

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**ROMARIAS: UM ESPAÇO DE INTERAÇÃO ENTRE A TRADIÇÃO
E A MODERNIDADE**

SANDRA CÉLIA COELHO G. S. S. de OLIVEIRA

GOIÂNIA
2011

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM
CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ROMARIAS: UM ESPAÇO DE INTERAÇÃO ENTRE A TRADIÇÃO E A MODERNIDADE

SANDRA CÉLIA COELHO G. S. S. de OLIVEIRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre.

Orientadora: Prof^a Dra. Carolina Teles Lemos

GOIÂNIA
2011

O48r Oliveira, Sandra Célia Coelho G. S. S. de..
Romarias : um espaço de interação entre a tradição e a
modernidade / Sandra Célia Coelho G. S. S. de Oliveira. –
2011.
105 f.

Bibliografia: p. 98-105
Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica
de Goiás, 2011.

“Orientadora: Prof^a. Dra. Carolina Teles Lemos”.

1. Romaria – tradição – modernidade – interação – Brasil.
2. Religiosidade popular. 3. Tradição. 4. Modernidade. I.
Título.

CDU: 248.153.8(81)(043.3)

398.3

“A capacidade definitiva de um homem não está no momento de conforto e conveniência, mas nos períodos de desafios e controvérsias.”

(Martin Luther King)

Dedico este trabalho a três pessoas especiais na minha vida: meu pai Allan Kardec Gomes da Silva (*in memoriam*), que, como homem sempre representou e procurou ocupar um espaço de tanta relevância para o meu ser; a minha mãe Célia Coelho, forte e guerreira que com todo o seu jeito especial de ser, contribuiu comigo nesse momento especial da minha vida; e ao meu esposo Antônio Serra, que me deu força e apoio durante a caminhada.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por me ter concedido, por meio de sua bondade divina, o potencial de concretizar mais uma conquista em minha vida e colocar em meu caminho pessoas que me auxiliaram e apoiaram nesta jornada, estando dessa maneira ao meu lado constantemente.

Ao Senhor Bom Jesus da Lapa, por ser um dos meus objetos de estudo, que me iluminou nesta caminhada, fazendo com que eu pudesse entender o poder da fé como força motriz de vida para o ser humano.

À Professora Doutora Carolina Teles Lemos, meu agradecimento especial por suas observações, empenho e dedicação com que me orientou, tornando possível a realização desta dissertação.

À secretaria, coordenação e aos professores do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

À professora e amiga Sueli Mota, que com tanta presteza se disponibilizou a participar da Banca de Defesa e me auxiliar nesse momento tão importante da minha vida acadêmica.

Aos colegas de curso, pela oportunidade em partilhar a convivência e dividir momentos tão preciosos das nossas vidas.

Aos colegas e amigos do curso: Antônio Ferreira, Edson Matias e Cristhyan Milazzo, pelos esclarecimentos e contribuições de informações sem as quais a realização desse trabalho se tornaria mais árdua.

À minha família (meus sobrinhos: Letícia e Rodrigo) que direta ou indiretamente colaborou comigo.

Ao meu esposo Antônio Serra de Oliveira de Junior, meu agradecimento especial, pelo apoio, dedicação e companheirismo que teve durante toda a caminhada, principalmente por compreender os momentos de minha ausência.

À minha tia Waldiméia Coelho Ferreira, romeira fervorosa do Bom Jesus da Lapa, pelo apoio e dedicação em horas tão necessárias para mim, dando todos os seus relatos sobre sua vivência na romaria.

Às colegas, Cynara Sento-Sé, Marinalva Nunes, Isabel Conceição eternas companheiras de luta, que tanto me auxiliaram nessa caminhada.

Aos servidores, técnicos, professores e alunos do Departamento de Educação, Campus XII Guanambi, pelo apoio e compreensão nesse momento tão especial da minha carreira acadêmica.

Aos romeiros e romeiras do Brasil, especialmente os do Bom Jesus da Lapa, pela contribuição e enriquecimento dado a esse trabalho. Rogo ao Bom Jesus da Lapa que os fortaleça a cada dia para que possa continuar participando da romaria.

A Universidade do Estado da Bahia - UNEB, Campus I - Salvador Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação e Contemporaneidade.

A Universidade do Estado da Bahia - Departamento de Educação - Campus XII de Guanambi.

A Universidade do Estado da Bahia - Departamento de Ciências Humanas e Tecnológicas - Campus XVII de Bom Jesus da Lapa.

A Pontifícia Universidade Católica de Goiás - PUC Goiás / Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião.

A Prefeitura Municipal de Bom Jesus da Lapa, especialmente à Secretária de Turismo.

Ao Santuário de Bom Jesus da Lapa.

RESUMO

OLIVEIRA, Sandra Célia Coelho G. da S. Serra de. *Romarias: Um espaço de interação entre a tradição e a modernidade*. Goiânia: PUC Goiás, 2011.

A pesquisa tem por objeto de estudo as romarias no Brasil, enfatizando as romarias de Aparecida, Juazeiro do Norte e Bom Jesus da Lapa, como espaço de interação entre a tradição e o moderno. Trata-se de uma pesquisa literária, em que, a partir de investigações de outros autores que já se ocuparam com a romaria, buscamos analisar a forma como se inserem os romeiros(as), na e em relação às romarias, mais particularmente, como eles percebem e se posicionam em relação a aspectos típicos da modernidade, como a centralidade do indivíduo, e outros aspectos típicos da tradição, como a busca por comunidade. A tradição é aqui caracterizada pela busca da comunidade pelos romeiros, enquanto a modernidade é caracterizada pela busca de centralidade do indivíduo como sujeito. A busca pela comunidade é verificada pela intensa presença, na romaria, de diferentes momentos e diferentes formas de partilha e de estar juntos que tal fenômeno proporciona. Já a centralidade no indivíduo como sujeito é evidenciada pelas práticas de sacrifício e de pagamentos de promessas que aí se percebe, o que evidencia um indivíduo gerenciador de suas necessidades e de sua relação com o sagrado. Nossa hipótese inicial era de que o/as romeiros/as que frequentam constantemente as romarias, por meio dessa prática religiosa, a veem e a aceitam como um espaço de (re)invenção, ou seja, um espaço de interação entre a tradição e a modernidade, onde suas identidades podem ser (re)construídas. No decorrer da análise, concluímos que a mesma foi confirmada, pois a modernidade se apresenta às pessoas como um modo de vida centrado no indivíduo. Dessa forma, o desafio que se coloca aos referidos sujeitos é o desejo de não perder os ganhos trazidos pela modernidade e pela centralidade na individualização, como a própria possibilidade de se verem como sujeitos. Mas eles também não querem perder a segurança daqueles aspectos constituintes de sua identidade já conhecidos. Daí, afirmamos que as romarias são um espaço de interação entre a tradição e a modernidade. Percebe-se que há um contraste na resignificação do papel e do perfil do/a romeiro/a nas romarias. Desvendar a realidade em estudo, desmistificando os preconceitos, é um fascínio da reflexão, não para obter respostas conclusivas e absolutas, mas para suscitar novas discussões.

Palavras-chave: Romarias, indivíduo, interação, tradição, modernidade.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Sandra Celia Coelho G.da S. Serra de. *Pilgrimages: A space for interaction between tradition and modernity*. Goiânia: PUC / GO, 2011.

The research studies the object of pilgrimages in Brazil, emphasizing the pilgrimages of Aparecida, Juazeiro and Bom Jesus da Lapa, a space for interaction between tradition and modernity. This is a literature search, in which, from investigations of other authors who have dealt with the pilgrimage, we analyze how the pilgrims fall in relation to pilgrimages and, more particularly, as they understand and position themselves in relation to typical aspects of modernity, the centrality of the individual, and other typical aspects of tradition, as the search for community. The tradition here is characterized by the search for community by the pilgrims, while modernity is characterized by the pursuit of centrality of the individual as subject. The quest for community is verified by the intense presence in the pilgrimage, from different times and different ways of sharing and being together that this phenomenon provides. Since the centrality of the individual as subject is evidenced by the practices of sacrifice and pay promises that there can be seen, which shows an individual manager needs and their relationship with the sacred. Initially our hypothesis was that pilgrims who attended the festivals constantly through this religious practice, to see and accept it as an area of (re) invention, a space for interaction between tradition and modernity where their identities can be (re) built. During the analysis, we concluded that it was confirmed as modernity presents itself to people as a way of life centered on the individual. Thus, the challenge posed to these individuals is the desire not to lose the gains brought by modernity and centrality in the individualization, as the possibility of seeing themselves as subjects. But they also do not want to lose the security aspects of those components of their identity known. Hence, we affirm that the pilgrimages are a space for interaction between tradition and modernity. It is perceived that there is a contrast in the redefinition of the role and profile of the / a pilgrim / in the processions. Uncover the reality under study, demystifying the prejudices, is a reflection of the fascination, not to get a response conclusive and absolute, but to call for further discussions.

Key words: Pilgrimages, individual interaction, tradition, modernity

SUMÁRIO

RESUMO	9
ABSTRACT	10
1 INTRODUÇÃO	11
2 REVISITANDO A LITERATURA: DESCORTINANDO OS CONCEITOS	17
2.1 CULTURA.....	17
2.2 RELIGIÃO.....	20
2.2.1 Religiões Populares	21
2.3 CATOLICISMO POPULAR	25
2.4 MODERNIDADE.....	28
2.5 INDIVÍDUO, SUJEITO	34
2.6 TRADIÇÃO.....	36
2.7 COMUNIDADE	40
2.8 COMO INTERAGEM A TRADIÇÃO E A MODERNIDADE?	42
3 RELIGIÃO: ESPAÇO DE INTERAÇÃO ENTRE A TRADIÇÃO E O MODERNO NO BRASIL	45
3.1 A TRADIÇÃO E O MODERNO NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO NA ATUALIDADE	46
3.2 A ROMARIA	49
3.2.1 Romarias na Trajetória Histórica Cultural do Brasil	52
3.2.2 Romaria de Nossa Senhora da Aparecida	54
3.2.3 Romaria do Pe. Cícero (Juazeiro do Norte - CE)	58
3.2.4 Romaria do Bom Jesus da Lapa (BA)	61
4 O INDIVÍDUO E A COMUNIDADE NAS ROMARIAS: A PRESENÇA DA TRADIÇÃO E DA MODERNIDADE	70
4.1 AS ROMARIAS NO CONTEXTO RELIGIOSO BRASILEIRO	71
4.2 ROMARIA COMO ESPAÇO DE PARTILHA: A BUSCA DA COMUNIDADE	77
4.3 ROMARIA COMO ESPAÇO DE PENITÊNCIAS E PROMESSAS: A CENTRALIDADE DO INDIVÍDUO	83
4.4 NA ROMARIA, INDIVÍDUO E COMUNIDADE ANDAM JUNTOS	90
5 CONCLUSÃO	95
REFERÊNCIAS	98

1 INTRODUÇÃO

“A igreja da Lapa
Foi feita de pedra e luz
Vamos todos visitar
Meu Senhor Bom Jesus”

A pesquisa aqui apresentada iniciou-se por uma inquietação pessoal que veio da observação e do interesse por uma manifestação religiosa e resultou no interesse e na possibilidade de estudar o tema no âmbito da academia.

O fato de termos trabalhado na Universidade do Estado da Bahia (UNEB), há seis anos, mais precisamente na cidade de Bom Jesus da Lapa, oportunidade na qual nos foi possível observar com intensidade o movimento religioso da romaria, bem como por termos cursado as disciplinas: Pedagogia dos movimentos sociais, Tópicos especiais em movimentos sociais e cultura e Tópicos especiais em identidades e territorialidades (como aluna especial do Mestrado em Desenvolvimento Social da UNIMONTES), foram fundamentais para a criação do projeto e a realização do presente estudo, uma paixão advinda das observações feitas sobre a originalidade e simplicidade da fé de um povo que, na aparente fragilidade de suas várias formas de manifestações religiosas, luta pela sobrevivência e pela manutenção da tradição.

Antes de mais nada, tenho como pressuposto que a romaria não deve ser considerada uma “sobrevivência” do catolicismo tradicional ou “rústico”. Não se observa, principalmente no Brasil, uma diminuição ou decadência dessas festas e romarias populares. Pelo contrário, naquelas que acontecem em santuários e centros de devoção - Trindade (GO), Aparecida do Norte (SP), Nossa Senhora da Penha (RJ), Pirapora do Bom Jesus (SP), Senhor do Bonfim (BA) — o que se percebe é uma gigantesca congregação de fiéis. Então, partindo desse pressuposto, considero a romaria como uma prática que engloba a dinâmica do tradicional e do moderno, do religioso e do secular, sem perder a sua especificidade. Para mim, romaria não é apenas uma manifestação do catolicismo popular. Alguns aspectos ligados a um estilo de vida tradicional, que inclui o catolicismo rústico, persistem ao lado de outros novos, ligados a uma cultura das cidades, na qual se aproximam as dinâmicas dos santuários das romarias com as quais nos ocupamos nessa

dissertação, especialmente durante as Festas. A romaria mantém elementos tradicionais dessa forma de devoção e, ao mesmo tempo, não está fechada nem vulnerável às transformações que provêm de um mundo urbanizado.

O mundo contemporâneo apresenta-se de forma caótica devido ao progresso e ao acelerado crescimento tecnológico e científico que provoca alterações no meio ambiente e no comportamento do homem, envolvendo desde sua espacialidade e sua moradia, até as questões de ordem cultural, aspectos inerentes à sua vida, em que as tradições mais antigas se mantêm em convivência com o moderno, com as novas mentalidades.

O contexto atual nos aponta a mais clara possibilidade de convivência do novo com o antigo, do profano com o sagrado, do tecnológico com o artesanal, da crença com o ceticismo, da razão com a emoção e do itinerante com o estático, sendo esse último relativizado pelas novas tecnologias da comunicação e informação.

Desde princípios da história da humanidade, o homem viveu e vive em perene movimento; mesmo saindo da condição de nômade para adaptar-se a um estado de relativa acomodação, o processo migratório ainda é uma constante. A diáspora, as peregrinações e romarias são os modos de movimentos mais utilizados nos dias atuais, imbuídos de interesses diversos. Na língua portuguesa, usa-se o termo “romaria” para identificar o deslocamento de pessoas (populares) para um lugar sagrado em reverência a um santo.

No Brasil, entre as muitas romarias existentes, destacamos a presença de três espaços em que elas acontecem: Romaria de Nossa Senhora Aparecida, em Aparecida do Norte (SP), Romaria do Pe. Cícero, em Juazeiro do Norte (CE) e Romaria do Bom Jesus da Lapa, em Bom Jesus da Lapa (BA). Cada uma dessas romarias tem seu público específico. Esses são os cenários com os quais nos ocupamos nessa pesquisa.

Durante a pesquisa pudemos observar que os peregrinos religiosos influenciaram, e influenciam de forma direta, o cotidiano e a dinâmica urbana da cidade, projetando-a espacialmente a partir de seu santuário. Apesar disso, ficou evidente para nós a carência de pesquisas voltadas para esse cotidiano e esses atores sociais. Assim, essa pesquisa se justifica por desenvolver um estudo de caráter socioantropológico sobre os romeiros, pela importância de se aferir as contribuições dessas populações na interação da tradição com o moderno; por

dialogar com áreas diversas, tais como a geografia, a história, a sociologia, a antropologia e a religião; e, sobretudo, por preencher uma lacuna no meio acadêmico.

Segundo Maria da Glória Gohn (2003), os movimentos sociais, principalmente os religiosos, vêm alterando o cenário de participação popular no Brasil, ao lutar de modo mais efetivo no plano institucional. Isso aponta para uma inegável transformação no *modus operandi* de tais movimentos e chama a atenção para a necessidade de se compreender não só a luta, mas, principalmente, as causas e consequências dessas mudanças. Sugere a necessidade de um enfoque teórico capaz de promover uma discussão científico-metodológica sobre o assunto, apontando, a partir daí, a relação teórico-prática que se possa identificar na análise da temática e do *corpus* posteriormente escolhido para a investigação.

Para Giddens (1997), vivemos em uma época na qual estão presentes de modo muito marcante a desorientação e a sensação de que não compreendemos completamente os eventos sociais vivenciados e a conseqüente perda de controle. A modernidade, para o referido autor, rompe o referencial protetor da pequena comunidade e da tradição, substituindo-o pelo de organizações muito maiores e impessoais. Segundo o autor, “o indivíduo se sente privado e só num mundo em que lhe faltam o apoio psicológico e o sentido de segurança oferecido em ambientes mais tradicionais” (GIDDENS, 2002, p. 38).

É a partir dessas afirmações de Giddens (2002) que iniciamos a problematização de nosso objeto: como e por que se interagem no fenômeno da romaria a tradição e o moderno? Quais são as motivações apresentadas pelos sujeitos quanto à adesão ou não a aspectos tradicionais ou modernos na referida romaria?

Se, como afirma Giddens (2002), para alcançar a segurança ontológica¹, a modernidade teve que (re)inventar tradições e se afastar de tradições *genuínas*, isto é, dos valores radicalmente vinculados ao passado pré-moderno, será a romaria um espaço em que essa (re)invenção se faz presente? Se esse é um caráter de descontinuidade da modernidade, a separação entre o que se apresenta como novo e o que persiste como herança do velho, como se apresentam na romaria e que significados são conferidos pelos sujeitos participantes a tais

¹ Refere-se a “crenças que a maioria dos seres humanos tem na continuidade de sua autoidentidade e na constância dos ambientes de ação social e material circundantes (GIDDENS, 1991, p. 95).

mudanças/permanências? Serão os romeiros “guardiães” da tradição na romaria do Bom Jesus da Lapa? Portanto, nos aproximamos do espaço da romaria tendo presente a seguinte problematização: Seria a romaria um espaço de interação da tradição com o moderno? Se sim, o que evidencia tal presença?

Procuramos, por meio da pesquisa bibliográfica, referendar a seguinte hipótese: a modernidade se apresenta às pessoas como um modo de vida centrado na racionalidade e no indivíduo como sujeito ator, planejador e diretor de sua própria biografia, com todas as exigências e consequências que essa centralidade representa (GIDDENS, 1997, p. 24). A experiência de tal realidade se apresenta aos sujeitos de nossa investigação como desafiadora à construção e à manutenção de traços considerados por eles fundamentais de sua identidade, como a solidariedade, a convivência, o comunitário, o lúdico. Dessa forma, o desafio que se coloca aos referidos sujeitos é o desejo de não perder os ganhos trazidos pela racionalidade e pela centralidade na individualização, como a própria possibilidade de se verem como sujeitos. Mas eles também não querem perder a segurança daqueles aspectos constituintes de sua identidade já conhecidos. A partir de tal experiência, os/as romeiros/as que frequentam constantemente a romaria, por meio dessa prática religiosa, a veem como um espaço de (re)invenção, ou seja, um espaço de interação entre a tradição e o moderno, onde suas identidades podem ser (re)construídas.

Quanto à metodologia por nós definida, optamos por uma metodologia envolvendo a pesquisa bibliográfica. Segundo Gonçalves (2005), pesquisar significa encontrar novos saberes científicos, que permitem o avanço da ciência ao mesmo tempo em que servem para solucionar um problema, por meio de estudo conceitual ou empírico, com base em fontes de informação. Chizzotti (2005, p. 11) enfatiza que “transformar o mundo, criar objetos e concepções, encontrar explicações e avançar previsões, trabalhar a natureza e elaborar as suas ações e ideias são fins subjacentes a todo esforço da pesquisa”.

Essa investigação, portanto, tem como pressuposto a pesquisa bibliográfica, composta pelo diálogo entre autores que analisam o estudo proposto. Alguns teóricos denominam de pesquisa bibliográfica ou documental, outros denominam de pesquisa literária. A autora Ciribelli (2003, p. 55) diz que “é aquela que se baseia em livros e documentos, isto é, em fontes primárias ou secundárias existentes em Bibliotecas, Arquivos, Museus, etc.”. A pesquisa bibliográfica é um meio de formação

por excelência que vem sendo muito utilizado na área das Ciências Humanas e em outras áreas do conhecimento científico.

Segundo Rampazzo (2005, p. 53):

a pesquisa bibliográfica procura explicar um problema a partir de referências teóricas publicadas (em livros, revistas, etc.). Pode ser utilizada independentemente ou como parte de outros tipos de pesquisa. Podemos destacar alguns instrumentos de trabalho da pesquisa bibliográfica tais como: textos básicos, revistas, dicionários, vocabulário léxico, vocabulário especializado, catálogos (RAMPAZZO, 2005, p. 53).

Como já afirmamos acima, para encontrar respostas as nossas questões, este estudo foi realizado por meio de pesquisa bibliográfica. Na referida pesquisa, percorremos o seguinte caminho: seleção de autores a partir dos quais buscamos construir as principais categorias com as quais efetivamos nossa análise; seleção de pesquisas sobre o campo religioso, mais especificamente as que destacam a interação entre tradição e modernidade e seus correlatos, a comunidade e o indivíduo nesse campo; verificamos, por meio da bibliografia selecionada, como essas características se comprovam no campo religioso brasileiro; adentramos, então, na especificidade das romarias, tendo como base investigações de autores que já se ocuparam com tal temática. Das análises dos referidos autores, fizemos recortes dos textos que tratavam das dimensões do indivíduo e da comunidade, visando caracterizar, com isso, a presença da modernidade e da tradição no espaço das romarias.

O fenômeno religioso das romarias ainda se faz presente no contexto da modernidade, graças à tradição, que é reforçada a cada ano. Os romeiros, não só contribuem para manter a tradição, como também vivenciam as concepções da modernidade, confirmando o que pensa Micheloto (2008, p. 104), “as romarias ou peregrinações a locais considerados sagrados são manifestações tradicionais em muitas religiões, sendo uma expressão do chamado catolicismo popular”.

Para discutir as categorias, conceitos e teorias como modernidade e tradição, nos referendamos nos seguintes teóricos: Hobsbawn (2002), Stuart Hall (2006), Giddens (1991, 1997, 2002), Bauman (1999), Beck e Lash (1997), Santos (2003), Berger e Luckmann (1985) e Silva (2002), dentre outros. Já em relação aos conceitos de cultura, religiosidade popular, catolicismo popular, romaria e fé popular e sua inter-relação com o fenômeno religioso da romaria, referendamo-nos nos

autores Sanchis (2006) Lemos (2008), Setton, (2008), Parker (1996), Geertz (1989), Brandão (1980), Hoornaert (1976) e Moro (2010).

O primeiro capítulo trata do tema “revisitando a literatura: descortinando os conceitos” e tem como objetivo apresentar a literatura trabalhada neste estudo, bem como enfatizar os conceitos propostos, tais como cultura, religião, religiosidade popular, catolicismo popular, modernidade e tradição. O segundo capítulo, que versa sobre a “religião: espaço de interação entre a tradição e o moderno no Brasil”, tem como objetivo apresentar o contexto religioso brasileiro no qual a romaria se insere, bem como apresentar a romaria como um espaço de interação entre a tradição e a modernidade. O terceiro e último capítulo versa sobre “o indivíduo e a comunidade nas romarias: a presença da tradição e da modernidade”. Neste capítulo, buscamos desvendar como interagem as dimensões da tradição (comunidade) e da modernidade (indivíduo) no processo de ressignificação da religião no espaço das romarias com as quais nos ocupamos.

O enfoque dado à análise é de cunho socioantropológico, deixando explícito que não se trata de um trabalho de cunho teológico sobre as práticas religiosas da romaria, mas sim da análise sistematizada no âmbito do entendimento sobre a interação da tradição com o moderno.

2 REVISITANDO A LITERATURA: DESCORTINANDO OS CONCEITOS

“Senhor Bom Jesus da Lapa,
Aceitai esta romaria.
Sou romeiro de longe,
Não posso vir todo dia.”

Como afirmamos na introdução, nossa dissertação trata da romaria como um espaço possível de diálogo e de interação entre dimensões da cultura tradicional; como a manutenção da centralidade, da comunidade como espaço de convivência e de inserção social, e dimensões da cultura moderna; como a centralidade do indivíduo sujeito construtor e mantenedor dos significados conferidos às suas vivências e suas relações cotidianas. Para desenvolver nossa análise nessa perspectiva, neste capítulo, trataremos de apresentar as principais categorias de pensamento que nos guiarão no reconhecimento das romarias, situando-as no contexto cultural moderno. Entre essas categorias, destacamos: cultura, religião, religiosidade popular, catolicismo popular, modernidade e tradição.

2.1 CULTURA

Entendemos como necessário apresentar o conceito sobre cultura em nosso estudo uma vez que esta é parte integrante e se dá no seio de nossa sociedade, sendo situada historicamente.

Cultura, na perspectiva de alguns antropólogos, é entendida como “produto da atividade material e simbólica dos humanos, como capacidade humana de criar significados, potencial humano de interagir e se comunicar com os símbolos” (SETTON, 2008, p. 16). Neste sentido, Pierre Sanchis (2006) afirma que cultura é o jeito de ser da gente; é relativamente diferente de grupo para grupo. Para o referido autor, cultura é permeada de possibilidades humanas. Ela confere e escolhe os diversos sentidos dos seus elementos, pois o mundo humano é permeado de valores pontuados por símbolos. O lugar desses elementos na hierarquia de valores, bem como a significação de cada um deles, é o resultado final da cultura dos grupos que poderão ser diferentes, dentro das várias estruturas.

Em perspectiva semelhante à de Sanchis, Cristian Parker (1996) vê a cultura como um conjunto de práticas coletivas significativas, baseadas nos processos de trabalho, em função da satisfação da vasta gama de necessidades humanas que se institucionalizam; nas estruturas de signos e de símbolos, que são transmitidas por uma série de veículos de comunicação e internalizadas em hábitos, costumes, formas de ser, de pensar e de sentir. Os autores Kroeber e Kluckhohn (*apud* MORO, 2010, p. 23) afirmam que há vários aspectos implicados no conceito de cultura. Para eles:

A Cultura consiste nos modelos de comportamento que são explícitos e implícitos, adquiridos e transmitidos por símbolos, e constituem as realizações em artefatos. No próprio coração da cultura, encontram-se as ideias tradicionais (isto é, historicamente derivadas e selecionadas) e particularmente os valores que se coligam (KROEBER; KLUCKHOHN *apud* MORO, 2010, p. 23).

Clifford Geertz (1989, p. 103) destaca os significados como característica central da cultura, afirmando que se trata de

[...] um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e sua atividade em relação à vida (GEERTZ 1989, p. 103).

Pelo que pudemos apreender do pensamento dos autores acima apresentados sobre o conceito de cultura, percebemos que ela implica em valores, significados e símbolos. Neste sentido, Cheuíche (1995, p. 5) fala que apesar dos diferentes conteúdos conferidos ao conceito de cultura, todos tem uma variável comum, o fato de que o ser humano é um agente construtor e reconstrutor da própria cultura. Sendo assim, cultura é entendida como uma ocupação essencial do homem, ao mesmo tempo um processo coletivo e histórico que conduz a sua auto-realização, à sua humanização; ou ainda, cultura é a maneira particular como os homens, um povo, cultivam suas relações com a natureza, consigo e com Deus, chegando assim a um nível verdadeiro e plenamente humano. Contudo, em conformidade com o autor, apesar das gigantescas conquistas materiais que o ser humano vem obtendo, a crise cultural de nosso tempo parece estar a procura de algo além de suas próprias fronteiras.

