pudessem servir de sombra para o gado. À parte dessa paisagem, porém, e em contraponto ao cerrado monocromático, sobressaíam algumas árvores que nessa estação do ano estão bem exuberantes: de vez em quando aparecia um ipê amarelo ou roxo que não tinha sequer uma folha tamanha quantidade de flores.

Conforme íamos seguindo pelas estradas era possível ver de longe a Serra Dourada que ficava pra trás, juntamente como o relevo acidentado que caracteriza aquela região. Agora não havia muitos altos e baixos pelo caminho, facilitando nossa caminhada e diminuindo o esforço dos bois. Como seguimos na frente da carreata era possível ver de longe o rastro de poeira que eles deixavam por onde passavam. Ainda cedo seguíamos por estradas internas das fazendas, de modo que não havia cercas nem de um lado nem de outro da estrada. A criação de gado nelore de uma dessas fazendas nos fez passar por alguns apuros: ao presenciar os caminhantes, uma manada seguiu em nossa direção, de um lado e de outro da estrada. Em determinado momento uma disparada provocou susto até nos romeiros mais experientes. O sufoco só passou quando um dos caminhantes mostrou sua experiência de vaqueiro e com uma vara conseguiu tocar os bois para fora da estrada.

#### AS TRÊS PROMESSAS.

Aproveitei a oportunidade de seguir junto com os romeiros que pagavam promessas e descobri que na romaria existem ‘outras topografias’: seguir com esses romeiros do Divino foi uma experiência que me permitiu adentrar em um universo religioso e cultural que misturava crenças do catolicismo popular com o catolicismo renovado, do encontro de racionalidades que se opõem, mas não se excluem, do milagre e da ciência. Flávia Pinheiro, 36 anos, professora em Mossâmedes, seguiu em uma carroça boa parte da viagem. Durante a jornada foi tratada como a ‘promesseira mascote’ da turma. Na opinião da maioria dos romeiros, era imprescindível que ela conseguisse chegar com saúde à Trindade. Durante uma conversa ela me relatou:

*“Acredito em milagre e eu sou prova disso. Estou indo pra Trindade porque recebi uma graça muito grande e tô indo pra cumprir um voto que foi feito pelo meu esposo. Eu nasci diabética, filha de pai diabético e convivi com diabetes por trinta e seis anos. A doença lesou os meus rins e eu fiz hemodiálise por um ano e oito meses. E fui transplantada em São Paulo, fiz transplante duplo, de pâncreas e rins e assim foi uma graça muito*

*grande, pela gravidade do meu problema ninguém acreditava que eu voltasse viva, inclusive quando fui fazer o transplante, a cidade inteira ficou em oração e assim foi uma graça alcançada muito grande mesmo (...) eu estava praticamente cega, sem nenhuma perspectiva de vida mesmo, de melhora. Os médicos disseram que eu ia ficar paraplégica (sic), ia ter que amputar as pernas, ia ficar na cadeira de rodas, fazendo hemodiálise e cega. Graças a Deus e ao meu filho, outro presente de Deus, eu fui lutando, tratando, recuperei as vistas, fui fazendo o tratamento, aí fiz hemodiálise durante um ano e oito meses, muito difícil, fiquei em coma, passei mal várias vezes, o pessoal sempre em oração, fui aos poucos alcançando a graça, sempre lutando, lutando (...) fiz o transplante lá no Einstein (...) Não descarto a medicina, mas acredito em milagre...(Flávia, 36 anos, Mossâmedes).*

O relato acima é uma síntese dos vários depoimentos que recebi no decorrer da viagem, ele mostra uma experiência que, embora seja marcada pela subjetividade individual revela uma estrutura formal comum aos relatos sobre curas, milagres e votos associados ao Divino. É um exemplo de como a cura não significa algo extraordinário, mas é resultado de um processo em que os dois lados, o Divino e o tratamento médico-hospitalar caminham juntos, não se repelem, mas se complementam. Fazer a promessa com intenção de cura não configura uma falta de conhecimento necessário à condição de paciente, portanto, não existe concorrência entre o santo e a medicina. Segundo opinião dos devotos entrevistados uma coisa não exclui a outra, a cura pela ciência e pela oração são justas, é como se a cura pela medicina precisasse do crivo do santo para ter maior credibilidade, ou vice-versa. O que poderia parecer incompatível à primeira vista, na opinião dos romeiros ganha um sentido orientado para a ‘possibilidade’; um devoto colocou bem clara a questão: ‘o Divino dá um empurrãozinho nas coisas...’. Para os devotos, a doença que ameaça o corpo afeta a pessoa por inteiro, testa sua força espiritual. E quando o tratamento médico é bem sucedido obtém-se uma graça, quando o paciente é desenganado pelos médicos e sobrevive acredita-se no milagre. Diante da



fragilidade humana sobre as coisas terrenas está o poder do santo, instaurador de um método que inclui a fé como remédio essencial para os males existenciais.

O relato de Flávia vem de encontro a uma face do catolicismo renovado, principalmente nos últimos trinta anos, que trouxe uma proposta de restabelecer a harmonia para o discurso religioso e teológico, em consonância com os valores da racionalidade científica, reformulando a relação da Igreja Católica com o mundo<sup>69</sup>. Sua promessa também revela como o voto pode ultrapassar o nível do contrato privado e estabelecer relações que envolvem toda uma comunidade. Sallnow observou, a partir de seus estudos sobre as peregrinações do altiplano peruano, que através do voto compartilhado cria-se uma rede de relações entre os devotos que comungam os mesmos valores, categorias religiosas e morais, formando uma espécie de ‘comunidade de peregrinos’ (2000:169). A corrente que se criou ao redor de Flávia, tanto em Mossâmedes como na estrada, mostra a dimensão pública e social que sua promessa adquiriu e, de certa forma, produziu uma solidariedade dentro do grupo. Pela fragilidade de sua saúde a família, apesar de também levar um carro de boi, decidiu que o pagamento de sua promessa seria feito com a viagem em carroça, que foi incrementada com um assento mais confortável e incluía até um rádio portátil, coisa rara na romaria de Mossâmedes.

Outro grupo que pagava promessa chamou a atenção do grupo pelo tipo de voto comprometido com o Divino Pai Eterno e por sua performance na estrada, era o grupo mais animado de ‘promesseiros’: no ano de 2003, dona Maria teve problemas de saúde durante a festa em Trindade, nas palavras de seu marido, seu Gérson, “*chegou quase morta no hospital*”. Ele diz que invocou o Divino Pai Eterno e prometeu levar um garrote da raça nelore no ano seguinte, caso sua esposa recebesse a graça de restabelecer a saúde. Nos seis dias de viagem de 2004 a família caminhou guiando o garrote, que era ‘bom de raça’ segundo os entendidos. Eles saíam antes dos carros de boi, caminhavam muito à frente dos outros

---

<sup>69</sup> Em relação às graças recebidas ou os milagres relatados, a Igreja - representada pelos padres que entrevistei em Trindade - fica ciosa em se manifestar, mas não desautoriza as representações dos romeiros e ainda mantém a Sala dos Milagres. Quando descreve o comportamento ideal do romeiro do Divino (tanto nas missas como no Manual do Romeiro do Divino Pai Eterno) prescreve um ideal de romaria e, por extensão, um ideal de devoção; deste modo desautoriza as práticas do catolicismo popular e insere seu discurso dentro do projeto Vaticano II.

romeiros, para parar de vez em quando para o animal descansar. Durante todo o percurso os romeiros que chegavam até eles, antes de qualquer outro assunto, perguntavam sobre a integridade do animal – o que era estranho, se considerarmos que estes caminantes sacrificavam suas próprias saúdes nessa empreitada, devido suas idades avançadas e os problemas de saúde que enfrentaram no ano anterior. Para o grupo era importante que a família conseguisse completar o percurso e assim pagar a promessa comprometida:

*“Quando ele (o garrote) saiu lá de casa já não era mais nosso, era do Divino Pai Eterno. Enquanto ele tava lá era nosso, aqui já é do Divino. Então nós temos que cuidar para ele chegar lá são, pro leilão. A benção que nós recebemos vale qualquer sacrificio (...) a gente? A gente acha é bom, esquece os problemas de saúde, a dor no pé. Mas o garrote a gente tem que cuidar.”*(Seu Gérson).

As ofertas materiais da romaria de Mossâmedes geralmente envolvem parte da colheita de arroz como ato de reverência ao santo. Mas o arroz, para os romeiros carreiros, com o tempo se transformou em oferta compulsória, corriqueira, daqueles que já estenderam o voto para uma relação mais longa com o Divino Pai Eterno. A promessa que pertence ao domínio do singular, a imediata, por concessão de um favor do santo ao devoto em uma crise existencial, como o voto a ser pago sobre ‘aquela’ graça recebida ‘naquele ano’, exige do promesseiro um sacrificio a mais. O boi é considerado um bem especial, não tanto por ser mais caro do que o arroz (e é), mas por emprestar status ao carreiro: o sitiante rural que cria gado é considerado mais importante do que o que planta, mesmo que este seja um grande agricultor. A plantação, para muitos, é mais associada à antiga condição de empregado rural do que a lida com o gado. Os romeiros carreiros entrevistados associam a figura do fazendeiro àquele que cria e negocia gado, por isso seu Tota é uma referência do fazendeiro que deu certo. O boi é valorizado pelos romeiros e, portanto, usado como pagamento de promessa representa a mais profunda devoção ao Divino. Além de ser um grande presente para o santo

---

confia simbolicamente o sentido de poder ao devoto carreiro e o distingue na rede social a qual ele pertence.

A imolação do boi está associada não só à tradição cristã, durante a antiguidade ele também se reveste de uma importância ideológica e simbólica. Mas dentro da tradição cristã o boi tem um significado que separa a relação entre sua carne como alimento e a prática sacrificial. O sacrifício do animal dentro da antiga tradição cristã faz parte do momento extremo do ritual, simboliza a consagração - através deste mediador-, quando o ser profano se transforma em sagrado, sai do domínio do comum e ingressa no domínio do ideal, do universal. Esse momento é revestido de um poder que estreita os laços entre os homens, e entre eles e os santos. Essa prática ritual acontece nos atuais rituais da Igreja Católica, obviamente de forma simbólica, mas com o mesmo objetivo: ‘o sacre facere’, ou seja, o ‘fazer sagrado’. A interpretação do boi como objeto divinatório aparece, atualmente, em algumas festas de santo, quando ele representa o bodo e/ou faz parte dos eventos mais populares, como corridas que terminam com o abate do animal. Remeto-me à festa do Divino Espírito Santo da cidade de Goiás, que teve inserido o abate de bois em um dos dias de novena. Conforme a descrição de Fraga (2002) o abate nesta festa é simultaneamente um rito religioso, uma refeição comunitária e um processo de ‘*matar a fome dos indigentes que afluem ao lugar santo*’ (FRAGA, 2002:86). Na festa do Divino da cidade de Goiás o abate de bois é reinterpretado segundo os cânones do catolicismo renovado. A Igreja Católica, que detém o controle sobre a festa, também administra a oferenda: através dos festeiros do ano ela direciona e engaja coletivamente seus participantes na luta contra a pobreza, pois esse alimento, adicionado às cestas básicas, é oferecido às famílias carentes da cidade em um dos dias de novena. No caso da romaria de Mossâmedes, o boi como bodo certamente terá o mesmo fim dado na festa do Divino Espírito Santo de Goiás, o que diferencia é o modo como a oferta é administrada: como o santo será honrado, o tipo de oferenda a ser levada e o mais importante, como será levada. Para o romeiro, o que importa é levar intacta a oferta aos pés do Divino Pai Eterno e assim pagar a dívida em relação à graça alcançada. Segundo os romeiros entrevistados, como seu Gérson, o que será feito do boi não tem relevância, já que ele não tem o controle sobre essa parte da festa. Em promessas de romaria, entre o devoto e o santo existe uma distância que valoriza a doação: o espaço entra como grande relacionador entre o devoto

carreiro de Mossâmedes e o Divino, e tem como função, de certa forma, reparar as incertezas que carecem de definição.

O voto implica uma visão de mundo que condiciona sua prática. Como enfatiza Fernandes, *“entre a ordem e a desordem, os humanos habitam a região das incertezas, e contra o incerto, devem buscar a proteção daqueles que já têm uma existência definida (...) a devoção do promesheiro supõe a percepção sombria de que os humanos já nascem endividados. São dependentes por princípio...”* (FERNANDES, 1982: 49). Dos romeiros que caminhavam este ano, um deles saía do padrão encontrado em relação aos votos comprometidos: ele não pagava promessa por uma graça alcançada em virtude de um problema de saúde, de acidente ou coisa parecida. O sr Valdir, ou como é conhecido o ‘Vardim’, caminhava este ano por sua filha ter passado para o curso de medicina em Brasília. Este era um sonho dela e vinha de encontro às aspirações da família, que vê na medicina um futuro melhor para a filha. O caso já estava quase perdido porque em primeira chamada ela já não havia passado e já estava matriculada em outro curso, considerado por eles de menor prestígio, portanto, a notícia da segunda chamada do vestibular foi considerada uma grande graça alcançada sem o pedido prévio:

*“Eu estava na fazenda pensando na minha filha e pedindo pro Divino Pai Eterno, o que fosse a vontade Dele era o melhor pra nós, mas nesse momento minha mãe pôs a mão no meu ombro e disse que tinha uma novidade pra mim: ela tinha passado pra medicina em segunda chamada em Brasília (...) era o sonho dela...”* (Valdir, Mossâmedes)

O sr Valdir e a esposa Eneida acreditam que devem parte desse sucesso ao Divino Pai Eterno (não que eles desqualificassem sua filha): não tinham nenhuma pendência como o Santo, não houve nenhuma promessa, mas resolveram sair em romaria pela primeira vez para agradecer. Ao conviver com o casal pude perceber que para eles a romaria se justificava como um agradecimento ao Santo por Ele auxiliar a filha, isso é certo. Mas, de certa forma, por extensão, o Santo ajudaria a família a agregar valor à sua atual posição social, já equilibrada

por outros tipos de capital social e econômico; e isso se evidenciava quando se enfatizava o tempo todo durante a romaria que o curso era de medicina, e em Brasília. Um curso universitário de prestígio em uma universidade também considerada de prestígio é um atributo que os distinguiria em Mossâmedes, principalmente no que diz respeito ao gosto pela instrução, especialmente em nível superior. E esse capital cultural incorporado, se deve em parte, na opinião do sr Valdir, a uma ‘operação divina’, em uma situação que compensa simbolicamente a experiência da romaria.

O contexto ritual permite ao romeiro operar categorias, como a reciprocidade, através de ações concretas: o esforço empreendido na execução da promessa transforma o sacrifício em uma experiência desejável, como uma compensação pela generosidade do santo. Nesse sentido a promessa ocupa um lugar fundamental na romaria, pois que é um símbolo condensador de significados. Isidoro Alves, citando Leach, aponta que o gesto do sacrifício estabelece conexões simbólicas para que as mensagens em jogo no ritual assumam um amplo poder comunicativo (1980:58).

#### O POUZO NA FAZENDA OLHO D’ÁGUA.

Era mais ou menos duas horas da tarde quando chegamos na entrada da cidade de Americano do Brasil. A caminhada desse dia foi rápida, mas não andamos muito menos do que no dia anterior, fizemos um total de dezoito quilômetros. O grupo foi surpreendido pela notícia de que não acamparia no mesmo local do ano anterior. O dono da fazenda decidiu não disponibilizar o terreno em função de problemas ocorridos no pouso em 2003. Como essa fazenda se localiza perto da cidade, muitos romeiros costumam se deslocar para os bares em busca de diversão, principalmente os mais jovens. No ano passado, como resultado da combinação ‘peão, mulher e pinga’ houve uma briga no pouso e alguns peões foram expulsos por um carreiro. Como consequência desse incidente o grupo inteiro perdeu a oportunidade de pousar este ano em um lugar com água abundante (foi assim que descobri o motivo daquele carreiro viajar imprensado entre dois carros de boi).

Os carreiros de Mossâmedes são claros em relação às regras da romaria: não existe espaço dentro do pouso para romeiros que não atendem às normas de comportamento definidas pela tradição, que são obviamente baseadas na moralidade católica. É claro que os romeiros têm a liberdade de se divertirem no decorrer da jornada, a viagem não significa somente “*resolver as contas com o sagrado*”, como enfatiza Brandão; na festa “*a parte profana é tão indispensável quanto às outras (...) a devoção e a diversão, a restrição e a permissividade caminham juntas [na romaria; a viagem] contribui para que tudo o que se festeje oscile entre esses dois domínios, em um jogo às vezes tenso de passagem entre um e outro*” (1989:13). O acampamento se revela como um lugar de extensão da casa da família. Assim, algumas regras de conduta induzem os romeiros a articular, mesmo em tempo de festa, as lógicas de oposição e complementaridade que reforçam o sistema de relações do cotidiano, como desabafou um romeiro, chateado por ter que negociar outro pouso, “*se quiser fazer bagunça vai lá pra cidade e fica por lá, o que não pode e trazer mulherada pro pouso*”. (Seu Belchior, Mossâmedes).

Depois de esperarmos mais ou menos uma hora ficou decidido que acamparíamos na fazenda Olho D'água, que ficava do outro lado da estrada. De água a fazenda não tinha nada, não tinha córrego nem ribeirão. Muitos dos romeiros não puderam tomar banho esse dia e os que tomaram tiveram que andar um bom pedaço para se banhar em um banheiro emprestado pelo encarregado da fazenda. Pela proximidade, alguns moradores da cidade visitaram o acampamento no fim da tarde para vender bebidas geladas para o grupo. Enquanto alguns carreiros montavam acampamento outros formavam grupos animados bebendo refrigerantes e cerveja e jogando conversa fora. A conversa durou pouco porque depois das tendas montadas os últimos saíram em busca do banho, e as mulheres se organizaram para cozinhar. O latão de água foi indispensável neste pouso, a única forma possível para fazer a janta foi usando a água disponível nesses recipientes plásticos. Neste dia nosso conjunto decidiu montar uma única cozinha. A economia de água, de certa forma, levou as mulheres a se unirem, facilitando os serviços não só de preparação da comida, mas também de lavagem dos pratos e panelas. Depois da divisão do trabalho e dos problemas do dia as mulheres do conjunto com o qual viajavamos decidiram de fato nos ‘aceitar’. Nós, visitantes, agora realmente fazíamos parte

desse grupo, e por extensão, do universo doméstico da barraca. A falta d'água proporcionou uma oportunidade de aprender um certo aspecto da introspecção que caracteriza essas romeiras, depois desse acontecimento elas não só abriram as portas de suas cozinhas como também se abriram para as perguntas que eu tinha por fazer.

### 3º DIA - DE OLHO D'ÁGUA À FAZENDA JATOBÁ.

Os carreiros da cidade de Sanclerlândia chegaram no pouso da fazenda Olho D'água poucos minutos depois de nossa caravana. No decorrer do segundo dia eles se agregam ao nosso grupo (o grupo de baixo) e do terceiro dia em diante todos seguimos a liderança de seu Tota. O encontro das quatro caravanas, as duas de Mossâmedes, a de Sanclerlândia e a de Americano do Brasil se dá no terceiro dia na saída da cidade de Americano do Brasil, por volta das onze horas da manhã. Por isso não há pressa no trabalho de desmontar o acampamento. No domingo acordamos por volta das seis e meia da manhã e só saímos da fazenda Olho D'água depois das oito horas. O acampamento foi desmontado como de costume, na verdade foi até mais fácil porque só tinha uma cozinha para guardar. Usamos o restante da água para a higienização de parte da cozinha, a continuidade da limpeza ficaria para o outro pouso. A falta de água criou alguns transtornos, mas não mudou o humor do grupo, afinal, acampamento de romaria é assim, ninguém reclama do desconforto.

### O ENCONTRO COM O LÍDER - ATRAVESSANDO AMERICANO DO BRASIL.

Depois de caminhar cerca de dois quilômetros chegamos à cidade<sup>70</sup>: uma multidão de curiosos, entre adultos e crianças estava à espera da carreata. Enquanto atravessávamos a rua principal, como num desfile, alguns aproveitaram para fazer pequenas compras nas mercearias que se encontravam abertas, outros passaram pelos bares e compraram bebidas geladas, refrigerantes, cervejas e a predileta entre os peões, a pinga. Enquanto os refrigerantes e a cervejas era levados aos olhos de todos a pinga era carregada meio escondida dentro de

---

<sup>70</sup> A cidade de Americano do Brasil tem uma população de aproximadamente 6.200 habitantes. A economia do município é voltada para agricultura e pecuária, planta-se cana-de-açúcar e cria-se gado leiteiro e de corte.

sacos de papel. Inútil, em romarias como essa todos sabem quem bebe e onde bebe, aliás, esse é o assunto predileto entre os romeiros, depois dos carros e dos bois, é claro.

O grupo ‘de baixo’, de Mossâmedes e a turma de Sanclerlândia chegaram na concentração antes dos demais. Enquanto esperávamos o grupo do seu Tota chegar (a turma ‘de cima’) o assunto girava em torno dos carros e dos bois. Alguns carreiros reparavam nos carros de boi dos colegas e suas curiosidades giravam em torno da qualidade dos bois, se as juntas apresentavam uma boa performance, se tinham sido bem amansadas. Algumas diferenças entre os carros, os bois e seus carreiros logo de início ficaram bem evidentes: os carros se distinguiam uns dos outros pela qualidade dos bois ou pela qualidade e tamanho da ‘carroceria’. Alguns carros tinham a boiada nova e homogênea, no tamanho e raça dos garrotes; outros tinham uma boiada adulta e homogênea, e havia os carros que tinham uma boiada que misturava diferentes raças e tamanhos de bois. As juntas mais valorizadas pelos romeiros eram aquelas mais homogêneas em todos os sentidos: tamanho, raça e cor. Mas pude perceber, através dos comentários, uma distinção que separava os bois segundo seus valores rituais e utilitários. Os relatos dividiam os bois (e através deles seus donos) em dois grupos: o primeiro agregava valor e prestígio ritual ao carreiro, o segundo lhe emprestava valor e prestígio social, às vezes os bois lhe emprestavam as duas coisas. A melhor combinação para prestígio social era *carreiro – carro - boi de raça pura, principalmente nelore e gir*. A melhor combinação para prestígio ritual era *carreiro com tempo de estrada - carro antigo - boi bem amansado e com tempo de estrada*.

