

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ROMARIA DE NOSSA SENHORA DA ABADIA DA
ÁGUA SUJA

José Zica dos Santos

GOIÂNIA / 2005

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ROMARIA DE NOSSA SENHORA DA ABADIA DA
ÁGUA SUJA

José Zica dos Santos

Orientador: Prof. Dr. Sérgio de Araújo

**Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Ciências da Religião como
requisito para obtenção do grau de mestre**

GOIÂNIA / 2005

DEDICATÓRIA

Dedico esta dissertação aos meus filhos Carlos e César e às suas esposas, à minha filha Helena e à minha neta Mariana, que são a razão do meu viver.

AGRADECIMENTOS

A Deus, que me deu a vida e a inteligência suficiente para levar esta empreitada até o fim.

Aos professores do mestrado que me ajudaram na longa caminhada e, de modo especial, ao Prof. Dr. Sérgio de Araújo que, com sabedoria e muita paciência, orientou-me na confecção deste trabalho.

A todos que, de um modo ou de outro, incentivaram-me durante o curso.

SUMÁRIO

RESUMO	08
ABSTRACT	10
INTRODUÇÃO	11
DEVOÇÃO A MARIA DENTRE OS PORTUGUESES E OS BRASILEIROS	16
1.1 Nossa Senhora da Abadia da Água Suja.....	22
1.2 A Cidade de Água Suja, em Dia de Romaria, e o Santuário.....	25
1.3 A Festa.....	28
1.4 Os Romeiros.....	33
1.5 Perfil do Romeiro.....	35
1.6 O que Atrai os Romeiros ao Santuário.....	39
1.7 Peregrinação de Nossa Senhora da Abadia - Experiência Dialética entre o Sagrado e o Profano.....	41
1.7.1 Religião.....	41
1.8 Romaria e Tradição.....	52
2 DOM OU DÁDIVA	56
3 DOM E CATOLICISMO POPULAR BRASILEIRO.	90
3.1 O Catolicismo Popular e suas Características Maiores.....	91
3.2 Implantação e Etapas do Catolicismo Popular no Brasil	104
3.3 Manifestações do Catolicismo Popular.....	112
3.3.1 Santos com suas Especialidades em Atender Determinados	

Problemas.....	112
3.3.2 Folia dos Reis.....	115
3.3.3 Procissões.....	117
3.3.4 Os Ermitães.....	122
3.3.5 As Confrarias ou Irmandades.....	125
3.3.6 Recomenda das Almas.....	132
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	136
REFERÊNCIAS.....	140

RESUMO

SANTOS, José Zica dos. *Romaria de Nossa Senhora da Abadia da Água Suja*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2005.

Esta dissertação é de natureza analítica. Trata-se de uma pesquisa sobre o fenômeno religioso da romaria de N. Sra. da Abadia de Água Suja, festa que ocorre em Minas Gerais. O estudo se mostra relevante, uma vez que, embora haja um declínio da participação dos fiéis católicos nas missas e nos rituais sacramentais, existe cada dia mais um crescente número de fiéis peregrinos neste tipo de religiosidade popular. O objetivo principal do trabalho é refletir sobre o romeiro, ainda do século XXI, seu perfil e sua motivação, que construiu essa devoção no Triângulo Mineiro e a história desse fato religioso. A hipótese de trabalho é a de que o vínculo existente entre o devoto e a Santa pode ser entendido como dom ou dádiva, categoria principal usada aqui para interpretar o estudo. Esta categoria é emprestada pela antropologia, mais precisamente por Mauss (1924). Existem, analisando a prática dos devotos, três elementos que compõem o processo desta devoção: o fiel recebe algo de seu protetor, uma graça, que pode ser proveniente da facilitação na obtenção de um bem material, passando pela saúde corporal e até mesmo espiritual; reconhecida e aceita por parte do devoto esta graça, ele se sente na obrigação de retribuir ao seu Santo protetor algo para demonstrar sua gratidão. A técnica empregada para a obtenção de dados é uma bibliografia específica que historia as origens dessa piedade popular nascida em Portugal, transportada para Minas Gerais, que perdura e cresce até hoje, aliada à observação de campo e entrevistas com os romeiros em dois anos sucessivos: entre agosto de 2003 e agosto de 2004. A principal conclusão que a dissertação chegou é a de constatar que não só as romarias, piedades eminentemente populares, podem ser caracterizadas como dom, mas, no campo religioso brasileiro, todas as manifestações religiosas do povo podem ser categorizadas como dom.

Palavras-chave: devoção, romaria, dom, vínculo.

ABSTRACT

SANTOS, José Zica dos. *Pilgrimage of Nossa Senhora da Abadia of Água Suja*. Goiânia: Universidade Católica de Goiás, 2005.