Assumimos, nesta pesquisa, o conceito de cultura apresentado por Geertz por ser este o que mais abre espaço para a colocação da religião como um elemento da cultura. Esse aspecto é, para nós, de fundamental importância, pois nosso objeto de estudo é uma expressão religiosa. Nesse sentido, Cheuiche (1995, p. 24) ressalta a relação existente entre cultura e religião, enfatizando a dimensão religiosa da cultura, onde a religião aparece no ato do homem relacionar-se com Deus. Afirma ele que

a religião, em sua gênese e elaboração natural, aparece inserida no processo cultural da humanidade. Dentro do processo de humanização de auto-realização, [...] Enquanto sentido criador da origem e do destino da vida, a religião exerce influência determinante nas culturas, ocupando nelas, quase sempre o espaço central, com ressonâncias decisivas nos diferentes sistemas culturais, quer sejam eles representativos, valorativos, expressivos ou de ação. (CHEUICHE, 1995, p. 24).

Com relação à religião e cultura, Carlos Rodrigues Brandão (1980, p. 15) afirma que “talvez a melhor maneira de se compreender a cultura popular seja estudar religião”, pois religião aparece viva e multiforme, mais do que em outros setores de produção e modos sociais de vida. E Jorge (1994, p. 11) afirma que toda cultura religiosa deve ser uma prática do transcendente que existe em cada um de nós, mesmo que tenhamos uma postura crítica a esse respeito. Com base no pensamento de Malinowski e de outros antropólogos, esse autor afirma que não se pode entender a cultura sem considerar a religião, pois há uma presença universal do fenômeno religioso, nas diferentes sociedades e nas diferentes culturas.

Malinowski afirma que “não há povo, por mais primitivo que seja, em que não veja a religião. [...] Bergson escreve que se “encontram no passado, e se encontra até hoje sociedades humanas que não possuem ciência, nem artes, nem filosofia. Mas nunca existiu sociedades sem religião. O’Dea diz que: “a religião (...) até épocas recentes era encontrada universalmente em todas as sociedades humanas que se tenha registro”. Mondin, [...], assevera que “o homem desenvolveu uma atividade religiosa desde a sua primeira aparição no cenário da história e que todas as tribos e todas as populações de qualquer nível cultural, cultivaram alguma forma de religião” (JORGE, 1994, p. 11-12).

Na concepção de Setton (2008), a experiência religiosa é uma forma de entender o homem como capaz de produzir símbolos sendo, portanto, produtor de cultura, de crenças e de ideias coletivas. Cultura e religião são fenômenos que se correspondem, pois não têm somente raízes na natureza social, com a função de

produzir sentido e estabelecer relações sociais, como também abrem espaço de diálogo entre indivíduo e sociedade. A cultura e a religião são vistas como espaços de entendimento.

Pelo que acabamos de ver, percebemos que torna-se difícil, sob essa perspectiva, separar religião de cultura, pois a religião é um dado da própria cultura, havendo interação entre ambas. Mas, o que é religião?

2.2 RELIGIÃO

Segundo Lemos (2008), a tentativa de alguns autores em conceituar religião evidência a dificuldade de apresentá-la, de forma isolada de suas concepções mais gerais da sociedade. Para Croatto (2001, p. 71), o termo 'religião' tem sua origem no latim (religio) cuja etimologia "dá a idéia de atadura (re-ligare) do ser humano com Deus". Religião pode ser "entendida como um sistema de idéias e práticas, pode-se falar de 'religiões' (no plural)."

Para Durkheim (1989, p. 59), a religião se define como sendo um "sistema solidário de crenças e de práticas relativas a entidades sagradas, ou seja, separadas, interditas, crenças e práticas que unem em uma mesma comunidade moral, chamada igreja todos os aderentes".

De acordo com Willaime (2009, p. 82), apesar de não dar explicitamente um conceito à religião, Max Weber afirma que

[...] a religião é uma espécie particular de modo de agir em 'comunidade', da qual se trata de estudar as condições e os efeitos. Weber não aborda as religiões prioritariamente como sistemas de crenças, mas como 'sistemas de regulamentação da vida', 'que souberam reunir em torno de si massas particularmente importantes de fiéis'. A partir disso, Weber vai se interessar pelos comportamentos práticos dos indivíduos e pelo sentido que eles dão a sua conduta (WILLAIME, 2009, p. 82).

Para Weber a religião seria uma ponte, uma via de acesso e correspondência entre o mundo material e espiritual dos agentes. "A religião interessa a Weber na medida em que ela é capaz de formar atitudes e disposições para aceitar ou rejeitar determinados estilos de vida ou para criar novos" (MARIZ, 2003, p. 74). A atividade religiosa para Weber pode ser percebida da seguinte maneira:

O domínio próprio da atividade religiosa consiste em regular as relações das potências 'sobrenaturais' com os homens, precisa Weber, que permanece muito prudente em sua definição liminar do fenômeno religioso; ele recusa particularmente a se pronunciar sobre a essência do religioso (WILLAIME, 2009, p. 83).

Na concepção Gramsciana, a religião não é um conjunto ideológico homogêneo, mas concretamente subdividido em outras religiões. Para Gramsci (1981, p. 144), “toda religião principalmente a católica, é na realidade uma multidão de religiões distintas, frequentemente contraditórias”. O autor afirma haver nessa religião específica, “um catolicismo de camponeses, um catolicismo dos pequenos burgueses e dos operários urbanos, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, também variado e desconexo”.

Da caracterização da religião acima apresentada, a que mais nos aproximamos é da conceituação de Durkheim, que a entende como sistema solidário de crenças e de práticas relativas a entidades sagradas, ou seja, separadas, interditas, crenças e práticas que unem, em uma mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os aderentes. Para fins desta análise, aliamos ao conceito de Durkheim a contribuição de Gramsci, ao destacar a possibilidade de heterogeneidade de concepções e de práticas religiosas no interior de uma mesma religião. Isto porque tal perspectiva abre espaço para a colocação em cena da religião popular, como veremos a seguir.

2.2.1 Religiões Populares

Segundo Parker (1996), a religião é um componente primordial do campo simbólico-cultural de um grupo ou sociedade que, do ponto de vista de suas significações, remete, de uma forma explícita, a uma realidade extraordinária: o sagrado, o transcendente, o numinoso. Com o intuito de entender o fenômeno religioso na atualidade, Lemos (2008) diz que surgiram inúmeras pesquisas no meio acadêmico. Na América Latina, a religiosidade popular foi uma das áreas do fenômeno religioso que mereceu destacada atenção dos pesquisadores. Neste mesmo sentido, Parker (1999, p. 39) pontua que chamam a atenção, o interesse e a centralidade que atualmente despertaram nos círculos intelectuais a cultura e a religiosidade popular. Se havia um esquecimento sistemático ou uma recusa sintomática de temas culturais e religiosos da parte de certo racionalismo

funcionalista e tecnocratizante, atualmente se observa “no continente latino-americano, um afã crescente por uma aproximação metódica e rigorosa das expressões culturais e religiosas do povo”.

Considerando o destaque dado pelos cientistas sociais na atualidade às expressões religiosas populares, e, portanto, a necessidade de precisarmos melhor de que trata tal temática, enfocamos aqui o conceito de religião popular.

Para Parker (1996, p. 170), religião popular envolve manifestações coletivas que exprimem, a seu modo, as necessidades, as angústias e os anseios que não encontram resposta adequada na religião oficial ou nas expressões religiosas das elites e classes dominantes, como já foi dito. A partir dessas colocações, esse mesmo autor critica a utilização da expressão “religiosidade popular”, por essa ser um conceito vasto, carente de rigor e inadequado para ser empregado pelas ciências sociais. Neste sentido, o autor destaca que muitos pesquisadores, ao analisar a religião popular, logo a classificam como “religiosidade tradicional”, “ignorante”, “supersticiosa”, “pagã”, em relação à “religião” oficial, julgada, *a priori*, como “autêntica” e “verdadeira”. No entanto, com base no pensamento de Lanternari, Parker (1999, p. 55) diz que “podemos afirmar que toda religião popular se articula numa relação dialética com a religião e com a cultura oficial”. Essas religiões populares são manifestações coletivas que exprimem, a seu modo, em forma particular e espontânea, as necessidades, as angústias, as esperanças e os anseios que não encontram respostas adequadas na religião oficial ou nas expressões religiosas das elites e das classes dominantes.

Explicitamos aqui nossa adesão à perspectiva de Parker, descrita no parágrafo anterior, ao nominar as romarias como uma das expressões do catolicismo popular que se situa no contexto das práticas de religião popular. Mas, de que se ocupam as religiões populares? Por que as pessoas buscam essas formas religiosas? Como a romaria se insere no contexto das práticas religiosas populares?

Na concepção de Brandão (1996, p. 120), as religiões populares no Brasil são formadas por: catolicismo rústico, o pentecostalismo tradicional, os cultos afro-brasileiros e os cultos messiânicos. Contudo, “o que aos olhos do pastor, do padre e do médium de gravata constitui a falha das religiões populares é o que as constitui realmente, ou seja, é o que faz com que elas sejam formas populares de produzir e viver a religião”.

Nesse terreno pantanoso e imerso em contestações, pontos como o de religião popular bem como o de cotidianidade, dentro da realidade popular, são bastante recorrentes para esse entendimento. Nas atividades práticas, bem como nas decisões concretas do cotidiano, as pessoas elegem quais os valores normativos que querem adotar. O motivo pelo qual a religião popular exerce a função de responder às necessidades concretas cotidianas da vida é o fato de apresentar uma teologia compreensível, que fornece sentido a essas necessidades. De acordo com Hoornaert (1978, p. 117), a religião popular “estudada mais de perto, revela que os pobres normalmente não pensam como os ricos, mas passam a falar como eles, porque a única comunicação autorizada passou a ser a dos ricos”. Dando sequência ao pensamento do autor, destacamos que ele pontua que a religião popular pode ser considerada como aquela que não atingiu um nível de atualização na sua expressão ou que não é erudita no sentido da palavra, mas isso não é absoluto, pois há práticas religiosas que são seguidas mesmo por intelectuais. Esse tipo de religião possui temas bem conhecidos, tais como conformidade, paciência, fatalismo. Ainda segundo o autor, “a religião popular contém dois momentos: um primeiro da revolta, um segundo de abafamento ou repressão dessa revolta. Como exemplo: a expressão se Deus quiser” (1978, p. 103).

Lemos (2008) observa que as práticas de religião popular normalmente são realizadas no âmbito pessoal ou em comunidades. Entretanto, tem uma margem de autonomia em relação às instituições religiosas. Por isso, podem incluir as expressões culturais dos diferentes grupos étnicos que compõem a gama de seus praticantes. Os praticantes de religião popular encontram sentido para a vida na experiência do sagrado e é nele também que encontram explicações para seus sucessos e/ou fracassos.

A autora diz ainda que a religião popular é uma forma de resistência cultural que se insere no quadro de lutas por sobrevivência de grupos marginalizados. As práticas religiosas são vividas sem muitos questionamentos. Para os indivíduos praticantes, a religião é para se viver, não para se questionar. Portanto, a resistência cultural que ocorre por meio dessas práticas não é sistematizada em vista de transformações político-econômicas. Resistir culturalmente é uma necessidade para que a sobrevivência com dignidade seja possível. Diante disso, resta-nos perguntar: Como aparecem, no campo religioso brasileiro, as religiões populares?

De acordo com Valla (2001, p. 33),

[...] o campo religioso popular brasileiro é diversificado e bastante sincrético. Diversas vertentes, advindas de continentes e tradições diferentes, concorrem para a formação das religiões populares no Brasil. Essa diversidade religiosa que se manifesta nas fronteiras das religiões também pode ser observada no próprio interior das próprias tradições religiosas (VALLA, 2001, p. 33).

Setton (2008) enfatiza que para se entender as religiões populares deve-se inserir esse estudo no contexto da discussão acerca do pluralismo religioso. O autor entende, por pluralismo religioso, as diferentes concepções religiosas que convivem em uma mesma sociedade. Trata-se de modos diversos de ver religiosamente o relacionamento com o sagrado, de ver o mundo e a vida. Neste sentido, pluralismo religioso implica uma referência à experiência religiosa à luz da qual e a partir da qual o indivíduo tem o seu modo de ver religiosamente as coisas. Deste modo, afirma o autor que podemos encontrar, no interior de um mesmo sistema religioso, modos de ver diferentes, maneiras diversas de encarar religiosamente a própria religião, o mundo e as coisas. Isso nos faz pensar e afirmar a subjetivação da religião, sem que isso também implique negar que ela tenha sua dimensão de objetividade e sua doutrina.

Sobre a presença do pluralismo religioso na atualidade, Parker (1996, p. 117) afirma que a globalização desencadeou um processo de mudanças afetando “a religião e as Igrejas e a sua missão evangelizadora neste fim de século”, entendendo que o mesmo ocorre de forma dialética e conflitiva, ao mesmo tempo em que provoca um diálogo inter-religioso dentro das diferentes culturas. Por outro lado, leva à fragmentação de culturas e à supremacia de umas sobre as outras, aparecendo daí uma tensão no campo religioso. O autor afirma que “a religião muitas vezes acompanha as formas de resistência cultural dos povos não ocidentais ao processo de modernização que os desenraizam de suas tradições” (PARKER, 1996, p. 118).

Se, como afirma Parker, no contexto cultural atual, podemos perceber a presença de um acentuado pluralismo religioso, que lugar nele ocupa a romaria, como uma das formas de expressão do catolicismo popular? Ou melhor, como se situa nesse contexto o próprio catolicismo popular, do qual a romaria é apenas uma parte?

2.3 CATOLICISMO POPULAR

Teixeira (2005) reflete sobre as faces do catolicismo contemporâneo, ressaltando a plasticidade dos modos de ser católico no Brasil, destacando que a homogeneidade não pode mais ser situada como uma das características da religião na atualidade. Para ele, “há um catolicismo santorial, um catolicismo erudito ou oficial, um catolicismo dos reafiliados, marcado pela inserção do regime forte, de intensidade religiosa e um catolicismo midiático”.

Destacamos que entre esses diversos tipos de catolicismo há momentos de proximidades, distanciamentos e tensões. De acordo com Teixeira (2005), pode-se sublinhar que:

A força e o enraizamento de uma teia de símbolos e valores católicos tradicionais em determinadas regiões, tem exercido, na prática uma forte resistência à penetração de outras experiências religiosas, em particular das tradições pentecostais (TEIXEIRA, 2005).

Isto posto, pode-se afirmar que o catolicismo popular no Brasil, na forma como se apresenta atualmente, tem uma história que se situa no contexto de inserção do catolicismo como um todo. Para Hoornaert (1976, p. 13), “o catolicismo no Brasil, assumiu nos primeiros séculos de sua formação histórica um caráter obrigatório”. Foi o catolicismo trazido pelos portugueses pobres que começou a penetrar no Brasil a partir da colonização. É chamado comumente de catolicismo tradicional popular. Além de sua prática, por parte dos portugueses, esse catolicismo era também praticado por índios destribalizados, mestiços, ex-escravos e pequenos proprietários. Analisando o nosso modelo de colonização, percebemos que as influências europeias eram muito fortes nesse catolicismo.

De acordo com o pensamento do autor, entendemos que quando falamos do catolicismo brasileiro, não podemos deixar de nos reportar a esse catolicismo ibérico, trazido pelo colonizador português, na época da invasão do Brasil. Não temos um catolicismo puro, e sim uma mistura das origens africanas, europeias e indígenas. Neste sentido, Valla (2001, p. 14) afirma que “somos herdeiros de tradições ibéricas que ainda hoje tem forte influência no nosso modo de ser e pensar, nossas crenças e esperanças, nossos hábitos e formas de relacionamentos”.

O autor caracteriza o catolicismo popular como sendo aquele que emergiu do povo, sendo composto por três aspectos fundamentais:

- Primeiro: a sua origem laica, pois os seus agentes não tiveram uma formação especializada e institucionalizada. O catolicismo se englobava como uma cultura globalizante, que envolvia todas as outras culturas.
- Segundo: sentido devocional, a devoção torna-se elemento central, sendo o lugar da transcendência entre o visível e o invisível, havendo uma relação entre os santos e os fiéis, sendo sobre a forma de aliança e contratual. “Os lugares e as imagens tem no catolicismo tradicional um sentido particular e uma singularidade que ultrapassa qualquer tentativa de racionalização ou generalização”.
- Terceiro: Catolicismo penitencial. Através do ato penitencial, o fiel vai demarcando os espaços entre o sagrado e o profano. “Ser católico não é algo que se define pela adesão a um determinado corpo de verdades ou pela aceitação de um código moral, mas através da identificação com o sofrimento e a paixão” (VALLA, 2001, p. 23).

Segundo Paulo Süess (1979, p. 27), catolicismo popular é um conjunto de fatores aculturados de fé, como também todas as manifestações da igreja católica que expressa à vida religiosa de um povo simples. É um “sistema concreto de mediação da igreja católica”. O autor afirma que o conceito de catolicismo popular é um limite para com o conceito de religiosidade popular.

De acordo com Valla (2001, p. 10), quando nos referimos ao catolicismo popular estamos afirmando-o como um “intricado sistema de práticas, significados rituais e personagens que transitam por este universo religioso e que ultrapassam as fronteiras institucionais da igreja e ortodoxia católica.” É esse emaranhado conjunto de crenças, ritos, mitos e simbologias que constituem o catolicismo popular. O mesmo é construído, reconstruído e mediatizado por uma cultura, bem como por tensões e complementaridades.

Quanto às principais características do catolicismo popular, na visão de Hoornaert (1976), esse é o catolicismo vivido pelos pobres em geral, ou seja, pelo povo. Esse catolicismo tem uma cultura própria, original, construída e reconstruída no contexto em que se insere. Dentro do catolicismo popular, o leigo ocupa papel central; o especialista, papel secundário; o sacramental não é tão relevante quanto o vocacional; verifica-se uma manipulação do sagrado com finalidades pragmáticas; enfim, nota-se o caráter protetor da religiosidade popular.

Lemos (2008) diz que o catolicismo popular expressa alguns elementos peculiares, dentre os quais podemos mencionar: o santo, que é um dos elementos fundantes desse catolicismo; o oratório familiar, que é um pequeno altar que ocupa lugar de destaque e anima as devoções dos membros da família (o oratório na rua se torna referência para os vizinhos, o oratório ambulante é trazido por beatos e eremitas que pedem esmolas e ajudam nas ruas); e a capela, que se fixa geralmente nos povoados em que as comunidades locais necessitam de um espaço sagrado. Nessa capela existe a imagem do santo padroeiro, o santo de grande devoção. Por fim, trazemos o santuário, em âmbito mais amplo. É nele que fica a imagem do santo mais forte, que exige a peregrinação anual de multidões de fiéis devotos.

Oliveira (1985) afirma que no catolicismo popular não encontramos um culto especial para Deus, exceto quando ele é representado como o divino pai eterno. Deus é todo-poderoso e tudo o que existe é obra sua. Os santos, que são tão fortes no catolicismo popular, têm poder por estarem perto de Deus. Para o catolicismo popular, Jesus é o protótipo dos santos: bom e justo, ele sofre sem ter pecado e por esse sofrimento ganha a misericórdia divina para com os homens. Sua representação popular é, portanto, a representação do sofredor: o crucificado, o Senhor morto, o Jesus da Paixão.

Também Oliveira (*apud* ARAÚJO, 2009, p. 27) afirma que:

O elemento nuclear do catolicismo popular é o santo. Desde as três pessoas da Trindade, até as almas de inocentes, passando pelas diversas invocações de Maria, os apóstolos, mártires e doutores da igreja, muitos são os santos e santas que recebem o culto popular (OLIVEIRA *apud* ARAÚJO, 2009, p. 27).

É importante destacar o papel desempenhado pelo catolicismo popular, uma vez que função semelhante é desempenhada pela romaria, sendo essa uma das expressões do catolicismo popular.

A esse respeito, Brandão (1980) afirma que a religião dá nome a todas as coisas e torna até mesmo o incrível possível e legítimo, pretendendo sempre envolver o repertório de questões e dar as respostas mais essenciais. Neste caso, o catolicismo popular é o explicador, mais usual e mais acreditado, das pessoas simples e humildes, que têm o sagrado como referência de vida. Também chamado de catolicismo tradicional, possui diversas manifestações, dentre elas: rituais, festas e peregrinações. Encontramos, nessa expressão religiosa, outro tipo de

manifestação que ocorre dentro das comunidades locais e da vida familiar, como é a casa das rezadeiras e rezadores, benzedeiros e benzedores. Eles são expressões vivas da detenção dos poderes sobrenaturais da cura.

Ao concordarmos com Brandão sobre a centralidade no catolicismo popular dos papéis das rezadeiras e rezadeiras no âmbito doméstico e das comunidades locais, em busca da cura, acrescentamos que a função das rezadeiras também se estende ao espaço das romarias que se apresentam como lugares privilegiados de buscas de curas pelos fiéis.

Em conformidade com Brandão (1980), podemos encontrar dois tipos de representantes do poder religioso no catolicismo: um poder religioso atribuído institucionalmente, conferido pela igreja católica a seus agentes, como: bispos, sacerdotes; e o outro, conferido pela comunidade a uma variedade de agentes leigos como: benzedores ou rezadeiras. De acordo com Valla (2001, p. 26), “o poder religioso que lhes detém não vem de uma delegação institucional, mas de um reconhecimento de um grupo social que os identifica como portadores desse poder eficaz”. Ambos convivem no mesmo contexto social e algumas vezes até interagindo uns com os outros.

Após essa breve apresentação das categorias acima, nos perguntamos: que lugar as romarias ocupam e como se inserem no contexto atual do campo religioso brasileiro, como expressões do catolicismo popular e, mais amplamente, da religiosidade popular? Como podemos entender as principais características da cultura atual, e em que fenômenos estão inseridos? De que se trata a tão falada “modernidade” e como nosso tema de estudo se situa em tal contexto cultural?

2.4 MODERNIDADE

Não faremos, nos limites desse estudo, um tratamento exaustivo de todo o debate sobre modernidade e tradição, uma vez que entraríamos em um campo em que há muitos pontos de vista, às vezes contraditórios, na denominação e caracterização de um mesmo fenômeno. Além disso, esse debate já vem sendo sintetizado por muitos outros pesquisadores sobre o tema. Ater-nos-emos aqui apenas aos aspectos que mais diretamente iluminam nossa análise.

A contemporaneidade se apresenta de forma diversificada, mediatizada pelo progresso e o acelerado crescimento tecnológico e científico, os quais tem

provocado alterações no comportamento do homem, principalmente nas questões de ordem cultural. Os diversos autores que se ocupam por estudar a era contemporânea divergem entre si para conceituá-la, uns nominando-a como modernidade, outros como pós-modernidade. Por uma questão de afinidade metodológica, adotaremos o termo modernidade líquida, conforme proposto por Bauman, com o qual confrontaremos o termo tradição, não no sentido de uma oposição, e sim de uma interação.

O período da modernidade é visto por Bauman (1999, p. 28) como: “o mito etiológico da civilização moderna, como o triunfo da razão sobre as paixões [...] crença de que esse triunfo foi passo inequivocamente progressista no desenvolvimento da moralidade pública”.

Alguns autores afirmam que sempre fomos modernos, outros que não podemos ser modernos da mesma forma. Na concepção da modernidade, dentro do contexto de tempo e espaço, Kumar (2006, p. 115) afirma que “houve um tempo em que se pensava de uma maneira geral, que foi o século XVII, o que surgiu o que poderíamos chamar de ideia moderna, a nossa ideia de modernidade”. Bacon (*apud* KUMAR, 2006, p. 115), reflete que, ao contrário, nós modernos é que somos os antigos, pois fomos nós, e não os que erroneamente chamamos de antigos, que tivemos maiores benefícios com a história mais longa do mundo. Os tempos modernos se tornaram os mais decisivos da história humana. O senso de um novo começo infundiu novo significado em velhos conceitos.

Pelo que vimos na perspectiva dos autores mencionados, a modernidade é concebida como um conceito aberto. Kumar (2006) atrela ao conceito de modernidade a globalização, tanto econômica quanto cultural. O autor entende a globalização como um processo (ou conjunto de processos) que corporifica uma transformação da organização espacial das relações e transações sociais, avaliadas em termos de extensão, intensidade, velocidade e impacto, gerando fluxos e redes transcontinentais e inter-regionais de atividades, interação e exercício do poder. Michellato (2008, p. 103), por sua vez, ao conceituar modernidade, menciona que:

No atual contexto da modernidade, a reflexividade é a capacidade de reavaliar as experiências do passado, em função das exigências do presente e de projetos futuros. As tradições precisam justificar-se, exhibir as suas razões de ser, tornarem-se plausíveis perante a sociedade para se manterem (MICHELLATO, 2008, p. 103).

Essa característica da reflexividade da modernidade, destacada por Michellato, leva-nos a entender que o repensar da modernidade é dado ao fato de que há coisas novas no mundo, de que esse foi remodelado, havendo uma nova ordem mundial, uma incerteza enorme em relação às teorias e às ideias. Neste sentido, afirma Kumar que o Ocidente ganha posição central, por ser visto, neste momento, como um novo centro da ordem mundial em termos políticos, econômicos e culturais. Vivemos mais uma era de globalização cultural do que de globalização econômica, sendo a primeira determinante da segunda.

A modernidade, ao que se sugere, deve ser vista como um projeto bem mais variado histórica e socialmente, do que nos acostumamos a pensar. Isso significa que devemos olhar a modernidade ocidental com novos olhos. E também, por extensão, lançar outra luz sobre o que podemos designar sobre o termo pós-modernidade (KUMAR, 2006, p. 33).

A perspectiva de análise da cultura atual proposta por Kumar é a que Bauman persegue em seus estudos. Na concepção de Bauman (1999, p. 9), para compreender as íntimas conexões entre a modernidade e a transformação nas concepções do tempo e do espaço, por exemplo, temos de começar traçando alguns contrastes sobre a temática, principalmente porque as culturas possuíam maneiras diferentes de calcular o tempo. Não podemos entender tais transformações de uma maneira unilinear e sem conflitos, pois “a história da modernidade é uma história de tensão social entre a existência social e sua cultura” (BAUMAN, 1999, p. 17).

Embora os autores acima conceituem a cultura atual como moderna, há, porém, autores que afirmam que na atualidade há um argumento que diz que, no final do século XX, estamos no limiar de uma nova era, para além da modernidade. Giddens (1991), por exemplo, pontua que estamos alcançando um período em que as consequências da modernidade estão se tornando mais radicalizadas e universalizadas do que antes. A modernidade é multidimensional no âmbito das instituições, e cada um desses elementos especificados por essas várias tradições representa algum papel. As sociedades construídas sob o signo da modernidade, as mais avançadas, lograram certa ordem, a despeito das tensões e conflitos, latentes ou manifestos. Empresários e trabalhadores formaram suas próprias instituições que mantiveram solidez e permanência ao longo do tempo, ou seja, verdadeiras tradições implantadas na modernidade.