Alguns carreiros relataram que criavam juntas – principalmente as que tinham mais de seis anos - somente para a romaria, pois na fazenda de leite não havia a necessidade de manter dez touros reprodutores<sup>71</sup>. O fato da boiada não ter uma função utilitária no restante no ano na fazenda indica menos uma superioridade econômica do que uma dedicação à romaria. O carro de boi mantido somente para as festividades se constitui em um símbolo de prestígio ritual e um complemento à devoção, na opinião de um carreiro que tinha um boi com quatorze anos de estrada, “*esse boi praticamente reza com a gente, já sabe o caminho pra Trindade*”. As juntas



mais velhas, homogêneas e principalmente da raça gir e caracu são exemplos de bois que agregam valor à romaria, pois no imaginário do carreiro estão associadas tradicionalmente às longas viagens carreiras e às raças inicialmente introduzidas e criadas na região. Mas a viagem não é feita somente de gir e caracu: a existência de nelores e búfalos na estrada explica bem como essas raças - algumas bravas demais, outras empacadas e cansadas - são inadequadas à tração do carro. Mas emprestam tanto prestígio social ao carreiro que são praticamente ‘empurradas’ em direção à Trindade. Se por um lado algumas raças não honram seus donos por suas performances na estrada, pelo menos são elementos de distinção social dentro da romaria.

Se alguns carros tinham bois de raças consideradas inadequadas à tração, por serem vagarosas ou bravas, e estavam naquela viagem apresentando uma boa performance na estrada, os carreiros acionavam outras observações, agora a respeito de suas habilidades como carreiro e vaqueiro. Muitos carreiros argumentavam o fato de terem domado uma boiada brava, valorizando a arte do peão. Usualmente o trabalho que é associado ao inferior no cotidiano, no contexto da romaria adquire um valor especial. E quando o peão tem que passar pelo primeiro teste da romaria a exigência se torna uma questão de honra: na romaria de Mossâmedes deste ano tinha um carro que participava pela primeira vez da viagem. Carro novo, boiada nova. Os desafios disfarçados em tons de brincadeira eram lançados pelos carreiros mais experientes, mas se assemelhavam aos ritos de passagem: “*Será que cê vai agüentar?*”, “*Será que cê dá conta do carro?*”, “*Cê sabe o lugar onde cê deve ficar?*”.

---

<sup>71</sup> Nas propriedades onde se têm pequenas criações de gado de leite não há necessidade de se manter muitos touros reprodutores.



**Ilustração 10 - O encontro com o líder, Seu Tota.**

O dia já estava muito quente quando o grupo do seu Tota apareceu, depois de duas horas de espera. Na concentração havia vinte e cinco carros misturados a uma multidão de romeiros, vendedores de bebida e curiosos. Seu Tota despontou na estrada montado em uma mula, acompanhado do cachorro de estimação e com um carro de boi de quarenta balaios puxado por dez bois nelores de mais de sete anos<sup>72</sup>. O carro se destacava sobre os dos seus filhos e os dos demais pelo tamanho da carroceria e dos bois, até aquela parada não havia qualquer carro que competisse com o dele. Quando o grupo alcançou a concentração, seu Tota desceu da mula e cumprimentou a maioria dos carreiros, de Mossâmedes, de Sanclerlândia e de Americano do Brasil. Foi possível perceber sua popularidade entre os romeiros, ele é um daqueles sujeitos carismáticos, que mesmo não sendo uma unanimidade dentro do grupo é reconhecido e respeitado por todos. Weber define carisma como uma certa qualidade que caracteriza uma pessoa, e em virtude da qual ela é considerada extraordinária e tratada como se fosse dotada de qualidades excepcionais. O mais importante nessa definição é que nessa capacidade incomum que o distingue como *líder carismático* o que interessa é que “*a legitimidade carismática baseia-se sempre, e qualquer que seja o contexto em que esta tenha surgido, no fato de tanto o chefe, como os seus seguidores, acreditarem na autenticidade da missão do chefe*” (GIDDENS, 2000:223). No período ritual há uma maximização das qualidades de seu Tota como chefe; durante a festa os romeiros o distinguem como um líder

---

<sup>72</sup> Existem vários tamanhos de carro de boi, que são medidos pela capacidade de conter balaios de milho. O maior é de quarenta balaios, depois as medidas vão decrescendo até chegar ao tamanho de vinte balaios. Na romaria de Mossâmedes é mais comum o carro de trinta balaios. De quarenta balaios só tem o do líder, que sobressai sobre os outros.

da tradição dos carreiros. Remeto-me à outra definição de Weber, desta vez sobre *autoridade tradicional*, que se baseia na crença da legitimidade das regras e poderes há muito estabelecidos, e geralmente encontra-se nas mãos dos anciãos do grupo. Seu Tota é o carreiro com mais tempo de estrada a seguir em romaria para Trindade. Como ele mesmo enfatiza, é do tempo em que se dormia sem barracas e se cozinhava com a ‘mariquinha’ de madeira. Outros carreiros mais velhos seguem em romaria com seus carros de boi, como seu Flávio, mas nenhum tem o tempo de estrada que ele tem, de modo que o grupo reconhece sua experiência como carreiro e sua habilidade como negociador.

Depois do grupo ‘de cima’ (o do seu Tota) de Mossâmedes se posicionar na dianteira, com seus nove carros de boi, houve uma ligeira reorganização no comboio, para desgosto de muitos carreiros que diziam, de certa forma contrariados, *‘o importante é a gente ir’*. Essa reorganização - grupo ‘de cima’ de Mossâmedes, Americano do Brasil, grupo ‘de baixo’ de Mossâmedes, Sanclerlândia - revela simbolicamente uma reação àquela nova situação criada pelo grupo ‘de baixo’ de Mossâmedes, ao buscar um caminho alternativo de saída de Mossâmedes e não mais acompanhar o líder na concentração da fazenda Paraíso. Uma vez que, segundo Hobsbawm (1996), uma das regras da tradição é a ‘invariabilidade’, a ultrapassagem deliberada do grupo de Americano do Brasil sobre o grupo ‘de baixo’ de Mossâmedes, nessa concentração, criou uma tensão entre grupo ‘dissidente’ (de baixo) e a liderança, em relação à hierarquia de posicionamento no comboio estabelecida pela tradição. A reação do grupo ‘de baixo’ deixou clara sua insatisfação com o ocorrido:

*“Ninguém aceita cortar a fila não, ninguém aceita (...) ora, eu acho que não é bom senso não respeitar o direito dos outros, não é? Porque eu acho que na frente já tá engastado e tem que respeitar o direito dos outros; eles passaram e não respeitou”*  
(Seu Belchior, Mossâmedes).

*“Ou nós vai tudo ou não vai. Pelo menos a turma de Mossâmedes (o grupo ‘de baixo’) não vai ter essa anarquia (...) ele (seu Tota) sabe que toda vez nós espera (...) esse negócio de ficar esperando*

*e depois sair assim é uma tremenda burrice; olha, nós temos uma origem só, o pouso é um só, pra quê essa bobagem toda? Esse negócio de chefe, quem tem chefe é índio...”* (Seu João, Mossâmedes).

Os carreiros do grupo ‘de baixo’ de Mossâmedes buscaram referências na própria tradição para defenderem seus direitos de posicionamento atrás do grupo ‘de cima’, e não depois do grupo de Americano do Brasil. Uma situação paradoxal, já que dias atrás o grupo, de certa forma, se gabava por ter criado uma alternativa a essa mesma tradição, principalmente a da concentração na fazenda Paraíso, de propriedade de seu Tota. Depois de todos tomarem seus lugares no comboio, pude perceber que a influência do líder aumenta à medida que a romaria se distancia da região de Mossâmedes. Em casos de uma tradição que tem mais de cem quilômetros a percorrer a liderança é mais efetiva com o domínio completo do percurso. E se no decorrer da jornada o comboio sacraliza o espaço percorrido, ele também sacraliza e sanciona o poder do líder. E pelo menos no que diz respeito aos dias de festa, nesses municípios ali representados quem manda é seu Tota.

Com essa disposição o comboio, agora com trinta e quatro carros e seguindo em marcha mais lenta, continuou um percurso que totalizaria no final desse dia muito quente quase trinta quilômetros, até chegar no pouso da Fazenda Jatobá. Quase todas as mulheres seguiram à pé, com poucas exceções, como a dos carros do líder e de seus filhos, que carregaram duas de suas mulheres durante todo o percurso. Essa foi uma exceção até comentada pelas outras mulheres, o fato de que o conjunto do líder, por ter vários carros, dispor de espaço suficiente para carregar passageiros. Todavia percebi que para além dessa opinião havia outros motivos para o comentário, o fato das mulheres do grupo do líder não se integrarem ao restante das romeiras.

Algumas diferenças dentro do grupo, já no terceiro dia e principalmente depois do comboio aumentar, foram sendo expostas, aos poucos, e em pequenos detalhes da viagem. Mas havia um outro lado da romaria: até o terceiro dia não faltavam atitudes de auxílio para quem precisou, aqueles menos resistentes eram esperados e acompanhados com paciência.

Sempre havia alguém oferecendo água, lanche ou palavras de apoio para quem pagava promessa, em atos que pareciam uma compensação por alguns momentos de aflição que a viagem produzia.

O comboio andou por mais de dez quilômetros sem ver água, até alcançar o córrego Angazeiro. A estrada agora era plana, os pastos estavam muito secos; parecia que a terra sofria mais ainda com a estiagem. Quando se via alguma plantação era só de cana-de-açúcar, por horas o comboio andou cercado por canaviais. Muitos fazendeiros dessa região vêm na cana-de-açúcar uma alternativa lucrativa de produção, alguns chegam a arrendar suas terras para outros produtores ou plantam com a venda fechada para a usina de álcool da região, o que garante boa renda na estação seca. A paisagem do cerrado se altera quando a plantação é grande porque a ocupação que se faz com o cultivo não deixa muito espaço para matas. Além dos canaviais, durante toda a tarde os carros de boi dividiram espaço com automóveis e caminhões, que ao passar deixavam muita poeira pela estrada.

Pouco antes da chegada no pouso aconteceu um acidente que foi logo atribuído por muitos romeiros como mais uma graça do Divino Pai Eterno: a carroça que levava a romeira Flávia e seu filho de seis anos de idade seguia muito à frente do comboio quando o cavalo se assustou ao passar pela ponte do rio Jatobá e caiu de uma altura de mais de cinco metros. O rio era caudaloso e cheio de pedras, a carroça ficou quebrada, mas ninguém ficou ferido. O comboio foi parado por meia hora até que a caminhonete de apoio os buscase e levasse ao hospital mais próximo para serem examinados, já que essa romeira era duplamente transplantada e carecia de cuidados médicos. Alguns carreiros deslocaram suas críticas sobre o acidente - e principalmente à romeira - para o plano religioso, atribuindo o acontecido a um 'aviso' do Divino. De certa forma eles utilizaram o santo como um meio de comunicação para confirmar as regras de comportamento que determinam que o lugar da mulher, principalmente a casada, é estar ao alcance da proteção de seu marido.

O acidente traz à tona algumas questões em relação às inserções dentro da romaria, que podem ameaçar, de certa forma, a continuidade da tradição. Para os carreiros que reagiram de forma negativa ao acontecido, a carroça e outros veículos, como o trator - que foram inseridos

pela primeira vez este ano - atrapalham a ordem, o ritmo da caminhada e o controle da liderança. Na romaria de Mossâmedes não há muito diálogo entre o carro de boi, a carroça e o trator; a introdução de novos veículos seguindo junto com o comboio não é vista com muita simpatia pelos carreiros, a não ser que esses sigam como apoio, como no caso da caminhonete. Para os carreiros é importante seguir caminhando com o comboio, o fato em si já estabelece uma ligação maior do devoto com o Divino Pai Eterno, principalmente pelo forte apelo sacrificial que isso significa.

#### NA FAZENDA JATOBÁ.

A sede da fazenda Jatobá se localiza a um quilômetro da estrada, em um vale marcado por uma represa e um pequeno córrego. Segundo os romeiros mais antigos a fazenda leva esse nome pela grande quantidade de pés de jatobá que existiam nessa região. Uma dessas árvores é preservada pelo proprietário da fazenda, como lembrança das outras que não existem mais. Ao chegar à fazenda, a carreta foi recepcionada por seu Flávio e sua mulher, dona Rosa, donos da fazenda há mais de dez anos e também devotos do Divino Pai Eterno. Seu Tota cumprimentou o amigo de longa data, que parecia estar muito satisfeito em receber os carreiros em sua casa. Essa amizade já se prolonga por mais de quarenta anos, bem antes de seu Flávio adquirir a fazenda. Seu Tota aciona algumas lembranças para contar algumas passagens por esse pouso:

*“Há uns trinta anos nós não tinha lugar pra pousar e o sol já tava entrando. Nós resolvemo acampar. Aí o dono apareceu e queria cobrar 300 cruzeiro. Naquele tempo era muito dinheiro, minha fia, e nós não pagamo. Aí ele chamou a polícia pra expulsar, mas nós chegou uma pinga neles e não pagou nada (...) hoje é diferente, o Flávio gosta dos carreiros e até vai com a gente, cê já viu o carro dele (puxado por búfalos)?”. (Seu Tota).*

Os carreiros logo correram para procurar um bom lugar para estacionar e montar o acampamento o mais rápido possível, antes de anoitecer. Nosso grupo estacionou os dois

carros embaixo de uma árvore de grande beleza, o Jacarandá do cerrado. Mas não deu muito tempo pra ficar apreciando a paisagem porque agora a romaria tinha mais de trinta carros, mais de trezentos bois e mais um bocado de cavalos para organizar e muita gente para disputar o único banheiro disponível. Assim as mulheres de nosso conjunto se dividiram em três grupos: o primeiro foi para a fila do banheiro, o segundo foi lavar as panelas que ficaram sem limpeza no último pouso e o terceiro foi para a cozinha.

Mulheres de várias idades e procedências se aglomeravam na espera pelo banho. O grupo, animado, se dividia em rodas de conversa que tratavam dos assuntos mais variados do universo feminino: produtos de beleza, moda e principalmente sobre a possibilidade de realizarem boas compras em Trindade. Em pouco tempo de conversa, foi possível perceber algumas distinções entre elas, apesar de comentarem assuntos que à primeira vista pareciam corriqueiros e comuns a todas. Elas deixavam pistas sobre o que era de interesse de cada uma no cotidiano e o que se capitalizava em tempo de festa. Para algumas a moda e produtos cosméticos, como filtro solar, eram coisas corriqueiras, para outras eram preocupações quase exclusivamente de festa, um luxo. Para essas últimas, era para a festa que os novos cortes e pinturas de cabelo eram direcionados, e também a roupa nova, ‘aquela que a atriz da novela tal usava em cena tal’. Se o cotidiano não possibilita meios para muitas romeiras realizarem atividades dessa natureza, a festa funda o tempo da abundância e, por conseguinte abre possibilidades de se gastar com a aparência. E os modelos de elegância, principalmente para as que moram na fazenda, estão disponíveis nos programas de televisão, principalmente nas novelas. Daí as observações sobre ‘as fulanas que usavam isso ou aquilo’.

As distinções entre umas e outras, principalmente nos silêncios prolongados quando algumas falavam sobre coisas de beleza completamente desconhecidas para outras, reflete que nem na porta do banheiro a romaria neutraliza a ordem das coisas e das pessoas, mas pelo menos abre a possibilidade de uma vivência menos distante entre elas. A fila do banheiro é um exemplo da intrigante igualdade superficial que a romaria produz, por outro lado foi uma maneira muito divertida de aguardar o momento mais esperado depois de um longo dia de caminhada.

#### 4º DIA. DE JATOBÁ AO BOQUEIRÃO.

O quarto dia de viagem começou às cinco horas da manhã, com alguns peões gritando e tocando berrantes para acordar o acampamento. Muitos jovens ficaram até mais tarde se divertindo no pequeno bar montado na entrada do pasto, mas de madrugada já estavam de pé para organizar a saída do comboio. Uns brincavam com os outros a respeito da ressaca pela noite anterior, e estes respondiam que a romaria não dá tempo pra ressaca.

Como de costume as mulheres prepararam o café forte e o almoço matinal, enquanto alguns carreiros saíram em busca dos bois e cavalos. Os que ficaram se ocuparam de levantar o acampamento, desmontar a barraca, dobrar os toldos, guardar os colchões e roupas de cama. As mulheres lavaram as panelas, desmontaram, guardaram a cozinha dentro da canastra e às seis horas saíram para adiantar a caminhada e aproveitar a temperatura amena da manhã, deixando os carreiros pra trás. Este dia a caminhada seria longa, quase vinte e nove quilômetros até o Boqueirão.

De manhã, a visão do lugar onde o grupo acampou era desoladora. Por mais que alguns carreiros insistissem para o recolhimento do lixo, argumentando que em caso de ingestão, os plásticos poderiam provocar a morte dos animais, muitos não davam muita atenção, dada a pressa em recolher e cangar os bois. Ainda assim algumas pessoas cataram o que foi possível e fizeram um monte de lixo debaixo de uma árvore. Pela altura que ficou, era de se imaginar a sujeira que os pousos seguintes ficariam, já que lá acamparia um número maior de carros e de cavaleiros. Com o aumento de carros de boi nos últimos anos, também aumentaram os problemas de controle à depredação nos pousos. A liderança garante o uso do lugar mediante uma contrapartida de organização e zelo da propriedade, que quase sempre é desrespeitada pelos carreiros. Poucos se preocupam com estes cuidados, segundo seu Tota está cada vez mais difícil organizar o grupo e garantir o pouso de um ano para outro, “*agora é gente demais, é muita bebedeira, muita coisa, né?*”. Por muitos anos as motivações devocionais, que balizavam as relações de reciprocidade entre o proprietário da fazenda e o santo, garantiam o pouso dos carreiros durante o percurso da romaria. Muitos proprietários de fazendas forneciam pouso por devoção ou pagamento de promessa. As relações de amizade e de parentesco dos



romeiros com os proprietários também eram boas articuladoras da hospitalidade. Muito embora não tenha desaparecido por completo o modelo de negociação que garante os pousos está sendo substituído por outro, que tem como objetivo o lucro, ou pelo menos lucro suficiente para cobrir o desgaste de pasto ou qualquer outro prejuízo para o fazendeiro. O aumento do número de romeiros, de um lado prestigia a romaria de carreiros, mas por outro ameaça sua continuidade. Entre os donos dos pousos poucos mantêm a hospitalidade por devoção ao Divino Pai Eterno, no percurso que a turma de Mossâmedes faz, a negociação está mais em função do prestígio de seu líder, que mantém uma amizade com os proprietários que garante espaço para acampamento, água à vontade e pasto gratuito para os bois.

Nesta manhã o trabalho de juntar os bois foi ainda mais difícil, devido a grande quantidade de animais. Alguns deles pularam a cerca do pasto e deixaram seus donos preocupados com a possibilidade de continuar a viagem desfalcados. A espera se estendeu por uns quarenta minutos e ainda assim dois carros saíram sem alguns de seus bois, até que depois os encontrassem na estrada, pouco à frente da comitiva. O comboio saiu da fazenda Jatobá às oito e meia da manhã e se pôs na estrada rumo à Capelinha, pequeno povoado distante dali dez quilômetros. A partir deste dia seu Flávio seguiu com um carro que lhe daria muito trabalho até chegar à Trindade, pois era puxado por búfalos, que são pouco resistentes ao calor.

#### A PASSAGEM POR CAPELINHA.

Neste dia de viagem os cavaleiros e os pedestres se adiantaram na caminhada para pararem em dois botecos situados no cruzamento das duas principais ruas de Capelinha. Essa é uma parada muito esperada pelos romeiros e também já faz parte da tradição do povoado nesta época do ano. Um desses botecos possui mesas de bilhar e o outro fornece gratuitamente feijão tropeiro para os romeiros. Em um lance de reciprocidade com o Divino Pai Eterno o proprietário do bar, a partir do recebimento de uma graça, mantém firme a promessa de fornecer uma panelada de feijão tropeiro para os romeiros do Divino, enquanto for vivo. E para a alegria dos jovens, que comem à vontade, esse encontro no bar também é uma oportunidade de beber, jogar bilhar e principalmente paquerar, mesmo que para isso os homens tenham que disputar as garotas da romaria, pois a desproporção é grande, segundo um

cavaleiro, *'tem que disputar as meninas a tapa'*. Na opinião de alguns jovens as distâncias que separam as propriedades na zona rural e a rotina cotidiana dificultam os encontros. Muitos peões enfatizam que no período festivo é mais fácil 'chegar' em algumas garotas, obviamente nessa empreitada eles recorrem à bebida como uma encorajadora de primeira grandeza:

*“Bebo da branca, bebo da amarela,  
bebo da loira, bebo da morena,  
bebo no copo, bebo na tigela  
só não trago a garrafa  
porque não passa na goela”* (Di,  
Mossâmedes).

Alguns jovens enfatizam que no cotidiano não é fácil namorar em Mossâmedes. A categoria 'ficar'<sup>73</sup>, comportamento que comumente é reconhecido como forma de encontro entre os jovens da capital, não é aceito pela maioria dos entrevistados, muito menos por suas famílias. Qualquer desvio de comportamento dos peões e das garotas pode ser do conhecimento de todos na região, ferir os valores familiares e conseqüentemente comprometer suas honras. A festa abre a possibilidade de muitos desses jovens experimentarem formas de comportamento diferentes das de seus lugares de origem, como por exemplo, o encontro sem compromisso que significa a categoria 'ficar'. Essa é uma opinião dada pela maioria dos jovens, que vêm na romaria uma oportunidade de ir em busca de aventuras, sem compromisso de continuidade.

De um lado a festa é um momento privilegiado para os jovens compreenderem seu próprio universo - o ethos camponês - por outro lado ela abre uma brecha para o estabelecimento de trocas entre valores e práticas distintas, rurais e urbanas. A romaria se apresenta como um lugar de encontro não somente entre seus atores, mas também entre visões de mundo e estilos de vida distintos, relativos aos mundos do campo e da cidade. Neste

---

<sup>73</sup> 'Ficar' é uma expressão usada pelos jovens urbanos, principalmente os das grandes capitais, para designar as práticas de paquera e de encontros, *sem compromisso* de continuidade, que podem durar uma noite ou mais e incluir relações sexuais ou não.

aspecto os romeiros transitam entre o revigoramento daquilo que é culturalmente tradicional, principalmente no reforço dos papéis sociais que determinam os lugares de cada um dos sexos e seus códigos de comportamento, e na experimentação de outras atitudes e códigos de conduta. Muitos depoimentos mostram que, muito embora esses jovens sejam receptivos a essas novas experiências, permitidas pela própria situação de festa, não vêem solução de continuidade para elas, o que revela que a criação de uma situação nova, no universo camponês, emerge não necessariamente de uma relação passiva com a sociedade mais abrangente, mas por um processo interno e externo de permanências e transformações. Nesse sentido me remeto ao estudo de Liliana Mendonça sobre as continuidades e mudanças na festa de Nsa Sra do Rosário de Chapada do Norte, no qual ela enfatiza que *“a continuidade não pode ser entendida a partir da pressuposição de uma espécie de inércia social, que faria com que, não havendo qualquer impulso para a mudança, a ordem se mantivesse tal como previamente estabelecida (...) assim como as mudanças, também as continuidades devem ter algum sentido para que sejam mantidas pelo grupo”* (MENDONÇA, 1997:237).