This is an analytical nature dissertation. It is about a research about the phenomenon of the pilgrimage of N. Sra. da Abadia from Dirty Water, this which happens in Minas Gerais. The study seems to be relevant, because, although there is a decline of the Catholic faithfulness participation in the masses and in the sacramental ritual, there is an increasing number of faithful pilgrims at this popular religious type. The main purpose of this work is to reflect about the pilgrim, from the XXI century, his profile and motivation, that built his devotion in the Triângulo Mineiro and the history of this religious fact. The work hypothesis is that the entailment between the devotee and saint can be considered as a gift, main category used here to interpret the study. This category is lent by the anthropology, being more specific, by Mauss (1924). There are, analyzing the devotees practices, three elements that take part in this devotion process: the faithful gets something from his protector, a grace, that can be proceeding from the facilitation on getting a material stuff, passing by a body health and also a spiritual health; known and accepted by part of the devotee of this grace, he believes he has the obligation to reattribute to his protector saint something to demonstrate his gratitude. The technique used to get these data is a specific bibliography that studies the origin to this popular piety born in Portugal, transported to Minas Gerais, that perdures and increase up to these days, gathered with a field observation and interviews with the pilgrims in two succeeding years: between August 2003 and August 2004. The main conclusion we got with the dissertation is to evidence that not only the pilgrimages, emitterly popular pieties, can be characterized as a gift, but, in the Brazilian religious field, all the religious manifestations of people can be categorized as a gift.

Key-words: devotion, pilgrimage, gift, entailment.

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como objeto de estudo os romeiros que, todo ano, no dia 15 de agosto, dirigem-se até Água Suja, no Triângulo Mineiro, para cumprir suas promessas no altar de Nossa Senhora da Abadia.

O autor deste trabalho, nascido no interior de Minas Gerais, cresceu ouvindo, repetidas vezes, histórias maravilhosas sobre a proteção que Maria estendia a seus devotos, que para lá se dirigiam, a pé, a cavalo ou de carro de boi, com toda a família. Muitos vinham de tão longe que demoravam semanas para chegar ao santuário. Nas várias pousadas que deviam ser feitas, encontravam-se velhos companheiros de devoção que terminavam juntos a caminhada, em um clima de amizade e de piedade.

O pouso acontecia sempre à beira de algum riacho, em que a água corria, esta usada para matar a sede dos homens e dos animais, fazer comida, limpeza etc. Os romeiros levavam uma *mariquinha*,¹ que servia para dependurar uma única

¹ *Mariquinha*: conjunto de três hastes de madeira unidas entre si por uma das extremidades de cada uma. Das extremidades unidas, pende-se uma corrente com um gancho na ponta, no qual se dependura uma panela sobre o fogo.

panela; o toucinho, este levado ainda grudado em pele suína, salgado e salpicado de fubá, era frito. A banha extraída servia para cozinhar o arroz, temperar o feijão e fritar a carne-seca ou charque. O torresmo servia para dar um gosto especial ao feijão. Ao redor de uma pequena fogueira, erguida para aquecer e espantar animais, a conversa *rolava solta*, o violão *quebrava* a solidão, os *causos* se atropelavam e maravilhas de intervenções da Senhora, na vida de cada um deles, eram lembradas.

As refeições leves consistiam em paçoca de carne-seca feita no pilão e em biscoitos caseiros preparados antes da viagem. Um detalhe interessante ocorria com os cavaleiros, que, para beber água, não apeavam de suas cavalgadas. Usavam o *guampo*², com o qual colhiam a água dos córregos. Na cidade, os romeiros se alojavam debaixo de tendas improvisadas, cobertas de ramagens.

Na adolescência, ao morar em Uberaba para estudar, o autor desta dissertação excursionou com colegas até Água Suja, local em que viu a festa acontecer. Ao entrar no mestrado de Ciências da Religião, estas lembranças foram despertadas e, de modo natural, o objeto de estudo foi especificado.

O estudo sobre romarias, tanto no Brasil como no mundo, é sempre atual e vivo. Os inúmeros santuários existentes sempre foram palcos da manifestação da religiosidade popular e lugares de encontro entre o devoto e o transcendente. São lugares em que ocorre um tipo de experiência religiosa tão intensa que a Sociologia das Religiões não se esgota em interpretá-la, pois os santuários se fazem presentes

em todos os locais: no Brasil – Aparecida, Divino Pai Eterno, Bom Jesus da Lapa, Círio de Nazaré; no mundo – Guadalupe, Lourdes, Fátima e em todas as religiões. Veja, por exemplo, no mundo, os muçulmanos, na Meca, e os hindus, no Ganges. Por outro lado, apesar das condições modernas de bem-estar, de secularização e de racionalidade do mundo contemporâneo, o número de devotos que vão até os santuários cresce.