Percebemos que encontrar um conceito adequado para definir a cultura atual é algo problemático, porque há divergência entre os autores quanto ao uso dos termos. Anthony Giddens (1991, p. 11) entende a modernidade como “estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII, e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência”. Salienta o autor que

[...] no final do século XX, muita gente argumenta que estamos no limiar de uma nova era, a qual as ciências sociais devem responder e que está nos levando para além da própria modernidade. Uma estonteante variedade de termos tem sido sugerida para esta transição, alguns dos quais se referem positivamente à emergência de um novo tipo de sistema social (tal como a ‘sociedade de informação’ ou a ‘sociedade de consumo’), mas cuja maioria sugere que, mais que um estado de coisas precedente, está chegando a um encerramento (‘pós-modernidade’, ‘pós-modernismo’, ‘sociedade pós-industrial’, e assim por diante) (GIDDENS, 1991, p. 11)

A princípio, a pós-modernidade, um dos termos utilizados para nominar a cultura atual, é pensada como um termo próprio e autônomo, para definir a era em que vivemos, depois da modernidade, com todas as suas características, tendências e consequências. O termo “pós-modernidade” foi popularizado por Jean-François Lyotard, em sua obra “Condição Pós-moderna”, em que a defende como o fim das grandes narrativas (SOUZA, 2005, p. 75). O termo “pós-modernidade” serve para marcar mudanças socioculturais em diversos âmbitos, principalmente no que tange aos aspectos: morais, éticos, econômicos e identitários, dentre outros. O entendimento do conceito e do termo não é unânime dentre os autores, mas a modernidade expressa à era contemporânea, ou seja, o contexto social em que vivemos.

Bauman (2001, p. 33) prefere denominar a cultura atual como modernidade líquida. O autor, ao apontar as causas da mudança da modernidade “sólida” para a “líquida”, contesta a tendência de explicá-la a partir de fenômenos característicos do nosso tempo, referentes a mudanças “na disposição do público, à diminuição do apetite pela reforma social, do interesse pelo bem comum e pelas imagens da boa sociedade, à decadência da popularidade do engajamento político”, referindo-se ainda, “à alta dos sentimentos hedonísticos e do ‘eu primeiro’”. Esse autor enfatiza o crescente processo de individualização, como característica central do homem contemporâneo, no qual a cultura do ‘eu’ se sobrepõe a do ‘nós’, os laços de relacionamentos deixam de ser afetivos, para serem mercantis. Privatizam-se

serviços bem como pessoas, havendo uma suposta liberdade. Atréadas a esse contexto, surgem novas patologias que são características dessa era, tais como: depressão, solidão, desamparo, isolamento, entre outras, aparecendo daí exclusões de toda ordem.

De acordo com Bauman (2001, p. 9), a modernidade pode significar diversas coisas. Ela começa quando o tempo e o espaço são separados da vida cotidiana, sendo categorias distintas e mutuamente independentes de estratégia e de ação. Não importa mais onde estamos e nem quem dá ordens. O que importa é que um mundo desordenado tende a uma nova ordem e aquela velha ordem esta fadada a desaparecer. O autor usa metáforas para definir essa nova fase da modernidade, a qual denomina de modernidade líquida, ou seja:

Associamos leveza ou ausência de peso à mobilidade e à inconstância: sabemos pela prática que quanto mais leves viajamos, com maior facilidade e rapidez nos movemos. Essas são razões para considerar fluidez ou liquidez como metáforas adequadas quando queremos captar a natureza da presente fase, nova de muitas maneiras na história da humanidade (BAUMAN, 2001, p. 8)

A tarefa de construir uma nova ordem, ou melhor, substituir a antiga por uma nova, faz com que a modernidade provoque o esfacelamento das ordens/instituições consolidadas (sólidas), por uma nova ordem mais fluída e leve. Bauman (2001, p. 12) afirma que:

O momento da modernidade fluída são os elos que entrelaçam as escolhas individuais em projetos e ações coletivas, os padrões de comunicação e coordenação entre as políticas de vida conduzidas individualmente, de um lado, e as ações políticas de coletividade de outro (BAUMAN, 2001, p. 12).

O que esta acontecendo hoje é o poder de mudança da modernidade, onde as questões sólidas/institucionalizadas estão se modificando (derretendo), o que justifica por parte desse autor a denominação de “modernidade líquida”, termo que utilizamos no decorrer de toda a nossa análise.

Diversos autores utilizam uma gama diversificada de nomes para definir esse período, mas continuando a nos reportar a Bauman (2001, p. 17),

o que leva a tantos a falar do ‘fim da história’, da pós-modernidade, da ‘segunda modernidade’ e da ‘sobremodernidade’, ou a articular a intuição de uma mudança radical no arranjo do convívio humano e nas condições sociais sob as quais a política-vida é hoje levada, é o fato de que o longo

esforço para acelerar a velocidade do movimento chegou a seu 'limite natural' (BAUMAN, 2001, p. 17).

De acordo com Bauman (2001, p. 36), “a sociedade do século XXI não é menos ‘moderna’ do que a do século XX”, o que nos leva a perceber que há uma diferença nos tipos de modernidade, ou seja, há uma maior autonomia humana, dentro do processo de individualização. O que o próprio homem faz é capaz de ser desfeito. Portanto, o referido autor diz que “ser moderno passou a significar, como significa hoje em dia, ser incapaz de parar e ainda mais de ficar parado” (BAUMAN, 2001, p. 37). Ser moderno, diante desse novo contexto, é estar à frente de si mesmo, bem como numa concepção de incerteza, onde esse novo homem traz como identidade, sua existência que é dada por meio do processo de construção e reconstrução oriundo de um projeto não-realizado.

Fundamentados no autor mencionado, citamos duas características dessa nova modernidade, por ele denominada de modernidade líquida: a “primeira é o colapso gradual e o rápido declínio da antiga ilusão moderna e segundo a mudança é desregularização e a privatização das tarefas e dos deveres modernizantes” (BAUMAN, 2001, p. 37),

Diante do exposto, ao construir o novo conceito de modernidade líquida, o autor abandonou o uso do termo “pós-modernidade”, pois segundo a sua visão, o mesmo sugeria um olhar errôneo do término da modernidade, numa condição sólida/estática, passando a preferir o uso da expressão modernidade líquida, como uma terminologia que melhor expresse a era contemporânea na qual vivemos. Portanto, a modernidade líquida enfatiza que não somos mais modernos que nossos pais e avós. Sugere que, no fundo de todas as outras numerosas diferenças, esta nova liquidez expressa uma incapacidade endêmica de nossa sociedade, e de qualquer parte dela, de manter sua forma por algum período de tempo (BAUMAN, 2008, p. 4).

Acredita-se que na modernidade a fragmentação aumentou e continuamente a mesma conseguiu desfazer o peso das tradições. Diante disso, o presente deixou de estar preso ao passado. A produção do ambiente urbano torna-se cada vez mais complexa, quando se encontra à beira da modernidade líquida.

Contudo, a modernidade líquida nasceu sobre o processo de conquistas territoriais e de conhecimentos, onde a informação dita às regras dos indivíduos no que concerne as seguintes concepções: caráter, conduta e destino. Saímos da era

da modernidade pesada e entramos na era da modernidade leve, ou seja, líquida. Assim, para este autor,

[...] pessoas com as mãos livres mandam em pessoas com as mãos atadas; a liberdade das primeiras é a causa principal da falta de liberdade das últimas - ao mesmo tempo em que a falta de liberdade das últimas é o significado da liberdade das primeiras (BAUMAN, 2001, p. 139).

Diante disso, conclui-se que na modernidade líquida, o poder de mando está nas mãos dos indivíduos que são livres para se mover de maneira imperceptível. Sendo a centralidade no indivíduo como sujeito de si mesmo e da sociedade uma das principais características da modernidade líquida, veremos a seguir com um pouco mais de cuidado, em que consiste essa centralidade.

Como informamos na introdução, esta dissertação versa sobre a romaria como um espaço possível de diálogo e de interação entre dimensões da cultura tradicional, como a manutenção da centralidade da comunidade como espaço de convivência e de inserção social; e dimensões da cultura moderna, como a centralidade do indivíduo sujeito construtor e mantenedor dos significados conferidos às suas vivências e relações cotidianas. Sendo assim, esclarecer como entendemos essa centralidade é de fundamental importância, uma vez que é a presença dessa característica da cultura atual que verificamos na romaria, ou seja, pretendemos ver como a romaria se apresenta como um espaço em que a modernidade, tendo o indivíduo como centro, convive com a tradição, em que uma das características principais é a busca pela comunidade. A seguir, apresentamos como entendemos a centralidade do indivíduo.

2.5 INDIVÍDUO, SUJEITO

Podemos destacar o conceito de individualização na concepção de Giddens (1997, p. 24), “como a desincorporação, e, segundo, a reincorporação dos modos de vida da sociedade industrial por outros modos novos, em que os indivíduos devem produzir, representar e acomodar suas próprias biografias.”

A individualização vem ocorrendo sob condições gerais, como fruto da sociedade capitalista. Para Giddens (1997, p. 26), “a individualização significa a desintegração das certezas da sociedade industrial, assim como a compulsão para

encontrar e inventar novas certezas para si e para os outros que não a possuem”. Há uma construção, nesse período, da individualidade do indivíduo, havendo um retorno do sujeito individual às instituições sociais.

Aproximando-se da perspectiva de Giddens (1997), Bauman (2000, p. 42) chama de plasticidade o novo aspecto social emergido pela modernidade líquida, onde um indivíduo é confrontado por uma diversidade de demandas comportamentais. Não cabe mais neste contexto o indivíduo carregador de regras, personalista e sim o indivíduo que é capaz de adaptar ao que lhe for proposto, não restando muito ao mesmo a não ser aceitar e seguir o que é determinado nessa sociedade transitória permeada de incertezas, pois para o autor citado acima:

O destino não escolhido cancelava a absurda brevidade da vida individual e ligava à eternidade, mas era a aceitação consciente e ávida desse destino por cada indivíduo e, subsequente a vontade e zelos individuais em seguir suas consequências que sustentavam essa ligação e tornavam efetiva a transcendência da morte individual (BAUMAN, 2000, p. 42).

O novo contexto social, descrito por Bauman, coloca o indivíduo como um agente crucial, onde a sua participação consiste numa totalidade duradoura, não sendo uma escolha pessoal, pois a mesma dava sentido à vida individual em toda e qualquer circunstância. Diante disso, Bauman (2001, p. 46), comenta que “as pontes coletivamente erigidas entre a transitoriedade e a eternidade se degradaram e o indivíduo foi deixado cara a cara com a própria insegurança existencial, pura e intacta”.

Portanto, a modernidade líquida apresenta uma realidade transgressora, que rompe as fronteiras e barreiras, firmes e seguras, tornando-as leves e soltas. Neste contexto, afirma Giddens, a segurança como todos os aspectos da vida humana, na modernidade líquida, é tarefa de cada indivíduo, “onde os processos de individualização surgem a partir e no interior de um ambiente de prosperidade e segurança social (não para todos), mas para a maioria das pessoas” (GIDDENS, 1997, p. 32).

O autor considera ainda que a cultura individualizada, cotidiana do ocidente, é uma cultura de acúmulo de conhecimento e autoconfiança. Os indivíduos se comunicam em conformidade com as antigas fórmulas e instituições, como também se afastam delas, diante da sua existência de vida. Neste sentido, afirma Elias (1994, p. 28):

A individualidade que o ser humano acaba por desenvolver não depende apenas de sua constituição natural, mas de todo processo de individualização. Sem dúvida, a característica da pessoa tem uma influência inerradicável em todo o seu destino (ELIAS, 1994, p. 28).

Já Montero (1994) cita que “a emergência da individualidade resulta de uma longa produção, fabricação mesmo, que modela de maneira sequencial e periódica a vida subjetiva e a materialidade do corpo.” Neste novo contexto, essa concepção de pessoa está distante daquela que a ideia de indivíduo supõe: ser individual, consciente de si, capaz de determinar e justificar os seus atos e ações.

A partir do pensamento dos autores apresentados, entendemos que o indivíduo, com suas responsabilidades pessoais, é uma das características da cultura atual, da modernidade líquida. Mas, em contextos culturais tradicionais, que lugar ocupa o indivíduo? Se a romaria se inscreve em contextos tradicionais, que respostas ela oferece a essa cultura, cujo indivíduo é o centro? Para construirmos respostas a essas questões, discutimos, a seguir, o que consiste a tradição.

2.6 TRADIÇÃO

Em geral, entende-se a tradição como um conjunto de sistemas simbólicos que são passados de geração a geração e que tem um caráter repetitivo. É uma memória de longa duração. São os usos e costumes, os símbolos, práticas, crenças, vestuário, culinária, música, poesia, dança, entre muitos outros elementos que fazem parte de uma dada cultura, de um povo.

De acordo com Giddens (1991), podemos conceituar tradição como o modo de integrar a monitoração da ação com a organização espaço/temporal da comunidade, que não é estática, passando a mesma a ser reinventada a cada nova geração, conforme esta assume a herança cultural dos seus precedentes. Para ele, “a tradição não só resiste a mudanças como pertence a um contexto no qual há separados, poucos marcadores temporais e espaciais, cujos termos as mudanças podem ter alguma forma significativa” (GIDDENS, 1991, p. 44). A tradição é vista como uma maneira de penetrar no espaço-tempo e uma vez “combinada com o hábito, mesmo na mais moderna sociedade, ela continua a desempenhar um papel, pois a tradição justificada é tradição falsificada e recebe sua identidade apenas na reflexividade do moderno” (GIDDENS, 1991, p. 45).

A tradição usa a simbologia, para reafirmar e demonstrar a manutenção de antigos rituais, que se originam num passado bem distante. Giddens (1991, p. 48) enfatiza que “muito do que supomos tradicional e imerso nas brumas do tempo é na verdade um produto máximo dos últimos dois séculos, e com frequência é ainda mais recente”. Para alguns teóricos, a tradição poderia ser vista como descartável na modernidade. O autor, porém, esclarece que ela é necessária para a manutenção dessa modernidade que tende a se estabelecer e que não existe tradição pura e que “ela própria é uma criação da modernidade.” (GIDDENS, 2010, p. 50),

Esse autor entende que:

A tradição, portanto é ela própria uma criação da modernidade. Isso significa que não deveríamos usar em relação a sociedades pré-modernas ou não ocidentais, mas implica que deveríamos abordar sua discussão com algum cuidado. Os pensadores do Iluminismo tentaram justificar seu interesse exclusivo pelo novo identificando a tradição como dogma e ignorância (GIDDENS, 2010, p. 50).

Em seus estudos, Giddens (1991; 2010) procura entender o papel das tradições nas sociedades antigas e seu reflexo na fase atual, ou seja, na modernidade, que prefere denominar “modernidade reflexiva”. A persistência ao longo do tempo não é característica chave que define a tradição, ou seja, “as tradições são sempre propriedades de grupos, comunidades ou coletividades. Indivíduos podem seguir tradições ou costumes, mas as tradições não são características do comportamento individual” (GIDDENS, 2010, p. 51).

Entendemos que as tradições ocupam um lugar oposto ao das convenções ou rotinas dentro da sociedade, na qual um grupo luta para mantê-las em detrimento de outro que busca sua extinção. Daí a grande diferença entre prática antiga e prática inventada.

Na modernidade, de acordo com Giddens (1991; 2010), trava-se uma luta desta com a tradição, motivada pelo domínio da razão e pela ideia de emancipação individual e coletiva, estabelecendo uma nova maneira de a sociedade se relacionar com a mesma. No entanto, observamos que na romaria, essa oposição entre modernidade e tradição não se verifica de forma tão nítida, posto que a mesma se constitui como espaço de interação da tradição com a modernidade, havendo construção e reconstrução de identidades. Situamos nossa percepção nas trilhas da concepção de Giddens (2010, p. 53), para quem:

O fim da tradição não significa que a tradição desaparece como queriam os iluministas. Ao contrário, ela continua a florescer em todas as partes e versões diferentes. Mas trata-se cada vez menos, se é que se pode dizê-lo assim, de tradição vivida da maneira tradicional (GIDDENS, 2010, p. 53).

Para o autor, “viver a tradição de maneira tradicional significa defender as atividades tradicionais por meio de seu próprio ritual e simbolismo, defender a tradição por meio de suas pretensões internas à verdade” (GIDDENS, 2010, p. 53).

No decorrer do tempo, as tradições podem ser ajustadas ou até mesmo rejeitadas, tendendo a desaparecer. As tradições podem ser inventadas ou reinventadas e as mesmas persistem até hoje, na modernidade líquida. O entendimento da tradição requer o estabelecimento automático de uma relação com o tempo histórico. De acordo com Giddens (2010, p. 52), “muitas tradições foram reinventadas e outras instituídas pela primeira vez. [...] a tradição é talvez o conceito mais básico do conservantismo, uma vez que os conservadores acreditam que ela encerra uma sabedoria acumulada”.

Tendo como base as discussões de Hobsbawm (2002), procuramos discutir a invenção das tradições partindo dos seguintes aspectos: o conceito de tradições inventadas, a utilização do termo, o processo de invenção das tradições, a diferença entre tradições e costumes, o surgimento das novas tradições e a importância do seu estudo. O autor não pretendeu estudar as chances de sobrevivência das tradições, mas, sim, entender o modo como elas surgem, se estabelecem e se mantêm:

Por tradição inventada entende-se um conjunto de práticas normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas. Tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado (HOBSBAWM, 2002, p. 9).

A expressão “tradição inventada” é utilizada em um sentido amplo, mas nunca indefinido (HOBSBAWM, 2002). Podemos incluir, nesta análise, tanto as tradições inventadas e institucionalizadas, quanto às menos perceptíveis, por seu curto período de tempo. Já Giddens (2010, p. 50) afirma que todas as tradições são inventadas, não existindo nenhuma sociedade tradicional ou puramente tradicional.

As tradições e os costumes foram inventados por uma diversidade de razões, atentando-se às realidades em que são inseridas. Segundo esse autor, “não deveríamos supor que a construção consciente da tradição é encontrada apenas no

período moderno. Além disso, as tradições sempre incorporam poder, quer tenham sido construídas de maneira deliberada ou não.”

As tradições são reinventadas na medida em que estão intimamente ligadas ao dinamismo cultural da sociedade moderna. Mesmo reinventada, a tradição atua como ingrediente necessário no discurso dos guardiães da tradição (GIDDENS, 1997, p. 80). Esse discurso, entre outras coisas, serve para manter a vinculação identitária do grupo e o sentido de coletividade das ações sociais produzidas pelos sujeitos ativos nesse grupo.

Hobsbawm (2002, p. 17) tece algumas considerações sobre os inventores de tradições que se dividem em três tipos:

1 - aqueles que estabelecem ou simbolizam a coesão social ou as condições de admissão de um grupo ou de comunidades reais ou artificiais; 2 - aqueles que estabelecem ou legitimam instituições, status ou relações de autoridade; 3 - aqueles cujo propósito principal é a socialização, a inculcação de ideias, sistemas de valores e padrões de comportamento (HOBSBAWM, 2002, p. 17).

Percebemos que é de suma importância o estudo sobre a invenção das tradições, pelo fato de elas se apresentarem como situações relevantes, indicadoras de problemas ou indícios que de outro modo não poderiam ser detectados e nem localizados num curto período de tempo. O que a tradição tem de característica própria é que ela distingue um tipo de verdade inalienável, não sendo sujeita, portanto, às mudanças impostas pela modernidade líquida.

Na modernidade tardia, as tradições são reinventadas, porque são racionalizadas. São reinventadas com o propósito de criar um cenário no qual se racionalizam os elementos, os símbolos, as práticas, com o objetivo de assegurar e prover ideologicamente os indivíduos a uma segurança ontológica, (re)criando suas identidades, permitindo que o *eu* contido e reprimido nas sociedades pré-modernas se manifeste, possibilitando ao indivíduo pensar a si próprio (GIDDENS, 1997, p. 80-84). Se a romaria é um espaço de reinvenção da tradição ou de interação entre o moderno e o tradicional, como se percebem os aspectos da reinvenção das tradições no referido espaço? É com essas questões que nos ocuparemos no decorrer de nossa análise. Que lugar ocupa a comunidade no contexto da modernidade e da tradição?

2.7 COMUNIDADE

A ideia de comunidade continua a desafiar uma definição precisa. Parte do problema tem origem na diversidade de sentidos atribuídos à palavra e às conotações emotivas que ela geralmente evoca. Comunidade tornou-se uma palavra chave usada para descrever unidades sociais que variam de aldeias, conjuntos habitacionais e vizinhanças até grupos étnicos, nações e organizações internacionais. No mínimo, comunidade geralmente indica um grupo de pessoas dentro de uma área geográfica limitada, que interagem dentro de instituições comuns e que possuem um senso comum de interdependência e integração (BOTTOMORE, 1996, p. 115).

Se focarmos diretamente os laços sociais e sistemas informais de troca de recursos entre as pessoas, ao invés de focarmos as pessoas vivendo em vizinhanças e pequenas cidades, teremos uma imagem das relações interpessoais bem diferente daquela com a qual nos habituamos. Isso nos remete a uma transmutação do conceito de “comunidade”. Se solidariedade, vizinhança e parentesco eram aspectos predominantes quando se procurava definir uma comunidade, hoje eles são apenas alguns dentre os muitos padrões possíveis das configurações sociais.

Para o sociólogo Tönnies (1979), comunidade significa “vida real e orgânica”. Há um pressuposto que rege a comunidade: a perfeita unidade das vontades humanas como estado originário ou natural. As relações que compõem a comunidade são, para o autor, relações de sangue, de lugar e de espírito, derivadas do parentesco (casa), da vizinhança (convivência na aldeia) e da amizade (identidade e semelhança nas profissões). Na comunidade, é muito importante a “compreensão” (consenso), que é um modo associativo de sentir comum e recíproco. Essa compreensão implica a posse e o desfrute de bens comuns, amigos e inimigos comuns, e também a vontade de proteção e defesa recíproca.

Outro aspecto do conceito de comunidade é o destacado por Cohen (1985, p. 20). O autor vê comunidade como um mecanismo simbólico que permite uma reflexão sobre a diferença cultural de seus membros. Nesta perspectiva, a comunidade é “uma forma de pensar, sentir e acreditar”. Ela é um fenômeno cultural que é construído em termos do seu significado, por pessoas, por meio de recursos simbólicos. A comunidade é, portanto, um símbolo que expressa as suas próprias

fronteiras. Enquanto símbolo é apropriada coletivamente pelos seus membros, mas os seus significados variam conforme as perspectivas pessoais.

Para Cohen (1985, p. 17), quando da elaboração dos significados que irão compor a comunidade, ocorre à construção de um simbolismo muito particular. Esse simbolismo torna-se particularmente explícito durante e através de rituais que representam um importante meio de experimentação da comunidade. Neste sentido, o ritual confirma e reforça a identidade social e o sentimento de pertença social a um coletivo. Simultâneo a esse sentimento de pertença, ocorre um aumento da conscientização da diferença entre os grupos, através da evocação dos símbolos coletivamente partilhados (COHEN, 1985, p. 54).

Como estamos vendo, o conceito de comunidade pode ser entendido de diversas maneiras, consoante a contribuição de diferentes autores. Diante disso, procuramos explicar o mesmo fundamentado nas concepções de Bauman (2003).

Em Bauman (2003, p. 07), podemos entender que a palavra comunidade possui uma diversidade de significados, onde os mesmos remetem para coisa boa. Portanto, para o autor, um dos significados conferidos à comunidade é o de “um lugar cálido, um lugar confortável e aconchegante. É como um teto sob o qual nos abrigamos da chuva pesada, como uma lareira diante da qual esquentamos as mãos num dia gelado” (BAUMAN, 2003, p. 07). Enfim, a ideia de comunidade está relacionada à de segurança, de convivência de entendimento harmonioso, de um bem comum, onde se partilha tudo, existindo uma boa vontade mútua.

Continuando a citação de Bauman (2003, p. 09), podemos perceber que comunidade “é nos dias de hoje outro nome do paraíso perdido – mas a que esperamos ansiosamente retornar, e assim buscamos febrilmente os caminhos que podem levar-nos até lá”.

Dentro do contexto histórico e social que vivenciamos e partilhamos do conceito sonhado de comunidade, conforme destacado por Bauman (2003, p. 09), para quem “a comunidade realmente existente, se nos achássemos a seu alcance, exigiria rigorosa obediência em troca de serviços que presta ou promete prestar”. Pagamos um preço por viver em comunidade bem como também sofremos sanções por não pertencermos a uma comunidade.

A partir do conceito de comunidade acima delineado, nos perguntamos como tal concepção se faz presente na romaria? Se a cultura atual, a “modernidade líquida” tem como figura central o indivíduo como sujeito, como tal figura convive

com o ideário da comunidade em um mesmo espaço social, a romaria? Para adentrarmos no enfrentamento de tais questões, verificamos, primeiramente, como tais características da cultura atual: a modernidade, representada pela centralidade do indivíduo como sujeito e a tradição, representada pela busca de um ideário de comunidade, aparecem no campo religioso.

2.8 COMO INTERAGEM A TRADIÇÃO E A MODERNIDADE?

Segundo Hervieu-Léger (2008, p.170), a paisagem religiosa na modernidade, se constitui imbricada por dois movimentos:

Um primeiro movimento, com uma ligação direta com a cultura do indivíduo que se impõe em todos os seus domínios, tende a relativizar as normas e das crenças e das práticas fixadas pela instituição religiosa. [...] um outro movimento, em sentido radicalmente contrário, contrapõe a essa concepção “processual” da comunidade a solidez coletivamente atestada de universos de certezas que garante eficazmente a ordenação da experiência do indivíduo (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 170).

Por que isso ocorre? Quais as consequências sociais desse movimento? Bauman e Giddens podem nos ajudar a responder a essas questões. Bauman (2001) relata as transformações sociais pelas quais passa a sociedade contemporânea em todas as esferas, referendando as afirmações de Giddens, no que se refere à tradição. Ele afirma que com a perda da tradição haverá uma ruptura do tecido social e isso trará consequências para o relacionamento humano, havendo a perda da solidez das instituições sociais. No confronto entre a manutenção das tradições e a ruptura para com as mesmas, emerge a modernidade, em que as transformações sociais são aceleradas. Contudo, não podemos ignorar que as tradições ainda continuam visíveis no contexto social, muito embora possam passar por transformações ou até mesmo serem inventadas ou ressignificadas.

Para Giddens (2002, p. 38), vivemos em uma época na qual estão presentes de modo muito marcante a desorientação e a sensação de que não compreendemos completamente os eventos sociais e que, conseqüentemente, perdemos o controle. A modernidade rompe com o referencial protetor da pequena comunidade e da tradição, substituindo-o pelo de organizações muito maiores e impessoais. Neste contexto, o indivíduo se sente privado e sozinho em um mundo em que falta o apoio psicológico e o sentido de segurança oferecidos em ambientes mais tradicionais.