Durante a parada alguns carreiros encheram os latões de água enquanto outros cumprimentavam os conhecidos da cidade, principalmente seu Tota, que mantém relações de amizade com o sub-prefeito do povoado. Capelinha é um distrito do município de Anicuns. Nesta região também existe um grupo de carreiros que segue para Trindade, mas eles não se agregam à turma do Tota e sim ao grupo da cidade de Anicuns, que sai um dia antes da passagem do grupo de Mossâmedes. Durante as pesquisas que envolveram esse grupo – que é liderado pela família Pereira – percebi que os carreiros se esforçavam em estabelecer relações de alteridade, principalmente no tocante ao grupo de Mossâmedes. Ao serem questionados sobre a possibilidade de seguirem juntos, já que o percurso e a devoção são os mesmos, e principalmente por manterem relações de amizade uns com os outros, os carreiros dali relataram que não gostariam de ser diluídos dentro de outra romaria. O aglutinamento dos grupos permitiria bons momentos de sociabilidade, mas prejudicaria a identidade que os coloca como um grupo de uma região distinta, dono de sua própria tradição e principalmente seguidores de uma liderança local. Na romaria de Mossâmedes os grupos de outras localidades se dissolvem sob a liderança de seu Tota: por onde passa, é conhecido e denominado grupo de

Mossâmedes. Isso demonstra o prestígio e o poder que o líder possui ao congregar carreiros de outras localidades em seu nome.

Ao sair do povoado os caminhantes se distanciaram dos carros de boi, que mantinham um ritmo constante e iam devagar. Os cavaleiros tomaram a dianteira, mas não se distanciaram muito, pois sabiam que até o final da tarde não haveria perspectiva de pararem em algum ribeirão aprazível o bastante para o banho. Os carreiros sabiam que neste percurso a falta d'água tornaria mais imperativa a redução do tempo de viagem, os bois já estavam sedentos e cansados, os búfalos, então, estavam exauridos. Para não atrasar os demais, o carro de búfalos tomou o último lugar no comboio e seguiu em um ritmo mais lento, condizente com a capacidade das juntas.

Quando a tarde esquentou e o vento diminuiu os carreiros que iam à pé alternaram a guia dos bois com os que iam montados. No meio da tarde o calor era terrível; esse foi um dos únicos momentos do dia em que se viu semblantes realmente enfastiados. Os que superavam a situação com muito bom humor eram as crianças, que não reclamavam do calor e da poeira. Eles viajavam de qualquer jeito, montavam sozinhos ou dividiam montarias com os colegas nos cavalos, jegues e mulas disponíveis. Só recorriam aos pais e mães quando apertava a sede ou a fome. Nesta tarde as crianças fizeram verdadeiras barganhas de lanches, trocaram paçoca por broas de fubá, broas de fubá por biscoitos de polvilho e assim por diante.

Pelas quatro horas da tarde o movimento de automóveis na estrada se intensificou, devido à proximidade da cidade de Avelinópolis, situada não muito à frente da fazenda onde seria o pouso. Com mais meia hora de caminhada os romeiros avistaram o Boqueirão em um fundo de vale, mas ainda precisava completar pelo menos dois quilômetros para alcançar a sede. O lugar era muito diferente do que o que foi visto durante todo o dia de viagem, a paisagem tinha um relevo acidentado e havia uma mata galeria próxima ao local do acampamento, sinal da existência de algum córrego ou ribeirão.

**O POUZO NO BOQUEIRÃO.**

A fazenda Boqueirão leva esse nome por situar sua sede em um grotão entre dois morros muito altos. O proprietário, seu Lili Corrêa, que tem oitenta e dois anos de idade, recebe os carreiros do Divino Pai Eterno há mais de quarenta anos. Foi com muita disposição, apesar de estar com a saúde debilitada, que ele se adiantou para receber os carreiros e indicar o lugar onde ficaria o acampamento e o pasto onde os bois seriam soltos. Enquanto os carreiros montavam acampamento ele me relatou que sentia muito orgulho por poder emprestar sua propriedade para os romeiros carreiros pernaitarem:

*“Tá com uns quarenta ano que eu recebo os carreiro aqui no Boqueirão. Toda vida sou devoto do Divino Pai Eterno (...) eu recebi muita graça Dele, tudo que a senhora tá vendo, foi tudo pensando Nele; porque Ele tava me ajudando. Minha famia desloca todo ano pra Trindade pra agradecê os beneficio recebido (...) eu não vou com eis, mas sinto muito empraizerado em dar cobertura pra eis aqui em casa. A gente sente bem decadente de saúde, então eu penso é assim, que em farta minha, eu fico com medo da minha famia não dar o apoio conforme eu pelejo para dar o apoio pra eis, a gente sente tudo isso, né. (...) Eu creio que a romaria vai aumentá, eu é que não vou isperá. A gente anda ruído pelos ano... Enquanto eu existir, eu quero que a romaria aumenta. O aumento da romaria depende dos trato nos poso...*

*Quando eu conheci, os romeiro era uns oito carro. Eu tava numa venda lá em baixo veno eis no corredô, indo pro lado de lá. Eu num agüentei e mandei um rapais muntá num cavalo e ir chamá eis pra cá. Eu num tinha nem pasto fechado, mas ia dar um jeito, se fosse preciso nós ajuntava os boi no outro dia. Aí eis descambô do arto até aqui, rompero pra cá o sol já tava entrano. Eis descubriro que o dono da casa era eu e puxaro mais romero pra qui. É o maior prazê meu dar cobertura prá eis aqui...*

*O esforço da gente e a fé faz aumentá a amizade. Cria um grupo maior de amigo. Já aconteceu comigo pra esse lado da capitá véia, quando eu falo quem eu sou, todo mundo qué me dar agasaio...*

*Os carro é uma paixão, (...) meu pai era de tradição, eu é que arrumava o carro dele, arrumava tudo pra ele no domingo. Hora dessa eu tava carregando o carro na fazenda (...) ele dormia debaixo do carro e de madrugada, me chamava, nós era muita gente na casa, eu pegava a boiada pra ele, trazia, entregava a vara pra ele lá na frente...” (Lili Corrêa, Boqueirão)*

Seu Lili Corrêa acolhe os romeiros carreiros sem cobrar pasto nem pouso. A partir de seu depoimento é possível perceber que a *troca* – a reciprocidade - aparece como denominador comum em suas relações com os amigos e com o Divino Pai Eterno. Como ele enfatiza, as relações horizontais ultrapassam os limites de seu município e demarcam uma região muito maior; para ele é uma honra e sinal de prestígio ser reconhecido em lugares distantes de sua origem, como para os lados da ‘*capitá véia*’. Remeto-me aos estudos de Malinowski (apud MAUSS, 1974:73) sobre a economia de troca entre os Melanésios, que esclarece todo um lado da teoria do sacrifício: nas prestações e contraprestações de que ele fala, quem dá cria um crédito com quem recebe, quem recebe tem uma obrigação absoluta de retribuir a dádiva sob pena de perder o espírito da coisa dada. Nessa relação de troca está em jogo muito mais do que a dádiva propriamente dita, “*tudo vai e vem como se houvesse uma troca constante de uma matéria espiritual compreendendo coisas e homens*” (1974:59). Pelo depoimento de seu Lili Corrêa, a recompensa pelo pouso vem tanto dos amigos como do santo; a regra é chegar sem ter nada para trocar, sem ter mesmo nada pra dar, e receber quando for preciso.

## A MISSA

A caminhada deste dia e a acolhida de seu Lili Corrêa fez com que o final do dia parecesse a chegada em um oásis. Depois do banho e da janta os romeiros foram convidados a

participar de uma missa que seria celebrada no pátio, de frente à casa principal. Antigamente as famílias faziam individualmente a reza nas barracas, sem compartilhar as orações com todo o grupo. A partir da década de 1990 as rezas passaram a ser coletivas, e eram coordenadas por duas mulheres, ambas noras de seu Tota, que circulavam pelas barracas convidando todos os romeiros para participar. O estímulo também vinha dos romeiros que eram monges e seminaristas, mas eles participavam mais como ‘assistentes’ dessas coordenadoras do que como condutores das rezas. Atualmente, nos pousos, as orações são feitas por romeiros que se reúnem em pequenos grupos, ainda coordenados por estas jovens. Todavia, no terceiro ou no quarto pouso os proprietários introduziram uma missa, que é encomendada a um padre da paróquia da região. Nos últimos dez anos, ao que parece, a romaria tomou uma direção que a está levando a um processo de ‘domesticação’ ao culto oficial da Igreja Católica. Em um primeiro momento houve a incorporação das rezas coordenadas por essas mulheres, que na ocasião estavam envolvidas em um projeto de formação de uma pastoral popular rural, que fazia parte de um plano maior da Diocese de Goiás, que por sua vez andava em consonância com um projeto mais abrangente da Igreja Católica renovada<sup>74</sup>. Nos últimos três anos, por uma iniciativa dos próprios romeiros, a missa celebrada por um agente eclesialístico foi incorporada em um dos pousos.

Para a celebração da missa, que aconteceu às oito horas da noite, um altar foi improvisado no pátio em frente à casa principal. Alguns romeiros improvisaram bancos com tábuas sobre pedras, mas a maioria assistiu a celebração em pé, pois não havia espaço suficiente para abrigar todos os participantes. Os trabalhos foram desenvolvidos com ênfase no diálogo e na expressão do sentimento de irmandade e solidariedade. Em meio aos hinos dos romeiros e orações cantadas alguns presentes, entre eles seu Tota, deram depoimentos de fé e

---

<sup>74</sup> As mulheres que organizam as rezas, leigas, eram coordenadoras de um grupo católico que se reunia na zona rural de Mossâmedes e que parece ter sido originado de uma proposta de formação de uma CEB (Comunidade Eclesial de Base). Esse grupo fazia parte de um projeto mais amplo da Diocese de Goiás que, a partir de 1980 começou a desenvolver uma pastoral popular como objetivo de descobrir uma religiosidade comum que traduzisse a caminhada, a luta popular em que envolviam ao mesmo tempo em agentes da base (os lavradores) e os agentes de pastoral (os padres e outros). A comunidade não possui mais um vínculo direto com os projetos originais das CEBs, de caráter político-militante. Durante as reuniões, não se discutem nem se põem em prática as questões político-religiosas divulgadas pela Teologia da Libertação. Contudo, durante a romaria, o espírito da caminhada conduz as orações que são feitas atualmente.

de graças recebidas do Divino Pai Eterno. Muitos dos que falaram e dos que assistiam se emocionaram, alguns choraram em meio aos depoimentos dos companheiros. Se nos outros momentos da romaria as diferenças entre os romeiros apareceram mais nitidamente, a missa foi o momento que mais se aproximou da idéia de *communitas* de Victor Turner, pois ao assisti-la os romeiros momentaneamente se voltaram para um único interesse, entrar em contato com o sagrado por meio de orações.

A missa faz parte de uma multiplicidade de rituais que são realizados desde as preparações na saída dos romeiros de seus lugares de origem até as celebrações oficiais no santuário. Essa multiplicidade de ritos os coloca em contato com uma quantidade de símbolos e de significados que sustentam a cultura em que estão inseridos. De certa forma esses ritos reforçam a pluralidade do campo católico e tem uma capacidade de incorporar a diversidade de símbolos que se mobilizam através de um diálogo muitas vezes conflituoso entre o que é definido como oficial e o que é considerado como prática do catolicismo popular. Nesse sentido a missa que foi celebrada no quarto pouso é um exemplo do trânsito do discurso mitologizado para o desmitologizado. Havia uma oposição no curto sermão que o padre proferiu: ele tanto trazia um discurso religioso conscientizador, inscrito dentro de uma narrativa fundada na razão, como também validava o mito, na medida que valorizava as conversas e estórias de milagres dos romeiros. De um lado o pregador usa o mito como uma estratégia para alcançar credibilidade em suas palavras e em seguida, investido de sua autoridade religiosa, denega o mito através de um discurso que visa a desmitologização. Durante a pesquisa em Trindade foi possível perceber essa mesma estrutura nos contextos discursivos no decorrer das missas e novenas. Carlos Alberto Steil (1996) e Rubem César Fernandes (1982) também apontam essa discrepância nos cultos nos santuários de Bom Jesus da Lapa e Bom Jesus de Pirapora. Steil (1996) enfatiza que esse aparente dissenso faz parte de um consenso maior dado pela Igreja Católica, que não permite o esvaziamento do mito por inteiro, *“Ao contrário, a indefinição é alimentada e mantida pragmaticamente como um elemento central e estruturante do próprio culto”* (STEIL, 1996:118):

*“O culto, na medida em que está impregnado pelo mito, oferece um programa de percepção que estrutura e prescreve o sentido das*



*palavras aí proferidas, de modo que estas, mesmo quando dissidentes, tendem a ser reencantadas e revestidas de uma força performativa (...) É como se a desmitologização não pudesse prescindir do mito para realizar seu processo de encantamento (...) as palavras (...) dentro de uma estrutura ritual, são sempre vulneráveis a sacralização” (STEIL, 1996:118).*

Já as rezas que são coordenadas pelas leigas, nos outros pousos, apresentam uma estrutura definida: a partilha dos acontecimentos do dia, uma pequena leitura do evangelho, uma oração, geralmente o Pai Nosso ou uma Ave Maria cantada. Essas rezas mostram uma reelaboração de diversas formas de oração que foram incorporadas pelos romeiros. Parece existir uma certa independência desses trabalhos em relação às celebrações realizadas pelos agentes eclesiais, muito embora as organizadoras permaneçam ligadas, pelo menos em tese, aos princípios comunitários das Cebs. Se por um lado há uma incorporação da Igreja, através da missa, com um discurso que pode ser considerado oficial - mesmo impregnado das discrepâncias descritas anteriormente - por outro, há uma maneira de culto relativamente autônoma em relação aos padrões oficiais da Igreja, ou seja, na romaria ainda há vestígios de permanência de um aspecto fundamental do catolicismo popular brasileiro, que é a ausência de padres.

Depois da missa os jovens se aglomeraram no pequeno bar montado perto da entrada do acampamento. O lugar se resumia em uma tenda montada ao lado de um trator, que levava várias caixas de bebida, uma churrasqueira para espetinhos e um conjunto de som que tocava músicas sertanejas, bem ao gosto da maioria dos romeiros. Segundo depoimento do dono do bar a renda estava comprometida e seria revertida para o Divino Pai Eterno, como resultado de uma graça recebida – e que não foi relatada. Na opinião de muitos romeiros a conversa do dono do bar não passava de uma balela, para conseguir colocar seu boteco nos pousos que se aproximavam de Trindade. Obviamente a renda não era nada pequena, já que neste pouso havia muito mais de duzentos e cinquenta pessoas, entre romeiros e convidados da cidade de Avelinópolis, que se situava a poucos quilômetros dali. Pelo sim e pelo não, a verdade é que

no outro dia não sobrara nenhuma lata de refrigerante ou cerveja, muito menos pinga, de modo que o boteco teve que ser reabastecido para seguir viagem.

#### 5º DIA. DO BOQUEIRÃO AO ZÉ TOBIAS.

A partir do Boqueirão a romaria tomava grandes proporções. Somadas às barracas de vinilona junto aos carros de boi estavam as barracas do tipo iglu, modelo padronizado dos cavaleiros da cidade de Goiás, que acampavam em um pasto contíguo ao dos carreiros<sup>75</sup>. De madrugada os cavaleiros já estavam de pé atrelando as pequenas barracas junto aos arreios de seus cavalos e mulas. O acampamento desses cavaleiros é muito diferente do dos carreiros: o grupo se congrega tal qual uma confraria, que contribui com certa quantia, quase um dízimo, para pagar uma cozinha móvel que viaja dentro de um caminhão baú e acompanha o grupo dando apoio aos participantes por todo o percurso. O caminhão sai à frente levando os cozinheiros que preparam a refeição em pontos determinados pelo líder - que geralmente carrega a bandeira dos romeiros/tropeiros da Boa Esperança. Este é um grupo quase exclusivamente masculino: em meio a mais de cinquenta cavaleiros estão uma ou duas mulheres, que segundo seus próprios depoimentos acompanham seus filhos pequenos na jornada até que eles tenham idade suficiente para seguirem sozinhos ou somente na companhia do pai. A tropa de Goiás não impede a adesão feminina na viagem, mas a tradição reserva aos homens certa prioridade; segundo os próprios romeiros a cavalgada de cento e cinquenta quilômetros não é apropriada às mulheres, o ambiente que se forma nas preparações e no decorrer da viagem é predominantemente masculino, de uma completa ruptura com vida doméstica, na qual os acontecimentos ora baseados na atenção à esposa e aos filhos são substituídos pela absoluta falta de compromisso com a família. Nas palavras de um jovem cavaleiro os assuntos que são comentados entre eles vão de *‘uma piada inocente à uma sacanagem explícita’*, de modo que, mesmo não sendo vetada a participação feminina, a jornada fica muito melhor sem elas.

---

<sup>75</sup> Um dos maiores problemas em se acampar nos pastos eram os carrapatos: uma das romeiras foi tão picada que teve que tomar injeções antialérgicas na farmácia da cidade de Avelinópolis. Já os que não tinham alergia só tiveram que conviver com o incômodo das coceiras até que pudessem se livrar dos bichos.

Os cavaleiros da Boa Esperança reapropriam simbolicamente de uma vida de viajantes de uma época anterior aos carros de boi - as grandes viagens tropeiras - quando o transporte só era possível se realizado no lombo de mulas. Ao enfatizar, em seus depoimentos, a atividade tropeira do passado da região, a maioria dos cavaleiros da Boa Esperança se remete à antiga trilha “Salineira” - muito embora a maioria não saiba a denominação que esta estrada tinha - que ligava o centro-sul do país à antiga Vila Boa (cidade de Goiás) e movia economicamente toda a região sul do Estado. A incorporação dessa memória à romaria dá identidade ao grupo de Goiás e, de certa forma, desenvolve uma relação de alteridade, principalmente se comparados ao grupo de Mossâmedes, com o qual convive em caminhada. Goiás é reconhecida na viagem pela devoção dos cavaleiros, assim como Mossâmedes é reconhecida pela devoção dos carreiros. A primeira não tem tradição de carros de boi e a segunda não forma grupos de cavaleiros. A memória e a tradição são imprescindíveis para a construção de uma identidade; o grupo da Boa Esperança é original em relação aos outros cavaleiros que viajam para Trindade, por fornecer um vínculo com um passado que lhe dá credibilidade.

A saída dos carros de boi neste dia foi confusa, muitos estavam com muita pressa de pôr os bois na estrada, já que este percurso seria o mais longo de todos. Nas conversas dos carreiros caminharíamos mais de trinta e cinco quilômetros. Já eram mais de oito horas quando os carros do líder e os da turma ‘de cima’ de Mossâmedes se posicionaram para a saída, e atrás dele, desta vez, se colocaram os carreiros do grupo ‘de baixo’ de Mossâmedes, reivindicando sua posição original, à frente do grupo da cidade de Americano do Brasil. Naturalmente a recuperação da ordem de acordo com a tradição não foi feita sem uma pequena tensão, um dos romeiros de Mossâmedes ficou muito alterado com a reclamação de um carreiro de Americano, que reclamou, mas não levou. Obviamente a ultrapassagem foi considerada legítima pelo grupo ‘de baixo’; já o líder não se posicionou a respeito pois já não estava mais no local para resolver a pendência. Os mais ponderados acalmaram os ânimos dos nervosos e a ordem, afinal, voltou, pelo menos no percurso deste dia, àquela determinada pela tradição.

Logo na saída, um dos carros perdeu uma das rodas e quase tombou; o comboio ficou parado uns quarenta minutos até que os carreiros a consertassem e a recolocassem no eixo. O

serviço de recuperação de uma roda de carro de boi é pesado e trabalhoso, o carreiro tem que entender pelo menos um pouco de carpintaria e ter força o bastante para trabalhar com o martelo de madeira que é usado para encaixar a roda de volta ao eixo. Num imprevisto como este só é possível fazer a troca com a ajuda do candeeiro, e se possível de outros colegas que estejam dispostos a ajudar. Em carro de boi não existe macaco mecânico, só suporte de madeira para sustentar o eixo e ‘braço forte’ para levantar a mesa. Uma das vantagens de se viajar em conjunto é poder resolver uma situação dessas coletivamente, para aquele carreiro não faltou ajuda neste dia, a roda foi consertada e recolocada com tranqüilidade. Nesse e em outros incidentes pude perceber que no grupo mais abrangente da romaria houve mais o ‘espírito’ de solidariedade e reciprocidade do que sua concretização propriamente dita, pois o socorro veio de dentro do próprio conjunto do carreiro e do líder, que parou a romaria até que o problema tivesse sido resolvido. O trabalho com o carro, inclusive qualquer reparo, quando não se trata de um acidente de maiores proporções, não é compartilhado entre todo o grupo de romeiros, acontece somente dentro dos limites de cada conjunto, como ocorre no cotidiano da família. Os incidentes que ocorrem pelo caminho acionam uma solidariedade parcial, o papel do líder está em ativar seu poder como chefe para agregar o restante do grupo (mesmo com a reclamação de alguns) em torno de uma solidariedade periférica, ou seja, pelo menos na espera pelo companheiro.

A liderança mostrou, depois dessa parada, que a pressa nunca está em seus planos. Seu Tota revelou que, de acordo com a tradição, ninguém fica para trás tendo uma promessa a cumprir, um percurso a completar, e seu papel como líder é resolver pendências e ajudar a socorrer quando for preciso. Em todos os dias da viagem foi estabelecido o mesmo ritmo de caminhada, que atendia a todos os tipos de carros: os mais lentos, os mais fracos, os desfalcados. Mas qualquer motivo que levasse a carreata a parar era pretexto para a reclamação de alguns carreiros mais insatisfeitos que questionavam as regras da romaria. Mesmo com algumas insatisfações a viagem transcorreu de acordo com a tradição, a cada incidente o comboio era parado pelo líder até que se fosse resolvida a questão. Cada parada se mostrava um momento de teste para a liderança, e por extensão, uma prova para a validade de suas regras.