O objetivo principal da dissertação é refletir sobre o vínculo que existe entre o devoto e a Santa. É um vínculo que se inicia, em geral, com uma promessa. O devoto recorre à Santa, solicitando uma graça; acreditando ter recebido o favor pedido, parte para cumprir a promessa. Tudo se passa no campo da fé, ou da crença. Ao ir ao santuário cumprir a promessa, o devoto carrega consigo a família e os amigos, em um clima de espiritualidade e amizade. A vida do devoto passa por mudanças significativas. Acontece primeiro de modo interno, na união que passa a existir entre ele e a Santa; depois, na quebra de seu cotidiano: sair da própria casa até o santuário. Este vínculo se repete em todos os anos e entre o devoto e a Santa se estabelece uma interação mais profunda, uma amizade. O fato gerador desta amizade é a graça recebida e a promessa cumprida, o dom, no dizer de Marcel Mauss (1872 – 1950).

O etnólogo francês Marcel Mauss (1872 – 1950), ao procurar entender alguns contratos e sistemas econômicos de povos aborígenes, tanto americanos como melanesianos e polinesianos, deparou-se com um costume, que ele jamais tinha

² *Guampo*: vasilha para líquidos feita de chifre. Os cavaleiros traziam o *guampo* dependurado em uma corrente presa na *cabeça* da cela. Deste modo, sem ter de descer da cavalgadura, pegavam a

visto, existente dentre estas populações e que, em seu escrito de 1924, *Ensaio sobre a Dádiva*, chamou de dom. O dom é um sistema de troca, entre duas pessoas físicas ou não, que se concretiza em três momentos: uma doação, uma aceitação e uma retribuição de algo. O devoto recebe uma graça solicitada – doação e aceitação – e cumpre uma promessa – retribuição.

Sobre a idéia inicial do dom, autores modernos, como Godelier (2001), Godbout (1999) e Caillé (2002), criticaram, acrescentaram e aplicaram a teoria em estudos das sociedades modernas, como no âmbito da família, do trabalho, da relação entre patrão e empregado, do comércio, das doações de órgãos etc.

A hipótese principal da dissertação, então, é verificar se a teoria do dom serve para interpretar o vínculo criado entre o devoto e a Santa.

Por outro lado, a romaria é um tipo de devoção que os estudiosos da religião classificam como sendo expressão de uma religiosidade popular, que tem suas raízes no Brasil Colonial. Essa forma de religiosidade do povo não poderia ser totalmente interpretada usando também a categoria do dom?

Os dados dessa pesquisa foram coletados de duas fontes principais: uma bibliográfica e outra de campo. Para a pesquisa bibliográfica, foi usada uma literatura que fala da devoção à Maria, em Portugal e no Brasil; uma literatura especializada em Nossa Senhora da Abadia, tanto em Muquém como em Água Suja, principalmente para a parte histórica; a teoria da dádiva de Mauss, somada à visão

dos autores modernos; uma revisão bibliográfica sintética sobre a religiosidade popular.

Na pesquisa de campo, desenvolvida nos dias 13, 14 e 15 de agosto de 2003 e no ano de 2004, o autor, além da observação direta do santuário, aplicou questionários e ouviu histórias para enriquecer o material coletado e ser fiel na interpretação dos mesmos.

A dissertação é dividida em três capítulos.

No primeiro capítulo, após historiar as raízes da devoção à Maria em Portugal e no Brasil Colonial, a origem da devoção a Nossa Senhora da Abadia em Muquém e em Água Suja, o autor faz uma descrição da romaria e dos romeiros que a compõem e encerra o capítulo mostrando o vínculo existente entre o devoto e a Santa.

No segundo capítulo, a dissertação descreve primeiramente como Mauss estruturou a categoria do dom. Depois, como autores modernos refletem sobre a mesma e a aplicam nos mais variados campos da sociedade contemporânea; e, por fim, como este conceito de dom pode ser utilizado na interpretação do vínculo existente entre o devoto e a Santa.

No terceiro capítulo, a dissertação procura mostrar que toda religiosidade popular pode ser caracterizada como dom; para isto, discute-se a religiosidade

popular a partir de vários autores e de algumas manifestações destas religiosidades para demonstrar nelas a presença do dom.

1. A DEVOÇÃO À MARIA DENTRE OS PORTUGUESES E OS BRASILEIROS

Os lusitanos nutriam grande devoção à Mãe de Deus sob inúmeras denominações vindas de diversas origens. A religião da nação era profundamente mariana. O nome da Virgem faz parte da história de Portugal. “A figura de Maria contribuiu historicamente para a construção daquela nação, para sua coesão interna, e inspirou suas maiores empresas políticas, como as guerras contra os mouros e as grandes descobertas” (Boff, 1995, p.9).