Para Habermas (1990), a modernidade, pela forte presença da ciência e da técnica do agir, instaura um processo de colonização do mundo da vida pela razão instrumental. Neste contexto, o conhecimento científico vem substituindo a tradição, na busca dos indivíduos por fontes de segurança. O mecanismo que enfrenta a insegurança produzida pelas transformações sociais e a ruptura das estruturas tradicionais é a absorção de sistemas abstratos de conhecimentos, que são teorias, conceitos e descobertas e, segundo Giddens (1997, p. 100), “em todas as sociedades, a manutenção da identidade pessoal, e sua conexão com identidades sociais mais amplas, é um requisito primordial de segurança ontológica”.

Pelas afirmações dos autores acima, podemos vislumbrar que a cultura moderna se apresenta bastante complexa, de tal forma que parece difícil ao indivíduo enquanto sujeito se situar. Neste sentido, a religião e, mais particularmente, a romaria, se apresenta como um espaço que pode contribuir para fornecer um sentido de direção ao indivíduo moderno. De acordo com Santos (2000, p. 40), podemos ter a religião como “modelo de como os processos simbólicos funcionam, mostrando que as relações sociais são produzidas e reproduzidas por meio de rituais e símbolos, os quais classificam as coisas em dois grupos: sagrados ou profanos”. A vida social é estruturada nesse parâmetro, havendo tensões entre os grupos. “A marcação da diferença é, assim, o componente chave em qualquer sistema de classificação” (SANTOS, 2000, p. 41).

De acordo com Giddens (1991, p. 19), o fato de vivermos num mundo “carregado e perigoso”, bem mais do que enfraquecer “ou nos forçar a provar a suposição de que a emergência da modernidade levaria à formação de uma ordem social mais feliz e mais segura”, com a perda da crença no ‘progresso’ como um dos fatores “que fundamenta a dissolução de ‘narrativas’ da história”, chegando-se à conclusão de que a mesma “vai a lugar nenhum”, temos mesmo é que “desenvolver uma análise institucional do caráter de dois gumes da modernidade”. E, assim, “corroborar algumas das limitações das perspectivas sociológicas clássicas, limitações que continuam a afetar o pensamento sociológico nos dias de hoje”.

Percebemos que dentro da concepção da religiosidade popular/catolicismo popular, da fé e a cultura há um entrelaçamento entre a tradição e o moderno, levando-se em conta que em alguns aspectos eles se encontram e diante de outros eles se repelem. O catolicismo é a religião embrionária da maior parte dos brasileiros. Trata-se de um universo demasiadamente amplo de possibilidades e

contextos. Nele “o sujeito re-significa a mensagem religiosa e, simultaneamente, re-interpreta sua experiência de vida” (TEIXEIRA, 2009, p. 33).

Concernente a fala do autor citado acima, Bauman (2000, p. 77) ressalta que a modernidade reflete um quadro inerentemente transgressor, rompendo muita fronteira firme e segura, enaltecendo as incertezas. Diante disso, a religião percebida por meio desse contexto deve ser referendada pelos aspectos que compõem a modernidade. Um deles é a liberdade religiosa. Segundo esse autor, “originalmente, o que prometiam os pensadores da modernidade emergente era uma liberdade ativa, a liberdade de fazer as coisas e refazê-las para melhor se adequarem a existência humana” (BAUMAN, 2000, p. 77).

Desta forma, percebemos que:

A grande novidade da modernidade foi apresentar a criação, preservação e continuidade da “ordem” como uma tarefa um propósito dificilmente atingível sem uma ação humana decidida consertada e consciente de sua meta. Mas a produção da ordem não é vista mais como uma tarefa, ao contrário, toda ação que visa a impor uma ordem diferente daquela em vigor é suspeita de interferir indevidamente na capacidade e poder da mão invisível, empenho arriscado fadado a desperdiçar ou estragar pelo menos tanto quanto e talvez mais do que possa consertar ou melhorar. (BAUMAN, 2000, p. 105).

Na concepção de Giddens (1991), percebemos que, num ou noutro sentido, o fundamento da modernidade e o aparato institucional, após romperem a tradição, busca outros mecanismos de sustentação e confiança. Entendemos que é nesse contexto cultural que as romarias precisam ser situadas e analisadas, como nos propomos realizar nos capítulos seguintes.

3 RELIGIÃO: ESPAÇO DE INTERAÇÃO ENTRE A TRADIÇÃO E O MODERNO NO BRASIL

O fenômeno religioso, há algum tempo, vem sendo objeto de estudo e pesquisa na área das Ciências da Religião, nas mais variadas partes do mundo e nos contextos sociais diversificados. A romaria se apresenta como um fenômeno religioso grandemente praticado no Brasil, desde sua mais simples manifestação até a grande concentração de fiéis que ocorre, por exemplo, em Aparecida (SP), com romeiros oriundos de diversos lugares do Brasil e até mesmo do exterior.

Os estudos das religiões ou do fenômeno religioso, em seus diferentes enfoques teóricos, apresentam as diversificadas tensões que a religião comporta, exigindo uma visão interdisciplinar procurando romper a superficialidade teórica. O grande desafio nesse campo, na contemporaneidade é compreender o fenômeno religioso como fundamental, para entender a diversidade cultural exigindo uma melhor reflexão filosófica que dê conta da estrutura específica da atividade religiosa. Tendo como aporte teórico contribuições dos estudiosos, no que concerne ao indivíduo/comunidade, é que faremos uma reflexão da romaria como um dos fenômenos religiosos que se destacam na atualidade, analisando-a a partir da concepção da tradição e do moderno.

O objetivo desse capítulo é apresentar o contexto religioso brasileiro no qual a romaria se insere, bem como apresentar a romaria como um espaço de interação entre a tradição e a modernidade. Para realizar tal objetivo, faremos, primeiramente, uma breve apresentação das principais características do campo religioso brasileiro no que tange à questão da relação entre a tradição e o moderno. Em seguida, apresentamos o conceito de romaria para, posteriormente, apresentarmos as três romarias que serviram de espaços nos quais verificamos a presença da interação entre a tradição e o moderno. E, por fim, retornamos ao campo religioso brasileiro para destacar como as romarias se caracterizam nesse contexto.

3.1 A TRADIÇÃO E O MODERNO NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO NA ATUALIDADE

Alberto Antoniazzi (2006) pontua que o censo de 2000 promovido pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) trouxe, em seus resultados mais interessantes, a mudança do perfil das opções religiosas brasileiras. Em um país essencialmente católico, como registrado em censos anteriores, vemos o espectro de alternativas religiosas aumentar e o mesmo acontecendo com o número de adeptos. Cresceu também o número dos que se declararam sem religião. Os parâmetros usuais de interpretação apontam para uma valorização do religioso e um maior número de opções entre os brasileiros.

Já Faustino Teixeira (2005, p. 16) reconhece que hoje, no Brasil, há uma diversidade religiosa, não de forma muito ampla, mas real. Pierucci (*apud* TEIXEIRA, 2005, p. 16) diz que “há uma destradicionalização e pluralização do campo religioso”. Na prática, a diversidade do campo religioso no Brasil está apenas começando. Algumas análises podem ser facilmente contestadas no que se refere à sua amplitude, tendo em vista que “a soma da declaração de crença dos católicos e evangélicos”, no censo 2000 está perto dos 90%. Excluindo-se aqueles que se declaram “sem religião”, a diversidade religiosa se resume a apenas 3,5% da população brasileira, o que ainda é muito pouco para afirmar haver uma diversidade religiosa, vez que comprovadamente o Brasil ainda é um país de crença monoteísta, especificamente cristã (TEIXEIRA, 2005, p. 16). Contudo, embora ainda seja muito pequena essa margem, já é um sinal de que “começa a apontar para uma situação nova, marcada pela ‘destradicionalização’ e pela pluralização do campo religioso”. O catolicismo brasileiro “revela uma grande complexidade. Trata-se de um campo religioso caracterizado por grande diversidade. A pluralidade é um traço constitutivo de sua configuração no Brasil” (TEIXEIRA, 2005, p. 16).

Segundo Huff Júnior (2008), não é possível repensar ou reescrever toda história religiosa do Brasil cada vez que se investiga a história do campo religioso, mas é preciso investigá-la devido às mudanças. O espaço simbólico religioso é reconstruído e ressignificado em meio às relações sociais e políticas. O evento religioso depende das estruturas existentes e da cultura estabelecida.

A especificidade do campo religioso brasileiro está relacionada com a história do nosso país, de acordo com nosso próprio campo e de seus *habitus* religiosos. O

campo religioso brasileiro apresenta dinâmicas e estruturas próprias. A importância do campo religioso brasileiro ocorre pela existência de bens simbólicos dentro da sua formação histórica. Para Huff Júnior (2008, p. 56),

falar de religião é falar de tradição. Poder-se-ia nessa ótica, por exemplo, enquadrar o campo religioso brasileiro no campo de batalhas e de força de longuíssima duração que é o cristianismo enquanto religião que proporciona o material simbólico elementar e aglutinador da maioria das tradições religiosas locais. Importa, por exemplo, considerar além das práticas, crenças e métodos, também as ideias sistematizadas em forma de dogma, ou seja, as teologias em questão (HUFF JÚNIOR, 2008, p. 56).

Segundo Sanchis (1999), o campo religioso brasileiro pode ser descrito como o espaço em que se manifestam crenças e tradições marcadas não só por oposições, mas também por analogias, complementaridades e sincretismos desenvolvidos à margem de instituições religiosas oficiais. Neste campo complexo, o cristianismo católico não deixa de ser um ponto de referência genérico, em torno do qual se constroem as diversas identidades religiosas. O caráter mágico das religiões populares brasileiras não opera em seu estado puro, mas foi trabalhado e transformado lentamente pelo processo de modernização da sociedade brasileira.

O pluralismo religioso brasileiro é composto pela existência de um amplo espectro de religiões mágicas, onde os fiéis transitam. A nosso ver, a romaria é um dos fenômenos mais importantes e característicos do campo religioso brasileiro, o que justifica este estudo.

A diversidade religiosa brasileira torna-se um problema, segundo Montero (1994), se constituindo num perigo quando tratada de maneira geral. Pode ser analisada a partir do eixo de convergência entre religião e modernidade, como contraponto da tradição/razão, reduzindo o fenômeno religioso apenas a uma de suas dimensões:

Procurar compreender a sociedade brasileira pela fresta da tradição nos coloca antemão diante de alguns modos já consagrados de equacionar a questão da religião a questão da relação entre religião e modernidade, cujos pressupostos e desdobramentos gostaríamos, de antemão de evitar. Um deles, mais geral, diz respeito à vinculação do processo de modernização à secularização da sociedade, outro, mais específico, se refere a uma tendência essencialista de compreender a cultura brasileira (MONTERO, 1994).

A análise das crenças religiosas no cenário brasileiro faz com que adotemos, segundo Parker (1996, p. 128), a seguinte reflexão:

Sabemos que a consciência moderna em nossos países latinos-americanos não requer o abandono de suas crenças para entrar na modernidade. O catolicismo e muitas igrejas tem sido fatores de tradicionalismo em muitos períodos da história, mas também sabemos que elas, em determinadas circunstância e conjuntura tem-se mostrado como poderoso atores sociais na defesa de valores fundamentais da modernidade projetada no plano social e político (PARKER, 1996, p. 128).

Temos o pluralismo e a diversidade religiosa como características da modernidade líquida, ressaltando que no campo religioso brasileiro tais características se fazem presentes. No entanto, não são somente essas as características da religião que podem ser verificadas no campo religioso atual, também o (re)encantamento do mundo se apresenta como uma dimensão a ser considerada. Podemos entender o campo religioso brasileiro na atualidade à luz das afirmações de Parker (1996, p. 140) para quem:

No seio das mutações culturais, as religiões que não são indiferentes ao processo de modernização, portam valores e processos que ajudam a secularização, mas, ao mesmo tempo, oferecem elementos simbólicos que contribuem ao re-encantamento do mundo, sendo especialmente notável a contribuição dos neo-conservadorismo, dos fundamentalismos e dos neo-fundamentalismos (PARKER, 1996, p. 140).

Afirma ainda o autor supracitado, que um traço característico da modernidade religiosa é a pluralidade, onde a desinstitucionalização de alternativas religiosas e a desregulação do campo religioso causam vários fatores, uns de aspectos positivos e outros de aspectos negativos. Já Montero (1994) diz que as tradições religiosas estão em constante processo de reinvenção, reestruturação e rearticulação, transitando livremente em diversos cultos articulando crenças e buscando adesões dentro de um vasto campo religioso. Como exemplo, podemos citar a relação existente entre católicos e protestantes.

Embora os autores citados tenham apresentado muitas combinações do moderno e do tradicional no campo religioso brasileiro, no que se refere ao nosso objeto de estudo, é interessante analisar a romaria como um espaço de interação entre tradição (comunidade como centro) e modernidade (centralidade no indivíduo sujeito como centro). Trata-se de entendê-la como parte integrante do catolicismo

popular que, por sua vez, faz parte do grande leque das religiões populares. Reforçamos, portanto, que os objetivos desta dissertação são a análise de interação entre a tradição e a modernidade no espaço da romaria.

3.2 A ROMARIA

Segundo Araújo (2009), qualquer pessoa seguidora de uma crença ou não, que viaja em romaria em direção ao local sagrado, por diversos motivos, principalmente os de ordem espiritual, está realizando uma peregrinação. No entanto, o termo peregrinação em âmbito linguístico somente surgiu na primeira metade do séc. XIII, quando os cristãos o introduziram:

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

Em conformidade com a fala de Araújo (2009), optamos por usar o termo romarias e romeiros. Diante disso, quem participa da romaria é chamado de romeiro ou peregrino. O sentido etimológico da palavra peregrino, segundo o dicionário de Língua Portuguesa Silveira Bueno (2000, p. 687), quer dizer: “homem que vai em romaria, peregrino”. Os romeiros utilizam várias formas de deslocamentos, desde a caminhada até o caminhão pau-de-arara. Ao longo da história, a romaria sempre foi uma realidade entranhada no coração de todas as religiões, principalmente a católica.

Definida por Sanchis (2006) como um caminhar muitas vezes penoso, doloroso até, em condições voluntariamente precárias, por isso demorada, mas cheia de encantos, a romaria é uma manifestação religiosa complexa e popular, ao encontro e à presença do santo, tendo como seu ápice a chegada a um santuário. É quase como se o romeiro soubesse que só seria digno de se aproximar do santo de devoção oferecendo a sua própria cota de sacrifício. Segundo Scarano (2006), a palavra romaria está relacionada ao catolicismo e correlacionada a Roma, centro da Igreja, portanto local de peregrinação desde os primórdios onde os cristãos se dirigiam em busca de perdão para os pecados cometidos, ou em busca de graças. Oliveira (2008), por sua vez, define “romaria” como peregrinação de caráter religioso

que reforça o ato de peregrinar, ou seja, andar por terras distantes, ir a lugares santos ou de devoção. Segundo Rosendhal (1999), os deslocamentos periódicos dos peregrinos aos lugares sagrados ocorrem de duas maneiras: uma envolvendo um fluxo permanente de romeiros durante todo o ano e outra que ocorre apenas no período de festa do santo.

Desde o início da humanidade, constatamos os deslocamentos, viagens de grupos ou indivíduos para um determinado lugar consagrado, em reverência ao santo. Esse local pode ser: grutas, igrejas e túmulos dentre outros. Segundo Araújo (2009), podemos destacar que grupos primitivos já realizavam essas experiências de peregrinações, citando como exemplo os celtas. Os mesmos partiam em tribos para novas terras, tendo como justificativa motivos religiosos. Por esse motivo é que alguns ritos envolvendo peregrinação a lugares considerados sagrados tiveram origem celta.

No mundo existem lugares famosos de peregrinação tais como: Meca, Terra Santa, Lourdes, Santiago de Compostela, dentre outros. Tanto no passado como no presente, as peregrinações aos lugares sagrados possuem enorme expressão social, favorecendo o encontro criação e recriação das culturas. A peregrinação a Meca, por exemplo, atrai milhares de fiéis à cidade santa dos muçulmanos, em homenagem à terra natal do profeta Maomé, como representante do judaísmo. Jerusalém também se inclui no cenário das grandes peregrinações, pelo fato de ser considerada cidade sagrada pelas três religiões monoteístas: judaísmo, cristianismo e o islamismo.

De acordo com Santos (*apud* Araújo, 2009, p. 43):

também a crença em divindades locais, prática bastante comum desde épocas primitivas- em que cada ser divino tinha poder e força somente em sua própria localidade-, favoreceu muito á iniciativa das peregrinações, pois aqueles que se encontravam longe de casa e necessitavam da proteção dos seus Deuses retornavam em peregrinação para seu local de origem (SANTOS *apud* ARAÚJO, 2009, p. 43).

A arte de peregrinar tornou-se uma prática institucionalizada nas cinco principais religiões mundiais, tais como: hinduísmo, budismo, judaísmo, cristianismo e islamismo. Exemplificando, Araújo (2009, p. 43) reporta que “no caso cristão, inclusive, algumas sepulturas de mártires serviram de base para a construção de templos que se tornaram mais tarde verdadeiros centros de peregrinações”.

Afirma Santana (2009) que as romarias são consideradas como práticas religiosas exóticas. Historicamente, as romarias remontam ao catolicismo medieval, pois tiveram início no século XVI. Logo após, tais práticas passaram a ser compreendidas “como expressão de resistência, de protesto, uma forma de reivindicar suas crenças religiosas” (SANTANA, 2009, p. 61).

No contexto da modernidade, as romarias ainda perduram, atentando-se a construção e reconstrução de novos paradigmas. No âmbito do estudo dos fenômenos religiosos na modernidade, destacamos a romaria como uma das expressões do catolicismo popular que permanece e resiste dentro da cultura brasileira, interagindo entre a tradição e o moderno. Nesse sentido, afirma Valla (2001, p. 10) que alguns contextos e eventos rituais do catolicismo deixam transparecer estruturas históricas que, “longe de se apresentarem como a sobrevivência do passado no presente são, na verdade, contemporâneas e estruturantes de nossa visão de mundo e de nosso *ethos* cultural”.

Embora sendo uma prática muito antiga, a romaria se faz presente na atualidade. Esse fenômeno tem grande expressão social, pois contribui para alterar os diversos contextos sociais em diversos aspectos, tais como econômico, social, político e, principalmente, o cultural. Esses aspectos influenciam direta e indiretamente o desenvolvimento dos locais denominados sagrados.

No que concerne ao aspecto do itinerário/deslocamento, podemos perceber a interação entre a tradição e o moderno visto que observamos esse fato ocorrido nos lugares sagrados, onde uns vão a pé, como o ato de caminhar/peregrinar, como ato de sacrifício e penitência, como é o caso do caminhão-pau-de-arara. Em contrapartida, muitos romeiros vão de ônibus, mas mantendo toda uma tradição e penitência como é o caso das rezas e dos cânticos. “E, há sempre um momento em que o devoto peregrino presta uma homenagem ao santo, como quando se chega à casa de um parente, uma pessoa querida, importante” (ARAÚJO 2009, p. 48).

A dinâmica da romaria é marcada pelo movimento entre fiéis e devotos consistindo no ir e vir, cujas relações vivenciadas nas romarias estreitam os laços sociais. Esse fator é visualizado na modernidade por Hervieu-Léger (2008, p. 42) que afirma o seguinte:

A descrição desta modernidade religiosa se organiza a partir de uma característica maior, que é a tendência geral à individualização e à subjetividade das crenças religiosas. Todas as pesquisas confirmam que

esse duplo movimento afeta, ao mesmo tempo, as formas da experiência, da expressão e da sociabilidade religiosas” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 42).

No mundo atual, as romarias movimentam milhares de pessoas a cada ano, no mundo todo. Não se restringindo ao mundo cristão, mas as outras religiões, por várias crenças e motivos. Contudo, nas romarias

[...] descobre-se uma mistura das coisas santas e devoção popular pelo encontro entre duas realidades opostas e paradoxalmente próximas, sob o aspecto da união entre profano e sagrado, através do convívio, no mesmo espaço, da festa do santo e da festa do povo (ARAÚJO, 2009, p. 49).

A romaria torna-se objeto de estudo mediatizado por grande relevância social na atualidade, principalmente no campo religioso brasileiro onde interagem a tradição e o moderno.

Segundo Araújo (2009), as romarias, aqui no Brasil, são originárias da época medieval e foram trazidas pelos portugueses e espanhóis, quando aqui estiveram no período da invasão popular, sendo expressão do catolicismo popular e demonstram toda uma cultura do povo. As mesmas expressam a fé do povo, por meio de uma devoção ao santo, como também na visita ao santuário para pedir e agradecer pelas graças alcançadas. Como diz Santana (2009, p. 61)

A influência dos portugueses que aqui chegaram fez com que o Brasil se tornasse um país rico em diversidades de devoções populares, o que ainda hoje se confirma “a existência de duas faces na religião. Uma oficial, executada pela instituição e a outra, feita pelo povo, que, de forma espontânea e livre, realiza sua devoção” (SANTANA, 2009, p. 61).

A partir da herança cultural que compõe a romaria em nosso país, perguntamo-nos: como elas se configuram na atualidade? Que funções desempenham e como as desempenham? Buscaremos encontrar respostas a essas questões, no texto a seguir.

3.2.1 Romarias na Trajetória Histórica Cultural do Brasil

Entre as muitas funções que a religião pode ocupar na sociedade, destacamos seu potencial de contribuir na “construção do mundo”, pois, como afirma Berger (1985, p. 15) “toda sociedade humana é um empreendimento de construção

do mundo e a religião tem seu lugar destacado”. Destacamos essa função porque o principal objetivo dessa análise é buscar compreender como a religião pode contribuir para a interação entre um dos aspectos que compõem o cerne da tradição (a comunidade) e um dos aspectos que compõem o cerne da modernidade (o indivíduo). Desvendar esse papel é de fundamental importância, uma vez que, de acordo com Pierre Bourdieu (1988, p. 46), a religião tem uma predisposição em

assumir uma função ideológica, função prática e política de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário, que só poderia cumprir na medida em que possa cumprir uma função lógica e gnosiológica consistente em reforçar a força material ou simbólica, possível de ser mobilizada por um grupo ou classe, assegurando a legitimação de tudo que define socialmente este grupo ou esta classe (BOURDIEU, 1988, p. 46).

Em conformidade com Peter Berger (1985), a sociedade funciona como ação formativa da consciência individual. Toda sociedade enfrenta o problema em transmitir os seus sentidos objetivados, de uma geração para a outra que chamamos de cultura. Daí surge a construção de uma identidade subjetiva, mediatizada por uma realidade objetiva. Essa identidade é que molda o indivíduo, não como um ser passivo e sim dentro de uma realidade de mundo em que ele é participante, ou melhor, o mundo social mediatizado por uma linguagem própria, isto é, o indivíduo continua a ser um co-produtor, do mundo social e, por isso, de si mesmo, o que o caracteriza no contexto da modernidade. Que papel desempenha a romaria no contexto da formação desse indivíduo? Como ela desempenha seu papel?

Como consequência de nossa história cultural no Brasil, temos atualmente como principais santuários: o Santuário de Nossa Senhora de Aparecida, em São Paulo; o de Nossa Senhora da Penha, no Rio de Janeiro; o Círio de Nazaré, em Belém/PA; o Divino Pai Eterno, em Trindade/GO; Bom Jesus da Lapa/BA; o de São Francisco das Chagas do Canindé/CE; o do Padre Cícero, em Juazeiro do Norte/CE, Nossa Senhora da Piedade, em Caetés/MG e tantos outros espalhados por esse imenso território brasileiro, que expressam uma devoção nacional, regional ou local. Com o intuito de compreendermos melhor esse universo das romarias para podermos verificar se, de fato, elas se constituem em espaço de interação entre a tradição e a modernidade, optamos por fazer uma breve explanação sobre romaria no Brasil, com destaque especial para três lugares: Aparecida, Juazeiro e Bom Jesus da Lapa. Como no próximo capítulo, evidenciamos como a romaria se

apresenta como um espaço de interação entre a tradição (comunidade) e o moderno (centralidade no indivíduo), nesse momento, apresentamos brevemente essas três romarias escolhidas por estarem entre as principais romarias que ocorrem no Brasil. São os depoimentos e análises dessas três romarias que utilizamos no próximo capítulo.

3.2.2 Romaria de Nossa Senhora da Aparecida

Começamos por apresentar a romaria de Nossa Senhora Conceição Aparecida, em São Paulo, por ser considerada a ‘Santa Padroeira do Brasil.’ A Romaria de Aparecida, considerada a maior do Brasil, por estar localizada no estado de São Paulo, um estado rico economicamente, foge de qualquer estereótipo de romarias do interior do resto do País. Ali não se chega de carros de bois, de paus de arara ou montado no lombo de um jumento. Conforme relato histórico, em 12 de outubro de 1717 “os pescadores João Alves, Domingos Garcia e Felipe Pedrosa, recolheram numa rede de pesca no Rio Paraíba, uma pequena imagem de cerâmica, com 30 centímetros de tamanho” (OLIVEIRA, 2008, p. 78).

Naquilo que é visto como um milagre, a imagem não foi encontrada toda inteira. Primeiro, os pescadores encontraram o corpo, depois, encontraram a cabeça. Por sua cor negra, pode-se deduzir que aquela imagem fora construída por escravos que veneravam Nossa Senhora, a Mãe de Jesus. Esse fato fez com que um tão pequeno povoado se transformasse em um dos maiores centros de peregrinação do país e do mundo inteiro, que atrai milhares de romeiros de todos os lugares, os mais longínquos, que vão à busca de milagres. A primeira romaria oficial a Aparecida foi organizada em 1873, mas bem antes Aparecida já era um centro de peregrinação no Brasil.

Após ser encontrada, a imagem de Nossa Senhora Aparecida permaneceu por quinze anos, na casa de um dos pescadores que a encontraram. Felipe Pedroso que “colou com cera de mandassaia (abelha arapuá) a cabeça e o corpo da imagem, que ficou perfeita” e, a partir de então, “como a imagem de Nossa Senhora da Conceição ‘aparecida’ na rede, tirada das águas barrentas, começaram a chamá-la de *Nossa Senhora da Conceição Aparecida*” (BÖING, 2007, p. 17). A vizinhança passou a reunir-se para orar, o que fez que a devoção àquela santa aumentasse cada vez mais. Logo, um oratório foi construído no Porto de Itaguaçu (Rio Paraíba),

e, no ano de 1734, a pedido do padre José Alves Villela, vigário local à época, foi construída uma capela, no alto do morro dos coqueiros, com esmolas dos romeiros.

A fama da Senhora e das graças alcançadas junto à imagem se espalhou pelo país afora, levada por tropeiros, sertanistas e mineradores, e, no final do século XVIII, foram construídos diversos oratórios e templos em louvor da Virgem da Conceição Aparecida (MEGALE, 2004, p. 14).

Segundo Boing (2007), os primeiros romeiros de Aparecida visitaram a santa, quando sua imagem se encontrava no oratório, na casa do pescador Felipe Pedroso. Reportavam as notícias concernentes aos primeiros milagres, por meio dos viajantes, mascastes e bandeirantes. A partir daí passou a atrair devotos de muito longe, de fora e dentro do país. A cada ano aumentam-se mais o número de fiéis que visitam o santuário. Há uma diferença entre os romeiros de antigamente com os de hoje. Segundo essa autora os romeiros de hoje

[...] não arrastam mais o lixo do chão da Basílica com barras de vestidos luxuosos, pois a moda mudou e o chão da Basílica, aliás, é impecável, e não há lixo a ser arrastado. Mas continuam, lado a lado os contrastes: ricos e pobres, desesperados e agradecidos, poderosos e desvalidos, santos e pecadores, interesseiros e verdadeiros devotos, mas todos, e nisso são todos iguais, lado a lado, de joelhos e carregando, com as velas, os Terços e as lembranças, as esperanças e agradecimentos que igualam os filhos da Virgem Aparecida (BOING, 2007, p.49).