Ao presenciar alguns acontecimentos como este foi possível remeter a organização da romaria à teoria de Victor Turner, que diz que na situação liminal que a romaria cria, o indivíduo se liberta das obrigações rotineiras e vive temporariamente um novo modelo de vida, que o libera das obrigações cotidianas de status e papéis e o define como um ser humano com capacidade de fazer escolhas livres, e dentro dos limites de sua ortodoxia religiosa, lhe apresenta um novo modelo de vida, de fraternidade humana (1974:107). Na romaria de Mossâmedes foi possível perceber que a situação liminal que se forma, certamente libera o agente de suas obrigações cotidianas, mas cria outras situações de obrigação e compromisso, em função de regras definidas, já que ele acompanha a carreta seguindo uma outra liderança, definida pela tradição. O autor considera a *communitas* normativa predominante nesse tipo de peregrinação<sup>76</sup>: para ele, a distância entre o lugar de origem e o santuário, além do grande número de participantes e os problemas que podem advir em função de estarem todos em trânsito, impele à organização e a disciplina. A situação de liminaridade na romaria de Mossâmedes não suprime as regras da estrutura, mas as simplifica, o que não significa a eliminação dos conflitos que podem aparecer em função do diálogo entre as regras da estrutura e das regras da tradição. Por isso, elas muitas vezes são postas à prova, como no caso das paradas tão questionadas por alguns carreiros. Já a afirmação de que o novo modelo de vida criado baseia-se na fraternidade humana, de certa forma é parcialmente invalidada, quando se percebe no transcorrer da viagem uma série de conflitos em torno da solidariedade dentro do grupo mais abrangente da romaria. A solidariedade é reforçada dentro dos grupos menores do comboio, nos conjuntos. No transcorrer da viagem, quando a romaria aumenta, o papel da liderança é essencial não só como exemplo de solidariedade, mas principalmente como de controle, sobretudo quando este tem que ser ativado através da investidura do poder.

A romaria também não neutraliza o status social, é que ele se apresenta sob outra linguagem, a sertaneja. Na romaria de Mossâmedes o igualitarismo pressuposto por uma certa

---

<sup>76</sup> Victor Turner aponta que o estado de liminaridade da romaria, que se encontra “no meio, entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimoniais” (1974:117) permite a experiência da *communitas*. Segundo o autor a *communitas* pode ser classificada a partir de três tipos de relações entre os agentes: a primeira, denominada existencial, resulta de um sentimento momentâneo de uma identidade coletiva e homogênea, como se os membros fizessem parte de uma irmandade. A segunda, normativa, relaciona-se à necessidade de uma organização, mesmo que rudimentar. A terceira, ideológica, refere-se a modelos e projetos utópicos baseados na *communitas* existencial (TURNER, 1974:161).

homogeneidade é rompido em várias ocasiões, como por exemplo, nas diferenças que se formam quando o assunto é o poder, status e prestígio. Remeto-me à afirmação de Carlos Alberto Steil (1996), que enfatiza que a experiência da *communitas* não esgota o sentido da peregrinação porque essa idéia rompe justamente com as fronteiras de classe, de idade e de sexo das estruturas sociais. A romaria de Mossâmedes comporta múltiplas divergências internas, de forma que a realização da *communitas* seria mais um ideal a alcançar. No decorrer da viagem é possível perceber que ao invés da dissolução dos laços sociais (que se observa no modelo de Turner) há um reforço tanto dos laços como das distinções; nos laços, dentro da esfera familiar e das distinções na esfera mais abrangente da romaria. Nesse sentido ela se aproxima mais da abordagem de Eade & Sallnow (2000) que apontam que nas romarias católicas há um fenômeno tanto do reforço como da separação. A romaria de Mossâmedes pode ser melhor compreendida como uma ‘viagem inclusiva’, que comporta várias experiências, se por um lado abriga uma face da *communitas* - dentro dos grupos menores - por outro abre um espaço para a reafirmação das diferenças e permite o estabelecimento das relações de alteridade.

A experiência de peregrinação junto aos carreiros de Mossâmedes me possibilita apresentar uma abordagem que não elimina nenhum dos modelos pesquisados (Turner, Eade & Sallnow e Steil), e adota uma dinâmica de inclusão de partes desses modelos: a romaria não rompe com o estado anterior, mas cria uma possibilidade de diálogo entre as situações criadas dentro e fora do contexto da festa. Esse diálogo contribui para reforçar a idéia de que a *communitas* não subverte completamente a ordem estabelecida, mas é uma boa motivação para a jornada. A ruptura com as situações cotidianas que a festa possibilita permite-me aproximar mais da afirmação de Rubem César Fernandes, que aponta que antes de tudo, se a romaria não diminui as diferenças, pelo menos ensina a lidar com elas.

Depois do trabalho de reparo a carreta seguiu em direção à Avelinópolis<sup>77</sup>. Com quatro quilômetros de caminhada alcançamos a cidade, que não se ateve aos carros de boi, já que se evitou passar pelas principais ruas para não danificar o asfalto. O comboio não parou,

mas houve tempo suficiente para que os romeiros se abastecessem do que fosse necessário para seguir viagem. Em pouco tempo, os caminhantes e cavaleiros que estavam dispersos pelos mercados e bares se juntaram à carreata no trevo da cidade. Os carros de boi tiveram trabalho para atravessar a rodovia asfaltada, pois que neste dia ela estava bem movimentada. O comboio chamava a atenção dos motoristas de caminhão, decerto pouco acostumados a verem carros de boi andando em fila como num cortejo, e em plena terça-feira, para eles mais um dia de trabalho, mas para os romeiros mais um dia de festa. Por mais ou menos vinte minutos os carros andaram paralelamente ao asfalto, até entrarem em outra estrada de chão, que liga Avelinópolis até a fazenda onde seria o penúltimo pouso. A partir dali andaríamos quase paralelamente à rodovia estadual, evitando o asfalto. Este percurso seria o mais difícil da viagem, já no início da tarde o sol ardia, havia uma combinação de pouco vento, pouca água e muita poeira. Qualquer lufada de vento levantava uma nuvem de poeira que obrigava os carreiros a amarrar lenços sobre os narizes.

Andamos quase a tarde inteira em um corredor ladeado por imensos canaviais. Alguns caminhantes que não estavam cumprindo promessa, inclusive algumas crianças, aproveitaram a carona na caminhonete, que andava por mais ou menos dois quilômetros e parava para esperar a carreata. Andava um pouco e parava. Ali as crianças iam fazendo algazarra e procurando um córrego qualquer que possibilitasse o banho, mas nesta tarde não apareceu nenhum com água limpa. Ninguém se refrescou, mas em compensação a diversão foi parar ao lado daqueles canaviais, ‘pegar’ cana-de-açúcar e chupar a tarde inteira. Era só aparecer um canavial e lá estava o grupo mastigando cana. Ao passar pelo canavial um dos romeiros mais velhos se lembrou da época que aprendeu com o avô a fazer rapadura e moça-de-engenho na moenda da fazenda em que moravam. Naquela época o boi também ajudava no ofício, era um ‘companheiro’, a força motriz imprescindível e insuperável para a produção dos derivados da cana. Segundo ele, hoje os engenhos estão quase só na memória, na região de Mossâmedes quase não se tem notícia de fazenda que tenha um.

---

<sup>77</sup> Avelinópolis tem uma população aproximada de cinco mil habitantes e vive de uma economia agropecuária e da plantação de cana-de-açúcar para a produção de álcool

À tarde um automóvel carregado de mercadorias parou no meio da estrada para vender bebidas geladas e biscoitos industrializados para os romeiros. O vendedor disse aos que perguntavam que pagava uma promessa por ocasião do recebimento de uma graça e recolheria ao Divino Pai Eterno todo o lucro da venda. Não se sabe ao certo - pois ninguém o conhecia - se essa estória era verdadeira ou somente um apelo à venda. De qualquer modo os romeiros acabaram com o estoque por inteiro, fazia um calor terrível e quase ninguém dispunha de água para terminar o percurso do dia.

### O POUSO NO SEU ZÉ TOBIAS.

Era mais ou menos cinco horas da tarde quando a carreta alcançou a propriedade de seu Zé Tobias, depois de uma caminhada exaustiva de mais de trinta e cinco quilômetros. De todos os lados se avistava uma paisagem plana de um cerrado muito seco, a sede da fazenda tinha uma casa principal ladeada por dois pastos pequenos que não tinham sequer uma árvore. No pasto maior, à direita da casa, acampariam os carreiros, no menor, os cavaleiros. À medida que os carros chegavam no corredor de entrada formava-se uma nuvem de poeira no lugar, a tarde estava meio cinzenta e as fisionomias eram de romeiros muito cansados pelo dia mais difícil de viagem. À primeira vista a visão do acampamento, com bois, cavalos e poeira para todos os lados, era de desencorajar qualquer cristão, mas as dificuldades no decorrer da viagem, com o sacrifício de todos, fazia com que aquela situação parecesse um lenitivo. A dimensão sacrificial com a qual a romaria se reveste transforma a sensibilidade dos romeiros, se de um lado eles se tornam mais vulneráveis aos símbolos religiosos, de outro, se tornam mais resistentes à longa experiência da caminhada. As provações na estrada, as condições de hospedagem não atrapalham a viagem, ao contrário, para uns significa a afirmação da fé, um ato associado ao sacrifício de Jesus Cristo, *“trata-se, na verdade, de um sacrifício auto-infligido que retira seu significado sagrado da tradição católica que associa a flagelação corporal e outras formas de tortura voluntária à penitência e ao perdão dos pecados”* (STEIL, 1996:110).

Era preciso montar o acampamento e providenciar o banho, pois não haveria muito tempo antes do sol baixar. Os carreiros rapidamente montaram as barracas e cangaram os bois.



Neste pouso cobrou-se uma taxa de oito reais por carro para o uso do pasto. Apesar da existência de uma represa enorme há uns duzentos metros da casa não havia água abundante para os animais, eles não puderam beber água na represa para não pisotear suas margens. Esse foi um assunto muito comentado pelos carreiros, que obviamente viam só um lado da questão; o outro era de que a grande quantidade de animais, nesta tarde mais de seiscentos e cinqüenta, poderia estragar todo um trabalho de contenção de encosta. O tempo de festa não elimina questões como as de organização; a passagem pelo pouso poderia significar um prejuízo pouco calculado pelos romeiros. O aumento da romaria nos últimos anos implicou em uma dificuldade maior de se administrar questões como as de hospitalidade, os problemas começam com os sanitários e terminam com os pastos. Neste pouso não era fácil calcular a quantidade de romeiros, mas facilmente passavam de quatrocentos e cinqüenta pessoas, portanto a paciência era indispensável a todos.

Esta fazenda oferece pouso aos carreiros que saem da região sudoeste do Estado em direção à Trindade, há mais de cinqüenta anos. A tradição começou com o pai de seu Zé Tobias, devoto do Divino Pai Eterno, e continua com ele, que oferece o pouso há mais de quarenta anos. Seu depoimento mostra uma imagem de quem gosta muito de receber os carreiros, mas se preocupa com questões relativas às diversões nos pousos:

*“Isso aqui começou com meu pai, já tem mais ou menos uns cinqüenta anos, aí depois eu tomei conta e já tem mais ou menos uns quarenta e dois anos (...)*

*Eu ofereço o pouso porque não tem outro lugar pra eles pousar a não ser aqui, né, também é porque toda vida a gente ofereceu, vem do tempo do meu pai (...)*

*Eu sou amigo do Tota demais da conta, muitos anos. O Tota é pioneiro disso aqui, o Tota, o Flavinho, o Fio Bonito, os mais velhos dessa romaria aqui é esses três aí (...)*

*Eu acho bom demais esse tantão de gente aqui, o negócio é porque a gente quer atender direitinho e não tem jeito, agora*

*mesmo a caixa lá tá cheia d'água e não veio água aqui, ó, ainda bem que o caminhão pipa chegou agora(...)*

*A tradição dos carreiros é bão demais da conta, carro eu já possui muito, o último eu vendi pro Tota, o melhor carro que ele tem foi meu, eu agora estou participando do desfile dos cavaleiros. Amanhã eu tô indo pra lá, né, talvez eu vou à cavalo junto com o pessoal da Boa Esperança(...)*

*Foi preciso exigir a limpeza deles um pouco, foi preciso colocar umas plaquinhas aí, porque eles deixava difícil demais da conta, esparramava plástico pra todo lado, né, aí eu deixei umas plaquinhas uns dois anos, agora não tá precisando mais não, vamos ver esse ano, né (... ) Eu faço tudo pra atender eles direitinho, mais é difícil, cê vê o problema da água aí mesmo, muitas pessoa quer culpar a gente, mas como é que eu posso fazer, ó, a encanação dando problema rápido, ainda bem que o meu sobrinho trouxe o caminhão. Olha só: o ano passado pousou sessenta e seis carro aqui, né, agora hoje amanheceu aqui no pouso trinta e dois carro e eles tão calculando que aqui tem mais uns sessenta(...)*

*Os carros estão aumentando demais da conta, mas eu não sei por quê, se é fê ou não, eu não sei (...) Todo ano tem as missa, aí o ano passado já não teve mais, mas veio o padre, esse ano eles mesmo é que pediu pra não ter porque disse que chega muito cansado, chega atrasado demais e num dá pra assistir a missa(...)*

*Eu não acho certo o pessoal beber, eu não acho certo, inclusive eu quase embarguei um botequeiro que tem ali porque eu nem conheço ele, né, depois a minha filha disse: “não pai, nós não tem nada com isso”. O caboclo do bar ali não falou nada pra mim que tava cumprindo voto, ele chegou e estacionou, né, eu não acho certo não. A classe pequena da juventude, muito pouquinho deles é que apóia essas coisas de beber até tarde porque olha só: a*

*pessoa tá cansada, aí eu pego a beber ao redor de você, vou bebendo, vou bebendo, vou fazendo bagunça, só gritaiada em volta, aí não deixa a pessoa dormir, né, inclusive essa noite mesmo, veio o pessoal de Anicuns, eles ficaram aí até uma hora da manhã mais ou menos, mas eu fui dormir cedo, num sabia, os romeiro tudo lamentando com som muito alto, né ... (Seu Zé Tobias).*

Entre outros assuntos seu Zé Tobias enfatiza um lado que à primeira vista se dissocia dos sentidos que são atribuídos à peregrinação: sua dimensão festiva. A romaria, no entanto, se coloca como um elemento que abrange a oposição entre a diversão e o sacrifício, uma dialética entre a vida e a morte, como enfatiza Pierre Sanchis:

*“...a dor e o prazer, o excesso sensual e o êxtase místico, os encantamentos artificiais do olhar e a fusão no meio natural, a privação do jejum e a saciedade comungante e lúdica, o isolamento do silêncio de voto e o ardor da procura erótica, enfim, a comunhão do sereno encontro e a ostentação quase ritual da agressividade, congregam-se indissoluvelmente para comporem uma homenagem em honra do santo” (1983:158).*

Entre os romeiros que foram entrevistados um grande número inclui-se entre os que consideram a romaria como uma penitência imposta por promessa ou devoção de longa duração e não existe outro sentido que não este - neste grupo estão principalmente os mais idosos. Para esses perdura uma visão religiosa domesticada por uma Igreja católica que procura negar as características contraditórias das festas e excluir sua dimensão de prazer e de diversão. Para estes as bebidas, os bailes, as músicas são considerados excessos condenáveis. Outros vivem a romaria como uma sucessão de eventos esportivos e festivos que têm um fim em si mesmos, nesse grupo está a maioria dos jovens, que compensam a fadiga da caminhada com as festas, bebidas e namoros. Sanchis (1983) observa que na romaria não existe fronteira

entre os domínios de vida e morte, dor e prazer, “*os contrários se compõem para homenagear o santo*” (1983:159).

Se durante o dia prevalecia a dimensão penitencial da romaria, durante a noite era a dimensão festiva que predominava, e aquele pouso prometia muita festa, a começar pela arrumação das meninas da romaria, que faziam uma fila enorme nos banheiros disponíveis para as mulheres e demoravam uma ‘eternidade’ para tomar banho. Nesse pouso foram construídas dois banheiros, um masculino e outro feminino, com boxes separados para chuveiro e vaso sanitário (na verdade um sanitário improvisado sobre uma fossa). As instalações eram muito precárias, o encanamento sub-dimensionado e não dava vazão suficiente para a demanda, em pouco tempo foi preciso buscar o apoio de um caminhão pipa em Trindade para suprir a falta d’água. As mulheres e crianças monopolizaram os dois banheiros, pois os homens tinham a opção de tomar banho na represa ou no banheiro da casa do empregado da fazenda, que também lhes foi disponibilizado pela quantia de um real cada banho.

Nesta noite a prefeitura de Trindade também patrocinou um jantar no acampamento para os romeiros. Em frente a barraca de seu Tota foi montada uma grande mesa corrida sobre a qual foram dispostos panelões com comida bastante para alimentar mais de duzentas pessoas. O cardápio incluía arroz com carne, salada, tutu de feijão, macarrão e refrigerantes à vontade. Antes de servirem a comida foi feita uma pequena celebração informal, na qual foram comentados os acontecimentos do dia e os agradecimentos ao Divino Pai Eterno pela refeição. Durante a reza, em lugar destacado, estava a figura de seu Tota e os representantes da prefeitura, além de seu Zé Tobias. Esse jantar foi parte de uma homenagem que a secretaria de Turismo de Trindade fez a seu Tota, por ele ser o carreiro com mais tempo de romaria na festa do Divino Pai Eterno. É uma homenagem representativa para os carreiros, para seu Zé Tobias e para a Prefeitura. De um lado mostra o prestígio dessa liderança em relação às outras de outras regiões (a prefeitura não ofereceu outros jantares para outros grupos). Por outro lado mostra que a prefeitura de Trindade só tem a ganhar com a participação dos carreiros no desfile organizado na quinta-feira. A cidade recebe, só para assistir ao desfile, mais de sessenta mil pessoas, entre devotos e turistas. Seu Tota consegue congrega mais de sessenta

carros de boi, sem contar a grande quantidade de cavaleiros. É um número considerável em relação ao total de carros que desfilam na quinta-feira, de modo que o jantar é um modo de articular prestígio e representa uma reciprocidade em termos de lideranças.

Depois do jantar muitos carreiros se retiraram para descansarem e se prepararem para o último dia de viagem. Os jovens, porém, ficaram até mais tarde nos dois bares montados no pátio em frente a casa. Essa noite a festa entrou madrugada adentro, regada a bebida e muita música sertaneja.

#### 6º DIA – EM DIREÇÃO À FAZENDINHA.

No último dia de viagem os carreiros acordaram mais tarde, pois não haviam se recuperado da caminhada do dia anterior. Neste dia teriam um percurso bem menor a cumprir, seriam somente treze quilômetros até a pouso na Fazendinha. Às seis e meia da manhã alguns romeiros que vieram de regiões mais próximas já haviam saído, mas os que estavam sob a liderança de seu Tota e os cavaleiros da Boa Esperança sairiam mais tarde. A perspectiva era chegar na Fazendinha por volta de uma hora da tarde, portanto não havia pressa para preparar o café e o almoço matinal. A tranquilidade dessa manhã abriu espaço para os romeiros comerem juntos sem se revezarem nas atividades de desmontagem das barracas. Nesse último dia era possível perceber uma aproximação maior entre romeiros de alguns conjuntos, que se visitavam, oferecendo biscoitos ou doces ou mesmo para uma conversa.

Depois da arrumação do carro de boi as mulheres e os promesseiros saíram à frente para adiantarem a caminhada. A estrada desse dia era estreita e forçava os veículos que cruzavam os carros de boi a reduzirem suas velocidades para não provocarem nenhum acidente. Ainda se via algum canavial, embora de menores proporções. Nessa estrada predominavam os pastos e a mata de cerrado, algumas sombras favoreciam as paradas. Nessa manhã os que pagavam promessas caminhavam bem devagar, principalmente os que já tinham os pés bem machucados. A família que levava o garrote seguia firme e muito à frente dos demais. Seu Valdir, que também pagava promessa, caminhava de sandálias e ainda que estivesse com os pés machucados e a fisionomia cansada, estava muito animado por ter

conseguindo cumprir três quartos do percurso. Flávia, que teve sua carroça quebrada no acidente, continuava cumprindo promessa de carona no trator de seu Valdir. A presença de grandes hematomas pelo seu corpo não a desanimava, o mais importante era chegar aos pés do Divino Pai Eterno e louvá-lo em toda Sua glória.

Depois de uma subida íngreme foi possível avistar o Santuário Novo, em Trindade, embora o comboio estivesse ainda há mais de dez quilômetros da cidade. A Igreja, construída no alto do morro Cruz das Almas, se sobressai às outras edificações e pode ser vista de muito longe. Alguns caminhantes pararam, comemoraram e louvaram o Divino Pai Eterno por mais essa oportunidade.

A pouco menos de dois quilômetros do povoado Cedro os romeiros carreiros foram servidos de um lanche feito por um casal de sítiantes rurais, que pagava promessa por ter recebido uma graça do Divino Pai Eterno. Não era o primeiro ano que este casal servia os carreiros no meio da estrada, eles os esperavam por mais de três anos com uma grande quantidade de pão de queijo, café e leite com açúcar queimado. E não era a primeira vez que os romeiros recebiam agrados pela estrada: em Americano do Brasil foram servidos de café; em Capelinha, de feijão tropeiro, durante a caminhada muitos encherem suas garrafas com água. Nem todos esses oferentes pagavam promessa, nem todos eram católicos. Suas atitudes refletiam, antes de tudo, o vestígio de uma moral baseada na atmosfera da dádiva, da economia da troca, da qual fazem parte a caridade, a gentileza e a generosidade. Os carreiros nada davam em troca, entretanto carregavam o espírito da coisa dada para o Divino Pai Eterno (aquela espécie de *hau* maori); os oferentes, de certa forma, esperariam retribuição por outras vias. Nessa moral de agrados assiste-se uma generosidade feita ao santo através da dádiva feita aos homens (MAUSS, 1974:59).

Com mais três quilômetros os romeiros que iam à pé alcançaram Cedro, um povoado com uma população de pouco mais de duzentas e cinquenta pessoas. As poucas casas existentes se distribuíam em volta de uma praça muito arborizada; lá também havia uma igreja em homenagem a São Sebastião e dois bares. A igreja, que estava aberta, recebeu alguns romeiros que aproveitaram para rezar e descansar. Outros aproveitaram para comer e beber

nos dois bares, até que o comboio chegasse. Essa ocasião de festa, de encontro, aumentou consideravelmente a população do povoado, muitas pessoas saíram de suas casas nas fazendas e sítios para levarem seus filhos pequenos para a passagem da carreata. A proprietária de um dos bares aumentou a quantidade de salgadinhos para lucrar um pouco mais com o movimento.

Depois do descanso em Capelinha os romeiros andaram por mais cinco quilômetros por uma estrada estreita até chegarem ao lugar conhecido por Fazendinha, onde seria o último pouso.