Grandes monumentos históricos foram relacionados ao nome da Virgem. O fundador da dinastia portuguesa, D. Afonso Henriques (1111-1185), em agradecimento pela vitória sobre os mouros em Santarém (1142), consagrou à Maria o reino lusitano, com todos os súditos, e fez erigir em Alcobaça um grande mosteiro dedicado à padroeira do reino. D. João I (1358-1390), após a vitória na batalha de Aljubarrota – que libertou o país do domínio de Castela (1385) –, decretou, em agradecimento, que todas as catedrais do reino seriam dedicadas à Virgem. D. Henrique, o Navegador (1394-1460), construiu a capela de Nossa Senhora de Belém, onde todos os navegadores iam pedir proteção antes de se aventurarem nas grandes viagens. Vasco da Gama e Pedro Álvares Cabral faziam parte desta

empreitada. D. Manuel (1469-1521) substituiu esta capela pelo monumental convento dos Jerônimos como gratidão à Virgem pela descoberta do caminho marítimo das Índias. D. João IV (1604-1656), ao libertar o país (1640), que tinha saído do domínio espanhol, promulgou novamente a Virgem como patrona do reino de Portugal, inclusive do Brasil, sob o nome de Virgem da Conceição. D João V (1689-1750) contribuiu enormemente para divulgar o culto da Virgem. Construiu, em Mafra, uma basílica e um convento dedicados à Virgem da Conceição. Fundou, em 1746, uma academia e uma biblioteca marianas para divulgar os estudos sobre a padroeira. “Verdadeira prerrogativa dinástica era a devoção à Virgem Maria” (Dias, 1956).

A imagem da Virgem chegou ao Brasil com os descobridores. “A história do Brasil, desde a vinda dos portugueses, está impregnada pela devoção à Virgem Maria” (Boff, 1995, p. 12). A nau de Pedro Álvares Cabral veio conduzida pela Senhora da Esperança; mais tarde, chegaram as imagens de Nossa Senhora da Glória e muitas outras (Megale, 2001). Na época em que Portugal (1560-1640) ficou sob o domínio da Espanha, vieram deste país irmão para o Brasil a Senhora de Montserrat, a Pilar etc.

Os missionários de Portugal também trouxeram sua devoção à Virgem. Composto durante o histórico cativeiro entre os tamoios, o célebre poema de Pe. José de Anchieta, em homenagem à Maria, veio corroborar esta afirmação. Conforme a ordem religiosa à qual pertenciam os padres, a Virgem era venerada com nomes diferentes; os jesuítas invocavam Nossa Senhora da Ajuda, da Fé, da Luz, da Natividade e da Candelária; os franciscanos preferiam Nossa Senhora da

Conceição, dos Anjos e das Neves; os beneditinos cultuavam a Senhora de Montserrat, da Soledade e das Angústias; os agostinianos escolheram Nossa Senhora da Consolação, do Bom Despacho e da Boa Hora; já os dominicanos divulgavam Nossa Senhora do Rosário (Megale, 2001).

Existia uma geografia das invocações de Maria. Nas regiões litorâneas, predominavam a Senhora dos Navegantes, a Senhora da Guia, a Senhora dos Mares e a Senhora da Boa Viagem. Nas regiões de agropecuária, aparecia a Senhora das Brotas. Nas regiões de mineração, predominavam a Senhora do Rosário, a Senhora do Carmo e a Senhora da Piedade da Assunção.

A cultura brasileira, tanto quanto a portuguesa, está impregnada do culto à Maria: na devoção, nos nomes e nas lendas. Segundo Fernandes (1992, p.74), “37% das paróquias brasileiras são dedicadas à Mãe de Deus”.

O nome de Maria faz parte do linguajar da população. Aparece abundantemente nas formas exclamativas: “*Virgem!*”; “*Virgem Maria!*”; “*Nossa Senhora!*”; “*Ave Maria!*”; “*Minha Nossa Senhora!*”. Interessante esta última exclamação, com uma dupla forma de posse: *minha* e *nossa*. Em qualquer esfera da vida aparece o espírito brasileiro imbuído do respeito e da devoção à Virgem. Afonso Arinos (1868-1916) afirmou que a Virgem encontra-se mais na alma brasileira do que nos monumentos externos: “onde quer que palpite uma alma brasileira [...] o doce nome de Maria soa qual música divina, numa exclamação tópica, numa interjeição fremente ou num desafogo magoado” (Arinos apud Boff, 1995, p.15). O próprio Papa, João Paulo II, na visita ao Brasil, em 1980, reconheceu tal

característica da população. “O amor e a devoção à Maria, elementos fundamentais da cultura latino-americana, são um dos traços característicos da religiosidade do povo brasileiro” (João Paulo II apud CNBB, 1980, p. 129).

A cultura africana, que influenciou muito a cultura brasileira, contribuiu com o culto à Maria. No panteão da religião ioruba, Iemanjá aparece como uma figura central: a divindade feminina. Ela é a mãe – mãe dos peixes. No sincretismo brasileiro, Iemanjá aparece como a Virgem Maria. É celebrada e invocada com títulos católicos, como Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora da Glória. O sentimento de mãe inspirado pela Virgem dentro a população é muito marcante. “A casa grande venerava Nossa Senhora da Conceição, imagem da mãe branca cuidadosa e ‘compreensiva’” (Hoornaert, 1992, p. 81).