A visita dos devotos aquele lugar foi se intensificando de tal forma que no século XIX, em 1834, teve início à construção de uma igreja maior, a Basílica Velha, que foi inaugurada em 8 de dezembro de 1888. Na sequência, de acordo com Megale (2004, p. 15), no ano de 1904 “a santa ganhou uma coroa de ouro e pedras preciosas doada pela princesa Isabel; em 1930 [e] em 1930, foi proclamada Padroeira do Brasil”, cuja comemoração de seu dia nacional foi decretada pela Lei 6.802/80, recebendo em 1967, “a mais importante honraria concedida pela Santa – A Rosa de Ouro”. Com a intensificação cada vez mais constante dos romeiros, devido à grande popularidade que aquela santa foi ganhando ao longo dos anos, viu-se a necessidade de se construir um templo maior e assim “as autoridades eclesiásticas resolveram construir um templo digno da padroeira, junto à margem do rio onde foi encontrada sua imagem” (MEGALE, 2004, p. 15).

Magris e Alves (2006, p. 18) citam o relato do papa João Paulo VI, ofertando ao Santuário uma Rosa de Ouro:

Dizei a todos os brasileiros que esta flor é a expressão mais espontânea do afeto que temos por esse grande povo que nasceu sob o símbolo da Cruz, no santuário de Nossa Senhora Aparecida, ela dará testemunho de nossa constante oração à Virgem santíssima para que interceda junto ao seu Filho, pelo progresso espiritual e material do Brasil. (MAGRIS & ALVES, 2006, p. 18).

A Basílica Nova, considerada o maior Santuário Mariano do mundo e no geral a terceira maior do mundo, recebeu consagração do Papa João Paulo II, em missa solene celebrada em 4 de julho de 1980. No ano de 2004, comemorou-se o centenário da coroação da imagem da virgem e proclamação de Nossa Senhora como padroeira do Brasil, marcando assim as festividades do jubileu de coroação realizado naquele ano.

Conforme descreve Ribeiro (2010), a basílica é construída em forma de uma cruz grega, com o altar ao centro. O Santuário tem capacidade para até 45 mil pessoas. Os espaços são amplos, com diversas capelas, lindos vitrais, colunas e abóbadas gigantescas. O local onde fica exposta a imagem de Nossa Senhora é muito especial e singular, sendo a mesma, uma imagem pequenina comumente dita construída de gesso ou de barro. Na sala dos milagres, estão expostos objetos diversos que atestam as graças e os milagres alcançados e os testemunhos emocionantes de pessoas que passaram por experiências envolvendo curas de doenças e de algum mal bem como o livramento de algum acidente ou morte, por intercessão de Nossa Senhora Aparecida. O Santuário possui ainda o Museu Sacro, onde se encontram depositadas raridades usadas pelo Papa João Paulo II, por ocasião da inauguração da construção da Basílica, em 1980 e, também, a sala das velas, um local onde os romeiros acendem suas velas, fazem seus pedidos e orações de agradecimento.

A Missa é precedida por confissões e uma breve explicação sobre o próprio rito. As músicas, ao som de um órgão, são cantadas por um coral, do qual os romeiros podem fazer parte, como convidados. O presbitério, em forma circular, pode ser visto de qualquer parte do Santuário. Acontece também a procissão das velas, um dos pontos altos da romaria aquele Santuário, como também a procissão de Corpus Christi, em que a rua principal de acesso à Basílica Velha é ornamentada com tapetes de serragem, areia e tampinhas de garrafas, formando um lindo espetáculo à parte. Momento impar de devoção e esplendor, onde os fiéis entram em contato com o Corpo de Cristo (RIBEIRO, 2010).

Os romeiros em Aparecida fazem o seguinte trânsito religioso: participam das missas, visitam a imagem, oram acendem velas e pagam promessas fervorosamente, visitam a sala de promessas. Enfim, eles adentram por todo o espaço do Santuário em reverência ao santo. Estar lá para eles é uma grande festa e eles procuram comemorar datas importantes em família, como nascimento, aniversário de casamento, dentre outras.

Comparando a igreja católica com outras religiões, percebemos que a religião muçulmana exige de seus fiéis a obrigação de visitar Meca pelo menos uma vez na vida. Isso leva Ribeiro (2010) a afirmar que “todos nós católicos deveríamos fazer a mesma coisa: visitarmos o Santuário de Nossa Senhora Aparecida, a nossa padroeira, ao menos uma vez na vida.” Ele assim relata a experiência que teve quando foi ali, pela primeira vez:

É impossível sairmos dali sem termos em mente, o firme propósito de vivermos uma nova vida. Dali, saímos fortalecidos e revigorados na fé, de alma e coração purificados, pelas graças que recebemos de nossa querida Mãezinha. Você jamais verá algo igual. Programe-se e faça uma visita ao Santuário de Aparecida e sinta a grande emoção de prestar-lhe sua homenagem e gratidão (RIBEIRO, 2010).

A romaria é uma manifestação coletiva, em que as pessoas que participam têm como características as súplicas, os sofrimentos ou muitas vezes a alegria por ter alcançado uma graça. A romaria faz uma ligação entre o momento presente no sentido de vivenciar o passado e de agradecer pela graça obtida e o futuro, pelo provável cumprimento do compromisso firmado com o santo. Na romaria, encontramos aspectos de interação entre comunidade e indivíduos, sem retirar o aspecto individual, um traço característico da modernidade líquida.

Romarias, peregrinações e ex-votos encontram campo fértil nessas áreas, mas não apenas nelas. Esses movimentos e essas lembranças não podem ser vistos como ações típicas de um momento, mas se colocam numa corrente de tradições que se repetem e se manifestam como uma ligação do ser humano com os poderes da divindade. Repetem sobretudo tradições de maior força no âmbito rural, uma vez que, quando se manifestam em áreas urbanas constituem em geral uma ligação indivíduo/Divindade, com relação da solidariedade menor para com os demais membros da comunidade, tanto os do presente como os do passado e mesmo os do futuro (SCARANO, 2006, p. 14).

De acordo com Giddens (2010, p. 55), à medida que o papel da tradição muda e assim mudamos nossa dinâmica de vida, podendo ser sintetizadas entre um

empurra e puxa ou mesmo entre a autonomia de ação e a razão. “Ali onde a tradição recuou somos forçados a viver de uma maneira mais aberta e reflexiva”. Pensamos que a romaria sobre a qual acabamos de explicar, apresenta à sociedade o desafio de vê-la como uma forma de reflexividade da modernidade.

3.2.3 Romaria do Pe. Cícero (Juazeiro do Norte - CE)

Considerada a segunda maior cidade do Ceará, no que se refere ao desenvolvimento econômico, Juazeiro do Norte se destaca por sua religiosidade (sendo um dos pólos de peregrinação religiosa mais importante do Brasil), que todo ano recebe milhares de fiéis vindos do sertão nordestino e do país inteiro, somando-se aos seus mais de 230 mil habitantes. Essas são as principais ocasiões de visitas à terra do Padre ‘Cícero Romão Batista’, o ‘padinho Ciço’ dos fiéis devotos: Romarias de 24 de março (data do nascimento de Padre Cícero), de 20 de julho (data de seu falecimento); Festa de Nossa Senhora das Dores, a padroeira daquela cidade, em setembro; e no dia de finados, em 2 de novembro, quando ali vão visitar os restos mortais de Pe. Cícero; e por fim, a romaria de Nossa Senhora das Candeias.

Conforme Reeber (2002, p. 276), a romaria de Juazeiro do Norte, estado do Ceará, surgiu em torno de um sacerdote católico que nasceu no Crato, Ceará, no dia 24 de março de 1844, vindo a falecer 90 anos depois, em 20 de julho de 1934. Padre Cícero tornou-se responsável por protagonizar “um conflito com a hierarquia da Igreja católica em 1889, ao presenciar e proclamar o milagre da transformação da hóstia consagrada em sangue durante a comunhão por ele ministrada à beata Maria de Araújo”, que não foi reconhecido nem pela igreja local e nem pelo Vaticano, pelo que foi suspenso de suas ordens em 1892. Esse autor diz que

Da noite para o dia, a simples vila de Juazeiro foi transformada “em poucos anos numa Nova Jerusalém, a Meca da religião popular do nordeste”, vindo a tornar-se “um pólo de atração das migrações das vítimas das secas do sertão e o padre Cícero, o grande benemérito que recebe e aloca esta população em frentes de trabalho, albergues e hospitais” (REEBER, 2002, p. 276).

A romaria de Juazeiro está centrada na figura controversa do Pe. Cícero cuja atuação gerou conflitos intermináveis com a Igreja oficial, o que causou muitos

protestos por parte dos romeiros, fazendo valer suas crenças e sua fé naquele sacerdote, por eles considerados um santo milagreiro. Padre Cícero, carinhosamente chamado de 'meu padrinho', alimentou o sonho do romeiro nordestino que tudo fazia para "chegar ao Juazeiro e ver o Padrinho da pobreza, protetor dos desvalidos, cujas mãos abençoavam e fortaleciam suas vidas. São multidões de romeiros vindos de toda a parte", cuja atuação implica uma mescla de "piedade e alegria, contrição e felicidade" (SANTANA, 2009, p. 60).

O Pe Cícero se tornou figura mítica do sertão, cantado e aclamado por todos, aliou sua prática religiosa à pobreza. Por conta disso, atraiu milhares de pessoas, de toda a região, que viviam em situação de miséria e de fome, situação essa que se agrava a cada ano devido ao longo período de secas do sertão nordestino. Por ser um sacerdote dedicado aos fiéis, procurava acatar as deliberações do catolicismo oficial sem deixar de dar assistência "ao seu povo". No entanto, ocorreu uma reação por parte da igreja católica. Após observar uma ocorrência de milagres que se realizaram em função do Pe. Cícero, a Igreja oficial impôs "a suspensão de ordens" indicando para seu lugar "um novo sacerdote para a Capela de Nossa Senhora das Dores". Essas medidas "acabaram por surtir efeitos não previstos", pois, além de não conseguir por fim ao movimento, "provocaram a reação dos fiéis contra a hierarquia." Além disso, Santana (2009, p. 65) afirma que: "as autoridades fomentaram, assim, a veneração do Padre Cícero, como profeta e santo e, além disso, como conselheiro, pregador e benzedor, qualidades que marcaram sua vida".

O autor enfatiza que o movimento da Romaria em Juazeiro se fundamenta, portanto, nesse conflito existente "entre catolicismo popular e catolicismo romanizado", cuja dicotomia entre esses dois tipos de catolicismo "e não a complementariedade possível entre os dois, fez crescer a questão e ganhar contornos incontrolláveis" que se observa até os dias de hoje. Esse autor afirma que o tempo ideal no qual a romaria acontece ocorre com o encontro do sagrado e do profano, interagindo uns com os outros em prol do elemento fundante que é "Meu padrinho", Pe Cícero. Os romeiros retratam, por meio de sua devoção e penitência, toda a perseguição sofrida pela igreja católica para com o Pe. Cícero (SANTANA, 2009, p. 66).

Uma vez em Juazeiro, os romeiros se sentem em casa, como os donos da terra, sentindo-se à vontade e a romaria se torna uma festa, pois "o Santuário da Mãe das Dores é uma Casa Alegre, profundamente humana", na qual os romeiros

cantam, choram, suplicam, se abraçam, lavando a alma no confessionário, onde “o pecado é confeccionado de sofrimentos penúrias e muitos lamentos” (SANTANA, 2009, p. 68). Em conformidade com o que diz o autor, os romeiros de Juazeiro transformaram o Santuário, uma Casa de Deus, em um lugar de encontros humanos. “O romeiro tornou Juazeiro um lugar sagrado, onde a utopia de um mundo melhor se torna realidade em sua imaginação”. O Pe Cícero tornou-se a grande memória da Igreja no nordeste e os romeiros são protagonistas dessa história, os grandes responsáveis por fazer de Juazeiro do Norte, “o grande santuário do Nordeste” (SANTANA, 2009, p. 71).

Por meio dos relatos dos romeiros, citados acima, podemos entender a força e a resistência motivada pela fé, que os levam a frequentar continuamente o Santuário de Pe Cícero. Não podemos deixar de relatar um suposto milagre ocorrido por Pe Cícero, o que motivou e fortaleceu as visitas das pessoas pobres, que diz respeito ao mito da Hóstia. Segundo Jorge (1994, p. 78):

Pe. Cícero limitou-se a pregar, a abençoar e a aconselhar os romeiros que o procuravam. Ele não estava, portanto, sozinho, mas cercado por esses beatos e beatas que se encarregavam de propagar as crenças apocalípticas associadas ao ‘milagre da hóstia’ – a hóstia que verteu sangue na hora da comunhão. Todos viam nesse ‘milagre’ um sinal de que o fim do mundo estava chegando e, portanto, deviam se preparar para esse evento. Por todos os rincões do Ceará corria a voz do ‘sangue da hóstia’ – seus fragmentos e os panos manchados de sangue eram conservados em uma urna especial que fazia milagres. Ora, este fenômeno levava o povo a acorrer em massa à cidade de Juazeiro para venerar a hóstia e pedir a cura de seus males físicos e morais (JORGE, 1994, p. 78).

A divulgação desse milagre contribuiu para atrair o povo para aquele lugar sagrado, fazendo com o que o mesmo se tornasse famoso mundialmente. De acordo com Jorge (1994, p. 78), “com as esmolas que recebia dos romeiros, Pe. Cícero tencionava construir um santuário em honra do Sagrado Coração de Jesus”. Durante toda sua vida, Pe Cícero teve o cuidado de alinhar a sua atividade sacerdotal com os princípios da Igreja católica, como também conscientizando aquele povo de sua religiosidade. Após a sua morte, houve um avivamento da fé dos romeiros e um fortalecimento da romaria. Conforme as considerações do autor supracitado, embora a Igreja jamais venha a reconhecê-lo como Santo, para o povo isso não é necessário, pois Pe. Cícero foi por ele “canonizado”. Para o povo do sertão nordestino, ele é “o Santo Padim Ciço’ – e até hoje sua volta é aguardada por seus devotos” (JORGE, 1994, p. 78).

3.2.4 Romaria do Bom Jesus da Lapa (BA)

Considerada como a “Meca dos sertanejos”, por Euclides da Cunha (1985, p. 375), em seu livro “*Os Sertões*”, Bom Jesus da Lapa é o mais celebrado dos santuários sertanejos de peregrinação popular, o que transforma a cidade em um berço cultural baiano.

Segundo dados do Censo IBGE (2010), a cidade de Bom Jesus da Lapa está localizada no centro-oeste do estado da Bahia, a 900 quilômetros da capital, Salvador, em direção ao oeste, e a 800 quilômetros de Brasília, dentro do Polígono da Secas. Possui uma população em torno de 63.508 habitantes que vive em sua maioria ao pé do morro. A origem do culto se confunde, em grande parte, com o surgimento da cidade, razão de o nome e o desenvolvimento até hoje estarem relacionados à organização e ao crescimento do culto.

Castro (2004) descreve que o Santuário do Bom Jesus da Lapa está situado no Médio Vale do São Francisco, onde a terra é arenosa, com uma vegetação baixa e rala, características da caatinga e do cerrado. O clima é tropical, quente e seco. No período da estiagem, entre abril e outubro, toda a paisagem se reveste de uma coloração cinza-claro, que dá um aspecto de tristeza. A bacia hidrográfica da região, no entanto, é formada por muitos rios permanentes que correm em meio ao sertão, banhando cidades, vilas e povoados que se formaram às suas margens. O vale do São Francisco teve uma grande importância econômica no século XVII, durante o Ciclo do Ouro, ocupando uma posição estratégica na ligação entre o litoral e o interior do país, quando grande número de pessoas das províncias de beira-mar se transportava com seus escravos para Minas.

Continuando com o pensamento do autor citado acima, a cidade de Bom Jesus da Lapa começou sua existência à sombra do Santuário do Bom Jesus. Quando o monge Francisco Mendonça Mar chegou a esse lugar, havia entre o morro e o rio São Francisco apenas algumas palhoças de índios tapuias. Mas, com o tempo, foram se agregando devotos que resolveram fazer sua moradia perto do lugar, onde se achava a imagem do Bom Jesus. O monge construiu, junto ao santuário, um hospital e um asilo para os pobres e doentes, dos quais cuidava. Assim começou a crescer, ao lado da lapa do Bom Jesus, um povoado, que assumiu o nome de Bom Jesus da Lapa.

Graças às constantes peregrinações que se transformaram em grandes e permanentes romarias de fiéis ao Santuário do Senhor Bom Jesus, o povoado foi se desenvolvendo, transformando-se em vila, em 1870, atingindo a categoria de cidade, em 1923 e a de município, em 1953. Ainda hoje a crença católica é muito forte na cidade e isso se reflete nas inúmeras igrejas espalhadas por todos os seus bairros.

Falar do santuário e não citar a gruta próxima a ele é considerado por muitos um grande erro. A gruta do Bom Jesus da Lapa está localizada em uma caverna natural de acesso à esplanada e funciona como a matriz e catedral da cidade, onde são celebradas as missas e os sacramentos fora do período mais intenso da romaria. No interior da gruta se encontra a imagem do Cristo crucificado, principal objeto do culto da romaria. Nos dias de romaria, forma-se uma extensa fila de devotos que passam diante da imagem para rezar, agradecer pelas graças alcançadas e fazer pedidos. Formada pela infiltração das águas da chuva que durante milênios foram penetrando pela rocha porosa, essa gruta teria sido descoberta no século XVII por um vaqueiro ou pelo monge Francisco de Mendonça Mar, de acordo com duas versões mais recorrentes sobre as origens do santuário (STEIL, 1996).

A gruta do Bom Jesus e a de Nossa Senhora da Soledade (e algumas outras grutas que se encontram entranhadas no morro) também são locais de concentração em massa de romeiros e turistas. Durante o período de romaria, missas são realizadas todos os dias, em todos os turnos. Logo na porta, podem-se encontrar inúmeras barraquinhas com diversos artigos religiosos.

Um outro evento turístico de significativa repercussão é a subida ao morro da Lapa. Há dois caminhos de acesso ao topo do morro, onde se encontram o cruzeiro e estátuas de tamanho natural, que relatam a última estação da Via Crúcis. Mas essa atividade é realizada apenas por pessoas em boas condições físicas, pois o caminho do morro é extenso, cansativo e cheio de pedras irregulares e lisas.

Um elemento importante para o turismo de Bom Jesus da Lapa é o fato do município ser o detentor da 1ª Maravilha do Brasil, o Santuário do Bom Jesus, eleita pelos votos computados no site da internet “7 Maravilhas do Brasil”, o que é motivo de grande orgulho para os moradores da cidade, uma vez que a economia local é muito limitada ao turismo religioso.

A cidade de Bom Jesus da Lapa concentra uma das maiores festa religiosa católica do Brasil, no mês de agosto (especificamente no dia 6), época da procissão

e romaria do Bom Jesus, que atrai milhares de fiéis todos os anos, também no dia 15 de setembro a festa de Nossa Senhora da Soledade. Por este motivo, ficou conhecida como a “Capital Baiana da Fé”.

O grande diferencial entre Bom Jesus da Lapa e as outras cidades da região é o morro em estilo gótico e as grutas que lhe conferem um clima místico e ímpar.

O morro da Lapa é um maciço calcário com uma estrutura singular e extraordinária. Segundo opinião baseada nas ciências naturais, o Rio São Francisco foi, há centenas de milhares de anos, um mar interior, cujas águas esculpiram as formas góticas, piramidais, que hoje todos admiramos (MICEK, 2006, p. 11).

O santuário do Bom Jesus da Lapa localiza-se a 900 quilômetros de Salvador, margeando o rio São Francisco, bem no sertão baiano. Vê-se, imponente, um maciço de calcário, de noventa metros de altura, recortado em galerias e grutas. De cor negra, o penhasco carrega em si a vegetação comum da região castigada pela seca. No morro, há muitas rochas sonoras que, por sua composição mineral-calcária, ficando quase suspensas no ar, devido à erosão, quando alguém as golpeia com uma pedra pequena, emitem sons agradáveis metálicos, semelhantes aos sons de sinos. É um fenômeno curioso e, ao mesmo tempo, agradável; uma bela contemplação para o Morro do Bom Jesus da Lapa (MICEK, 2006).

Não podemos deixar de destacar a esplanada, como sendo uma praça pavimentada e cercada no seu entorno por grades, a mesma fica na frente do santuário, sendo utilizada segundo Steil (1996, p. 53), para diversas atividades, tais como:

A esplanada permite, portanto, as grandes manifestações de fé, particularmente nos dias de festa. Os romeiros que fazem os seus cultos em pequenos grupos congregam-se como uma multidão na esplanada. [...] A esplanada também representa um espaço de transição entre o santuário e a cidade, definindo as fronteiras entre aquilo que o clero considera como o domínio do religioso e o que define como o não-religioso ou profano. Separa o santuário da vida que pulsa nas ruas e praças, nestes dias em que o comércio, os divertimentos e a festa tomam conta da cidade (STEIL, 1996, p. 53).

Portanto, a esplanada tem um significado todo especial para os romeiros como dizia a romeira Maria da Silva (São Manoel - BA): *“o que mais gosto na romaria é a missa na esplanada com gente de todos os lugares do mundo, onde tem*

o povo católico, o povo vem visitar o Bom Jesus” (Grifos do autor) (STEIL, 1996, p. 54).

No caso da romaria em Bom Jesus da Lapa, por exemplo, o peregrinar das pessoas pelos lugares sagrados dentro e em torno do morro aponta para uma narrativa sobre o Bom Jesus da Lapa, que é mais extensa do que aquela que a racionalidade construída pelo clero é capaz de abarcar. Os relatos bíblicos inculcados no sertão, os valores e princípios morais que foram sendo sedimentados na cultura popular, os mitos católicos e milenaristas anunciados nos púlpitos e difundidos na tradição oral, os rituais e orações repetidas nos cultos oficiais e nos espaços clandestinos, os santos e heróis do catolicismo colonial e moderno, as cosmologias religiosas e as visões de mundo tradicionais e secularizadas são alguns elementos dessa narrativa inscrita na geografia da Lapa e, continuamente, atualizada nos discursos de peregrinos, moradores e dirigentes do santuário (STEIL, 1996).

Já Castro (2004) diz que há um sentido de pertencimento e de comunhão com a paisagem que impregna o culto das romarias para Bom Jesus da Lapa. No movimento de milhares de pessoas que cruzam o sertão em direção ao santuário, os romeiros vão demarcando um espaço sagrado que torna tal lugar mais próximo de Deus do que outros, sua fé vai impulsionando e fazendo com que superem quaisquer dificuldades. A sua consciência está associada ao território, de forma que o sagrado se apresenta sempre encharcado de concretude, ao alcance da vista e da mão. Sanchis (1997) pondera:

[..] que implica que a romaria tenha se conservado, no interior de um conjunto mítico-ritual sem dúvida cristão, ao mesmo tempo como instituição mediadora da mudança e da passagem e como lugar de permanência e continuidade, mais radicalmente ainda, como o espaço onde o recalcado retorna, mas para ser recuperado nos quadros reguladores e discriminatórios do estabelecimento institucional (SANCHIS, 1997, p. 387-388).

A romaria não colocou apenas Bom Jesus da Lapa como uma das principais cidades religiosas do Brasil, também constituiu a base da sua economia (STEIL, 1996). A cidade vive em torno do santuário que, de certa forma, é responsável pela sua diferenciação em relação aos demais municípios da região.

Santuários, relíquias, sacramento, clero e suas mensagens institucionais, santos e suas imagens... todas essas realidades, que, afinal, compõem uma religião, se constituem em mediações entre o peregrino e o sagrado: o gesto peregrino hesita entre romaria e peregrinação (SANCHIS, 2006, p. 90).

Sobre a origem do santuário, a romeira D. Nenzinha (São Manoel - BA), nos diz o seguinte:

Relato nº1: De como começou o santuário eu não sei! Quando me entendi por gente o povo já ia lá. Ainda não achei uma pessoa para me dar o significado nem um livro que conta como foi a Lapa, quem encontrou. Só sei que foi um Francisco salesiano que descobriu a Lapa. (STEIL, 1996, p. 146).

Continuando a conversa da romeira:

Relato nº 2: Não sei se ele era vaqueiro, se ele era caçador... não sei o que andava fazendo. Não sei se a imagem já estava dentro da gruta ou se foi colocada. Já ouvi uma conversa que foi este Francisco salesiano que achou a gruta e trouxe a imagem. Mas eu não sei da conversa e nem li o livro (STEIL, 1996, p. 148).

Já outra pessoa, de um grupo de romeiros de Francisco Sá (MG), mostra em seu relato haver uma lenda a respeito do surgimento desse monge fundador do santuário, o que evidencia que em ambos os relatos, seus autores demonstram não conhecer a real história do mesmo:

Quem encontrou a gruta foi um monge que chamava São Francisco da Soledade. Naquele tempo, quando alguém matava o outro era degolado. Não tinha cadeia. Então, surgiu um crime na terra dele, e ele, para não ser degolado, tentou fugir e saiu pelo mundo. Ele foi no Juazeiro, no tempo do Padre Cícero, e conversou com padre: "oh meu padrinho, sou um criminoso estou fugindo para não ser degolado". Então o padre Cícero disse: "meu filho, vou te dar aqui uma imagem, você vai levar essa imagem e, no dia que você encontrar uma gruta, vai colocar lá". Ele veio com a imagem e colocou na gruta. A serpente não ofendeu ele, nem a onça. Diz que cada um se virava pro seu lado e ele viveu estes anos, até que o povo descobriu ele ali (STEIL, 1996, p. 164).

Atualmente, podemos observar que os romeiros reverenciam, não só a sacralidade do santuário, mas todo o contexto em que o mesmo está inserido. Essa afirmação se confirma por meio da fala de um dirigente do santuário:

O santuário é um lugar de peregrinação. O povo começa a se reunir nesses lugares e os sacraliza por conta própria. Declara por conta própria que tal

lugar é santo e abençoado. Necessariamente a Igreja deve entrar, porque o povo que se reúne é um povo que é Igreja (STEIL, 1996, p. 37).

Consoante Micek (2006), a romaria do Bom Jesus da Lapa é um fenômeno religioso que, apesar de reunir grande contingente de fiéis, apresenta um alcance espacial limitado no território brasileiro: os romeiros que participam do evento religioso se deslocam de outros municípios baianos e outros são provenientes de outros estados, quase um terço deles de Minas Gerais, especialmente do norte de Minas. A festa se origina na diversidade de grupos humanos que dividem seu tempo entre ritos de passagem, que marcam o dia do Santo. As peregrinações da imagem do Bom Jesus da Lapa têm como objetivo reanimar a fé e a convivência cristã do povo, integrar os peregrinos nas suas paróquias e comunidades. Por meio delas, realizam-se obras evangelizadoras.