#### O POUZO NA FAZENDINHA.

Os caminhantes chegaram na Fazendinha por volta de uma hora da tarde. Este lugar na verdade é um loteamento de chácaras que faziam parte de uma grande fazenda, a Fazenda da Paz. Ela foi dividida em pequenos lotes que hoje são propriedades particulares, muitas delas alugam seus pastos na época da festa. Os romeiros de Mossâmedes costumavam acampar às margens do córrego Cedro, onde tinham o conforto dos banheiros da antiga sede da fazenda, a sombra de um bosque para o acampamento e água abundante para lavarem suas roupas. Este ano, quando a carreata atravessou o córrego Cedro os carreiros de Anicuns já estavam acampados no lugar, já que eles haviam chegado no dia anterior. Então o comboio se direcionou à uma chácara vizinha e negociou um espaço para o acampamento, onde foi cobrado somente o pasto para os bois. O lugar era apazível, mas tinha poucas sombras. O pasto era muito ruim se comparado ao melhor da jornada, o da fazenda de seu Lili Correa.

À medida que os carreiros e cavaleiros iam chegando se apressavam em cangar os bois e tirar os arreios dos cavalos para providenciar o acampamento e aproveitar o máximo da tarde para descansar. O clima era de festa e de alívio por estarem tão próximos de Trindade. A Fazendinha dista somente seis quilômetros do Santuário e agrega uma grande quantidade de carreiros e cavaleiros, neste pouso havia muitos cavaleiros de outros lugares, como a caravana de Brasília, que chegara dois dias antes do desfile.

Não houve pressa alguma para organização do acampamento. As mulheres aproveitaram o tempo disponível antes da preparação do jantar para lavarem as roupas sujas da viagem. O banho também foi mais demorado, apesar de não haver água quente. Nesta noite muitos romeiros prepararam uma janta especial para comemorarem o sucesso da viagem. Muitos receberam visitas de amigos ou da família que chegavam no acampamento de carro, vindos de Trindade. A noite não foi de rezas, pelo menos no sentido estrito da palavra. Os jovens se arrumaram especialmente para um baile que aconteceria no acampamento de Anicuns, com show de músicos sertanejos e danças. Houve tempo e disposição para se formarem rodas de conversa, que priorizavam os acontecimentos na estrada.

O show que aconteceu no acampamento de baixo foi patrocinado pela prefeitura de Anicuns e teve a participação de várias duplas sertanejas, que também se apresentariam no encontro dos carreiros três dias depois. Além do show dançante a céu aberto, foram montados bares de venda de bebidas e comidas. Mesmo com muito frio e poeira houve muita música e dança. A ala jovem da romaria nessa noite realmente teve seu lugar de encontro, onde podiam ouvir música alta sem reclamações. Depois do término do show os jovens continuaram a festa nos bares.

## **PARTE V - NA CIDADE.**



*“Nos meses de Junho e Julho  
 Goiás é só alegria  
 os carreiros se aglomeram  
 pra bonita romaria  
 Ir a festa de Trindade  
 pra pedir todos os anos  
 a bênção do Pai Eterno  
 É tradição do povo goiano.  
 Carros de boi, caminhões  
 conduzem romeiros felizes  
 todos cantando orações  
 até a porta da Matriz.  
 No meio de tanta gente  
 não falta o pão do sustento  
 o Divino Pai Eterno  
 nos deu os dez mandamentos  
 De Goiânia à Trindade  
 pela rodovia da fé  
 devotos pagam promessas  
 sempre caminhando a pé  
 cumprimentando os painéis  
 em pensamentos iguais  
 a festa do Pai Eterno  
 É tradição em Goiás.  
 Beleza é a procissão  
 que reúne todo o povo  
 sai da igreja velha  
 até o santuário novo  
 Todos seguem em silêncio  
 com o coração fraterno  
 e o padre gritando viva  
 ao Divino Pai Eterno”.*

(A festa de Trindade - Albertino  
 Soares)

#### A QUINTA-FEIRA DO DESFILE.

Na quinta-feira, dia primeiro de Julho, os romeiros acordaram em torno de seis horas e levantaram acampamento para seguirem em direção a Trindade. Quando chegam ao santuário, depois de sete dias de viagem, os carreiros de Mossâmedes, juntamente com outros de outros municípios, participam de um desfile de carros de boi e de cavaleiros que dá continuidade às festividades da Festa do Divino Pai Eterno. A entrada triunfal na cidade sagrada representa uma participação fundamental na festa, celebrando e valorizando não somente este antigo

meio de transporte, mas um símbolo que remete à identidade de ser romeiro e carreiro, originário da zona rural. Carreiros de várias procedências se reúnem em uma concentração na periferia da cidade, para então seguirem em desfile pelas ruas principais do santuário.

Às dez horas da manhã os carreiros de Mossâmedes estavam na entrada da cidade, às margens da rodovia GO 060. Foi necessário o acompanhamento da polícia rodoviária para que todos atravessassem com segurança, pois a estrada estava muito movimentada, naturalmente por causa da festa. Enquanto os carros de boi atravessavam a rodovia os veículos de passeio e caminhões iam formando uma imensa fila, nas duas direções. O desfile, que passava há vinte anos pelo mesmo itinerário no centro da cidade este ano de 2004 foi alterado em decorrência da construção de um ‘carreiródromo’, uma espécie de estrutura metálica com palanques e arquibancadas montados numa área muito afastada do centro da cidade, o que aumentou consideravelmente o trajeto a ser percorrido. Muitos carreiros reclamaram da situação criada pela Secretaria de Turismo e ameaçaram sair da fila, mas uma vez dentro do enorme comboio que se formou, com mais de duzentos e cinquenta carros de boi e aproximadamente quatro mil cavaleiros e mais uma multidão de espectadores em volta não havia outra solução senão seguir até o final. Embora reclamando da confusão, os carreiros de certa forma se sentiam orgulhosos, não por estarem em evidência, mas porque o desfile valoriza o símbolo de sua identidade como devoto, romeiro e acima de tudo, carreiro. Além disso, o importante, na opinião dos carreiros, é que mesmo com a mudança no itinerário o desfile continuaria passando em frente à igreja Matriz, o lugar da imagem da Santíssima Trindade, ou seja, o centro sagrado, o da origem da devoção.

Ao entrarem no desfile os carreiros receberam de funcionários da Secretaria de Turismo uma folha de papel com uma numeração identificando o carro e uma camisa comemorativa com a propaganda da prefeitura de Trindade. Além disso, responderam a um pequeno questionário, que entre outras coisas, perguntava a origem e a idade do carreiro. O objetivo, segundo os funcionários da prefeitura, era o de organizar a apresentação do desfile e manter um controle estatístico dos carreiros e cavaleiros na festa do Divino Pai Eterno para facilitar as projeções de organização do ano seguinte. Se durante a viagem os carreiros tinham, de certa forma, uma organização baseada na tradição, ali, no santuário, a coordenação passava

aos domínios da política local. O líder da romaria se diluía dentro do universo maior de carreiros na cidade, que por sua vez passavam para uma liderança fora de suas regiões. No santuário o controle passa a ser dividido entre a Igreja e a Prefeitura, que disputam o prestígio pela organização do evento.

Depois de praticamente atravessarem a cidade debaixo de um sol causticante e sacrificar ainda mais os animais, que não se adaptavam em andar no asfalto, os carreiros se dirigiram ao ‘carreiródromo’, que estava tomado por uma multidão de espectadores. No alto, no palanque de autoridades, estavam o prefeito da cidade, alguns vereadores, suas famílias e artistas conhecidos da região. Na rua o locutor que coordenaria a apresentação dividia espaço com um padre que abençoaria os carreiros e cavaleiros. Quando os carros de boi começaram a passar o desfile se transformou em um verdadeiro espetáculo, a multidão aplaudia cada vez que o locutor apresentava a procedência do carreiro. Havia uma espécie de disputa regional entre os espectadores, que mediam força através dos aplausos e da gritaria. De certa forma o desfile também era uma maneira pela qual o campo político podia medir forças com o campo religioso, até esse momento da festa a prefeitura dominava a situação, com a distribuição de brindes, a disponibilização dos pastos para os animais, a organização do trânsito, a contratação de artistas para apresentação. Todavia, mais ao centro da cidade, a Igreja controlava as celebrações, dentro da programação religiosa da festa.

#### LOUVANDO O DIVINO PAI ETERNO – A CONSAGRAÇÃO.

Depois do desfile os carreiros de Mossâmedes se dirigiram ao acampamento, cangaram os bois e logo em seguida foram à igreja Matriz louvar o Divino Pai Eterno. A pequena imagem da Santíssima Trindade fica disposta dentro de um relicário no alto do retábulo da igreja. Ao relicário são amarradas fitas coloridas de cetim que se estendem ao alcance das mãos; ao tocá-las e beijá-las o devoto carreiro acredita estar na presença do Divino. A imagem da Santíssima Trindade e as fitas de beijamento são elos simbólicos que conectam os devotos ao santo, e nessa medida, ligam os dois planos, o material e o espiritual:

*“A primeira coisa que eu faço depois de cangar os bois é ir nos pés do Divino Pai Eterno, do jeito que eu chego eu vou: sujo, cheio de poeira (...) pro Divino Pai Eterno não tem diferença se a gente tá sujo (...) Eu levo minha vara de ferrão e vou louvar, vou agradecer a Deus por mais um ano, por tudo que Ele fez por nós. Aí depois é que eu vou arrumar a barraca e tomar banho. Mas enquanto eu não for lá não fica bem porque eu não cumpri com a minha missão”.* (Seu Belchior, Mossâmedes).

A imagem de masculinidade do carreiro se transforma completamente quando o assunto é louvar o Divino: a postura altiva que ele exhibe em todo o decorrer da viagem é substituída por uma saudação reverente, carregada de emoção, muitas vezes com lágrimas nos olhos. Os carreiros entram na igreja, tiram seus chapéus em sinal de respeito e se ajoelham com humildade: fazem suas preces, seus pedidos e agradecimentos em silêncio. As mãos estendidas para o alto refletem a humildade de quem é pequeno diante das coisas sagradas. Os gestos bruscos que caracterizam suas performances na estrada são substituídos por gestos singelos, quase femininos, em homenagem ao Divino Pai Eterno.

A romaria dos carreiros de Mossâmedes oferece uma estrutura ritual de uma viagem preparatória de sacrifício, em que o romeiro carreiro, no extremo final da peregrinação, de certa forma é oferecido à divindade: esse é o momento crucial da romaria - a *consagração*, ou seja, o momento de ‘tornar sagrado’. Rubem César Fernandes, em seu estudo sobre a romaria dos Cavaleiros de Bom Jesus de Pirapora (1982), aponta que o ser profano se transforma em sagrado por uma inversão ou transformação substancial de suas características. Durante a consagração, *“o exaltado de um lado é humilhado no outro extremo do rito sacrificial. Implica a sujeição da coisa ou pessoa consagrada a um ser superior, o qual se encontra em outra esfera de grandeza”*.(FERNANDES, 1982:84). O fazer o sagrado - ‘sacre facere’ - está associado às antigas tradições pagãs de oferendas feitas às divindades sob a forma de imolação de animais ou queima de oferendas; por exemplo, o vivo era sacrificado, parte da colheita era destruída. A reverência humilde do carreiro ao Divino Pai Eterno em oposição à sua altivez durante a jornada, e o sacrifício que essas duas fases do ritual compreendem, explicam, em

síntese, o significado da *consagração* na romaria: quando ele se apresenta como inferior e dependente em relação a um poder superior, ingressa no domínio do universal, cumprindo a personalização de uma categoria ideal<sup>78</sup>. Esse momento se processa quando ele “*paga o tributo da sujeição a um poder que está incontestavelmente acima de qualquer contestação profana*” (FERNANDES: 1982:84-85). Como enfatiza Fernandes, a consagração é um processo gerador de personagens ideais, nessa romaria o carreiro e o Divino Pai Eterno são celebrados, eles representam a personalização de categorias ideais. A romaria dos carreiros, de um lado é a construção ritual do ideal de masculinidade, de outro a ratificação dos valores ideais do catolicismo, dentro dos quais o Divino Pai Eterno simboliza o primeiro na ordem sagrada, o mediador dos mediadores, o exemplo que consagra virtudes de todas as ordens, entre elas a do devoto romeiro e carreiro.

Segundo o mesmo autor na cosmologia dos romeiros católicos não há separação entre as esferas do sagrado e do profano, mas a sobreposição de uma e de outra, como duas faces de um mesmo mundo. Esse mundo reflete uma dualidade contraditória que é irreduzível “*e que permite sempre a descoberta da manipulação profana nas coisas sagradas e vice-versa, o sacrifício pelo sagrado nas lides profanas*” (FERNANDES, 1982:85). A tradição católica tem interpretado essa duplicidade de planos de existência como se vivêssemos simultaneamente em duas cidades, a cidade dos homens e a cidade de Deus (1982:84). No santuário essa dualidade se reflete em todas as dimensões: a festa enfatiza tanto as comemorações ‘profanas’ quanto as celebrações ‘sagradas’, dentro das quais desenvolvem-se vários tipos de relações, que dão origem a uma pluralidade de discursos. As festividades profanas têm crescido, em Trindade, na mesma medida das celebrações religiosas. De um lado a Igreja pós-conciliar defende uma peregrinação de encontro à Palavra, de outro, os romeiros defendem uma romaria em direção à ‘casa’ do Divino Pai Eterno e principalmente à festa que se forma em torno dele. Para os romeiros as celebrações ao santo não eliminam as festanças na cidade, as compras nas barracas, a fartura nos almoços: tudo faz parte de um universo maior que para eles é o sagrado.

---

<sup>78</sup> A tese de Durkheim tem sido criticada, entre outras coisas, porque na sociedade moderna a religião já não é a única instância legitimadora dos universais, outras instâncias surgiram, como a ciência e a política, “*ampliou-se o*

## AS MISSAS.

Durante os nove dias que antecedem a festa do Divino Pai Eterno são realizadas nos dois santuários e em horários alternados, as novenas, para as quais são convidados para proferirem os sermões padres locais ou de outras localidades. O discurso segue o temário anual que é concebido geralmente sobre a campanha da fraternidade. Segundo opinião de um padre local, os sermões são parte essencial da romaria, pois dão ênfase à doutrina e se referem a temas voltados à cultura local ou ligados aos problemas de injustiça social. Seus conteúdos se inscrevem dentro das diretrizes pós-conciliares, em uma narrativa fundada na consciência e na razão, vistas como mediadoras de acesso ao sagrado. Foi possível perceber que a Igreja não esvazia completamente o discurso mítico, mas trabalha no sentido de racionalizar sua explicação. Outros santuários administrados pela missão redentorista também apontam nessa direção: Carlos Alberto Steil, em seu estudo sobre a romaria de Bom Jesus da Lapa (1996), enfatiza que essa ambigüidade de discursos decorre de que o consenso mais geral do catolicismo não permite o total esvaziamento do discurso mítico, o que *“fecharia a possibilidade de comunicação com a massa católica dos romeiros (...) a indefinição é alimentada e mantida pragmaticamente como um elemento central e estruturante do próprio culto”* (STEIL, 1996:121).

As missas que acontecem durante os dias da festa também se revezam nas duas igrejas, sendo que nos nove dias que antecedem o domingo são celebradas duas missas no Santuário Novo e quatro missas na igreja Matriz. No domingo são celebradas cinco missas na igreja Matriz, três missas no Santuário Novo e duas missas na esplanada, das quais uma é a missa solene da festa, geralmente presidida pelo arcebispo de Goiânia, e conta com a presença de representantes políticos. A missa é o ato que organiza as demais programações do dia no santuário, é o eixo da festa. Ali o clero domina as celebrações, como observa Sanchis, *“é a sua volta [da missa] que o clero regula o conjunto da romaria (...) Os regulamentos episcopais tendem fazer da missa o ponto frontal divisor do tempo, raiz e origem de todas as atividades religiosas e mesmo lúdicas que ocuparão [os dias da festa]”* (SANCHIS, 1983:98). Entre os

---

*campo do sagrado tornando-o mais complexo e contraditório, mas não se conseguiu esquecê-lo”*

romeiros que acompanhei durante a pesquisa de campo em Trindade em 2003 e 2004, os mais idosos normalmente assistiam pelo menos uma missa durante o dia. Já os mais jovens assistiam a missa pelo menos uma vez durante os dias da festa. Entre os romeiros carreiros somente era ‘obrigatória’ a participação da *missa dos carreiros*. Para cada categoria dentro da romaria de Trindade a opinião é unânime em considerar o ritual da missa como central dentro da festa, mas isso não significa o comparecimento e a participação. A missa possibilita o encontro de diferenças que momentaneamente são unidas em torno do santo, uma unidade, segundo Sanchis, que coexiste com conflitos e tensões.



**Ilustração 11 - Missa na igreja Matriz.**



**Ilustração 12 - Missa no Santuário Novo.**

As missas que assisti durante a festa apresentavam aspectos semelhantes aos que Steil (1996) descreveu sobre as da festa em Bom Jesus da Lapa: as celebrações eram muito festivas, bem diferentes das missas pré-conciliares celebradas em latim; aproximavam-se mais dos cultos protestantes e da estética dos programas de auditório, com muita música cantada tanto pelos fiéis como pelos conjuntos musicais contratados para o evento. Uma delas, a missa dos carreiros foi particularmente interessante: ela congrega tanto os romeiros carreiros como os demais romeiros que estão na festa durante o sábado porque é a principal missa do dia e também porque é um grande espetáculo. No ano de 2004 a celebração foi feita na esplanada em frente ao Santuário Novo devido a grande participação dos fiéis. O altar é decorado com motivos relacionados à vida rural, os padres são paramentados com indumentárias parecidas com as dos carreiros e todo o ritual é celebrado com músicas sertanejas. Em momento de grande emoção os berrantes são tocados pelos ‘berranteiros’ oficiais de cada localidade representada na romaria, que faz do momento uma responsabilidade especial para os devotos-berranteiros, eles se vêem com a responsabilidade de tocar os berrantes da melhor maneira, pois de certa forma estão representando sua cidade. Edilane, berranteira de Anicuns, me falou de seu orgulho em ser a berranteira oficial de sua cidade:

*“Em Trindade, eu fui escolhida pra representar a berranteira devido eu estar participando sempre e por ser diferente, por ser mulher, é comum você ver homem, você ver mulher é difícil. Ai eles viram eu tocar e passaram a me convidar todo ano, então eles pediram para que jamais eu deixasse de fazer aquilo”*  
(Edilane, Anicuns).

A missa dos carreiros é uma celebração através da qual os romeiros carreiros definem sua identidade. Os diversos elementos constitutivos do ritual, as roupas, os chapéus, o sermão, os diferenciam dos outros romeiros no espaço do ritual. Dentro do universo de devotos que, de certa forma, têm uma ligação com o meio rural, eles são aqueles que, além de representarem a memória das romarias, ainda dão continuidade à tradição dos carreiros levando seus carro-de-boi para a festa. E por mais que entrem no santuário e participem da missa dos carreiros, suas



próprias presenças, devidamente vestidos, levando suas varas de ferrão, em si já constitui um ato de profunda devoção.

#### A PROCISSÃO DO DIVINO PAI ETERNO.

Ao contrário das procissões descritas por Pierre Sanchis (1983) em seu estudo sobre as romarias portuguesas, nas quais se evidencia a pompa e a formalidade, a procissão do Divino Pai Eterno é caracterizada pela simplicidade na apresentação e na performance. Os cortejos acontecem durante a festa, diariamente às cinco e meia da manhã, após o toque da alvorada. O estandarte representando a Santíssima Trindade sai da Igreja Matriz pela rua Aleixo Antônio Alves em direção ao Santuário Novo, onde acontece a primeira missa do dia. Na estrutura da procissão, a imagem é acompanhada por tocheiros, que por sua vez, são cercados por soldados da polícia militar. O sacerdote encarregado da procissão do dia carrega um alto-falante e microfone, através do qual entoa cânticos de louvor ao Divino. Durante o cortejo, muitos fiéis se acotovelam disputando um espaço mais próximo do santo. O padre ora está atrás ora na frente da imagem, assim como os fiéis, que a circundam por todos os lados<sup>79</sup>.

O ritual aparece como um momento em que o ‘sagrado’, representado pela imagem, sai do espaço do santuário e se projeta no meio do povo, demarcando e sacralizando o espaço por onde passa:

*“A procissão se configura como um momento em que o santo, que está acima de todos, suprime a dicotomia casa/rua, criando seu campo social próprio. Carregado num andor e mais alto do que os homens, ele fica realmente elevado e acima de todos, irmanando os fiéis que, no momento de sua passagem, transferem seus sentimentos de filiação para ele. Assim, o santo, quando*

---

<sup>79</sup> Esse aparente despojamento não significa uma desordem na procissão, muito menos falta de hierarquia dentro do ritual.

*passa, vai criando filiações que se estabelecem muitas vezes pelo olhar ávido de fé dos seus devotos. Sua corporação tende – desse modo – a aumentar e se cristalizar no momento mesmo de sua passagem, pois quando passa e é visto permite que o fiel transfira para ele, temporariamente, suas lealdades de grupo, classe ou categoria social. (...). Trata-se de uma redefinição, em que as lealdades de grupos, classe e categoria se neutralizam para dar lugar a uma relação íntima, penetrante e aflitiva com o santo. (...) Nas procissões, todos se irmanam com o santo, e por meio dessa relação (que assume a forma de um elo típico de proteção e mediação) ficam ligados a todos os outros fiéis que também seguem e vêem o santo. O ponto é, pois, relacionar-se com e pelo santo” (DAMATTA, 1997:104).*

Roberto DaMatta sugere que durante a procissão há uma realocação de lealdades na qual os devotos se irmanam momentaneamente em torno de um símbolo que os agrega. A procissão do Divino Pai Eterno poderia, a partir dessas afirmações, ser considerada um ritual em que a multidão experimentaria, em um breve espaço de tempo, uma neutralização em favor do santo<sup>80</sup>. Durante a procissão a força simbólica do Divino Pai Eterno como elemento neutralizador de diferenças está no fato de que ele surge como aglutinador de forças que em momentos cotidianos seriam conflitantes. Isso não elimina, porém, algumas distinções que definem lugares como, por exemplo, do clero como mediador do santo e dos devotos<sup>81</sup>. A presença do padre como condutor dos serviços lhe dá, de certo modo, o controle sobre o símbolo que é caro aos fiéis. Na procissão do Divino Pai Eterno quem domina, em certa medida, é o santo - como afirma DaMatta - mas através Dele, seu tutor.

---

<sup>80</sup> Na mesma procissão que acompanhei os fiéis passaram a administrar a ordem da reza e dos cânticos porque o amplificador de som, a certa altura, ficou mudo. Inicialmente se estabeleceu um silêncio e só se ouviam os passos acompanhando o estandarte, depois a reza foi reiniciada, desta vez sem a orientação do padre.