Como não poderia deixar de ser, a devoção à Senhora da Abadia veio de Portugal também. Antes mesmo da invasão da Península Ibérica pelos sarracenos, no século VIII (730), viviam inúmeros religiosos e penitentes, em lugares ermos, estes atraíam pessoas piedosas dedicadas à oração, penitência e meditação. Nestes pequenos conventos ou abadias erigidas, florescia a devoção à Nossa Senhora.

O principal convento da região do Bouro era o de São Miguel, no interior do qual se venerava a imagem de Nossa Senhora, que foi ocultada em uma caverna, para preservá-la de possíveis danos ou profanações. “No século VIII, a invasão de Portugal pelos árabes fez com que monges cenobitas escondessem numa das cavernas da região a imagem de Nossa Senhora que era venerada no mosteiro de

São Miguel" (Sousa, 1997, p. 19). Esta imagem, segundo a lenda, foi milagrosamente encontrada mais tarde por outros religiosos. No local do achado, foram edificadas uma pequena ermida e algumas celas. Nasce aqui a devoção à Nossa Senhora da Abadia. A notícia da descoberta da imagem se espalhou rapidamente, atraindo devotos e novos eremitães. A devoção logo se difundiu pelo país e acompanhou os portugueses no decorrer do Império.

No Brasil, a devoção à Senhora da Abadia foi introduzida na Bahia. "Desde 1718 a Senhora d'Abadia é padroeira de Jandaíra, diocese de Alagoinha, na Bahia" (Vieira, 2001, p. 29). A difusão deste culto deu-se através de Muquém³. O surgimento do culto à Nossa Senhora da Abadia, em Muquém, pode ser estudado sob dois aspectos: um lendário e outro histórico.



Recém-construída igreja de N. S. de Muquém

O aspecto lendário ficou imortalizado pelo escritor Bernardo Guimarães, no romance *O Ermitão de Muquém*. O autor narrou a saga de Gonçalo, herói do romance, que, após eliminar um desafeto em uma festa, pela disputa de uma mulher, fugiu por terras desconhecidas e dominadas por índios, até que recebeu guarida dos xavantes, por sua bravura. Assimilou tanto a cultura dos silvícolas que se tornou um deles. Novamente, a desgraça recaiu sobre Gonçalo; numa cilada

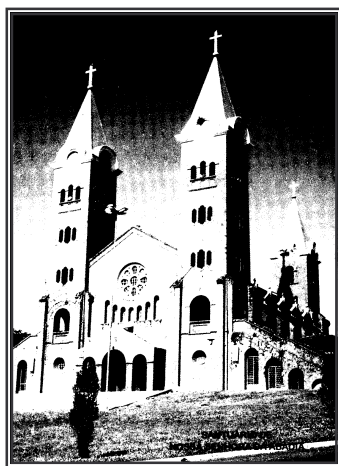
armada por um desafeto, matou a amada e o irmão da mesma. Fugindo de uma possível vingança e de seus remorsos, chegou em Muquém, lugar desértico e seguro; ali, tornou-se um ermitão penitente. Ergueu uma pequena capela e um rancho ao lado, levando uma vida de oração, meditação e penitência. A fama da vida santa do ermitão se espalhou logo e muitos devotos afluíram para perto dele, para rezar e pedir orientação. Certa noite, dormindo, teve uma visão e, ao acordar, esta visão persistiu.

Meio acordado meio adormecido, Gonçalo abre os olhos; a visão não desvanece e ele vê distintamente ir pouco a pouco se afastando e desaparecer no interior de uma gruta vizinha. Gonçalo ergue-se imediatamente, correndo àquele lugar, penetra na lapa e ali encontra em um nicho de pedra uma grande e bela imagem da Milagrosa Virgem (Guimarães, 1944, p. 30).

Do ponto de vista histórico, segundo Vieira (2001), a devoção à Nossa Senhora da Abadia chegou a Muquém com os mineradores portugueses procedentes do norte de Portugal, de Braga, das paragens montanhosas do Bouro. Não se sabe ao certo em que data, mas Bertran (2002, p. 124) afirmou que foi “anterior a 1765”. Contudo, à época em que foi escrito o romance de Bernardo Guimarães (1856) a romaria de Muquém era a mais concorrida do sertão.

³ Muquém: pequeno distrito pertencente ao município de Niquelândia, no estado de Goiás. Fica a 300 km da capital, Goiânia.