Pela visita da imagem do Bom Jesus, os peregrinos estão se conscientizando sobre a importância de viver nas comunidades eclesiais, participando da vida da paróquia, das celebrações, dos movimentos e de diferentes pastorais. Geralmente, os chefes-de-romaria desempenham atividades da Igreja nas suas cidades. Também é de suma importância destacar a relação existente entre os mesmos e o santuário, como relata um dirigente do santuário: “Os padres do santuário têm o endereço de quase todos os coordenadores de romarias. Então mandam cartas, cartazes a programação. Há uma programação periódica” (STEIL, 1996, p. 67).

Todas as religiões estabelecem datas para comemorar os fatos litúrgicos, aparecendo através das épocas e dos povos. Entretanto, foi o catolicismo que deu nova orientação às festas religiosas e a igreja determinou certos dias para que fossem dedicados ao culto divino (em que cada cidade deverá ter um santo específico como seu padrinho/padroeiro, que irá abençoá-la e protegê-la), considerando-os dias de festa. O dia 06 de agosto é um exemplo, pois é o dia do Bom Jesus da Lapa. O mesmo é festejado com festa que inclui alvorada, procissão e missa.

Na observação de Castro (2004), gente de todos os povos, de todas as raças, que geralmente pertence às classes mais populares, se dirige anualmente a Bom Jesus da Lapa em busca de paz, curas, quitação de promessas e outros. Vindo das mais variadas formas, como em caminhões, ônibus, bicicletas e até a pé, essas pessoas transformam a cidade num verdadeiro canteiro religioso, de admiração em

todo o mundo. E esse povo que vem a Bom Jesus da Lapa, não vem apenas pedir: vem agradecer, reafirmar o seu compromisso com o sagrado.

De acordo com Valla (2006), todo bom romeiro vivencia, durante a romaria, as seguintes experiências: motivações, busca de alívio para as aflições pessoais mais imediatas, realidade cristã cotidiana e principalmente a experiência de sair de casa, de sua realidade e, ao lado de outras pessoas, busca do sagrado, ou seja, um encontro maior.

Kocik (2000) demonstra que os festejos assumem características populares. Os homens usam chapéus de palha forrados de panos e envoltos em fitas multicores. As mulheres cobrem-se de roupas brancas e ramos de flores. Os aspectos profanos do evento contrastam com o interior do Santuário do Bom Jesus da Lapa. O perfil dos romeiros é muito evidenciado pela sua simplicidade. Eles peregrinam em busca do conforto da fé para superar os obstáculos colocados pela razão. Essa fé os impulsiona a ponto de superarem qualquer dificuldade para chegar até o Bom Jesus da Lapa. Geralmente, viajam em grupos formados por pessoas conhecidas e se hospedam em ranchos improvisados, carrocerias de caminhão, abrigos de lona, hotéis, pousadas, repetindo todos os anos o fervor da devoção.

Na multidão flutuante da romaria, observam-se pessoas que vêm de todas as partes e motivos, mesclam-se os turistas, comerciantes, moradores e romeiros que usam, como já foi dito, chapéus de palha revestidos de branco e ornamentados com fitas. São pessoas humildes, em sua grande maioria, sofridas e pobres, embora se encontrem também alguns de posição social mais favorecida, que nem por isso ignoram que o romeiro deva ser simples e sem vaidades (MICEK, 2006).

De acordo com Castro (2004), alguns dirigentes do Santuário chamam a romaria do Bom Jesus de “romaria dos pobres”, o que se confirma inclusive pela modalidade de transporte utilizada para se chegar à cidade de Bom Jesus da Lapa. Por qualquer das estradas que ligam o santuário ao resto do país, o romeiro visualiza o sertão nordestino, em meio à poeira e a um sol escaldante com temperatura em torno de 40°. Na maioria dos casos, o ônibus predomina como modalidade de transporte coletivo mais utilizado no Brasil, por ser considerado mais confortável e seguro. Entretanto, o caminhão de romeiros, o chamado pau de arara, resiste ao tempo e ainda é utilizado por religiosos; a viagem dentro dessa modalidade é vista como uma forma de sacrifício e meio de alcançar a graça

prometida. Alguns dos religiosos optam por modalidades de transportes alternativas como vans.

O estudo sobre a romaria do Bom Jesus da Lapa, como um dos exemplos do catolicismo popular, leva a entender que o elemento motivador do deslocamento periódico de romeiros para as cidades-santuário é o fato de esses lugares serem considerados especiais. No caso específico de Bom Jesus da Lapa, cenário onde convivem dois elementos distintos, que são os moradores e os romeiros, observamos essa questão bem presente, por ser uma cidade simples em meio ao sertão ressequido, onde se encontra um Santuário de Oração, lugar de fé, santificado pelo povo simples que o frequenta, chamado romeiro. Alguns visitantes, bem como os moradores da Lapa fazem questão de clarificar seu distanciamento em relação aos romeiros, como afirma Steil (1996, p. 76):

A Lapa dos romeiros é o inverso da Lapa dos moradores. O romeiro faz sua peregrinação para a Lapa, como uma jornada em direção a um mundo de significados [...]. Os lapenses por sua vez, habitam a cidade como o seu mundo secular e histórico, onde criam seus filhos e tiram seu sustento, é o espaço cotidiano (STEIL, 1996, p. 76).

Essa citação se confirma de acordo com o relato de D. Nilza, animadora da liturgia, para quem

A fé dos romeiros é diferente da nossa. Eles vão mais na água do milagre. Pegam qualquer água que caem da pedra, por baixo da passarela entre as grutas e que no local do sacrário, há uma pessoa encantada. Eles não aceitam a explicação da gente (STEIL, 1996, p. 75).

Consoante Bauman (2003, p. 19), percebe-se que:

A comunidade realmente existente se parece com uma fortaleza sitiada, continuamente bombardeada por inimigos (muitas vezes invisíveis) de fora e frequentemente assolada pela discórdia interna, trincheiras e baluartes são os lugares onde os que procuram o aconchego, a simplicidade e a tranquilidade comunitária terão que passar a maior parte de seu tempo (BAUMAN, 2003, p. 19).

A romaria do Bom Jesus da Lapa como espaço de interação entre a tradição e o moderno pode ser retratada dentro de vários parâmetros, como mencionados nesse estudo. Como aparece nessas romarias (Aparecida, Pe Cícero e Bom Jesus da Lapa) a interação entre tradição e modernidade? Buscamos evidenciar tal

presença no próximo capítulo, quando apresentamos a prática das promessas como um espaço em que a centralidade do indivíduo caracteriza a modernidade, como busca por partilha e convivência sendo uma forma de comunidade caracterizada pela presença da tradição, embora tal comunidade, bem como a tradição possam ser (re)inventadas.

4 O INDIVÍDUO E A COMUNIDADE NAS ROMARIAS: A PRESENÇA DA TRADIÇÃO E DA MODERNIDADE

Para Steil (2003), a análise que fazemos dos peregrinos aponta para uma tensão interna e permanente entre duas estruturas de significados, no culto das romarias, que estariam apontando para idealizações opostas, ou “tipos ideais”, no sentido weberiano, do que seria uma verdadeira peregrinação. A romaria é tomada como um discurso metassocial que comporta duas formas de sociabilidade que operam a partir de lógicas opostas: da *communitas*, para a qual a verdadeira sociedade seria expressa pelo ideal fraterno da comunhão; e da *societas*, onde a regra básica de funcionamento da sociedade estaria na distinção. O ideal da *communitas* poderia ser expresso pela busca de uma comunhão fusional, onde a romaria surge como um espaço simbólico que ab-roga as regras sociais, as hierarquias e os constrangimentos morais. É buscando desvendar como interagem essas duas dimensões no processo de ressignificação da religião que nos centramos no espaço da romaria como universo de análise.

Neste capítulo, estabelecemos um diálogo sobre a busca pela comunidade, representando a tradição, e sobre a centralidade da presença do indivíduo como sujeito, representando a modernidade, no espaço das três romarias que apresentamos no capítulo anterior. Para atingir tal objetivo, explanamos, primeiramente, uma análise da romaria no contexto religioso brasileiro. Em seguida, apresentamos a romaria como um espaço de busca pela comunidade, caracterizando assim a dimensão da tradição. Verificamos tal busca pela intensa presença da partilha e do desejo de estar juntos revelados pelas pessoas que frequentam as mesmas. Em um segundo momento, destacamos a centralidade do indivíduo, caracterizando a dimensão da modernidade. Verificamos tal presença pelo fato de que a romaria se constitui em um espaço em que as pessoas vão fazer suas penitências e pagar suas promessas individuais. Teremos como argumentos as falas dos romeiros citadas por autores que debatem o tema, bem como as análises dos próprios autores em questão.

4.1 AS ROMARIAS NO CONTEXTO RELIGIOSO BRASILEIRO

Segundo Hervieu-Léger (2008, p. 10), o novo contexto religioso brasileiro busca mencionar uma substituição do modelo vigente de religioso que é a do praticante para o peregrino, estabelecendo diferenças entre ambos, tais como:

Na paisagem religiosa cristã, a figura do praticante foi sempre a mais evidente: do praticante regular que se insere numa bem definida territorialidade comunitária. Essa 'figura emblemática' do praticante tende a pulverizar-se na modernidade, com a nova dinâmica da 'mobilidade das pertencas', com a desterritorialização das comunidades, com a desregulação dos procedimentos da transmissão religiosa e com a individualização das formas de identificação (HERVIEU-LÉGER, 2008 p. 10).

Até então, a modernidade apresentava a figura do homem religioso, no contexto cristão como a "figura estável e claramente identificável do 'praticante', e é em referência a ele que se elabora mais frequentemente a descrição da paisagem religiosa" (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 81). De acordo com essa autora,

o 'praticante regular' – o fiel observante que conforma o ritmo de sua vida às obrigações culturais fixadas pela Igreja – permanece sendo a figura típica do mundo religioso que se inseriu na civilização paroquial: um mundo estável, em que a vida religiosa organizada em torno do toque do sino regulava os espaços e os tempos, em que o padre, inteiramente consagrado à gestão das coisas sagradas, exercia sozinho sua autoridade sobre fiéis cuja submissão à instituição era medida de seu envolvimento espiritual (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 81).

A partir das afirmações de Hervieu-Léger, podemos entender que na modernidade o entendimento do conceito de comunidade como algo bom e acolhedor passa despercebido, tornando a mesma local de conflito e divergências de informações. De acordo com Bauman (2003, p. 15), "o tipo de comunidade que se baseia, precede todos os acordos e desacordos. Tal entendimento não é uma linha de chegada, mas o ponto de partida de toda união".

A perspectiva apresentada por Bauman (2003) nos ajuda a perceber a romaria como um espaço em que as pessoas buscam essa comunidade sonhada, pois lá muitas pessoas chegam movidas pela curiosidade e fazem um pedido ou promessa criando um vínculo mediado por um compromisso de retorno ao lugar, estabelecendo, assim, um fluxo periódico de visitas que se estende aos membros da família e à comunidade onde moram. O grupo todo externiza sua fé, o

que de acordo com o Concílio Vaticano II, mostra a “importância da fé como acolhida obediente a Deus” (MORO, 2010, p. 20).

Segundo Giddens (2003), uma das especificidades da vida moderna é a exigência de comportamentos sociais baseados nas relações de confiança, havendo uma alteração dos seus contextos locais e das formas de relacionamentos. Percebemos que nas relações cotidianas, nas romarias, nem sempre a confiança acontece. Um exemplo de desconfiança presente naquele contexto é o que destaca Steil (1996), ao afirmar que há uma divergência entre os romeiros e os dirigentes do santuário, no tocante a diferença entre as devoções tradicionais e modernas, evidenciando a dificuldade encontrada pelo clero no sentido de controlar as práticas dos romeiros, cujo poder inovador em suas práticas é muito forte:

Deste modo, para os romeiros as novas devoções alargam as fronteiras do sagrado e estendem o território do sagrado de modo que o controle dos padres sobre o culto torna mais difícil. Este processo de reapropriação das devoções antigas e novas estabelece um campo de contradições e percepções diferenciadas do próprio lugar sagrado (STEIL, 1996, p. 56).

A dificuldade se faz porque, além da dimensão de poder que se faz presente nas relações entre o clero e os leigos, há, no caso da romaria, a presença da tradição da devoção popular aos santos, que varia de um lugar para outro, de acordo com o santo do lugar que na piedade popular ocupa lugar exponencial, grandemente valorizado, principalmente no que se refere à solução de problemas dos fiéis devotos, cuja crença muitas vezes, é maior nos santos do que no próprio Jesus Cristo. Esse fator torna o fiel da romaria mais um peregrino em busca do santo que um praticante fiel ao serviço de Deus e da Igreja.

Pelo que pudemos perceber pela descrição das romarias no capítulo anterior, esse não é o personagem principal da romaria. Os romeiros possuem todo um fanatismo, permeado por um imaginário simbólico criado e recriado no decorrer dos anos em que participam da romaria, como afirma Steil (1996, p. 76):

há duas lapas do Bom Jesus, uma cosmológica, reconhecida pelos romeiros, e outra histórica, onde vivem os lapenses. A estas duas representações da cidade corresponde também uma dupla representação do bom Jesus que é construída por cada um destes grupos (STEIL, 1996, p. 76).

Essa diferenciação existente entre os romeiros e os moradores da Lapa em relação à concepção de comunidade pode ser expresso por Alves (1993, p. 24) afirmar que

Em sua maioria (os moradores de bom Jesus da lapa) são católicos comedidos em suas manifestações religiosas. Cultuam os santos de sua devoção e separam suas festas religiosas das atividades religiosas dos romeiros [...] As festas religiosas populares, próprias da cidade, são a do Bom Jesus dos Navegantes (1º de janeiro) realizada com a procissão dos barcos pelo rio São Francisco; a festa de Santos Reis (6 de janeiro), quando grupos cantores e tocadores visitam as casas em que existem presépios armados; a festa do Divino Espírito Santo, realizada de acordo com o calendário cristão, a festa de Cosme e Damião (27 de setembro), podendo-se observar neste ritual a presença do sincretismo religioso e por último a festa de Nossa Senhora Conceição (8 de dezembro), antecipada por novenas, em que uma família torna-se responsável pelo ritual de cada noite de novena (ALVES, 1993, p. 24).

Todo o patrimônio cultural e religioso da Lapa é ressignificado com todos os símbolos que fazem parte do santuário. Eles cumprem uma tradição (comunidade) milenar cristã, centenária, brasileira, demonstrando valores de uma crença que seguem mostrando as artes, os ritos, as músicas e todo um movimento social que não apenas encanta quem vem de fora, como também marca fatos e contextos e se armazena nas memórias.

Jesus (2006) fala que as rezas são entendidas como uma tradição secular que remontam ao período colonial e foram praticadas no seio das comunidades rurais, onde o catolicismo oficial não se faz presente dando lugar a um catolicismo inventado ou reinventado, a partir da cultura local, onde se mantém as tradições. Dessa forma,

as pessoas aprendem a vivenciar um catolicismo próprio, rural, cujo ritual ia sendo desenhado segundo os costumes locais. O modo ímpar de rezar aos santos é apenas um dos indícios de uma religiosidade intercambiável; uma religiosidade que não se esgota unicamente no esmero em cumprir as obrigações religiosas, mas que se constrói sobre a prática de uma religião dentro das limitações individuais e sociais que são impostas a todo homem ao nascer (JESUS 2006, p. 20).

Pelo que percebemos, por meio do estudo da romaria, o panorama religioso brasileiro é marcado por uma grande complexidade, caracterizado pela diversidade e pluralidade. Diante disso, continuamos nos referindo ao pensamento de Teixeira (2005, p. 17), segundo o qual “a plasticidade dos modos de ser católico no Brasil é

expressão de uma genuinidade brasileira, caracterizada pela grande ampliação das possibilidades de comunicação com o sagrado ou com o ‘outro mundo’”.

Podemos entender as implicações mútuas entre indivíduo/comunidade e religião no contexto das romarias a partir do pensamento de Berger (1985). O autor afirma que o mundo socialmente construído é, acima de tudo, uma ordenação da experiência. Uma ordem significativa é imposta às experiências e sentidos discretos dos indivíduos. A sociedade é um empreendimento de construção do mundo, isso equivale dizer que é uma atividade ordenadora. Todos somos construídos socialmente, devemos enfrentar a possibilidade constante de ruir em autonomia.

Na perspectiva de Berger (1985), a religião desempenhou e desempenha uma parte estratégica no empreendimento humano, na construção do mundo e na sua manutenção. Ela representa o ponto máximo de auto-exteriorização do homem, dos seus próprios sentidos sobre a realidade e mantendo a ordem humana por meio de sua legitimação. No mais, ela passa a ser uma ousada tentativa de conceber o universo como meramente significativo. Não podemos deixar de levar em conta que a mesma atividade humana que produz a sociedade, produz a religião, sendo ambas mantenedoras de uma dialética.

A religião mistifica as instituições, explicando-as além da história de uma sociedade. Neste sentido, as romarias desempenham papel fundamental ao promover o encontro entre o indivíduo e uma diversidade de pessoas com experiências diferentes, todos unidos a um mesmo propósito: pagar uma promessa ou agradecer por uma graça alcançada. Embora o motivo seja individual, a forma com que se externaliza a fé, ocorre de forma coletiva, de forma comunitária e isso é de alta relevância para a sociedade, na manutenção de seu bem-estar entre indivíduos.

Neste sentido, Sanchis (2006) afirma que são várias as estruturas que se formam na romaria, cada uma se articulando entre si, para que se articule a estrutura da religião, a estrutura da política. Para citar só mais uma, a estrutura da economia. Todas essas estruturas permeiam o emaranhado da romaria e se faz visível no contexto social em que se insere. Sendo assim, entendemos que a romaria se torna o ponto de encontro entre modernidade (indivíduo) e tradição (comunidade), oportunidade que se criar laços sociais entre os indivíduos que dela participam.

Conforme afirma Montero (1994), DaMata tem se destacado como um dos mais expressivos autores que trata da interação entre o Brasil moderno e o arcaico, procurando compreender o lugar que as expressões culturais tradicionais ocupam na modernidade, ressaltando que essa relação não é contraditória ou excludente, mas ao contrário uma convive com a outra mantendo sua própria identidade, chegando até a se complementarem. A autora se fundamenta em DaMatta para tentar compreender o dilema da modernidade brasileira, da qual resalta que por todas as camadas sociais multiplicam-se conversões e adesões as diferentes formas de crença. Enfatiza que as religiões que mais cresceram no país tem como forma de crença o caráter mágico.

Dando continuidade ao pensamento da referida autora, esse fato, na perspectiva de alguns autores, retrata que ainda não temos um preparo para entrarmos na modernidade de forma duradoura e eficiente, uma vez que na modernidade predomina a incompatibilidade entre a racionalidade e o pensamento mágico. No entanto, resalta que na convivência harmônica entre o tradicional e o moderno há dois aspectos: primeiro que a herança colonial não significa atraso e, sim, é o que nos marca, o que nos identifica, o que faz o Brasil ser Brasil. O segundo aspecto é que, para se entender a relação tradição/modernidade no caso brasileiro há que se considerar o descompasso de ambas em nossa história cultural. Há que se considerar, pois:

A contradição tradicional/moderno que se manifesta, por exemplo, enquanto discrepância entre o país legal e o país real, entre o Brasil letrado e o ignorante, não pode ser equacionada, segundo DaMata, pela supressão do arcaico. Como Silvio Romero, Roberto DaMatta faz do Brasil colonial o país real, mas contrariamente aquele que não visa combatê-lo, mas sim institucionalizá-lo, até mesmo na esfera da representação política (MONTERO, 1994).

O cerne da abordagem ocorre em caracterizar o grande dilema brasileiro da coexistência pacífica do tradicional e do moderno, enfatizando que essa junção de elementos forma a cultura brasileira. Entende-se que o processo das religiões populares não se dá no seu estado puro, ou melhor, não existe em nosso país uma religião pura, visto que somos resultados dessa fusão de raças tais como africano, europeu e o indígena, nas quais cada um tem a expressão religiosa que o identifica. No entanto, entendemos que essas transformações religiosas ocorrem e vem

ocorrendo lentamente, por meio do processo de modernização da sociedade brasileira.

Na concepção de Steil (2010, p. 354), o catolicismo no Brasil passa por mudanças de foco, perspectivas diferenciadas no seu objeto de estudo. Por isso, faz-se necessário traçar uma linha histórica do tempo:

[...] Toma-se como base o eixo da tensão entre a tradição e modernidade. Questionando o lugar do tradicional atribuído ao catolicismo nos escritos que situam o pólo da tradição a partir do século XX, ao mesmo tempo, procura mostrar que, desde uma perspectiva das teorias da prática, o catolicismo se mostra permeável à modernidade adequando-se ativamente a nova paisagem religiosa que se estabelece no país com o processo de secularização e diferenciação religiosa. (STEIL, 2010, p. 354).

Este autor afirma ainda, que:

a perspectiva histórica do catolicismo, dentro de suas práticas e rituais, como os movimentos milenaristas e devocionais, o mesmo está situado em um passado dentro do feudalismo medieval tendo como ideologia as classes dominantes senhoriais escravocratas (STEIL, 2010 p. 357).

Com o objetivo de compreender a história do campo religioso brasileiro, Valla (2001, p. 25) menciona que existe uma dificuldade em construir um olhar destituído de preconceito, no que concerne às expressões religiosas, pois as mesmas não se “amoldam à concepção moderna e iluminista de religião, que a compreende a partir da instituição ou da comunidade organizada com uma associação de crentes”. Neste sentido, Jorge afirma que há uma inter-relação entre a religião popular e religião esclarecida havendo um trânsito entre essas duas, ou seja, uma se relaciona com a outra e vice-versa, em alguns momentos harmonicamente e em outros expressando uma tensão existente entre elas. Esse aspecto não é visualizado apenas no catolicismo, mas em outras religiões, sendo um reflexo do fenômeno religioso na modernidade. De acordo com Jorge (1994, p. 17),

Não se pode contestar que as formas cristalizadas e institucionalizadas da religião estão em declínio, crises estruturais da totalidade dos grupos religiosos organizados. Por outro lado, não se pode negar o surto de um novo fervor religioso assumindo agora formas novas, inesperadas e bem pouco institucionalizadas. (JORGE, 1994, p. 17).

Continuando seu pensamento o autor explicita que:

A intenção da religião não é explicar o mundo. Ela nasce justamente do protesto contra este mundo que pode ser descrito e explicado pela ciência. A descrição científica, ao se manter rigorosamente dentro dos limites da realidade instaurada, sacraliza a ordem estabelecida das coisas. A religião ao contrário, é voz de uma consciência que não pode encontrar descanso no mundo tal como ele é, e que tem como projeto utópico transcendê-lo. A linguagem científica pretende descrever o mundo. A linguagem religiosa exprime como o homem vive em relação ao mundo (JORGE, 1994, p. 21).

Na medida em que o homem vive e tece suas relações sociais, ele ressignifica sua vida, atentando-se para diversos aspectos.

4.2 ROMARIA COMO ESPAÇO DE PARTILHA: A BUSCA DA COMUNIDADE

O aspecto social da romaria, segundo Araujo (2009, p. 61), expressado por seu caráter festivo, faz com que o santuário se torne um núcleo de encontro no qual

aquele que para lá se encaminha para levar seu voto e promessa a ser cumprida é favorecido por um espaço de convivência onde se encontram costumes, na variedade de elementos convergentes, produzindo, assim, um clima favorável à normal exteriorização humana das relações sociais (ARAÚJO, 2009, p. 61).

Na romaria, o indivíduo se desvencilha de todos esses entraves da modernidade e se lança a uma vivência comunitária em que se articulam valores que fazem parte da tradição, tão esquecidos no mundo de hoje. Na romaria aprende-se na partilha dos alimentos, por exemplo, a ter espírito de solidariedade. Ali, a vida individual ocorre de forma comunitária em que se prevalece não os próprios interesses, mas o interesse de uma coletividade que peregrina em torno de um mesmo ideal: a fé num determinado santo, no pagamento de uma determinada promessa ou até mesmo no agradecimento de uma cura, de um milagre, enfim, de uma graça alcançada de um modo extraordinário, pela força do santo ou da santa em que o romeiro deposita sua fé, sua esperança, sua alegria, na certeza de por ele (ou por ela) ser protegido. Essas experiências são percebidas por meio da fala da romeira Virgínia (São Manoel - BA)

Meu voto é com São Sebastião. Era minha mãe que rezava. Na hora da morte dela, quando estava quase acabando, me chamou e disse: “minha filha, meu voto é durante o tempo que estou viva, depois que eu morrer é se vocês quiserem continuar a rezar”. Então ela morreu, e uma irmã minha ficou rezando. Quando a minha irmã morreu, eu fiquei com esse voto. Todo o ano eu rezo. A Livina vem rezar a ladainha e depois dou o café com bolo

para o povo. Todo ano dia 20 de janeiro nós rezamos. É o voto de minha mãe. Boto o meu altar aqui na sala, acendo as velas, rezo. Depois ofereço o café. Não fico com nada. O que não come, o povo leva para dar para os filhos (STEIL, 1996, p. 102).

Bauman (2003) afirma que na contemporaneidade há uma importante discussão sobre o processo ortodoxo de comunidade, percebendo-se a questão da diversidade na unidade, advindo o argumento que a mais crucial das diferenças que separam os fenômenos recebe o nome de minorias étnicas, se correlacionando com a passagem da modernidade para a pós modernidade. Não dá mais para pensar na homogeneidade nacional, pois as fronteiras estão aí postas e superadas, portanto não há mais um lugar para uma língua, uma cultura, uma memória histórica e até mesmo uma religião. E sim para uma multiplicidade de contextos que possuem suas especificidades.

A romaria se torna um ponto de encontro homogêneo entre pessoas de diversos lugares, com costumes diferentes, porém, que conjugam uma mesma fé. Na romaria, a experiência com o sagrado acontece na coletividade, pois todos se organizam em torno de um grupo para todos os anos peregrinar até um santuário, onde se encontra o santo protetor. Romaria é uma congregação de indivíduos o que por si só já remete ao coletivo, ao comunitário.

De acordo Araújo (2009), embora a motivação possa ser de interesse individual, a romaria é responsável por fomentar o espírito comunitário, pois ao mesmo tempo em que serve de consolidação não só da própria fé como também da fé coletiva, fortalece laços entre os grupos e comunidades, que se unem numa mesma caminhada. Assim, a romaria constitui-se numa experiência sócio-religiosa, pois se torna lugar ao mesmo tempo de experiências de fé particular ou coletiva, bem como de interação entre indivíduos, grupos e comunidades. Continuando com o pensamento da autora, percebemos que:

Quando o romeiro ou peregrino deixa seu lar, sai de seus hábitos, do seu cotidiano, impondo a si mesmo a penitência de uma caminhada relativamente cansativa, ele entra em contato e em comunhão com outros caminhantes, com todos aqueles que com ele seguem objetivo comum: o encontro com o sagrado (ARAÚJO, 2009, p. 49).