<sup>81</sup> No Círio de Nazaré descrito uma vez por Isidoro Alves a *corda* assume a posição de mediadora entre a santa e a grande massa de fiéis, o sobrenatural e o ordinário.

A procissão experimenta um movimento de exteriorização, no qual a tendência é que se estabeleça uma ordem, mas que ultrapassa os limites oficiais impostos ao sagrado. A descrição que Isidoro Alves faz sobre a festa de Nazaré, em Belém do Pará (1980), traz a procissão do Círio como ponto alto do ritual, uma experiência em que os participantes ficam sujeitos à manipulação de suas emoções, a ponto de transformarem completamente seus comportamentos. Lá o acompanhamento do cortejo se revela um grande sacrifício devido a grande quantidade de pessoas no trajeto da santa. O momento que Isidoro Alves descreve no Círio como “*ritual opening*” (apud Holloman), aparece na procissão do Divino Pai Eterno de forma diferente, mas não menos fervorosa: a passagem do Divino traz um momento de muita emoção aos devotos.

Na festa de Nazaré o Círio é revestido de uma estrutura de organização muito mais complexa do que a procissão do Divino Pai Eterno, já que ela acontece uma vez e é o ápice do ritual. Em Trindade a procissão é um evento secundário na festa do Divino Pai Eterno, embora tenha uma participação considerável de devotos.

#### A VILA SÃO COTTOLENGO.

Ao longo da história da festa do Divino Pai Eterno alguns locais que não faziam parte diretamente do culto foram sendo incorporados à tradição, na medida em que neles se introduziram ações e eventos nos dez dias da festa. É o caso da Vila São José Bento de Cottolengo, órgão que pertence à Arquidiocese de Goiânia. Construído em 1952, acolhe 340 internos portadores de necessidades especiais, entre eles pessoas com lesões medulares e paralisia cerebral. A instituição cresceu depois da década de setenta e hoje atende tanto os internos como população externa de baixa renda. Esse complexo foi construído sob a administração do primeiro arcebispo de Goiânia, Dom Fernando Gomes dos Santos: quando ele assumiu, tinha como plano de gestão um direcionamento distinto para o trabalho das pastorais de Trindade, assim foi criada a Pastoral das Romarias e uma das iniciativas de então foi a criação da Vila, que teria como objetivo principal assistir parte da multidão de doentes/excluídos que convergiam para a Festa de Trindade. A Arquidiocese de Goiânia

estava imbuída em direcionar sua gestão para o trabalho com todas as formas de exclusão. Como afirma o Arcebispo Dom Antônio Ribeiro de Oliveira:

*“Dois locais não podem deixar de ser visitadas por quem vai piedosamente a Trindade: o Santuário do Divino Pai Eterno e a Vila São José Bento Cottolengo. No Santuário, o romeiro vai reafirmar sua fé na Santíssima Trindade, cuja imagem, coroando a Virgem Maria, motiva a devoção dos fiéis. Na Vila São Cottolengo, ele vai encontrar-se com a imagem viva de Jesus Cristo, nas pessoas dos deficientes ali atendidos. De ambas as visitas o romeiro são com a fé robustecida, com a esperança alimentada e com o amor inflamado para prosseguir a peregrinação de seu dia a dia” (JACÓB, 2000:342).*

O bispo sugere visitas à Vila nos dias da festa, seu discurso sobre os internos gira em torno da sacralização do sofrimento físico, e através dele, todos os tipos de sofrimento, redefinido-os como se fossem formas de sacrifício, como foi o de Cristo. Nesse sentido a Vila se torna uma forma de inculcação de valores, de certa forma reorienta o discurso do milagre para o do sacrifício redentivo de Cristo<sup>82</sup>.

A Vila se transformou, ao longo dos seus cinquenta anos parte do mercado de trocas espirituais: como forma de agradecer as graças recebidas os romeiros fazem todos os tipos de doações. O grupo de romeiros carreiros de São José de Mossâmedes guarda a tradição de levar parte da colheita para os internos. Os carreiros sustentam que a doação é uma forma de agradecer o Divino pelas graças contínuas que eles têm recebido na vida. No ano de 2004 a Vila São Cotolengo organizou um serviço de transporte das ofertas: veículos com carroceira buscaram desde sacas de arroz (a maioria das oferendas) até alimentos não perecíveis nos

---

<sup>82</sup> Essa interpretação guarda semelhanças com o tratamento dado ao culto de Lourdes, na França (DAHLBERG, 2000). Lá o culto cresceu em torno da crença no milagre das curas, mas a partir do Concílio do Vaticano II a Igreja tem se esforçado em ressignificar o culto centrado nos milagres para o culto centrado no sacrifício redentivo de Cristo. O estudo de Andréa Dahlberg ressalta um diálogo conflituoso nas relações entre devotos e Igreja, que estabelecem diferenças acerca do sentido do culto.

acampamentos<sup>83</sup>. Se considerarmos duas sacas por cada carro presente no desfile dos carreiros deste ano de 2004, temos mais de quinhentas sacas de arroz entregues à Vila, ou seja, de um lado é garantida a circulação das prestações e contra-prestações com o santo, do outro a sustentação de quem - no discurso pós-conciliar - vive sob a forma do sacrifício redentivo de Cristo.

#### O ACAMPAMENTO E OS PASSEIOS PELA CAPITAL DA FÉ.

O grupo de Mossâmedes montou acampamento em uma área do Clube Campestre, que foi cedida pela prefeitura de Trindade<sup>84</sup>. As condições do local eram as piores possíveis, o capim que ocupava toda a área do terreno foi queimado e o chão estava tomado por cinzas. Foram montados dois tanques para a lavação de roupas e panelas e quatro banheiros químicos, que eram insuficientes para atender a quantidade de pessoas no acampamento. Havia um ranchão de palha no meio do terreno que compensava a falta de sombras. Os romeiros descarregaram as bagagens e montaram as tendas, desta vez com o piso forrado por completo de vinilona.

Durante a festa, enquanto uma grande movimentação acontece pela cidade de Trindade, no acampamento se forma outra dinâmica. O grupo transforma as barracas em casas improvisadas, que abrigam além daquelas pessoas que seguiram em romaria – a família extensa - outros familiares ou agregados que chegaram de ônibus ou automóvel. Uma sociabilidade familiar fora do cotidiano se forma, na medida que todos os parentes podem dormir e comer debaixo do mesmo teto. Nesse sentido, alguns aspectos do mundo doméstico, da *casa*, são postos em evidência em contraposição aos da *rua*, representada pelo santuário como um todo. Segundo Roberto DaMatta (1997, 2000) nas situações cotidianas separamos três visões de mundo complementares: o código da casa, o da rua e do outro mundo. No primeiro, encontramos as relações de intimidade, de parentesco, um lugar propriamente da mulher como centro de todas as rotinas familiares. No segundo um código regulado pelas leis

---

<sup>83</sup> Os carreiros de São José de Mossâmedes doaram em média duas sacas de arroz por carro de boi.

impessoais, pelo mercado, lugar público no qual as pessoas são identificadas como indivíduo. O terceiro refere-se à síntese dos outros dois, espaço de renúncia do mundo com suas ilusões, que se refere aos momentos extraordinários, dos rituais (1997:91). Ainda segundo o autor, para os três códigos a sociedade apresenta condutas diferentes, “*de acordo com o ponto de vista de cada uma das esferas de significação. Nessa perspectiva as diferenciações que se podem encontrar são complementares, jamais exclusivas ou paralelas*” (2000:48). Tomando como referência essa classificação, no acampamento em Trindade, de um lado reproduzem-se as mesmas atividades domésticas cotidianas, como o movimento na cozinha; de outro, ao mesmo tempo essas atividades se transformam pela própria dinâmica da festa. A tradicional divisão do trabalho entre os sexos permanece, mas adaptada ao contexto festivo: enquanto as mulheres continuam exercendo suas funções como donas de casa os homens interrompem relativamente seus trabalhos de carreiro. A atividade exercida por eles são os cuidados com o gado: diariamente os homens do conjunto se revezam na vigília dos animais, dispersos em pastos afastados dos acampamentos.

A romaria transpõe para o mundo da festa uma parte fundamental de seu cotidiano: durante a viagem os romeiros levam aqueles elementos mais significativos da estrutura social, e por extensão, seus valores morais. Cada casa improvisada ordena um mundo à parte, que possui literalmente fronteiras bastante definidas, e por isso mesmo nenhum romeiro entra em barraca do vizinho sem ser convidado ou pedir licença. Mesmo no acampamento, as tendas são compartimentadas em ‘ambientes’ que recebem uma gradação de intimidade, os convidados são recebidos na ‘sala’, representados pela parte posterior da barraca, o lugar intermediário do qual fala Roberto DaMatta (1997). No cotidiano a casa é um domínio feminino por excelência, em tempo de festa há uma pequena alteração nas obrigações domésticas, já que os homens estão livres de seu trabalho e ajudam as mulheres nas tarefas pesadas.

---

<sup>84</sup> Alguns grupos de carreiros alugam chácaras dentro da cidade e lá montam seus acampamentos. O grupo de Mossâmedes tradicionalmente acampa em terrenos cedidos pela prefeitura da cidade. Segundo a maioria entre vistada a viagem de ida e volta já

A cozinha, representada no interior da barraca é o lugar de convivência social entre parentes. Cada família nuclear ou extensa – que dorme e come da mesma barraca - possui seu próprio fogão. Durante a viagem é comum o conjunto montar uma única cozinha e as mulheres compartilharem o preparo das refeições. Mas há casos de família extensa que ao chegar em Trindade separam suas cozinhas e passam a fazer a comida separadamente. O fogão, deslocado de seu lugar de origem, se torna foco de alusões bastante fortes, na festa ele soma significados fundamentais ao seu valor instrumental, é um elemento que representa o universo feminino, a unidade familiar, é o eixo da sociabilidade entre parentes. Mais ainda: é o modo pelo qual os romeiros afirmam suas tradições por meio das preparações de comidas que remetem aos seus antepassados e principalmente ao meio rural. A tráia da cozinha, mesmo em versão atualizada – ponto irrelevante para os carreiros, como foi apontado anteriormente - só de ser anexada ao carro de boi representa a legítima viagem carreira.

Durante a festa homens e mulheres reproduzem algumas atividades rotineiras, as mulheres principalmente. É comum vê-las lavando roupas, lavando panelas, arrumando a barraca, ali de maneira improvisada. Os homens, por sua vez, suspendem os trabalhos que caracterizam seus cotidianos e fazem os trabalhos braçais pesados como carregar latões de água, carregar e descarregar bagagens. Na folga das obrigações abre-se uma oportunidade das mulheres e homens visitarem os vizinhos ou saírem para participar das festividades. Durante o dia as mulheres saem acompanhadas de amigas ou parentes e à noite passeiam em companhia de seus maridos e filhos. A rua, representada pelo santuário como um todo, se revela um lugar de perigo para as mulheres que saem desacompanhadas:

*“A rua forma uma espécie de perspectiva pela qual o mundo pode ser lido e interpretado. Uma perspectiva oposta - mas complementar – à da casa, e onde predominam a desconfiança e a insegurança. Aqui quem governa não é mais o pai, o irmão, o marido, a mulher e as redes de parentesco e amizade que nos têm como uma pessoa e um amigo” (DAMATTA, 2001:30).*

Além das programações religiosas – missas, procissões, confissões, batizados – os romeiros freqüentam bares, parques de diversão, circo. Mas uma das atrações principais nos dias de festa são os passeios pelas barraquinhas espalhadas nas ruas do centro da cidade: Trindade é transformada em um imenso camelódromo, um ‘templo’ de consumo. As barracas vendem de tudo, há produtos para todas as idades, gostos e necessidades. As ruas são organizadas e setorizadas conforme a especificidade das mercadorias comercializadas; em algumas ruas predominam os utensílios domésticos, em outras, roupas, artigos decorativos, brinquedos, souvenirs e assim por diante. Trindade, nos dez dias de festa, oferece para os romeiros que vão do interior uma variedade de bens de consumo que são somente encontrados nessa quantidade, diversidade e preço baixo nas grandes cidades. Ali se encontra, por exemplo, a última moda em roupas ou utensílios domésticos veiculados pela mídia televisiva, e que seriam difíceis de serem encontrados nos lugares de origem dos romeiros. Diante de tanta diversificação o enorme camelódromo atrai não só consumidores romeiros, mas muitos outros visitantes que se deslocam das cidades vizinhas com o objetivo de conhecer as novidades, e quem sabe, fazer alguma compra.

A visita pelas barraquinhas quase sempre resulta em compra: uma das romeiras do acampamento de Mossâmedes relatou que tinha planos para gastar um valor limitado em utilidades para sua casa, mas diante de tanta novidade e preços módicos extrapolou o plano inicial e comprou roupas e calçados da moda. No discurso desta e de outros romeiros entrevistados foi possível perceber o desejo de se entrar em contato com as novidades industrializadas trazidas dos grandes centros urbanos e assim criar uma identificação mesmo que temporária com estes padrões de consumo. A relação intensa dos romeiros com o excesso de ofertas e informações, abre a possibilidade para a descoberta de um sentido diferente de existência social - o da sociedade de consumo - já que no cotidiano suas aquisições são baseadas no consumo do básico. E no camelódromo as exposições são as mais sedutoras possíveis, existe sempre uma solução para os problemas da cozinha, com a última novidade em ‘raladores de legumes’ ou um ‘desentupidor de pia infalível (e durável)’; ou ainda a queima de estoque de ‘óculos de sol’ ou ‘brincos vendidos a um real o par’.



Segundo Baudrillard, “*o produto mais procurado hoje não é mais uma matéria-prima ou máquina, mas uma personalidade*” (apud GUIMARÃES, 2003:26). O autor chama atenção para o fato de que os bens materiais não podem ser considerados apenas pelos seus valores utilitários, antes de tudo eles são objetos comunicadores, que derivam da produção e manipulação ativa de signos. Nesse sentido, no camelódromo, os romeiros não compram objetos apenas por uma necessidade utilitária, não só pelo preço baixo, embora esse seja um bom motivo, mas também consomem algo intangível, que responde a uma aspiração ou desejo de identificação, pois uma vez que o consumidor nomeia a mercadoria, o signo também nomeia o consumidor:

*“O objeto é a situação e ao mesmo tempo seu signo: conseqüentemente não constitui um fim concreto perseguível, mas o símbolo ritual, a imagem mítica em que se condensam aspirações e desejos. É a projeção do que gostaríamos de ser”*  
(UMBERTO ECO apud GUIMARÃES, 2003:32).

De certa forma o comércio da festa é uma oportunidade dos romeiros se entregarem à construção de uma série de identificações temporárias, ou seja, uma compra dos serviços que os bens de consumo desempenham em termos de idealização do que os romeiros querem comunicar.

O assunto central entre as mulheres do acampamento de Mossâmedes são as compras no camelódromo. Entre elas há uma troca de informações a respeito dos lugares mais interessantes para comprar, e principalmente os melhores preços. Até o final das festividades já se sabe onde estão as panelas mais baratas, as roupas bem acabadas, o modelo mais bonito. Durante o dia, para essa ocasião, as mulheres circulam sempre acompanhadas de amigas, cunhadas, comadres porque “homem não tem paciência pra fazer esse tipo de compra”. Quando eles saem, durante o dia, sempre vão em companhia de parentes e amigos. Já à noite, as mulheres casadas, quando saem, costumam passear em companhia de seus maridos e filhos. Geralmente os romeiros mais idosos aproveitam para assistir a última missa do dia e depois se recolhem ao acampamento. Ali eles se reúnem entre amigos e parentes para jogar cartas ou

simplesmente ‘prosear’. Já os jovens têm uma programação bastante agitada, pois saem em grupos tanto de dia quanto à noite. As garotas solteiras, com autorização dos pais, saem com os amigos ou namorados para os bares e bailes da cidade.

Na avenida Manoel Monteiro são reservados espaços somente para bares e casas noturnas improvisadas. Durante o dia as barracas não funcionam, o movimento começa sempre após as vinte e uma horas e se estende madrugada adentro. Os bares são montados lado a lado e dispõem mesas para parte dos clientes. Na rua, são colocadas caixas de música que tocam ritmos variados, desde sertanejos até dance music. Em alguns pontos são montados telões para transmissão de vídeoclipes e propagandas. Nos dias de maior movimento, como no sábado, a rua é tão concorrida que fica difícil circular. Ali são vendidas bebidas e comidas diversificadas: refrigerantes, cervejas, batidas de frutas, bebidas destiladas; as comidas mais vendidas são os salgados, churrasquinhos e sanduíches feitos a base de carne assada na chapa.

Nessa avenida existem alguns bares de preferência do grupo de Mossâmedes, que costuma se concentrar em alguns locais específicos. Na verdade os jovens têm uma espécie de circuito de paquera e é através dos encontros nesses lugares que se abre a possibilidade de estabelecer relações de amizade ou mesmo encontrar um pretendente, quando o interesse é namorar alguém de suas redes de relações. Mas não significa que os jovens de Mossâmedes não estejam abertos para conhecerem pessoas de outras regiões. Uma das motivações para a viagem é justamente poder conhecer jovens de outros lugares.

A VOLTA.

*“Ihhh, quando eu volto fico sastifeito, maneiro né, porque pra mim parece que... é a mesma coisa do cê entrar no banheiro pra tomar banho, quando cê sai, sai limpin, cê já viu? Pra mim é assim: eu sempre vou, eu peço, eu dôo, vou nos pés do Divino Pai Eterno e a vorta é assim...”* (Seu Tota, Mossâmedes).

“... Óooo, canseira! Quando eu volto, eu sinto gratificante, que eu olho e penso, ôoo Senhor, mais um ano de agradecimento” (Seu Belchior, Mossâmedes).

Os carreiros de Mossâmedes geralmente aproveitam o restante das festividades em Trindade no domingo e levantam acampamento bem cedo na segunda-feira. Muitas mulheres não acompanham o comboio e retornam de ônibus ou de automóvel. A viagem de volta é muito mais rápida, pois os carros de boi estão agora muito mais leves; em compensação os bois estão mais magros em consequência da viagem e dos pastos de Trindade, sempre insuficientes para alimentar uma boiada tão numerosa. Um dos pousos é eliminado, os carros de boi se dirigem logo no primeiro dia para a fazenda do seu Zé Tobias.

O término da festa marca o início do período do trabalho, mas os romeiros regressam aos seus lugares de origem com as energias recarregadas, aliás, a festa tem esse objetivo de revigoramento. O regresso pressupõe a volta à rotina, como se a ordem social fosse novamente restituída (não que na romaria essa ordem tenha sido alterada por completo, como pudemos conferir). A propósito, Pierre Sanchis enfatiza, citando Durkheim (1983), que a ‘transgressão’ ritualizada é uma válvula de segurança de que a sociedade dispõe para reintroduzir, periodicamente, no seu funcionamento algo da energia primordial, tendo como objetivo a confirmação dos esquemas culturais e da ordem social pela alteração deles mesmos. O sacrifício se torna então uma espécie de mecanismo recriador, e a peregrinação uma oportunidade de relacionar o individual com o universal, até que se possa retornar novamente ao individual; o sucesso da viagem está na medida em que os romeiros alcançam novamente a intimidade com Deus, e por meio dela, com todos os outros homens, inclusive seus familiares<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> Os romeiros carreiros buscam por meio da romaria reafirmar sua relação com o Divino Pai Eterno: essa é uma reciprocidade em que o primeiro entra com o sacrifício e o segundo com o indulto. Essa relação não teria sentido se não fosse a circulação daquela espécie de *mana*, a força misteriosa que interconecta os romeiros, o santo e o santuário, e sem a qual não haveria motivação para a jornada.

### **ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS.**

As conclusões que se seguem reúnem algumas considerações sobre a romaria de carreiros de Mossâmedes e se estendem à tradição que a engloba. Ao destacá-la, porém, mais do que conclusões ficam muitas questões, que talvez em outras circunstâncias poderiam até suscitar diferentes enfoques. De qualquer forma cabe aqui ressaltar que o assunto é ilimitado; o trabalho, porém, revela o limite de quem, a todo o momento, se viu em uma situação quase paradoxal, ou pelo menos perturbadora: ao lidar com o exercício da etnografia, o estranhamento imposto pela obrigação da pesquisa provocou duas reações diametralmente opostas, observar uma tradição que ao mesmo tempo era muito estranha e tão familiar. Para um pesquisador pouco experiente muitas vezes falar o mesmo idioma nem sempre é o caminho mais fácil de decifrar um código; e diante da dificuldade de eleger as estruturas significantes dentro da diversidade do ritual para então interpretá-las para o trabalho foi preciso ‘apelar’ para Clifford Geertz e pensar na viagem como um texto abarrotado de metáforas no qual os romeiros escrevem para eles mesmos e revelam, em pequenas doses, aspectos de sua própria cultura. Mas para ‘dizer alguma coisa sobre algo’, ou seja, tentar descrever analiticamente a romaria - essa estrutura simbólica coletivamente organizada, garantida pela própria tradição, mas aparentemente desorganizada – exigiu-me, necessariamente, a participação no drama que ela representa. Estar ao mesmo tempo dentro e

fora do ritual pode ter se mostrado um método não muito ortodoxo, de certa forma foi até um rito de passagem, mas de uma forma bastante curiosa foi um encontro rico que me possibilitou ‘participar da festa’ e ao mesmo tempo ‘observar a festa’:

A romaria dos carreiros de Mossâmedes não se resume em ser um momento ímpar de sociabilidade do município. Ela é valorizada por ser uma tradição local que representa para os habitantes um vínculo com um passado remoto, o período da economia agropastorial, das festas do período da estiagem, que até hoje caracterizam o município e definem sua identidade. Relativamente isolados de uma vida religiosa urbana, os habitantes de Mossâmedes produziram formas de crença e de representação em quase tudo iguais às das outras áreas goianas que desenvolveram uma devoção com outros mediadores que não os padres, que eram pouco freqüentes na região. Sendo extremamente esporádicos, os encontros dos agentes eclesiásticos com a população do município sempre envolviam uma situação festiva; nesses momentos se colocavam em dia as obrigações sacramentais e se festejavam os santos da região. Para essas festas, das quais a mais concorrida era a do Divino Espírito Santo, acorriam moradores tanto urbanos (uma minoria) como rurais, de tal sorte que a experiência religiosa sempre foi associada a uma ocasião festiva, caracterizada pela oportunidade do exercício de uma solidariedade extra-cotidiana, de comemoração, de extensão da prática religiosa dos limites do individual e do familiar para o comunitário. A romaria de Mossâmedes atualmente revela um revigoramento dessas práticas, agora associadas a uma festa maior, fora dos limites do município.