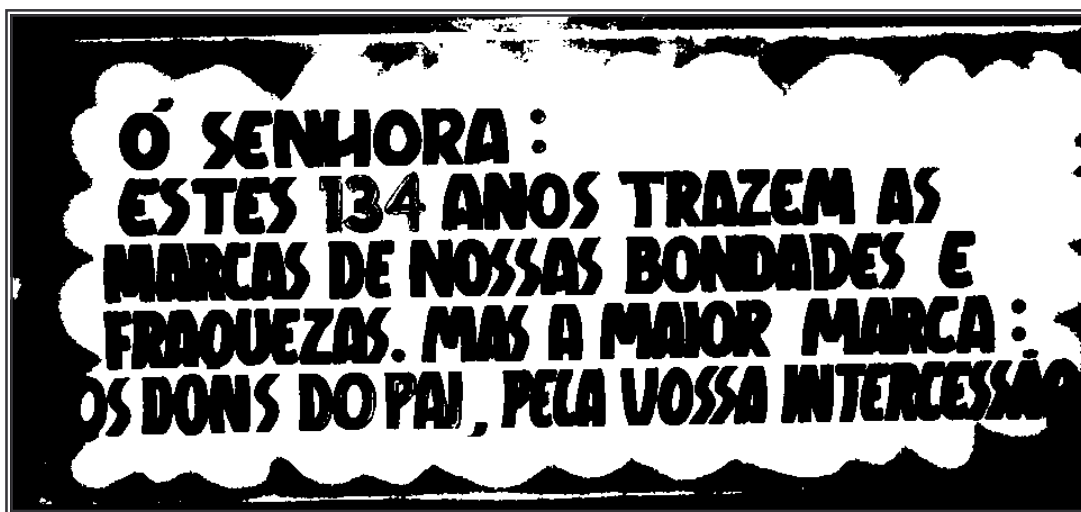
1.1 A Nossa Senhora da Abadia da Água Suja



Santuário de Nossa Senhora da Abadia de Água Suja



Imagem de Nossa Senhora da Abadia



Painel no interior do santuário de Nossa Senhora da Abadia da Água Suja

A origem do culto a Nossa Senhora da Abadia, no Triângulo Mineiro, está ligada ao garimpo de diamantes. A cidade de Água Suja⁴ surgiu durante o período

⁴ O distrito de Água Suja, pertencente ao município de Bagagem, foi criado em 1870. Em 1938, seu nome foi mudado para Romaria, em homenagem às romarias que lá aconteciam. O município de

da guerra do Paraguai (1864-1870), quando, para fugir da convocação de Dom Pedro II, alguns homens escaparam pelo interior, embrenhando-se nas matas. Um deles, cujo nome era Sebastião, português de nascimento, às margens de um córrego, em Água Suja, no Triângulo Mineiro, achou uma mina de diamantes (1867).

Em pouco tempo, propagada a notícia, povoam-se as margens do córrego, e os renques de casinhas atestam a atividade febril da lavra... Foi durante os três primeiros anos de mineração que o povoado tomou aspecto de vila, com grande surto de progresso, com razoáveis moradias, às duas margens do córrego diamantífero (Vieira, 2001, p. 20 -21).

Com os fundadores do povoado veio, além da febre de enriquecimento, a devoção à Nossa Senhora da Abadia. "Os primeiros habitantes de Água Suja, na maioria portugueses, eram devotos de Nossa Senhora d'Abadia" (Damasceno, 1997, p. 29).

Imbuídos da devoção à Santa, todos os anos os romeiros iam, por ocasião da festa, no dia 15 de agosto, até o povoado de Muquém, para render suas homenagens a Nossa Senhora da Abadia, agradecer favores e deixar doações; porém, enfrentavam inúmeras dificuldades devido à distância, à precariedade das estradas e dos meios de transporte da época. Demandavam-se dias e dias de viagem, castigados pelas intempéries, sobretudo pela poeira e calor da estação. Embora os romeiros fizessem a viagem com muito amor e piedade, pensou-se numa alternativa menos dolorosa: adquirir uma imagem de Nossa Senhora da Abadia e

Romaria foi criado em 1938. A população do município gira em torno de 3600 habitantes. A economia do município gira, prioritariamente, em torno da renda proporcionada pelos visitantes do santuário. A renda proveniente dos diamantes não existe mais.

construir uma capela para abrigar a mesma e, ali, os fiéis poderiam dar vazão a seus sentimentos piedosos voltados à Virgem Maria, com menos dificuldade.

As quase insuperáveis dificuldades que acompanhavam estas peregrinações anuais por um lado, e pelo outro o aumento sempre crescente da população a par de seus cabedais, acrescentado ainda sobretudo o acendrado amor filial que consagravam à Rainha dos Anjos, levaram os Água-Sujenses à concepção de uma idéia, cuja realização tudo resolvia, satisfazendo ao mesmo tempo os seus elevados sentimentos religiosos. Consistia esta em edificar uma Capela, onde pudessem tributar à Divindade o culto de latria, os Anjos e Santos o de dulia e à Virgem o culto sempre grato e consolador de hiperdolia, cujo templo seria edificado à gloriosa Mãe de Deus, sob a invocação de Nossa Senhora d'Abadia (Vieira, 2001, p. 22).

Os habitantes, entusiasmados com a idéia, enviaram uma delegação a D. Joaquim Gonçalves de Azevedo, o então bispo da cidade de Goiás ,a cuja jurisdição Muquém pertencia , para solicitar a autorização de construir em Água Suja uma capela, com o objetivo de que ali se pudesse venerar a Mãe de Deus sob o título de Nossa Senhora da Abadia, "gozando os peregrinos das mesmas graças e favores espirituais dispensados aos romeiros de Muquém" (Vieira, 2001, p. 22).