As próprias circunstâncias em que acontece a romaria proporcionam a vivência comunitária. No caso da romaria de Juazeiro do Norte, por exemplo,

muitas famílias recebem todos os anos os mesmos grupos de romeiros e nos dias que antecedem a chegada dos romeiros preocupam-se em esvaziar espaços da casa para ampliar a capacidade de acomodação. Geralmente o fazem armazenando todos os móveis num único cômodo, deixando livres os demais e, na cozinha, fogão e geladeira ou potes d'água. Na chegada há festividade. Não são estranhos porque a relação que se constrói percorreu uma trajetória: Através de um conhecido em comum que faz o papel integrador entre visitante e visitado se cria uma relação num espaço de curta duração. Com membros desse grupo de visitantes, o morador desenvolve em alguns casos relações de amizade e de compadrio, forjando durante a romaria, modalidades de organização das relações entre visitante e morador que ampliam ou se sobrepõem à estrutura social hierarquizada de partida em que os romeiros se inscrevem (CORDEIRO, 2008, p. 6).

Participar da romaria leva os indivíduos a uma experiência de vida com o sagrado e com o outro que, uma vez cultivada, “leva os seus agentes – os romeiros – a se abrirem a uma vivência ‘pessoal coletiva’, tornando-os capazes de toda a humanidade.” De acordo com Barbosa (*apud* ARAUJO, 2009, p. 50), “o romeiro se subtrai à sua vida privada quando chamado para caminhar e aparecer (dar as caras) no palco da vida pública da romaria. Age e movimenta, canta, reza, fala, compra e vende, troca gentilezas e estreita laços sociais.”

Consoante a Araujo (2009), a dinâmica da romaria acaba fazendo com que os devotos, uma vez saindo de sua individualidade, passem a ter relações com o outro, em torno da mesma fé, estreitando assim os laços sociais e isso, em uma sociedade caracterizada pelo individualismo (modernidade), significa um resgate aos valores da tradição, na qual a comunidade ocupa lugar de centralidade. Já Cordeiro (2008) ressalta que o tipo de hospedagem, em casa de famílias, significa, para os romeiros, além da economia e privacidade, um maior entrosamento com as pessoas do lugar e uma maior segurança já que, geralmente, o dono da casa permanece na residência durante o período da romaria e pode controlar melhor o acesso de pessoas não hospedadas, fortalecendo os laços de vivência em comunidade. Para Steil (1996), a romaria não é apenas uma sensação subjetiva e individual da continuidade da vida, mas um mergulho coletivo em um acontecimento social total. Neste sentido, a romaria se apresenta com dupla face: uma religiosa e outra sociológica, pois contribui para um encontro com o sagrado no qual o indivíduo reivindica uma resposta para seus anseios pessoais, bem como “se apresenta ainda como um sistema de comunicação que possibilita” ao romeiro “entrar em contato com sua cultura e reinventá-la com os meios de que dispõem” (STEIL, 1996, p. 202). Esse autor cita as especificidades do grupo de romeiros:

Aquelas pessoas que há mais de vinte anos faziam sua peregrinação para Lapa estavam inseridas dentro de uma rede de relações que atravessava a comunidade local e se sobrepunha a outras relações como a de comradrio, vizinhança e parentesco [...] A jornada especial para a Lapa criava um elo especial entre aqueles peregrinos que perdurava fora do contexto da romaria, estabelecendo uma rede de relações e de confiança da própria comunidade (STEIL, 1996, p. 95).

Nesse sentido, Hervieu-Léger (2008, p. 172) retrata que “a comunidade concretiza, então, a homogeneidade das verdades partilhadas no interior dos grupos, e a aceitação desse código do crer comunitário que abraça crenças e práticas, e fixa por outro lado as fronteiras do grupo”.

Diante do embasamento teórico apresentado por Hervieu-Léger (2008, p. 177), entendemos que o desenvolvimento das novas comunidades acontece:

Fora das estruturas territoriais da sociabilidade católica e suscitam suas próprias filiais, radicaliza a separação crescente entre dois mecanismos concorrentes da sociabilidade católica: um, organizado sobre a base territorial, e outro, nas redes de afinidades. [...]. Esse novo impulso das formas de agrupamento por afinidade não constitui, evidentemente, por si só, um fato novo no catolicismo. Não mais do que problemas de regulação que surgem no encontro dessas duas formas de organização da sociabilidade religiosa (HERVIÉU-LEGER, 2008, p. 177).

Existe um processo de fortalecimento das relações interpessoais nas romarias que são construídas e reconstruídas, no decorrer de cada ano. O relato de um romeiro de Jequié evidencia essa idéia de comunidade no que se refere à romaria: “Quando a gente prepara uma viagem desta, não tem separação. Todo mundo é irmão, todo mundo é amigo. Tem que ser assim” (STEIL, 1996, p. 64).

As romarias são espaços de encontro com o outro e nesse sentido, o símbolo tem uma dimensão relacional em que “o objeto simbólico não é somente o receptor de uma hierofania. A vivência da hierofania verbaliza-se, faz-se palavra que a ‘comunica’ a outros, os quais, por sua vez, podem entrar na mesma esfera numinosa.” Neste sentido, o símbolo “é gerador de um vínculo entre os seres humanos” e em função disso, “sua própria existência representa um ato social. Se é social o símbolo natural, profano, também é social o símbolo religioso” (CROATTO, 2004, p. 101).

De acordo com o relato sobre os mitos, os símbolos e o ideário de indivíduo é expresso, por meio de Cordeiro (2008, p. 3), da seguinte forma:

As romarias enquanto eventos religiosos encerram em si 'um sentido de busca' na medida em que se constituem ritos de passagem do comum para o extraordinário, do cotidiano para o excepcional. Embora se revistam de um caráter individual – já que cada peregrino refere-se a motivações de foro íntimo, não se trata de trajetória percorrida por indivíduos isolados, mas do universo simbólico criado coletivamente como reflexo de processos sociais mais abrangentes, na medida em que a experiência religiosa da romaria se fundamenta em “princípios introjetados, levando o indivíduo a adotar, juntamente com o grupo do qual faz parte, um universo de simbologias, cujos sentidos direcionam formas de viver e entender o mundo”. (CORDEIRO, 2008, p. 3).

Dando sequência ao pensamento da autora, bem como aos relatos citados por Steil (1996), podemos perceber que existem motivos diversos que levam o indivíduo a peregrinar, como relata a romeira Cecília (São Manoel - BA):

Ir à Lapa é juntar-se com à multidão, encontro de irmãos, para louvar e agradecer ao Senhor. É só isso que me faz ir lá todos os anos. Nós temos aquela igreja que está lá, como uma pedra viva e a palavra de Deus está sendo pregada em riba do que é dele, dentro do que é dele. Lá a gente recebe muita força (STEIL, 1996, p. 106).

Esse ideal de solidariedade, horizontalidade e igualdade nas relações entre os romeiros aparece com frequência em suas falas e práticas. A experiência dos romeiros é de uma comunhão que transcende o cotidiano marcado por regras estabelecidas, compromissos pessoais, posições sociais e constrangimentos morais. Os relatos colhidos no campo por Steil (2003) apontam as características dos romeiros, bem como as diferenças de comportamento existentes. Na visão de Steil (2003), ao lado dessa busca de comunhão fusional há também um ideal de romaria que deveria se pautar na organização, higiene, conforto e moderação, uma romaria moldada pelo imaginário turístico, a ser alcançado por meio de uma ação pedagógica e educativa que visa à transformação do comportamento e da mentalidade dos romeiros. Mas a romaria é também um lugar de encontro de pessoas que querem compartilhar suas vidas, pois, conforme afirma Steil (1996, p. 136), os festejos da romaria trazem para o centro da mesma

o drama da vida, mas não simplesmente da vida material de cada indivíduo particular, mas da vida do grande corpo popular, para o qual nascimento e morte, dor e prazer não são nem o começo, nem o fim absolutos, mas apenas fases de um crescimento ininterrupto (STEIL, 1996, p.136).

Ao retornar à sua vida cotidiana, após participar de uma romaria, o romeiro traz dentro do coração a sensação de quem após passar por um sacrifício, recebeu

as bênçãos do santo ou da santa de sua fé. O crescimento espiritual proporcionado pela romaria, bem como o convívio com outras pessoas que conjugam o mesmo sentimento em torno da mesma fé, faz com que ele volte para o seio de sua família, com uma proposta nova de vida cuja prática se faz refletir também no trabalho e no convívio com os amigos. De acordo com Araújo (2009, p. 62):

o caminhar dos devotos se traduz em convite aberto à construção de relações interpessoais mais humanas para todos que não temem a arte do encontro e da desconstrução de paradigmas sociais que não estejam mais a serviço da vida, da liberdade e da realização da pessoa humana na contemporaneidade (ARAÚJO, 2009, p. 62).

Para Araújo (2009), o romeiro, como “*agente socializador*”, facilita e melhora a vivência e convivência entre as pessoas nos seus diversos ambientes, a começar pelo conhecimento e pela troca de experiências mútuas favorecidas durante a caminhada e no contexto da romaria, levadas depois para o do seu dia a dia. Aquilo que aprende com a fé, na romaria, é posto na prática cotidiana, onde a mesma é sempre lembrada. A experiência que experimenta, frente ao sagrado bem como aquilo que aprende com os demais, é capaz de produzir no indivíduo uma transformação de vida fazendo com que o mesmo seja capaz de, pelo exemplo, levar as pessoas também a desejarem passar pela experiência por ele vivida.

É impossível, a quem participa de uma romaria, voltar a ser a mesma pessoa de antes, pois a intensidade com que se vive a fé, na companhia de outras pessoas, leva o indivíduo a uma transformação interior de tal forma que muda sua maneira de ser.

Pelo que percebemos pelas afirmações tanto dos romeiros quanto dos autores que as analisaram, a comunidade constitui um dos elementos centrais da romaria. A tradição presente na romaria, visualizada por meio da constante busca pela comunidade é, no entanto, uma tradição (re) inventada, uma vez que a comunidade que lá se faz presente não é mais aquela comunidade duradoura, com lugar fixo, nos moldes tradicionais.

A comunidade dos romeiros é uma comunidade temporária, móvel, “apenas” um espaço em que o romeiro pode encontrar com quem compartilhar. É também uma comunidade cujos participantes da mesma a buscam como um espaço de solução de seus próprios problemas, para cumprir com suas obrigações pessoais de devotos, o que evidencia que a comunidade de romeiros é também uma

comunidade cujo indivíduo sujeito ocupa uma posição central. Essa é a comunidade (re) inventada, que mantém a tradição em cena no contexto da romaria. Mas, como ocorre, então, a centralidade do indivíduo sujeito nesse mesmo espaço? É o que nos propomos evidenciar a seguir.

4.3 ROMARIA COMO ESPAÇO DE PENITÊNCIAS E PROMESSAS: A CENTRALIDADE DO INDIVÍDUO

Apesar de ter nascido no berço da ideologia moderna, o individualismo, como fenômeno, tem suas raízes em momentos mais arcaicos da história. Dumont (2000, p. 36) afirma que, “as raízes dessa idéia estão em nossa herança clássica e judaico-cristã”.

Platão e Aristóteles (*apud* DUMONT, 2000) viam a polis como auto-suficiente, porém seus sucessores já anunciavam os rudimentos do individualismo, ao considerarem que o indivíduo bastava-se a si mesmo, e que para se alcançar a razão e a sabedoria era preciso abandonar o mundo. Assim, “o primeiro passo do mundo helenístico foi deixar para trás o mundo social” (DUMONT, 2000, p. 39).

Dando sequência ao pensamento do autor citado acima, o cristianismo anunciava como parte central de sua mensagem “o valor infinito do indivíduo” assim como “a desvalorização do mundo”. O cristão é chamado para ser um “indivíduo-fora-do-mundo” (DUMONT, 2000, p. 39). Essa dupla mensagem é, sem dúvida, terra fértil para a ideologia individualista. Assim, no cristianismo a dicotomia Indivíduo–Mundo foi ordenada, propiciando um quadro sócio-histórico onde:

- ❖ Houve a emancipação do indivíduo por uma transcendência individual;
- ❖ Uniram-se esses indivíduos-fora-do-mundo em uma comunidade (igualdade cristã), mas essa igualdade era uma qualidade;
- ❖ O indivíduo estava no mundo, mas o seu coração estava no céu, lugar de recompensa pessoal, individual;
- ❖ Todo o esforço no sentido da Perfeição estava voltado para o Interior do homem;

É a partir da perspectiva apontada por Dumont (2000) que entendemos as práticas da penitência e das promessas na romaria. Consistem elas em oferendas aos santos ou a Deus, bem como também em maus tratos ao próprio corpo, visando recompensar aos santos ou a Deus por um bem recebido ou para alcançar a salvação da alma do fiel. Tais práticas são frutos de uma decisão individual, são

realizadas de forma individual (embora possam ser compartilhadas com mais pessoas) e os fins, geralmente, são de caráter individual (embora, às vezes o sacrifício e a promessa sejam feitos visando o bem estar de outras pessoas).

As dificuldades encontradas por nós para situar as práticas de sacrifícios e das promessas dos romeiros, no âmbito da individualidade, revelam para a pertinência da perspectiva por nós adotada, em considerar a romaria como um espaço de interação entre a tradição (comunidade) e modernidade (indivíduo), pois na hora de definir quais características da romaria apresentaria uma e outra dessas dimensões da cultura atual, percebemos que os aspectos escolhidos apresentam-se já, eles mesmos, como uma mistura das duas dimensões. Mas, fiéis à nossa proposta, verificamos como ocorre à centralidade do indivíduo na romaria, a partir das práticas de sacrifícios e de pagamentos de promessas, ainda que vamos apontando para uma centralidade no indivíduo, também ela, já (re) inventada.

Em relação à presença do sacrifício na romaria, a romeira D. Nezinha (São Manoel - BA) explica o que seria a romaria para ela:

Eu mesma não sei contar a festa da Lapa. Mas só aquele movimento pra gente é uma festa. É uma festa para a “diversão da carne”, mas pra nossa vocação, nosso espírito, nossa religião é um ato de penitência e de fé. Para aquela religião que sempre existiu, a religião católica. Nós procede deste catolicismo. Eu quero assim e se estou dizendo alguma coisa que está fora da tradição é porque não entendo as coisas (STEIL, 1996, p. 103).

Conforme relatos dos romeiros, citados por Montenegro (2007): Relato nº 01: “A vida do romeiro que vai até Juazeiro é penosa, conforme descreve a romeira Cícera”. *Relato nº 02* :

O povo gosta muito de rezar. Ave Maria, pra ir para o Juazeiro do meu ‘padinho Ciço’, quando arrudeio por tantos lugares, tudinho rezando até chegar lá. E aqueles romeiros com aquelas coisinhas nas costas, carne, farinha, feijão, tudo pra cozinhar no meio do caminho orando, orando, pra nos livrar dos comunistas e dessa praga de gafanhoto que vinha e vem mesmo. (...) Minha mãe e minha avó eram romeiras de padinho Ciço. Elas saíam de ano a ano dormindo nos matos, fazendo fogo por causa das onças que eram demais naqueles pés de serra. Muitos iam de pés pra Juazeiro andando pro aquelas veredas estreitas. (MONTENEGRO, 2007, p. 136).

Continuamos as narrativas sobre a romaria como um espaço de sacrifícios por meio do relato da romeira Maria Silvério de Souza (Berilo - MG):

Estou com 63 anos. A primeira vez que vim aqui, tinha 19 anos. Vim a pé. Foram 29 dias de viagem. Quando era meio-dia e 6 horas da tarde a gente “embarracava”, na rancharia. Como não tinha relógio, o relógio era o so que Deus mandou e manda pra gente. Nós éramos 18 pessoas. Tinha 5 animais cargueiros que levavam a comida e nós não carregávamos nada nas mãos, só o milagre de Deus e um lenchinho para limpar o suor (STEIL, 1996, p. 62).

Quanto às práticas de pagamento de promessas, Araújo (2009) relata que a relação entre devotos e santos se dá no movimento de trocas simbólicas, por meio de pedidos e agradecimentos, como também a caminhada ao encontro com o sagrado, chamado de romarias, reafirmando e mantendo viva a relação entre devoto e santo. Diante disso, Steil (1996), ressalta uma característica marcante presente na romaria, especificamente nesse ritual que envolve o pagamento de promessas que é a relação direta que o romeiro estabelece com o Bom Jesus, onde o mesmo o trata como uma pessoa íntima, amiga, capaz de auxiliar ou até mesmo resolver os seus problemas cotidianos, mas não deixando de prestar o devido respeito. Sobre esse aspecto, uma depoente afirma que

O povo fala que o Senhor Bom Jesus é vivo, e ele deve ser vivo, porque a gente faz promessa e é válido na hora que faz. Mas tinha uma moça que não acreditava. Então ela disse: ‘vou furar ele com essa presilha’. No que furou, saiu sangue. Então ela disse: ‘não é que ele é vivo mesmo!’ Agora eu acredito que ele é vivo [...] (STEIL, 1996, p. 135).

Em consonância com essa afirmação, se dá também a fala da romeira D. Livina (São Manoel - BA):

Meu voto é de ir visitar o Bom Jesus todos os anos, enquanto vida eu tiver. Vou alegre e volto alegre. Cai doente e minha sogra fez esse voto. Quando ela fez o voto eu estava sem enxergar nada. Todo ano eu vou e volto feliz. Vamos rezando e voltamos rezando. Vou a bom Jesus da Lapa porque ele faz milagre. Os que se apegam a ele tem o milagre de sarar. Ele fez o milagre para mim e faz para outros também. faz milagre para quem vai contrito. Têm uns que vão para a festa, mas eu vou mesmo é para cumprir o meu voto, junto com meus amigos (STEIL, 1996, p. 100).

Nesta mesma concepção, o Pe Micek (2006) reafirma que os romeiros trazem consigo um coração penitente e orações que brotam de palavras simples. O romeiro é um indivíduo que pede, promete, recebe e retribui. A promessa é cumprida como forma de agradecimento pela graça alcançada. Um compromisso selado entre o devoto e o santo. A fé dos indivíduos que vivem numa situação de miséria e de exploração é produto não de um simples costume introjetado nos processos de

socialização precoce, exteriorizado como atitude habitual arraigada, mas de uma vivência da providência divina, por mais que as explicações verbais a respeito das crenças em Deus sejam de ordem argumentativa.

Essa questão pode ser visualizada na fala da romeira Júlia (Ramalho - BA):

Promessas ao Bom Jesus é uma em cima da outra. Se estiver muito sofrida, por qualquer coisa, ou sobre uma doença, ou uma preocupação de luta de família, eu vou e me apego com o Bom Jesus. Rezo uma ladainha e quando vou á Lapa, acendo um maço de velas e solto uma caixa de foguetes (STEIL, 1996, p. 136).

A promessa aparece como prática religiosa arraigada no imaginário coletivo dos romeiros do Bom Jesus da Lapa e se constitui na motivação principal que estimula o deslocamento dos peregrinos até aquele local. No catolicismo popular, a promessa aparece como um acordo, um pacto firmado entre o fiel e o santo, no sentido de se obter uma graça, um pedido, estando relacionada à fé.

Em geral, todos os estudos e informes a respeito da mentalidade religiosa em setores populares latino-americanos coincidem em mostrar que a fé acontece como algo evidente em si mesma, como um ditado inquestionável do sentido comum (PARKER, 1999, p. 2001)

Consoante as afirmações de Araújo (2009) e Steil (1996), percebemos que em cada ano nas romarias são fortalecidas a relação entre devotos e santos. A mesma ocorre através do movimento de trocas simbólicas, tais como o ato de pedir e agradecer, bem como de acender velas, a participação nas missas, novenas, procissões, dentre outras.

De acordo com Fernandes (*apud* ARAUJO, 2009, p. 29), os devotos e romeiros sabem muito bem as razões para fazer as promessas: se o devoto faz promessas “é porque sabe que esta existência é dependente de um poder maior. Faz promessa porque reconhece a dependência da condição humana terrestre. Pagando promessa, cumpre a sua parte na renovação deste vínculo central”. Na perspectiva de Hervieu-Léger, a promessa se configura como uma forma religiosa do peregrino que crê na divindade, sem necessariamente pertencer a uma comunidade religiosa de tipo igreja:

Trata-se, de uma religiosidade inteiramente centrada no indivíduo e sua realização pessoal [...] “Crer sem pertencer” é um dos traços do tempo atual e presentifica-se na lógica de uma “bricolagem de fé” que impossibilita a

constituição de comunidades crentes mais definidas (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.72).

Pelo que percebemos, as práticas das crenças em uma cultura típica de modernidade líquida, pontuada pela racionalidade e centralidade no indivíduo, levam-nos a crer que muitos dos romeiros que vão ao Santuário estão em constante movimento, pois, conforme afirma Hervieu-Léger (2008, p. 28)

O panorama religioso do século XX é marcado pela difusão do crer individualista, pela disjunção das crenças e das pertencas confessionais e pela diversificação das trajetórias percorridas por 'crentes passeadores'. Esta pulverização de identidades religiosas individuais não implica, necessariamente, o enfraquecimento ou mesmo o desaparecimento completo de toda forma de vida religiosa comunitária. Muito ao contrário, como o aparato das grandes instituições religiosas se mostram cada vez menos capazes de regular a vida de fiéis que reivindicam sua autonomia de sujeitos que crêem, assiste-se a uma efervescência de grupos, redes e comunidades dentro das quais indivíduos trocam e validam mutuamente suas experiências espirituais (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 28).

A promessa é vista como uma das práticas religiosa enraizadas no imaginário coletivo dos romeiros em geral, a mesma serve de motivação principal para a continuidade e manutenção da peregrinação. Essa questão pode ser elucidada na fala da romeira Elisa (Xique - Xique), citada na pesquisa de Steil (1996, p. 128), que vai até Bom Jesus de barco pelo rio São Francisco: "Todo ano é preciso ir ao Bom Jesus para pagar as próprias promessas e as dos outros, especialmente daqueles que não podem vir". Continuando o autor menciona a promessa como o elemento fundamental e motivador da romaria do Bom Jesus da Lapa, havendo uma cumplicidade e um culto a imagem do santo: "Muitas promessas são pagas diante da imagem do santo, onde os romeiros deixam roupas penitenciais, vestidos de noiva, de formatura, de primeira comunhão que servem de testemunho da graça recebida e atestam o cumprimento da promessa". (STEIL, 1996, p. 128).

Como a promessa é uma prática religiosa individual, que tem por base a relação direta do fiel com seu deus ou santo, tal prática vai se configurando como típica do peregrino, como afirma Hervieu-Léger (2008, p. 10). Para a referida autora, o novo contexto religioso busca mencionar uma substituição do modelo vigente de religioso que é a do praticante para o peregrino, estabelecendo diferenças entre ambos, tais como:

Na paisagem religiosa cristã, a figura do praticante foi sempre a mais evidente: do praticante regular que se insere numa bem definida territorialidade comunitária. Essa ‘figura emblemática’ do praticante tende a pulverizar-se na Modernidade, com a nova dinâmica da ‘mobilidade das pertencas’, com a desterritorialização das comunidades, com a desregulação dos procedimentos da transmissão religiosa e com a individualização das formas de identificação (HERVIEU-LÉGER, 2008 p. 10).

A autora supracitada denomina esse novo tipo de indivíduo religioso de peregrino. Dando sequência ao seu pensamento, bem como aos relatos citados por Steil (1996), percebemos que existem motivos diversos que levam o indivíduo a peregrinar.

Nem sempre no catolicismo popular se respeita à diversidade; essencialmente no que concerne à religiosidade, ainda há muitos preconceitos com relação às práticas; entretanto é muito comum os católicos tradicionais frequentarem, mesmo às escondidas, centros espíritas e rituais de umbanda e candomblé. Para os seguidores do catolicismo popular, a humanidade terá um fim, e, se outrora o mundo se acabou com água, agora se acabará com fogo. “O catolicismo popular tem que ser tradicional, já que o progresso significa as mais das vezes o abandono de sua dignidade, aceitação de novas formas de dependência” (HOORNAERT, 1976, p. 106).

Segundo Hervieu-Léger (2008, p. 139), o cenário religioso da modernidade tem como características principais a individualização e a subjetivação de crenças e práticas. Vivemos um momento em que o movimento é marca desse novo contexto, conforme a autora, e a modernização religiosa é o individualismo:

Esta proposição, declinada ao infinito a partir das observações feitas em todas as sociedades ocidentais, constitui, hoje, o *leitmotiv* da reflexão sociológica a respeito do religioso. Mas a fórmula se presta também a confusão, pois ela parece sugerir que o individualismo religioso se impõe com uma realidade absolutamente nova, com a modernidade (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 139).

Parker (1999, p. 158) observa que “a religião dos setores marginalizados está orientada para a satisfação imediata das necessidades mais sentidas pelas pessoas”. A fé popular no que se refere à promessa, não só acompanha as fases do crescimento da vida, em segmentos importantes, mas também em momentos de crise da vida. Resolve a crise por meio de sua profunda confiança na intervenção de Deus e de seus mediadores (os santos).

De acordo com o pensamento de Bauman (2001), ao descrever as causas da mudança da modernidade “sólida” para a “líquida” contesta a tendência de explicá-la a partir de fenômenos característicos do nosso tempo, referentes:

à mudança na disposição do público, à diminuição do apetite pela reforma social, do interesse pelo bem comum e pelas imagens da boa sociedade, à decadência da popularidade do engajamento político, ou à alta dos sentimentos hedonísticos e do ‘eu primeiro’ (BAUMAN, 2001, p. 33).

Essa afirmação dada pelo autor pode se sentida nos dias de hoje, onde há uma desordenação, um desmantelamento, um desmonoramento das intrincadas teias de relações e interações estabelecidas pelo indivíduo/comunidade. Neste sentido, Hervieu-Léger (2008, p. 143), afirma que:

O individualismo religioso não é mais criador da Modernidade do que a Modernidade é inventora do individualismo religioso. O que caracteriza o cenário religioso contemporâneo não é o individualismo como tal, é a absorção desse individualismo moderno (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 143).

Assim, a partir desta autora, percebemos o fenômeno de

absorção do individualismo religioso no individualismo moderno, sob o signo de valorização do mundo, por um lado, e da afirmação da autonomia do sujeito crente, por outro. A ‘modernização religiosa’ é produto dessa operação (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 145).

No contexto da modernidade líquida, caracterizada pela centralidade do indivíduo, de acordo com Calvelli (2006, p. 38), “a religião pode ser uma experiência mística interior” independente de laços “institucionais e tradicionais de sentido, estando os recursos simbólicos disponíveis para cada um traçar o seu próprio caminho em direção ao seu verdadeiro ‘eu’.” Neste sentido, a romaria pode ser vista pelo indivíduo como uma opção dentre outras, de expressão de fé, que é buscada como uma alternativa do encontro com o sagrado. Assim, na modernidade líquida o indivíduo busca na romaria colocar em prática a “idéia da peregrinação como um caminho interior em busca da identidade pessoal”. A romaria vista como peregrinação se constitui para os romeiros um “ideário de transformação pessoal e social, tornando-se um importante recurso cultural capaz de produzir novas formas de ação e de expressão para determinados indivíduos” (CALVELLI, 2006, p. 38).