A romaria de carreiros reúne romeiros de várias procedências, faixas etárias e formações, que se agregam por um curto período de tempo a cada ano: famílias extensas que reúnem integrantes da cidade e do interior, compadres, amigos, padres, peões, aqueles que viajam pagando promessas, os que vão por diversão. Nos dias de festa todos experimentam um estilo de vida diferenciado, pois que a romaria possibilita o estabelecimento de redes de relações mais amplas, mediadas pela ‘presença do Divino Pai Eterno’. Se de um lado, como foi visto, o encontro renova os laços de solidariedade entre parentes – que viajam e convivem debaixo do mesmo teto - por outro lado acentua ou afirma as diferenças no grupo mais abrangente da romaria. Nesse sentido a idéia de *communitas* do modelo de Victor Turner –

aquele que evoca a antiestrutura – não se comprova, na verdade pode até ser substituído por outro, que mais se aproxima da abordagem de Eade & Sallnow, no qual a romaria reforça tanto os laços quanto as distinções sociais. A estrutura organizacional e os imperativos logísticos, somados às dificuldades no decorrer da jornada comprometem a realização da *communitas*. Todavia, nessa romaria não se eliminam as possibilidades de diálogo entre os participantes: a própria dinâmica da festa possibilita a criação de uma rede de comunicação que acomoda diferentes discursos e visões de mundo. Essa capacidade de incorporar a diversidade revela que a romaria dos carreiros mais se aproxima da abordagem de Carlos Alberto Steil e Rubem César Fernandes, como um ritual que tem a capacidade inclusiva e que permite e ensina seus participantes, antes de tudo, a conviver mesmo que temporariamente com as diferenças. Se a *communitas* é uma dimensão vivida dentro da romaria ela não abrange o grupo por inteiro, a proposta de vivência comunitária e homogênea aparece mais nos discursos dos romeiros, como um objetivo a ser alcançado ou mesmo uma motivação coletiva na busca pela suspensão de barreiras sociais. Sua concretização acontece de fato ‘dentro’ dos conjuntos, mas cai por terra quando o assunto é a solidariedade ‘entre’ os conjuntos. A eficácia do ritual encontra-se exatamente no equilíbrio entre essas duas forças – o reforço dos laços e das diferenças -, que acontece através da ‘mediação do santo’ e da liderança efetiva durante a viagem.

O deslocamento é o foco do ritual: a romaria propicia ao devoto uma aproximação maior com o sagrado e deste modo maximiza o valor da promessa. Durante a viagem - em espaço e tempo simbólicos – a situação liminar que a própria representação do ritual estabelece, possibilita a conexão entre dois domínios, o deste mundo e o do outro mundo, o sagrado e o profano, que podem ser aproximados através da lógica do sacrifício.

O espaço ritual possibilita uma pequena rearticulação das formas de sociabilidade, proporcionada principalmente pela formação de grupos diferenciados por sexo e por ‘estado civil’. Há uma relativa abertura para os grupos interagirem, sendo que os solteiros têm maior mobilidade dentro da romaria. Todavia, não se eliminam as posições sociais estabelecidas no cotidiano e ainda se reforçam alguns códigos que determinam as atuações de homens e mulheres, pois que os carreiros estendem a maioria das normas de comportamento rotineiras

ao período festivo. Assim, as mulheres se voltam para as atividades na cozinha do acampamento preparando os ‘banquetes’ da festa e os homens se voltam para o esforço em conduzir os carros de boi. Essas posições se projetam espacialmente na romaria: mulheres e homens tomam lugares distintos no ritual; as mulheres casadas caminham juntas à frente do comboio e seus companheiros as acompanham de perto, logo atrás na carreata. Para os jovens solteiros a romaria oferece uma oportunidade de socialização com diferentes padrões de comportamento, muito embora a pesquisa tenha revelado que a maioria entrevistada prefere socializar com jovens de sua região ou arredores, quando o propósito é arranjar pretendente.

Se para a compreensão da organização social das populações camponesas é preciso se considerar três categorias constituintes de sua ordem moral – a terra, a família e o trabalho – no período ritual, pelo menos duas dessas categorias estão inter-relacionadas: o trabalho em tempo de festa também é dividido entre os familiares, muito embora a participação seja coletiva, em meio às famílias extensas. A romaria dos carreiros é um elemento cognitivo que ensina aos participantes a aparência que tem o *ethos* camponês: pensar a romaria de Mossâmedes sem a participação da família é colocar em risco a continuidade da tradição. E essa continuidade, na opinião dos carreiros, depende em larga medida, de uma descendência masculina na família. O legado passado pelo menos para um dos filhos homens já é um indício, ou pelo menos uma esperança da continuidade da devoção e da tradição dos carros de boi dentro da família.

Os carreiros celebram seus valores através da celebração do santo, e essa romaria é um negócio ‘pra macho’! Através do ritual os homens sintetizam seus ideais de masculinidade: ser romeiro carreiro do Divino Pai Eterno necessariamente implica ser devoto e ter competência com o carro de boi. E o compromisso que se faz quando se é introduzido na tradição é tanto com o santo como com a própria romaria, pois que os outros participantes, de certa forma, dependem de seu êxito para cumprirem seus próprios propósitos. Levar o carro de boi é como carregar a casa sobre os ombros: o papel social que destina ao homem o aprovisionamento do lar se estende ao período ritual, guiar o carro é uma obrigação masculina tanto quanto a cozinha é uma obrigação feminina. Um carreiro a mais na romaria de Mossâmedes garante a tradição e, de certa forma, frente aos outros romeiros é a melhor oferenda que se pode dar ao

santo. Através dessa experiência performática aprende-se, antes de qualquer coisa, a ser homem, por isso a primeira viagem de um carreiro se transforma num verdadeiro rito de passagem. Filhos homens conferem aos carreiros um prestígio a mais, filhos homens dentro da romaria, como devotos carreiros, é um motivo de agradecimento ao santo, principalmente porque a relação com o sagrado se faz através da própria experiência de gênero.

A afirmação do que é considerado culturalmente tradicional dentro da romaria dos carreiros não impede o diálogo com outros estilos de vida. A viagem provoca uma expectativa de uma convivência temporária com um conjunto de atividades de lazer próprias do período festivo, que abrange os shows musicais, os passeios no camelódromo, os bares, os parques de diversão, a música eletrônica. Algumas atividades revelam uma produção que incorpora a cultura sertaneja rural, como os shows e apresentações que acontecem no ‘Encontro dos carreiros’<sup>86</sup>. Já os bailes com música eletrônica revelam uma produção de outra sensibilidade, que incorpora a cultura urbana, influenciada pelos meios de comunicação de massa. Essas diferentes atividades durante a viagem demonstram que a festa mantém elementos que são caros aos romeiros carreiros e fazem parte da prática sagrada da romaria: para eles rezar e divertir são atividades fundamentais dentro da mesma festa – o sagrado e o profano seguem interligados. É importante ressaltar que o incremento dessas atividades nos últimos anos pode ser visto como acontecimentos de uma sociedade cada vez mais secularizada e que utiliza a ocasião para organizar na cidade um pólo temporário de turismo de compras e de espetáculo.

Apesar da romaria de Mossâmedes ter uma capacidade de incorporar a diversidade do campo católico – e o discurso renovador do catolicismo universal - ela aponta para a manutenção de certos aspectos do catolicismo popular: o controle dos símbolos e sentidos da romaria, de certa forma, permanece em mãos leigas, apesar da incorporação de uma missa em um dos pousos. Se o culto no Santuário é controlado pelo sentido teológico-racional, na romaria o discurso predominante é o do milagre. Enquanto a Igreja associa o santuário como lugar de evangelização, ele é visto pelos romeiros carreiros como pólo da tradição sacralizada

---

<sup>86</sup> O encontro dos carreiros acontece na sexta-feira à tarde e tem como objetivo manter a coesão dos romeiros de vários municípios. Ali se abre um espaço de convivência onde se apresentam folias, catiras congadas, etc.



através do lugar: o mito fundante associado ao santuário é reinventado pelos romeiros a cada ano, a cada promessa.

Na Festa do Divino Pai Eterno, o efeito simbólico do movimento proporcionado pela romaria funciona como aglutinador de diversas identidades locais, que representam, sobretudo as comunidades rurais. Nesse sentido a tradição exerce uma função sociabilizadora, palco de comunicação de valores e de manipulação de símbolos conhecidos como próprios dos grupos representados.

### ROMARIA, UM PATRIMÔNIO.

Por um longo tempo a cultura costumava ser lida politicamente como pano de fundo que ecoava a cultura dominante; a leitura relativamente recente das elaborações simbólicas populares sobre o mundo vivido tendeu a afirmá-las como potencialmente políticas, principalmente porque mostravam a outra face, os limites da capacidade integradora de uma sociedade desigual. Certas manifestações da cultura popular formariam processos de identidade coletivos que, fermentados sob os bloqueios e repressões do sistema dominante, poderiam tornar-se uma força democratizante do mundo público, assim que encontrassem contextos favoráveis. A visão da história a partir de ‘outras narrativas’ foi enfatizada na Carta de Veneza em 1964; no Brasil a partir da retomada do processo democrático alargou-se o sentido de *patrimônio*, que agora contemplaria a pluralidade étnica e social. Muito embora o significado da categoria imaterial seja muito anterior porque subjacente ao entendimento do significado de cultura no sentido antropológico, o processo de amadurecimento enquanto *patrimônio* só tomou força no país a partir de algumas ações efetivas do Estado, no sentido de salvaguarda e fomento que se iniciaram há pouco tempo. A partir de então as referências patrimoniais de um grupo social não se limitam aos ‘monumentos em si mesmos’, mas se voltam aos complexos culturais e pluridimensionais que revelam as diferentes organizações sociais, os modos de vida, as cosmologias, crenças e representações. Essa concepção ampliada de patrimônio cultural abre possibilidades para o entendimento do conceito de cidadania, que implica o reconhecimento dos direitos culturais de diferentes grupos que compõem a sociedade e, deste modo, ganham direito à memória.

Ao conceituar patrimônio imaterial Antônio Arantes (2001) toma como ponto de partida a noção de signo: “*significados e sentidos não pairam no vazio, estes possuem sempre uma contrapartida material da qual são indissociáveis*” (2001:132). Na romaria de carreiros, o carro de boi, a vara de ferrão, os gestos, as estradas, narrativas, discursos, enfim, toda a experiência performática do ritual expressa a categoria intangibilidade, demarcando um domínio subjetivo capaz de referenciar – em termos valorativos - o grupo de romeiros. Essa demarcação constitui o princípio fundamental para se compreender o significado desta romaria como patrimônio dos romeiros carreiros, que se reconhecem como ‘diferentes’ em relação aos outros. A partir do conceito de *referência cultural* podemos localizar a romaria de carreiros como um identificador por meio do qual o grupo representa, realimenta e modifica sua identidade, além de localizar sua territorialidade, “*é com referências que se constrói tanto proximidades quanto distância social, a continuidade da tradição assim como a ruptura com uma condição passada ou a diferença em relação a outrem (...) o valor patrimonial desse repertório resulta, portanto, do processo de construção de sentidos de identidade*” (2001:133).

A produção simbólica do patrimônio imaterial depende, em larga medida, de seus agentes; nesse sentido a gestão coletiva da romaria dos carreiros – que mistura devoção, viagem e festa – depende da luta entre forças ideológicas internas e externas que atuam sobre a tradição<sup>87</sup>.

---

<sup>87</sup> Não se discute que a contemporaneidade enfatize a construção do patrimônio baseada na diversidade e na intangibilidade, incluindo as formas de expressão populares. O que se coloca em questão, no Brasil, principalmente a partir de 2000 – ano da instituição do registro de bens culturais através do decreto presidencial 3551 – são as políticas de gestão desse patrimônio, uma vez que a produção simbólica das tradições, por exemplo, são flexíveis e dinâmicas. Arantes (2000) discute o impacto e as conseqüências que o registro no inventário de bens culturais produziria na sociedade produtora do patrimônio, sugerindo que as políticas patrimoniais participariam ativamente no processo de construção e atribuição de sentidos das expressões culturais imateriais a partir do registro, o que comprometeria positivamente ou negativamente sua sustentabilidade. Nesse sentido o inventário destaca a excepcionalidade (reiterada pela comunidade ou pelos pesquisadores) como critério para registro.

**BIBLIOGRAFIA**

**ABUMANSUR**, Edin Sued (org.) *Turismo religioso. Ensaio antropológicos sobre religião e turismo*. Campinas: Papyrus, 2003.

**ALVES**, Isidoro Maria da Silva. *O carnaval devoto*. Rio de Janeiro: Vozes, 1980.

**ARANTES**, Antônio A. *Patrimônio Imaterial e Referências Culturais*. In Patrimônio Imaterial. Revista Tempo Brasileiro, nº 147. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2001.

**BRANDÃO**, Carlos Rodrigues. *Os deuses e o povo. Um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

\_\_\_\_\_. *A cultura na rua*. São Paulo: Papyrus, 1989.

\_\_\_\_\_. Ser católico: dimensões brasileiras. Um estudo sobre a atribuição através da religião. In **SACHS**, Viola. (et al). *Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

**BORGES**, Ana Maria; **PALACIN**, Luis. *Patrimônio Histórico de Goiás*. Brasília: SPHAN/Pró-Memória, 1987.

**BOURDIEU**, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

**BRUSTOLONI, J; GOMES, J.** *História da Missão Redentorista de São Paulo e Goiás. 1894 a 1964*. II Volume. Aparecida do Norte: Ed. Provincial, 1997.

**DAHLBERG**, Andrea. The body as a principle of holism – Three pilgrimage to Lourdes. In **EADE**, John (org). & **SALLNOW**, Michael. *Contesting the sacred. The Anthropology of christian pilgrimage*. Chicago: University of Illinois Press, 2000.

**DAMATTA**, Roberto. *A casa & A Rua. Espaço, cidadania, mulher, e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

\_\_\_\_\_. *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

\_\_\_\_\_. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 2001

**DURKHEIM**, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes: 2000 p. 6-92.

**EADE**, John (org) & **SALLNOW**, Michael. *Contesting the sacred. The anthropology of pilgrimage*. Chicago: University of Illinois Press, 2000.

**ELIADE**, Mircea. *Origens. História e sentido na religião*. Lisboa: Edições 70, 1989.

\_\_\_\_\_. *O espaço sagrado e a sacralização do mundo*. In O sagrado e o profano – a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes 70, 1989 A.

\_\_\_\_\_. O tempo sagrado e os mitos. In **ELIADE**, Mircea. *O sagrado e o profano – a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes 70, 1989 B.

**FERNANDES**, Rubem César. *Os cavaleiros do Bom Jesus. Uma introdução às religiões populares*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1982.

\_\_\_\_\_. *Romarias da paixão*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

**FLANDRIN**, Jean-Louis, **MONTANARI**, Massino (dir.). *História da alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

**FRAGA**, Leila Miguel. *O Divino Espírito Santo na cidade de Goiás. Uma festa do patrimônio e da memória*. Goiânia: Dissertação de Mestrado apresentada na Universidade Católica de Goiás. Mimeo, 2002.

**FREYRE**, Gilberto. Casa-grande & Senzala. In **SANTIAGO**, Silviano (coord.). *Intérpretes do Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar S.A., 2002.

**GEERTZ**, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

**GIDDENS**, Anthony. *Capitalismo e moderna teoria social*. Lisboa, Rio de Janeiro: Editorial Presença, 2000.

**GOMIDE**, Cristina Helou. *História da transferência da capital. De Goiás para Goiânia*. Goiânia: Alternativa, 2003.

**GROSS**, Daniel R.. *Ritual and Conformity: A Religious Pilgrimage to Northeastern Brazil in Ethnology Volume X nº 2*. New York: 1971.

**GUIMARÃES**, Estefânia de Vasconcelos. Consumo: seduções e questões do supermercado social. In **ZILIO**, Denise Macedo (org). *O consumidor objeto da cultura*. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

**HOBBSAWM**, Eric (org); **RANGER**, Terence (org). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

**HORTA**, Luiz Paulo (coord.). *Sagrado e Profano. XI Retratos de um Brasil fim de século*. Rio de Janeiro: Agir, 1994.

**JACÓB**, Amir Salomão. *A Santíssima Trindade do Barro Preto*. Trindade: Editora Redentorista, 2000.

**JÚNIOR**, José Xavier de Almeida. *Leitura e Lembranças*. Goiânia: Irmãos Oriente, 1971.

**KUPER**, Adam. *Cultura. A visão dos antropólogos*. Capítulo 3. Bauru: EDUSC, 2002.

**LEAL**, Oscar. *Viagens às Terras Goianas*. Goiânia: UFG, 1980.

**LIMA**, Nei Clara de. *Pilar: um giro pelo sagrado*. Brasília: Dissertação de Mestrado apresentada na Universidade de Brasília. Mimeo: 1990.

**MAUSS**, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Volume I. São Paulo: EPU, 1974 A.

\_\_\_\_\_. *Sociologia e Antropologia*. Volume II. São Paulo: EPU, 1974 B.

**MCKEVITT**, Christopher. San Giovanni Rotondo and the shrine of Padre Pio. In In **EADE**, John (org). & **SALLNOW**, Michael. *Contesting the sacred. The Anthropology of christian pilgrimage*. Chicago: University of Illinois Press, 2000.

**MARTIN**, Eloísa. *Cadenas de gênero: Dos casos de transmission devocional em la fiesta de la Virgen de Itatí*. In Revista Antropológicas, ano 6, vol 13 (1), 2002.

**MONTERO**, Paula. O problema das diferenças em um mundo global. In **MOREIRA**, Alberto da Silva (org.). *Sociedade Global – Cultura e Religião*. São Paulo: Universidade São Francisco, 1998.

**MOREIRA**, Alberto da Silva (org.). *Sociedade global. Cultura e religião*. São Paulo: Vozes, 1998.

**NOGUEIRA**, Wilson Cavalcanti. *Mestres carreiros*. Goiânia: [s.n.], 2003.

**PALACIN**, Luis. *Sociedade colonial. 1549 a 1559*. Goiás: Ed. Da UFG, 1981.

**PALACIN**, Luis, **MORAES**, Maria Augusta de Santana. *História de Goiás. 1722-1972*. Goiânia: Ed. UCG, 2001.

**PORTO**, Liliana de Mendonça Porto. *A reapropriação da tradição a partir do presente: Um estudo sobre a festa de N Sra do Rosário de Chapada do Norte/MG*. Brasília: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Mimeo, 1997.

**SACHS**, Viola (et al). *Brasil & EUA: Religião e identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

**SANCHIS**, Pierre. *Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote, 1983.

**SANTOS**, Miguel Archângelo Nogueira. *Trindade de Goiás – Uma cidade santuário – Conjunturas de um fenômeno religioso no Centro-Oeste Brasileiro*. Goiânia: Dissertação de mestrado apresentado em História da Universidade Federal de Goiás. Mimeo: 1976.

**SARAIVA**, Adriano Lopes Saraiva, **SILVA**, Josué da Costa. *O sagrado e o profano em Festejos religiosos: uma diferença espacial*. In Revista Fragmentos da Cultura, vol I nº I. Goiânia: IFITEG, 1991.

**SCHWARCZ**, Lilia Moritz. *As barbas do imperador. D. Pedro II, um monarca dos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

**SEGALEN**, Martine. *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: FGV, 1999.

**SOUZA**, Laura de Mello (org). *História da vida privada no Brasil – Cotidiano e vida privada na América portuguesa*. Volume I. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

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

\_\_\_\_\_. *A Igreja dos pobres: da secularização à mística*. In *Religião e Sociedade*, n. 19, out. 1998, p.61-76.

**THEIJE**, Marjo de. “São metade macho, metade fêmea”: sobre a identidade de gênero dos homens católicos. In *Revista Antropológicas*, ano 6, vol 13 (1), 2002.

**TURNER**, Victor W. *O processo ritual. Estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974 A.

\_\_\_\_\_. *Pilgrimages as Social Processes. In Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press, 1974 B.

**VAINFAS**, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500 – 1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

\_\_\_\_\_. *Dicionário do Brasil Imperial (1822 – 1889)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.



**ZALUAR**, Alba. *Os homens de Deus. Um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1983.

**WIGGERMANN**, Gebardo; **GAHR**, Lourenço. *Crônica da fundação da Missão Redentorista em São Paulo e Goiás. 1894 a 1898*. Aparecida do Norte: Editora Santuário, 1982.

**WOORTMANN**, Klaas. “*Com parente não se neguceia*”. *O campesinato como ordem moral*. In: Anuário Antropológico. Brasília: Editora UNB/Tempo Brasileiro, 1990.

#### **REVISTAS, SUPLEMENTOS.**

#### **CADERNO DE REGISTRO DE MILAGRES DE TRINDADE.**

**INFORMATIVO SANTUÁRIO DE TRINDADE** – nº 15 Ano II Junho de 2004.

**JORNAL O POPULAR** – p.9, Goiânia 12 de Junho de 2003.

**JORNAL O POPULAR** – p.4, Goiânia 3 de Julho de 2003.

**JORNAL O POPULAR** – p.3, Goiânia 21 de Julho de 2003.

**JORNAL O POPULAR** – p.6, Goiânia 6 de Julho de 2003.

**JORNAL DIÁRIO DA MANHÃ** – p.1, Goiânia 29 de Junho de 2003.

**MANUAL DO ROMEIRO DO DIVINO PAI ETERNO** – Trindade: Redentorista, 2000.

**PROJETO NACIONAL DE EVANGELIZAÇÃO (2004 – 2007)**. Documentos da CNBB. São Paulo: Paulinas, 2004.

**REVISTA ARQUIDIOCESE DE GOIÂNIA** – SPAR. Secretariado da pastoral Arquidiocesana. Goiânia, 1998.

**REVISTA CHRONICA BRASIL** – edição 1 ano I Goiânia: agenda 4, agosto 2004.

**SUPLEMENTO ECOS MARIANOS DA BASÍLICA NACIONAL DE N<sup>a</sup> SRA. DE APARECIDA** – Aparecida do Norte: Santuário de Aparecida, 1961.