Concedida a autorização, ao mesmo tempo em que se providenciou a construção da capela (1870), o viajante português Custódio da Costa Guimarães foi escolhido para ir à cidade do Rio de Janeiro, capital do Império, e adquirir uma imagem da Santa. "Depois de chegarem a um consenso, o viajante Custódio Guimarães (português) foi encarregado de ir à capital do Império fazer a aquisição da imagem na casa comercial Franco & Carvalho à rua Quitanda" (Damasceno, 1997, p. 31).

Depois de uma longa e penosa viagem de trem de ferro e de carro de boi, a imagem chegou a seu destino, em que, após todos os louvores e honras devidos, foi benta e entronada na capela provisória recém-edificada. Iniciou-se assim a tradicional romaria da Abadia da Água Suja. "Desde o primeiro ano da chegada da imagem de Nossa Senhora d'Abadia, começaram, ainda que timidamente, as romarias, primeiro à primitiva Capela, depois a primeira matriz" (Vieira, 2001, p. 49).

Em 1874, o atual santuário foi edificado em substituição à primeira igreja, que não comportava mais os romeiros. O número de romeiros, de ano em ano, cresceu assustadoramente. Eles vinham do Triângulo Mineiro, do sul de Goiás, de São Paulo, do Mato Grosso (Vieira, 2001). Hoje, há seis dioceses e quarenta e duas paróquias que levam o nome de Nossa Senhora da Abadia espalhadas por seis estados brasileiros, além de dezenas de cidades e vilas que a tem como padroeira. (Boletim Paroquial, 2004).

1.2 A Cidade de Água Suja, em Dia de Romaria, e o Santuário

Desde os primeiros dias de agosto nas estradas que demandam Água Suja, existem inúmeras barracas. Estas têm por finalidade dar suporte aos romeiros. Oferecem lugar de descanso, água, alimentos, remédio, curativo para os pés cansados e feridos, incentivo aos já deprimidos e desanimados pelo cansaço.

Algumas pessoas montam as barracas em cumprimento de promessas por favores recebidos. Os comerciantes o fazem para vender água, refrigerantes,

bebidas alcoólicas e guloseimas. Os fazendeiros da região também têm grupos de apoio organizados para dar suporte, como alimentos e remédios, aos romeiros. Os políticos dão conforto aos romeiros pelo voto; os comerciantes, pelo lucro.

Em Água Suja, os quintais das casas são transformados em estacionamentos ou em áreas de *camping*. O santuário mantém uma área com certa infra-estrutura, onde os romeiros montam seus acampamentos. Os carreiros, hoje em ínfima quantidade, se comparados com os do passado, alugam uma área na entrada da cidade para ali soltarem seus bois e montarem seus acampamentos.

Os passeios são alugados aos comerciantes para instalação de suas barracas, em que eles expõem e comercializam os mais diversos tipos de mercadorias. O preço do aluguel é cobrado por metro linear e depende também da localização do passeio. Quanto mais central, mais caro.

Alguns grupos organizados fazem o trajeto em direção à Água Suja há vários anos e têm uma certa estrutura com pontos pré-determinados para as refeições e pouso. Deste modo, chegando nestes pontos já encontram as refeições prontas e a estrutura para higiene já organizada por uma equipe de apoio que os antecede. As empresas de transporte coletivo se organizam para oferecer ônibus para o retorno dos romeiros que vão a pé. A maioria só permanece na cidade durante um dia, pois a estrutura hoteleira da mesma é bastante precária para o enorme fluxo de gente durante a festa – só há duas pousadas na cidade. Alguns grupos fretam ônibus, alugam quintais de casas e lá acampam durante os festejos. Este tipo de romaria proporciona um fenômeno social interessante. Os romeiros de grupo, oriundos de

realidades sociais diferentes, que não compartilham dos mesmos valores e símbolos, criam um vínculo, muitas vezes duradouro entre si. Alguns grupos fazem a romaria já há vários anos, afirmaram entrevistados. Há aqueles que o fazem desde crianças, quando iniciaram acompanhando os pais.

Devido à carência de hospedagem – as vagas das duas pousadas na cidade, em geral, têm suas reservas esgotadas dias antes da festa –, os moradores locais alugam, por preços proibitivos, suas próprias residências ou apenas parte delas, ou mesmo só cobram taxas para o uso dos chuveiros.

Durante a semana da festa, o centro da cidade, tomado de barracas e deromeiros, fica isolado por meio de tambores cheios de areia e ligados por correntes, colocados nas esquinas. Deste modo, automóveis não circulam pelas ruas centrais, onde os comerciantes assentam suas barracas.

Um fato que chama a atenção de qualquer pessoa que se aproxima do santuário é o considerável número de pedintes que se aglomera nos passeios em torno do templo. São pessoas com as mais diversas deficiências, idosos, senhoras sadias rodeadas de crianças e pessoas esbanjando saúde que declaram ter a função de pedinte porque lhes proporciona mais rendimento do que um emprego. Alguns falaram que vão a várias cidades para esmolar em eventos semelhantes ao de Água Suja. Eles são insistentes e até agressivos. A polícia delimita a área para os pedintes ficarem, porém a delimitação não é obedecida.