Pelo exposto, percebemos que a romaria, devido às práticas de sacrifício e promessas que ocorrem em seu seio, se apresenta como um espaço em que a centralidade do indivíduo pode ser percebida. No entanto, ressaltamos que essa centralidade aparece também (re) construída porque permeada por aspectos típicos de relações comunitárias. Tal constatação nos leva a reforçar a assertiva de que, na romaria, indivíduo (modernidade) e comunidade (tradição) andam juntos, embora com a complexidade de tal “parceria”.

4.4 NA ROMARIA, INDIVÍDUO E COMUNIDADE ANDAM JUNTOS

A partir dos dados, percebemos que conforme pensávamos no início de nossa investigação, na romaria o comunitário e o individual se unem num mesmo lugar, mesmo com os mais diversos motivos. No entanto, tem a mesma finalidade. Neste sentido, de acordo com Araújo (2009, p. 58), “partir em romaria é experimentar a dinâmica de sair da própria casa para visitar a casa do santo, e rezar junto com todos os que lá se encontram.” A autora ressalta ainda que a romaria, desde o momento do planejamento, sua realização, e retorno, proporciona aos romeiros momentos de convivência capazes de levar o indivíduo a procurar viver uma vida em comunidade, antes vivida no isolamento, no recolhimento de seu ser. Conforme os relatos apresentados pelos autores, afirmamos que a romaria é um espaço de interação entre a tradição (comunidade) com a modernidade (indivíduo), embora tal interação se dê de forma complexa, pois, como afirma Bauman (2003, p. 10) sobre o indivíduo e a comunidade, temos que

a tensão entre a segurança e a liberdade e, portanto entre a comunidade e individualidade, provavelmente nunca será resolvida e assim continuará por muito tempo, não achar a solução correta e ficar frustrado com a solução adotada não nos levará a abandonar a buscar – mas a continuar tentando. Sendo humanos, não podemos realizar a esperança, nem deixar de tê-la (BAUMAN, 2003, p. 10-11).

Em Bom Jesus da Lapa, mesclam-se beleza com miséria, dor com cura, tristeza com alegria, devoção com festa, doença com saúde, pobreza com riqueza, é uma junção de sentimentos e condições sociais que vêm à tona por meio das promessas e dos milagres. Questões que enaltecem o social, que mostram a condição do romeiro que vem de longe. Questões guardadas nos morros que de

muito distante e se vêem que, por meio do estudo, da sua história, os mesmos podem ser resgatados (OLIVEIRA, 1985). Como tais indivíduos, desde sua individualidade, convivem ou buscam a comunidade?

De acordo com Hobsbawm (*apud* BAUMAN, 2003, p. 20), a palavra comunidade nunca foi utilizada de modo mais indiscriminado e vazio do que nas décadas em que as comunidades, em sentido sociológico, passaram a ser difíceis de encontrar na vida real, e comentou “que homens e mulheres procuram por grupos a que poderiam pertencer, com certeza e para sempre, num modo em que tudo se move e se desloca, em que nada é certo”. Na modernidade líquida, pontuada pela racionalidade, afirma Bauman (2003, p. 30) o que vale é o indivíduo e não a comunidade, pois

A guerra contra a comunidade foi declarada em nome da libertação do indivíduo da inércia da massa. Mas o verdadeiro resultado ainda que não dito dessa guerra foi o oposto do objetivo declarado: a destruição dos poderes de fixar padrões e papéis da comunidade de tal forma que as unidades humanas privadas de sua individualidade pudessem ser condensadas na massa trabalhadora (BAUMAN, 2003, p. 30).

Percebemos nitidamente, nos dias de hoje, a afirmação citada acima, pois há uma leveza e um desmonoramento das intrincadas teias de relações e interações estabelecidas pelo indivíduo/ comunidade. Neste contexto, enfatiza o indivíduo como centro e não a comunidade. Essa questão também foi visualizada, dentro do fenômeno religioso pesquisado, principalmente no cerne da interação entre tradição (comunidade) e modernidade (indivíduo). Detectamos que as práticas religiosas nas romarias se dão em momentos alternados enaltecendo o ato individual em detrimento do coletivo. Consoante ao que diz Hervieu- Léger (2008), oromeiro participa da romaria coletivamente, mas suas práticas são individuais. A ‘modernização religiosa’ é produto dessa operação” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 145). Portanto, para a referida autora;

O que é especificamente ‘moderno’ não é o fato de os homens ora se aterem ora abandonarem a religião, mas é o fato de que a pretensão que a religião tem de reger a sociedade inteira e governar toda a vida de cada indivíduo foi-se tornando ilegítimo, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos e mais fiéis. Nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosas são ‘assunto de opção pessoal’”. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 34).

A modernidade e a religião, na visão de Hervieu-Léger (2008, p. 27), são vistas numa perspectiva que nenhuma sociedade, mesmo se inscrita no imediatismo que caracteriza a mais avançada Modernidade, “não pode, para existir como tal, renunciar inteiramente a preservar um traço mínimo da continuidade, inscrito de uma maneira ou de outra na referência à ‘memória autorizada’ que é a tradição.”

Percebemos essa questão na romaria do Bom Jesus da Lapa, quando Steil (1996, p. 59), afirma que:

As romarias para Bom Jesus da Lapa são portadoras de uma tradição que são continuamente reinventadas por romeiros, moradores e pelo clero, como uma forma de legitimar valores, ações e normas de comportamentos que cada uma destas categorias considera centrais dentro de suas redes de convenções. Quando evocam a tradição, esses diversos atores pretendem, na verdade, acionar um estoque de referências religiosas e práticas rituais que foram sendo acumuladas em torno do santuário, com ou sem o selo da ortodoxia, mas que hoje são usadas para socializar seus sistemas de idéias e padrões de comportamento (STEIL, 1996, p. 59).

De acordo Hervieu-Léger (2008), não se pode minimizar o contraste fundamental que existe entre uma sociedade regida pela tradição (comunidade), na qual se impõe a todos, do exterior, um código geral de sentido, e uma sociedade que coloca no próprio ser humano o poder de fundar a história, a verdade, a lei e o sentido de seus próprios atos, o que traz como traço característico da modernidade. Sendo que, segundo a autora:

O traço mais fundamental da Modernidade, que é aquele que marca a cisão com o mundo da tradição: a afirmação segundo a qual o homem é legislador de sua própria vida, capaz igualmente, em cooperação com outros no centro do corpo cidadão que com eles forma, de determinar as orientações que pretende dar ao mundo que o rodeia (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 32).

Diante do exposto, fica evidenciada a interação que existe entre a tradição (comunidade) e a modernidade (indivíduo), nas romarias. De acordo com Hervieu-Léger (2008, p. 22), a emergência do fenômeno religioso na modernidade líquida obriga a sociologia das religiões a uma nova postura:

Ao mesmo tempo em que se deixa de pensar a religião pelo prisma exclusivamente do desencantamento racional, passa-se a ter um interesse maior pelo processo de decomposição e de recomposição das crenças que não se relacionam com o âmbito da verificação e da experimentação, mas encontram sua razão de ser no fato de darem um sentido à experiência subjetiva dos indivíduos. Redescobre-se que tais crenças pertencem a

práticas, linguagens, gestos, automatismos espontâneos que constituem o 'crer' contemporâneo (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 22).

Hervieu-Léger (2008, p. 41) considera, ainda, que um duplo problema se apresenta para a sociologia da religião:

tentar compreender conjuntamente o movimento pelo qual a modernidade continua a minar a credibilidade de todos os sistemas religiosos e o movimento pelo qual, ao mesmo tempo, ela faz surgirem novas formas de crença. Para responder a esse problema, é necessário ter entendido que a secularização não é, acima de tudo, a perda da religião no mundo moderno. É o conjunto dos processos de reconfiguração das crenças que se produzem em uma sociedade onde o motor é a não satisfação das expectativas que ela suscita, e onde a condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável de meios de satisfazê-las (HERVIEU-LÉGER, p. 41).

Na concepção de Côtés (2007), o surgimento das cidades forneceu condições externas para o surgimento da racionalização religiosa, porque ofereceu condições internas para o surgimento da modernidade.

Percebemos, então, por Cortês e também por Hervieu-Léger (2008, p. 42), que a ruptura entre a crença e a prática constitui o primeiro índice do enfraquecimento do papel das instituições guardiãs das regras da fé. Mas o aspecto mais decisivo desta 'perda de regulamentação', acontece quando "aparece principalmente na liberdade com que os indivíduos 'constroem' seu próprio sistema de fé, fora de qualquer referência a um corpo de crença institucionalmente válido." Verificamos que há uma disseminação das crenças, fugindo dos modelos estabelecidos e cada vez menos práticas controladas pelas instituições. Tal realidade reafirma a ideia de que no processo de 'desregulação' que caracteriza o campo religioso institucional no final do século XX, a crença e a pertença não mais moldam o sujeito. Em decorrência disso, o indivíduo passa a ter certa autonomia religiosa. Tal autonomia permite, inclusive, desdobramentos no que tange à centralidade do indivíduo na atualidade.

Tal possibilidade é constatada por Steil (2003) ao perceber que entre os romeiros, ainda que entre os que se inserem em uma perspectiva de participação de tipo individual, duas categorias se estabelecem: uma relacionada à tradição, do peregrino, do romeiro simples e outra correspondente à modernidade líquida, do turista.

A relação entre peregrinação e turismo é um destes objetos que hoje percebo como um ponto de interseção nodal, onde se pode verificar a tensão entre múltiplos significados que são postos em risco nos locais de peregrinação e turismo religioso (STEIL, 2003).

Embora para esse autor, turismo e peregrinação são categorias “que condensam duas estruturas de significados”, ele afirma que “nos damos conta de que romeiros e turistas se confundem tanto em relação as suas motivações quanto aos seus comportamentos”, cuja análise não é capaz de fornecer indicadores “capazes de demarcarem uma linha de fronteira entre turistas e peregrinos”, pois na realidade, como se observar “existe uma miscelânea de atos religiosos e turísticos praticados pela mesma pessoa, de modo que se torna muito difícil saber se estamos diante de um turista ou de um romeiro”.

Consoante Steil (2003), tem-se de um lado “o modelo convivial de uma comunidade emocional e religiosa” denominada de *communitas* e de outro “o modelo da *societate de corte*, marcado por uma convivência ‘fria e calculada’, que poderia ser expressa pela ideia de *societas*”. Tomando a romaria “como um discurso metassocial”, ao estabelecer essas duas categorias como opostas, no entanto, em uma realidade de modernidade líquida, Steil (2003) afirma que

Uma lógica de comunhão não apenas coexiste com uma lógica diferencial no comportamento dos romeiros e turistas, mas ambas estabelecem entre si um jogo dentro do qual se definem os pertencimentos religiosos e as identidades sociais. Nesse sentido, o ritual da romaria opera uma espécie de união dos contrários onde as duas lógicas se articulam, sem que uma exclua a outra. Portanto, mais do que lamentar tal transformação, qualificando-a como uma espécie e degradação da prática religiosa ou de rejeição da tradição, trata-se de tomar as representações turísticas sobre o evento como constitutivas de uma outra tradição, de caráter profano e moderno, que também se constitui como uma lógica interna das práticas de peregrinação (STEIL, 2003).

Se Steil (2003) percebeu a coexistência de mais de uma categoria de romeiro em suas investigações, em nossa pesquisa estendemos essa percepção para a convivência, na romaria, não somente de mais de uma categoria de romeiro, mas também daquilo que esses romeiros buscam em tal espaço quer seja, a interação entre as ofertas da centralidade nas necessidades dos indivíduos, representadas pelas práticas do sacrifício e das promessas e a possibilidade da experiência da dimensão comunitária, por esta se apresentar como um espaço de partilha e de estar juntos.

5 CONCLUSÃO

No início desta dissertação, mais particularmente na introdução, informamos que o ponto de partida era a afirmação de Giddens (1997; 2002) sobre a época em que vivemos, na qual estão presentes de modo muito marcante a desorientação e a sensação de que não compreendemos completamente os eventos sociais vivenciados e de conseqüente perda de controle. A modernidade, então, caracterizada pela centralidade do indivíduo, rompe o referencial protetor da pequena comunidade e da tradição, substituindo-o pelo de organizações muito maiores e impessoais.

Tendo em mente essa perspectiva, ao longo desta dissertação, buscamos responder a problematização por nós proposta, por ocasião do início desta investigação: como e por que interagem no fenômeno da romaria a tradição e o moderno? Quais são as motivações apresentadas pelos sujeitos quanto à adesão ou não a aspectos tradicionais ou modernos na referida romaria? Será a romaria um espaço em que essa (re) invenção da tradição se faz presente? Como se apresentam na romaria e que significados são conferidos às mudanças ou permanências quanto à tradição que acontecem na romaria? Na tentativa de enfrentar tais questões, a análise realizada da romaria, a partir da literatura selecionada, levou-nos às ideias conclusivas.

Ao pesquisar sobre a romaria no campo religioso brasileiro, na perspectiva da modernidade, percebemos uma lacuna nos trabalhos literários existentes, seja no campo da sociologia ou no da antropologia, no que concerne ao fenômeno religioso, principalmente no que refere à sua estreita ligação com a religiosidade popular e o catolicismo popular, tendo presente a interação nesse espaço, da tradição e da modernidade.

O estudo sobre a romaria: um espaço de interação entre a tradição e o modernidade, leva a entender que o elemento motivador do deslocamento periódico de romeiros para as cidades-santuário reside na perspectiva desses lugares serem considerados sagrados. No caso específico de Aparecida, Pe. Cícero e Bom Jesus da Lapa, cenário onde convivem elementos distintos, dentro da concepção da tradição e da modernidade, observamos essa questão bem presente, não só em uma cidade bem desenvolvida como Aparecida, que faz parte de um estado rico, como até mesmo em cidades simples em meio ao sertão ressequido, onde se

encontra um Santuário de Oração, de Juazeiro e Bom Jesus, lugar de fé, santificado pelo povo simples que o frequenta, chamado romeiro.

Em resposta à nossa consideração introdutória, em que nos perguntamos se 'A romaria' seria 'um espaço de interação da tradição com a modernidade?' acreditamos ser a romaria uma prática do catolicismo popular, um espaço onde há uma interação da tradição com a modernidade. E mais, entendemos que na modernidade líquida, caracterizada principalmente pela centralidade do indivíduo, totalmente livre em suas opções religiosas, sendo motivados ao deslocamento periódico de romeiros para as cidades-santuários é o fato desses lugares serem considerados especiais, místicos, capazes de promover uma mudança interior na forma de ser, de crer e de agir, no indivíduo, enfim, implica em uma transformação na vida do(a) romeiro(a) que ali vai.

A manutenção de práticas do catolicismo popular, ressignificadas ao longo do tempo, pode ser vista como um aspecto importante dos Santuários como o de Aparecida, Pe Cícero e Bom Jesus da Lapa, uma vez que a própria romaria, com os seus símbolos, cânticos e ambiência cosmológica se constitui em uma prática devocional recriada. A subida ao morro, por exemplo, é uma prática tradicional muito exercitada pelos romeiros de Bom Jesus da Lapa. Por um lado, o(a) romeiro(a) tenta purificar o seu espírito buscando preparar-se para uma outra dimensão escatológica ainda desconhecida depois da morte, enquanto que, por outro lado o mesmo crente, em uma perspectiva da modernidade líquida, busca uma vida melhor, no sentido de suprir suas necessidades materiais e espirituais que se interpenetram dialeticamente na ambiência do sagrado, mas não se anulam, pelo contrário, motivadas principalmente pela fé, se não são solucionadas, pelo menos são ressignificadas, passando a serem encaradas com outro ânimo.

Neste sentido, a religião funciona como princípio de estruturação pelo fato de ter ao mesmo tempo um sistema simbólico estruturado/legitimado, que constrói a experiência em termos de lógica em estado prático, embasado em questões indiscutíveis (dogmas), e também por promover o encontro entre o homem e Deus, em uma relação de mediação que permite ligar duas realidades: o mundo social e o mundo sobrenatural.

A nosso ver, as romarias funcionam socialmente como uma mediação capaz de congregar diversas comunidades locais e grupos sociais em uma coletividade mais extensiva onde a homogeneidade e a heterogeneidade, bem como a tradição e

a modernidade convivem lado a lado. Alguns romeiros apresentam um laço de afetividade devocional tão consolidado com o Santuário que pouco participam dos eventos religiosos litúrgicos da Igreja Católica nas suas comunidades.

Portanto, considerando os resultados desta pesquisa, entendemos que a modernidade se apresenta às pessoas, como um modo de vida centrado no indivíduo e a experiência de tal realidade se apresenta aos sujeitos de nossa investigação como desafiadora à construção e à manutenção de traços considerados por eles como fundamentais de sua identidade, como a solidariedade, a convivência, o comunitário, o lúdico. Desta forma, o desafio que se coloca aos referidos sujeitos é o desejo de não perder os ganhos trazidos pela modernidade e pela centralidade na individualização, como a própria possibilidade de se verem como sujeitos. Mas eles também não querem perder a segurança daqueles aspectos constituintes de sua identidade já conhecidos.

A partir de tal experiência, os(as) romeiros(as) que frequentam constantemente as romarias de Aparecida, Pe Cícero e do Bom Jesus da Lapa, por meio dessa prática religiosa, a veem como um espaço de (re)invenção, ou seja, um espaço de interação entre a tradição e a modernidade, onde suas identidades podem ser (re)construídas. Essa foi a hipótese inicial e acreditamos que a mesma se confirmou, apesar de que a complexidade de tal relação exigir ainda olhares por mais ângulos que o aqui lançado para que se possa afirmar com mais segurança tal confirmação.

Sendo assim, embora estejamos aqui nos referindo às nossas ideias conclusivas, não as consideramos como algo pronto e acabado, pois pela complexidade em que o assunto se apresenta, permanece sempre a possibilidade de que em outros momentos possamos retomar essa análise com um novo olhar, a partir de outra metodologia, envolvendo uma pesquisa de campo empírica mais completa, que permita uma melhor compreensão do tema proposto.

REFERÊNCIAS

ALVES, Cláudia Maria Magri; SILVA, Rita de Cássia da Cruz. *Devocionário a Nossa Senhora Aparecida*. São Paulo: Canção Nova, 2006.

ALVES, Maria Lúcia Bastos. *A conveniência na convivência: um estudo sobre a Romaria de Bom Jesus da Lapa, BA*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 1993.

ANTONIAZZI, Padre Alberto. *Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?* 3. ed. São Paulo: Paulus, 2006.

ARAÚJO, Maria das Graças Ferreira de. *Pequenas romarias para pequenos santos: um estudo sociográfico do dia de finados*. Dissertação (Mestrado Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

AZZI, Riolando. Elementos para a história do catolicismo popular. *REB*, v. 36, n. 141, p. 95-130, mar. 1976.

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Trad. de Plínio Dentzin. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

_____. *Modernidade e ambivalência*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. *Modernidade líquida*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. *A sociedade individualizada*. Trad. Jorge Gardel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. *Em busca da política*. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

BECK, Ulrich; GIDDENS, Antony; LASH, Scott. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Trad. de Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1997.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

BOING, Mafalda Pereira. *Nossa Senhora Aparecida: a padroeira do Brasil*. São Paulo: Loyola, 2007.

BOTTOMORE; OUTHWAITE. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998. p. 45-57.

BRANDÃO, C. Rodrigues. *Os Deuses do Povo: um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

BRANDÃO, C. Rodrigues. *A partilha da vida*. Taubaté: Cabral Editora, 1996.

BUENO, Silveira. *Minidicionário da língua portuguesa*. São Paulo: FTD, 2000.

CALVELLI, Haudrey Germiniani. *A Santiago de Compostela Brasileira: religião, turismo e consumo na peregrinação pelo caminho da fé*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, 2006.

CASTRO, Jânio Roque de. *Natureza, significados e impactos das romarias do Bom Jesus da Lapa - BA*. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

CHEUÍCHE, Antonio do Carmo. *Cultura e evangelização*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

CHIZZOTTI, Antonio. *Pesquisa em ciências humanas e sociais*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

CIRIBELLI, Marilda Côrrea. *Como elaborar uma dissertação de mestrado através da pesquisa científica*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.

COHEN, A.P. *The symbolic construction of community*. London: Tavistock, 1985.

CORDEIRO, Maria Paula Jacinto. *Quotidiano e religiosidade: ressignificação de práticas romeiras a partir estudo de caso no nordeste brasileiro*. Fortaleza: UFC/URC, 2008.

CÔRTEZ, Mariana. *O bandido que virou pregador*. São Paulo: ANPOCS, 2007.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001

CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. São Paulo: Martin Claret, 1985.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

GEERTZ, Cliford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003

GIDDENS, A. Risco, confiança e reflexividade. In: BECK, Ulrich; GIDDENS, Antony; LASH, Scott (Orgs.). *Modernização reflexiva*. São Paulo: EDUSP, 1997.

_____. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. *As consequências da modernidade*. Trad. Raul Filker. São Paulo: EDUSP, 1991.

_____. *Mundo em descontrole o que a globalização está fazendo em nós*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2010.

GOHN, Maria da Glória Marcondes. *Movimentos sociais e educação*. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2003.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividades: as culturas como patrimônios. In: *Horizontes Antropológicos*. Patrimônio Cultural. v. 23, Porto Alegre: UFRGS, 2005.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção dialética da história*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

HABERMAS, J.. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Catolicismo: a configuração da memória. *Revista de Estudos da Religião*. REVER, n. 2, a. 5, 2005.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O peregrino e o convertido*. Trad. João Batista Kreuch, Petrópolis: Vozes, 2008.

HOBSBAWN, Eric. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

HOORNAERT, Eduardo. O catolicismo popular numa perspectiva de libertação. *Pressupostos*, REB, v. 3, n. 141, 1976.

_____. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo et al. (Orgs.). *História geral da Igreja na América Latina*. Tomo II: História da Igreja no Brasil. Primeira época - Ensaio de interpretação a partir do povo, Petrópolis: Vozes, 1978.

HUFF JUNIOR, Arnaldo Érico. Campo religioso brasileiro e a história do tempo presente. *Cadernos CERU*, série 2, v. 19, n. 2, dez. de 2008.

JESUS, Elivaldo de Souza. *Gente de promessa, de reza e de romarias: experiências devocionais na ruralidade do recôncavo sul da Bahia (1940-1980)*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.

JORGE, Simões. J. *Cultura religiosa: o homem e o fenômeno religioso*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1994.

KOČIK, Lucas. *Santuário do Bom Jesus da Lapa*. 7. ed. Bom Jesus da Lapa: Gráfica Bom Jesus, 2000.

KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Trad. Carlos Alberto Medeiros. 2. ed. ampl. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LASH, Scott; BECK, Ulrich; GIDDENS, Antony. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Trad. Magda Lopes. São Paulo: UNESP, 1997.

LEMONS, Carolina Teles. *Religião e saúde: (re)significando as dores na vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Descubra, 2008.

MARIZ, Cecília Loreto. A sociologia da religião de Max Weber. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 67-93.

MEGALE, Nilza Botelho. *O livro de ouro dos santos*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004

MICEK, Pe. Francisco. *Bom Jesus da Lapa*. 2. ed. Bom Jesus da Lapa: Bom Jesus, 2006.

MICHELATO, Antonio Ricardo. Realidade e perspectivas das tradições religiosas na pós-modernidade. *Interações - Cultura e Sociedade*, v. 3, n. 3, p. 97-112, 2008.

MONTENEGRO, Antonio Torres. *História oral e memória: a cultura popular revisitada*. São Paulo: Contexto, 2007.

MONTERO, Paula. *Magia, racionalidade e sujeitos políticos*. 1994. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicações/rbcs0026/rbcs2606.htm>.

MORO, Celito. *Fé e cultura: desafios de um diálogo em comunicação*. São Paulo: Paulinas, 2010.

OLIVEIRA, José Cláudio Alves de. Bom Jesus da Lapa: três romarias, um patrimônio e muita fé. *Revista Eletrônica de Turismo Cultural*, v. 2, n. 1, p. 1-23, set. de 2008.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. *Religião e dominação de classes*. Petrópolis: Vozes, 1985.

PARKER, Cristian. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. Globalização e religião: o caso chileno. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto. (Orgs.). *Globalização e religião*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 117-146.

RAMPAZZO, Lino. *Metodologia científica para alunos dos cursos de graduação e pós-graduação*. São Paulo: Loyola, 2005.

REEBER, Michel. *Religiões: mais de 400 termos, conceitos e idéias*. Trad. Luiz Cavalcanti M. Guerra. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

RIBEIRO, Antônio Lopes. Aparecida, a casa de Nossa Mãe. *Revista Renascidos em Pentecostes*. Editorial. out. 2010, p. 16.

ROSENDHAL, Zeny. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. Rio de Janeiro: UERJ, 1999.

SANTANA, Manoel Henrique de Melo. *Padre Cícero do Juazeiro: condenação e exclusão eclesial à reabilitação histórica*. Maceió: EDUFAL, 2009

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

SANTOS, Glauber Eduardo de Oliveira. Importância das peregrinações para o turismo mundial. *Turismo em Análise*. São Paulo. v. 11, n. 2, p. 38-44. nov. 2000.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 9. ed. São Paulo: Cortez, 2003.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari; STEIL, Alberto (Orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *A religião dos brasileiros: teoria e sociedade*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

_____. Peregrinação e romaria: um lugar do turismo religioso. *Ciências Sociais e Religião*, ano 8, n. 8, p. 85-97, out. de 2006.

SANTOS, Glauber Eduardo de Oliveira. Importância das peregrinações para o turismo mundial. *Turismo em Análise*. São Paulo. v. 11, n. 2, p. 38-44. nov. 2000.

SCARANO, Julita. *Fé e milagre: ex-votos, pintados em madeira: Séculos XVIII e XIX*. São Paulo: EDUSP, 2004.

SETTON, Maria da Graça Jacinto. As religiões como agentes da socialização. *Cadernos CERU*, série 2, v. 19, n. 2, dez. de 2008.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

SOUZA, José Crisóstomo de Souza. *Filosofia, racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: UNESP, 2005.

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

_____. Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa. *Horizonte Antropológico*, v. 9, n. 20, Porto Alegre, out. de 2003.

_____.; HERRERA, Sônia Reyes. Catolicismo e ciências sociais no Brasil: mudança de foco e perspectiva num objeto de estudo. *Interfaces/Sociologias*, Porto Alegre, ano 10, n. 23, jan./abr. 2010. p.354-393.

SÜESS, Günter Paulo. *Catolicismo popular no Brasil: tipologia e estratégia de uma religiosidade vivida*. Trad. Antonio Steffen, S.J. São Paulo: Loyola, 1979.

TEIXEIRA Faustino; MENEZES, Renata. *Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas*. Petrópolis: Vozes, 2009.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 14-33, set. /nov. 2005.

TÖNNIES, F. Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais. In: FERNANDES, F. (Org.). *Comunidade e sociedade: leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação*. São Paulo: Nacional/ Edusp, 1973. p. 96-116.

VALLA, Victor Vicent. *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

WILLAIME, Jean-Paul. Max Weber. In: HERVIEU-LÉGER, Danièle; WILLAIME, Jean Paul. (Orgs.). *Sociologia e Religião: abordagens clássicas*. São Paulo: Idéias & Letras, 2009. p. 71-123.