**TEMÁRIO DA FESTA DO DIVINO PAI ETERNO DE TRINDADE** – Chamados à santidade – Trindade, 2002.

## ANEXO I

### O POPULAR E O ERUDITO.

Existe uma tendência em contrastar a “racionalidade” das religiões eruditas com a “irracionalidade” das religiões populares encontradas nas áreas rurais. No Catolicismo há um conflito que situa o popular em oposição ao erudito, segundo o qual as práticas tradicionais de culto são vistas como crenças supersticiosas que distorcem a visão do devoto da realidade. Na visão erudita da Igreja os excessos do catolicismo popular manifestam uma carência de orientação sacerdotal e sua luta é pela educação da fé popular. Se a fé dos romeiros oscila entre a pretensão que exagera a penitência e uma crença que pouco distingue o natural do extraordinário, o catolicismo popular poderia ser considerado insensato em oposição ao catolicismo erudito, privado de racionalidade. A Igreja Católica diz que sem sua ortodoxia, o povo transforma “religião” em “magia”. Benzeduras, sacrifícios, promessas, súplicas por milagre, penitências poderiam ser, deste modo, considerados ações mágicas, já que são resultado da ligação pessoal do indivíduo com os seres que são investidos de poderes

sobrenaturais, a fim de conseguir a solução para seus infortúnios. Para entender o conflito permanente que se trava entre a Igreja e os devotos é importante, antes, compreender o catolicismo popular e por extensão o que a Igreja denomina magia dentro do catolicismo.

Weber considera religião somente aqueles sistemas que possuem uma “*ética religiosa racional, esta estreitamente ligada a uma noção de racionalidade econômica*” (apud ZALUAR, 1983:26). Em seus termos somente seriam consideradas religiões superiores as grandes religiões como o hinduísmo, o confucionismo, o cristianismo, e o budismo. Esses sistemas constituiriam a ética de um estrato social específico que ao mesmo tempo impulsiona e justifica parcialmente a ação econômica de seus membros, ou seja, a ética religiosa e a economia se alimentariam mutuamente<sup>88</sup>. O autor associa o surgimento das grandes religiões universais ao aparecimento e ao desenvolvimento da cidade, quando ocorre uma ruptura na história da religião que reflete nas divisões religiosas próprias da oposição espacial urbano x rural. O meio urbano favorece o desenvolvimento de um trabalho mais contínuo e independente de imprevistos naturais, portanto, relativamente racionalizável. No meio rural as condições camponesas dificultam a coesão e obstam a “racionalização” das práticas religiosas. A subordinação do indivíduo aos imperativos naturais, a estrutura temporal do trabalho agrícola, a dispersão espacial da população rural dificulta a integração dos grupos e suas trocas econômicas e simbólicas. Essa condição propicia, segundo Weber, uma ligação pessoal do indivíduo com os poderes sobrenaturais, com o intuito de conseguir a salvação para seus infortúnios. Esses elementos são o que ele considera característicos das crenças mágicas encontradas tanto nos povos primitivos quanto nos camponeses.

---

<sup>88</sup> Um bom exemplo de uma religião que opera uma teodicéia consistente articulada aos valores econômicos e políticos de uma sociedade é o Hinduísmo, no qual a doutrina do *karma* se constitui em um amálgama da ordem social. A influência do sistema de castas sobre a atividade econômica é principalmente a de estabilizar ritualmente a estrutura profissional hindu. A cada casta seriam atribuídos métodos tradicionais de trabalho e qualquer desrespeito às prescrições tradicionais poderia prejudicar o indivíduo em uma futura encarnação. Uma lei ritual que decretasse que toda alteração da técnica ou mudança ritual seria uma degradação ritual e moral, dificilmente poderia dar origem a uma revolução técnica e econômica. Através da religião, com sua racionalidade própria, que as castas legitimam suas posições.

Enquanto Durkheim considera a sociologia da religião como uma dimensão da sociologia do conhecimento, para Weber existe uma outra perspectiva acerca da religião; ele a vê como parte da sociologia do poder, ou seja, sua função social tende a se transformar em função política, na medida que, sendo a religião uma linguagem de e para um estrato social específico, naturalmente ela seria um veículo de legitimação de posições de classes, ou seja, as divisões efetuadas pela ideologia religiosa recobririam as divisões sociais em grupos ou classes concorrentes ou antagônicas. Deste modo é possível correlacionar o conteúdo dos discursos religiosos aos interesses religiosos dos que o emitem e dos que o recebem.

A urbanização e as transformações tecnológicas desencadeadas por ela favoreceram a vivência, a coesão e os interesses coletivos. Uma vez que, na cidade, diminuiu ou desapareceu a subordinação do homem ao mundo natural, estas forças, deixando de ser imediatamente inteligíveis, tornaram-se um problema para o indivíduo, que colocou a necessidade de racionalizar o sentido de sua existência. Essa necessidade de uma nova racionalização provocou um processo de “moralização” e “racionalização” da religião, que segundo Weber, se operou através do surgimento de um corpo de especialistas incumbidos da gestão dos bens de salvação. Os sistemas e práticas religiosas passam a constituir uma estratégia que os diferentes agentes religiosos utilizam na concorrência pelo monopólio do capital religioso e das classes interessadas em seus serviços. Deste modo a religião se posiciona na função de conservar a ordem social, contribuindo para legitimar posições sociais através de suas mensagens.

Bourdieu reformula a proposição de Durkheim a respeito das *funções sociais* que a religião cumpre a favor do corpo social e as substitui pelas *funções políticas*. Ele sugere uma correspondência entre as estruturas sociais (estruturas de poder) e as estruturas mentais (que se estabelecem por intermédio dos sistemas simbólicos, religião, arte, etc) e conclui que “*a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações no qual a estrutura, objetivamente fundada sobre um princípio de divisão política, se apresenta como a estrutura natural-sobrenatural do cosmo*” (BOURDIEU, 2001:34).

As instâncias especializadas na gestão do capital religioso formam um *campo autônomo*, dentro do qual as mensagens religiosas passam a ser produzidas e difundidas por agentes específicos que, imbuídos de certos poderes, institucionais ou não, estabelecem uma relação especial com os grupos que recebem essas mensagens. A partir daí Bourdieu classifica duas estruturas de distribuição do capital religioso - que implicitamente revelam as duas oposições que Weber já propusera entre magia e religião, entre sociedade primitiva e sociedade de classes: a primeira é centrada no *mito* como sistema objetivado sistemático, no *tabu*, a contaminação mágica e no *mana*, o Deus primitivo. A segunda se baseia em uma *ideologia religiosa* expressamente sistematizada, na idéia de *pecado* e na existência de um *Deus* justo e protetor da sociedade. O processo moralizador posto a efeito pelos agentes religiosos é marcado pela transferência da noção de pureza da ordem mágica para a ordem moral, transformando a “analogia sincrética” existente no pensamento mágico-religioso em “analogia racional” ou consciente de seus princípios. O grupo especializado cria uma sistematização na qual substitui a “sistematização objetiva” das mitologias pela “coerência intencional das teologias” (BOURDIEU, 2001: 38).

Em relação à distribuição do capital religioso ele distingue duas matrizes, ou seja, duas instâncias que são incumbidas de produzir e reproduzir as mensagens religiosas. As diferentes formações sociais seriam distribuídas de acordo com o grau de desenvolvimento e de diferenciação de seu aparelho religioso:

*Matriz prática - um domínio prático de um conjunto de esquemas de pensamento e de ação objetivamente sistematizados, adquiridos por simples familiarização, comuns a todos os membros do grupo e praticados pré-reflexivamente.*

*Matriz erudita - um corpus de normas e conhecimentos explícitos sistematizados por especialistas pertencentes a uma instituição socialmente incumbida de reproduzir as mensagens religiosas.*

Os grupos de representação das duas matrizes supracitadas agem como portadores ideológicos do tipo de ética que melhor se harmonize em sua posição social. As mensagens

religiosas que eles emitem, capazes de satisfazer uma demanda e exercer uma mobilização simbólica são aquelas que fornecem um sistema que justifique a existência do grupo como ocupante de uma posição social específica.

As interações simbólicas que se estabelecem dentro do campo religioso se devem à natureza dos interesses religiosos a serviço dos leigos e de outros agentes religiosos concorrentes. Os agentes religiosos (que representam as matrizes “prática” e “erudita”) dispõem de uma autoridade específica que caracteriza a prática de seus discursos. A legitimidade religiosa de um agente depende da posição que ele ocupa num determinado estado de relação de força religiosa: *“Em oposição ao profeta, o sacerdote distribui bens de salvação em virtude de sua função. Se a função não exclui o carisma pessoal, mesmo neste caso, o sacerdote fica legitimado pela função, enquanto membro de uma associação de salvação”* (WEBER in BOURDIEU, 2001:90).

A oposição entre o sagrado e o profano pode ser interpretada como a oposição entre os detentores do monopólio dos bens de salvação e os leigos e, por extensão, pela manipulação legítima e ilegítima dos bens religiosos. Essas oposições formam duas racionalizações que criam uma dicotomia, no que diz respeito a ações práticas, que transformam o diálogo entre as duas matrizes em uma querela interminável: para a matriz erudita, a religião deve ser orientada para valores universais, com fins em si mesmos, com normas que se referem ao comportamento como um todo, que no plano lógico são anteriores a qualquer consideração utilitária. Mas as duas matrizes coexistem lado a lado e suas práticas muitas vezes se misturam. Se a Igreja explica e legitima algumas práticas é porque de algum modo alguns aspectos mágicos das religiões denominadas “inferiores” não desapareceram de todas as práticas da religião erudita. Em outras palavras a religião erudita justifica os fins em relação aos quais é legítimo aplicar os cálculos da utilidade. Se considerarmos que a Igreja articula diferentemente as polaridades de acordo com as contingências, toda relação com o sagrado é, a um tempo, mágica e religiosa.

ANEXO II.

## OS ROMANIZADORES E OS PROTESTANTES EM GOIÁS.

No processo de alianças e rupturas que acompanhou o início da administração dos romanizadores no santuário de Trindade existiram tensões internas e externas aos dois pólos, o da tradição e o romanizador. Em documentos enviados ao Padre Geral Antônio Schöpf, o Superior Provincial Pe Wiggermann posiciona o interdito do santuário de Barro Preto, na virada do século XIX, como um erro pastoral de conseqüências desastrosas para a “religiosidade do povo goiano” e para a própria Igreja Católica, pois *“as seitas protestantes rondavam o arraial procurando tirar proveito da divisão e decepção criadas pelo interdito”* (WIGGERMANN in BRUSTOLONI, 1992: 225). Obviamente a interdição abriu brechas para a entrada de outros especialistas na disputa pela demanda religiosa. Colocando em questão o monopólio da administração do santuário a partir da ameaça protestante Pe Wiggermann inicia um processo de retomada da Festa de Barro Preto, pois para a Missão Redentorista interessava as rendas como meio de subsistência da comunidade em Goiás e a continuidade do projeto de “cristianização”. Em cartas enviadas ao Padre Geral ele inicia uma série de argumentações com descrições acerca do aumento da assistência religiosa protestante nos arredores de Barro Preto, uma situação que, segundo sua opinião, colocava em risco os objetivos da Diocese Goiana no processo de Romanização no Estado:

*“Além de tudo isso, há ainda o perigo de toda Barro Preto se tornar protestante, pois os ministros norte-americanos estão chegando cada vez mais perto e conhecem bem os sentimentos de revolta daquele povo contra o Sr. Bispo. Resolvi, por isso, ir a Barro Preto para tentar uma reconciliação do povo com o bispo e os padres, embora Dom Eduardo me tivesse dito, na minha passagem por Uberaba, que não era conveniente ir lá...”*  
(WIGGERMANN in BRUSTOLONI, 1997:232).

As argumentações que aparecem nas várias cartas de Pe Wiggermann ao Superior Provincial mostram um discurso para promover uma cruzada contra os protestantes, que na visão dos romanizadores, representavam os males da sociedade moderna, *“Não há casebre ou*

*choupana que não tenha recebido a visita de pastores com intuitos proselitistas*”, escrevia Pe Wiggermann. A Igreja tratava de contrapor o racionalismo iluminista de qualquer maneira. Ainda nessa época, contra atacava não só com o culto às imagens, mas também com o monopólio do santuário como um lugar extraordinário onde aconteciam os milagres, e, portanto era preciso resgatá-lo, legitimando a doutrina católica e sua posição como gestora do lugar sagrado<sup>89</sup>. Os milagres desafiavam os limites do conhecimento racional positivista protestante, *“nos santuários tradicionais [os milagres] compunham um repertório de relatos míticos que davam realidade às aparições e evidências ao poder das imagens, no contexto do catolicismo antimodernista, [eles] são acionados como provas dos limites de um mundo que reivindica para si a autonomia absoluta frente a qualquer princípio exterior à dinâmica do seu funcionamento”* (STEIL, 1996:242). O arquivo da Missão Redentorista guarda uma série de relatos dessa época que sustentam essa afirmação. Um caderno de registro de milagres em Trindade diz: *“Este caderno servirá para serem nelle registrados os milagres operados pelo Divino Pai Eterno, cujo orago se acha no santuário deste arraial exposto à veneração pública”*. As curas milagrosas são explicadas pelo poder da imagem:

*“Armimio Paranhos, filho legítimo de Olympio Paranhos, natural de Minas Geraes e actualmente residente em Formosa, deste Estado, soffreo rebelde rheumatismo ósseo, rebelde a todas a habilidades ou conhecimentos da medicina moderna, e após haver recorrido a todos os médicos e notabilidades médicas da Capital Federal, São Paulo e Bello Horizonte, que foram infructiferos, deixou de recorrer a estas, fazendo então sua mãe um voto ao Divino Padre Eterno, para seu pae vir cumprir-lo a pé de Formosa a Trindade. O milagre se operou, ficando o menino radicalmente são, nada mais soffrendo até hoje, tendo seu pae vindo cumprir o voto”*. Olympio Paranhos.

---

<sup>89</sup>Esse discurso centrado no milagre depois é substituído pelo discurso da salvação.



*“Antônio da Cunha Soares, tabelião das Notas desta cidade e Capitão do 16º Regimento do 4º esquadrão da Guarda Nacional desta cidade, vendo seu filho de nome Caracelso Soares, com 2 anos de idade com uma moléstia incurável, como diziam os médicos, quase louco por ver o estado de seu filho, já desenganado, prometteo ao Grande Divino Padre Eterno, que o primeiro dinheiro que entrasse naquella casa, pertencia-lhe se o seu filho fosse salvo. Com effeito, passado 15 dias teve a glória, protegido por Divino Padre Eterno de ver o seu filho completamente são. E portanto, Grande Divino, remetto-vos a dita importância e peço-vos sempre proteger-me com sua santidade. A importância é 6\$000, sendo uma nota de 5\$000 e uma de 1\$000. Muito agradeço-vos, grande Divino, ter salvo a vida de meu terno filhinho!!! Antônio da Cunha Soares (vulgo Ponigninho)”.* (Descrições manuscritas do caderno de registro de milagres de Trindade).

Carlos Alberto Steil (1996) aponta que com a Romanização, e a partir de um processo desencadeado no santuário de Lourdes, na França, os milagres são ressignificados na medida em que são deslocados do discurso mítico para o discurso racional moderno e submetidos ao regime de provas imposto pela investigação científica. Essa comprovação será a principal argumentação com que a Igreja vai combater seus opositores. Se no culto tradicional o milagre era autenticado pela autoridade divina, na medida em que a medicina se desenvolve, a autenticidade do milagre depende da comprovação científica. Essa situação coloca a Igreja em uma situação ambígua, pois a Romanização se opõe à visão predominantemente mítica do catolicismo popular, mas se apropria desse discurso – agora ressemantizado – para defendê-la do racionalismo moderno, *“a hegemonia do saber científico impõe novas explicações para os milagres, e os reformadores se vêem obrigados a apresentá-los dentro do paradigma racional moderno, visando, contudo, afirmar a doutrina católica como princípio da verdade absoluta e a Igreja como norma suprema da verdade”* (STEIL, 1996:243).

As crônicas da Missão Redentorista desta época apontam para um dilema no qual os agentes do catolicismo romanizado se vêem obrigados a conciliar os fundamentos racionais com as crenças míticas e as tradições populares do catolicismo. Era preciso aliar a ciência e o milagre nos discursos muitas vezes ambíguos do clero. Daí depoimentos como as das curas transcritas acima nas quais se percebe o milagre como a única solução possível depois da intervenção da medicina.

### ANEXO III.

#### A MUDANÇA DA CAPITAL E O FIM DA AUTONOMIA DOS REDENTORISTAS EM TRINDADE.

A década de 1930 marca a queda da oligarquia dos Caiado em Goiás e a ascensão de Pedro Ludovico Teixeira, que, nomeado interventor pelo Estado Novo governa o Estado por quinze anos. No período entre 1930 a 1945 o governo Vargas marca um esforço de construção de um projeto de nacionalidade, baseado em três metas principais: uma nova ordem político-administrativa, nova ordem produtiva e nova ordem territorial e urbana. As cidades, com base nos discursos políticos, deveriam estabelecer novos padrões de vida social, tornava-se imperioso localizar no centro geográfico do país forças capazes de irradiar e garantir uma expansão futura de desenvolvimento. A Marcha para o Oeste buscava o avanço capitalista para o interior e tinha como base o discurso do progresso econômico e social. No discurso mudancista Pedro Ludovico Teixeira vinculava a antiga capital como um lugar ligado ao atraso, e a eclosão de um movimento nacionalista e integrador cria condições para o planejamento e transferência da nova capital<sup>90</sup>.

A disputa pelo poder dentro do campo religioso nesse momento tem início no próprio processo de escolha da futura sede da capital<sup>91</sup> (e repercutirá no desenvolvimento do culto em

---

<sup>90</sup> O partido dos Caiado era contra a mudança da capital, porque, além de serem opositores políticos do interventor e terem perdido o poder político que detinham desde 1912, tinham sua base política fixada na cidade de Goiás.

<sup>91</sup> Essa questão, entretanto, não foi só a disputa pelo poder dentro do campo religioso, mas também no campo político. Fundou-se na antiga capital a Liga Eleitoral Católica que tinha como líder um Caiado, candidato de

Trindade). Em 1932 o interventor Pedro Ludovico Teixeira nomeia uma comissão encarregada de escolher o local para a fundação da nova cidade. O bispo Dom Emanuel é convidado a presidir tal comissão e sugere o nome de Bonfim (hoje Silvânia) como uma das possíveis candidatas. Ali os Salesianos haviam fundado os colégios masculino e feminino da congregação, tinham transferido o Seminário Santa Cruz de Goiás e também eram proprietários de bens patrimoniais. Por sua vez o prefeito de Campinas, Sr Licardino Ney indica sua cidade como candidata; no total eram quatro cidades as candidatas a sediar a futura capital: Campinas, Ubatã, Bonfim e Pires do Rio. Segundo as crônicas Redentoristas, a partir da nomeação das candidatas a Missão inicia a “uma discreta campanha” a favor de Campininhas, que afinal é eleita a melhor sede (apud BRUSTOLONI, 1997:260). A escolha definitiva da cidade de Campinas refletiu no fortalecimento dos Redentoristas no Estado, décadas adiante, mas antes provocou uma crise entre a congregação e a Diocese que durou mais de cinco anos, haja vista que o bispo boicotou a nova capital até 1935 e se retirou para a cidade de Bonfim. De lá só saiu quando veio em visita à Goiânia para abençoar a pedra fundamental da Catedral. Por esse motivo as celebrações religiosas e festivas iniciais de Goiânia ficaram a cargo dos padres alemães, já que o território fazia parte da jurisdição paroquial de Campinas.

O conflito entre o bispo e os Redentoristas em Goiânia provocou uma onda de celebrações particulares e o avanço de outras religiões. A área da nova capital fazia parte da paróquia de Campinas, mas os Redentoristas não foram autorizados a atenderem as famílias dos operários da cidade, pois a Diocese, além de coibir a ação dos padres não solicitou áreas para construção de sede para a Cúria Metropolitana na nova capital nem outros terrenos para instalação das congregações. Em carta de 1935 ao superior provincial, Pe Conrado escreve:

---

oposição a Pedro Ludovico. A transferência e consolidação da nova capital dependiam da sucessão do governo do Estado. E com a intervenção do Governo Federal foi o que aconteceu. A propósito escreveu Pe Lourenço Hubbauer em 1935: “Agora Goiás tem seu presidente [interventor] e precisam acreditar na mudança da capital aqueles que se esconderam atrás da Liga Eleitoral Católica [se referindo aos opositores, inclusive o bispo Dom Emanuel] e que trabalharam com a oposição até o último momento com grande confiança, mas em vão, totalmente em vão” (BRUSTOLONI, 1997:264).

*“Bem, eu cumpri meu dever, avisei, pedi licença para acudir à população da nova capital, pois é muito duro ver o ministro protestante trabalhar e construir sua igreja, ver como os espíritas têm lá seu rancho, como trabalha uma espécie de comunistas e o padre católico não pode fazer nada. Bem, agora videant consules!” (BRUSTOLONI, 1997:266)*

A Igreja Católica entra oficialmente na região de Goiânia somente em 1937, quando é permitida a construção da primeira igreja. Apesar da área ainda pertencer a paróquia de Campinas o diretor da nova igreja não foi escolhido entre os padres da congregação Redentorista, o que gerou grande indignação na Missão: *“Vão construir em Goiânia uma capela provisória. Nós seremos incompetentes, indignos certamente de dirigir tal obra (...) O R Cônego Abel é o escolhido para ser o interventor”* (Pe Daniel Marti).

Dois acontecimentos vão marcar a trajetória dos Redentoristas no cenário religioso do Estado a partir da mudança da capital: em primeiro lugar a hegemonia administrativa Redentorista no território goianiense foi rompida através de ações do Arcebispado, que tinha como objetivo diminuir o poder da Missão e abrir espaço para outras congregações, principalmente em Goiânia. Pelo contrato de 1894 a região da nova capital seria o espaço de alcance desta congregação. Mas em 1938 a paróquia de Campinas foi dividida e surgiu a paróquia de Goiânia, tendo na direção um sacerdote de outra congregação, Dom Abel. A ação dos Redentoristas fica isolada à paróquia de Campinas e à administração do Santuário de Trindade. Em segundo lugar, em 1939 foi estabelecido um novo contrato administrativo para o Santuário de Trindade, que tira a autonomia da congregação na administração do culto e da festa. Através do novo contrato os Redentoristas foram submetidos à condição de empregados e a administração do Santuário foi transferida para um Reitor nomeado pelo Arcebispo, que poderia ser escolhido em qualquer congregação. De forma que o destino a ser dado à arrecadação do Santuário seria direcionado conforme as diretrizes da Diocese, ou seja, o cofre do Santuário seria, a partir desse momento, disputado por outras congregações. Como resultado dessa ação foi possível à Diocese o patrocínio, em Goiânia, de algumas construções

e ampliações de edifícios que hoje fazem parte da memória da cidade, como o Ateneu Bom Bosco, o Colégio Santo Agostinho, o Colégio Santa Clara<sup>92</sup>.

---

<sup>92</sup> A decisão pela construção do novo Santuário de Trindade é resultado das ações do Arcebispado, que agora definia o direcionamento da renda do Santuário. Em 1943 o bispo lança a pedra fundamental do novo edifício, no terreno aforado no princípio do século, que foi readquirido pelo Igreja e tinha doze alqueires.