A imagem da Santa, a primeira que chegou à cidade, fica no piso superior do santuário. Para chegar lá, o romeiro deve subir um lance de escadas, do lado de fora do santuário, com mais ou menos trinta degraus, e outro lance, do lado de dentro do templo, com vinte degraus, mais ou menos.

O romeiro segue, por até duas horas, uma fila para chegar à imagem da Santa, tocá-la e beijar uma fita que pende da mesma. O acesso ao local em que fica a imagem é dividido em duas partes: por uma, sobem os romeiros que vão caminhando e, pela outra, os que vão ajoelhados. Sobem com grande dificuldade os degraus das escadarias até à imagem, com semblantes cansados e contritos. São dezenas de pessoas com idades variadas que, com muita dificuldade, sobem as escadarias de joelhos. Em geral, fazem o sacrifício para pagar promessa ou agradecer graças recebidas. O número de romeiros vai se avolumando à medida que se aproxima o dia da festa, 15 de agosto, quando chega ao auge.

Os romeiros deixam os mais variados tipos de oferendas para a Santa: dinheiro, roupas, cabelo, velas e animais que são leiloados no final da festa. O dinheiro arrecadado é revertido para as obras sociais do santuário. Muitos deixam, na sala dos milagres, os ex-votos como gratidão pelos favores recebidos.

1.3 A Festa

A festa de Nossa Senhora começa para os moradores locais no dia primeiro de agosto, com uma novena. Já para os romeiros, começa no dia seis e termina no

dia quinze, dia em que a Igreja Católica celebra a Assunção de Maria. A festa é organizada pelo conselho paroquial.

No dia da abertura, acontecem vários ritos:

- levantamento do mastro com a estampa da Santa, na Praça do Santuário;
- traslado de uma imagem da Santa, réplica da original, para a mesma praça. A imagem principal, muito pesada, fica entronada na parte superior do santuário.
- celebração de missa solene, com cantos de hinos em louvor à Virgem;
- celebração do primeiro dia da novena.
- queima de fogos de artifício.

Nos dias que se seguem, além da novena há celebração de missas em horários diversos, reza de terços e via-sacra. Vários padres prestam todo tipo de assistência espiritual aos romeiros, tais como orientação e atendimento às confissões; além disso, ministram outros sacramentos. Todos os atos são previamente programados pelo conselho paroquial. De um ano para o outro, há pequenas mudanças na programação da festa, visando sempre a servir os romeiros.

No encerramento da festa, além das cerimônias comuns aos outros dias, há uma solene procissão que percorre as ruas da cidade com a imagem da Santa, que volta, ao final, a seu altar, no interior do santuário. Com inflamado sermão de encerramento e uma ruidosa queima de fogos de artifício, mais uma solene festa em homenagem a Nossa Senhora d'Abadia chega ao fim.

Segundo declarações dos romeiros, três momentos são emocionantes e podem levar muitas pessoas às lágrimas: a) o encontro face a face com a imagem da Santa – *“Junto da Santa, sinto uma paz, um bem estar impossível de descrever”*; b) o fim da missa campal celebrada toda noite em frente ao santuário, em cima de um tablado colocado dentro de uma espécie de anfiteatro que foi construído aproveitando a declividade do terreno. Além das orações e da pregação, há ricas encenações durante a celebração. No término da missa, uma imagem toda iluminada da Santa sobe lentamente para a parte superior do santuário por um cabo de aço ligado a uma janela e a um poste colocado junto ao altar, no tablado. Bela encenação da assunção!; c) no último dia, o inflamado sermão de encerramento, com a presença do bispo diocesano, e a procissão com uma imagem da Santa pelas ruas centrais da cidade. Os acompanhantes da procissão, levando velas acesas nas mãos, entoam cantos em louvor à Santa.

Marra e Fabíola (2004) assinalaram em seus estudos sobre a romaria de Água Suja que, para os romeiros, cinco são os momentos mais emocionantes: a) a caminhada até o templo; b) a subida pelas escadarias; c) a veneração à Santa e a entrega de ofertas; d) a missa e a procissão; e) as compras e os folguedos.

Duas observações poder-se-iam fazer: 1^a) Nas conversas com os fiéis e observando os ex-votos expostos na sala dos milagres, fica claro que as promessas que impulsionam os romeiros à peregrinação estão ligadas a uma graça ou um milagre recebido no âmbito familiar. Ninguém declarou ter recebido milagre no santuário. Os favores recebidos acontecem fora dos limites do santuário; 2^a) Embora representando momentos importantes da peregrinação, a missa e a procissão

possuem efeitos diferentes, porém não contraditórios. A missa representa uma valorização do espaço sagrado, procura trazer os que estão fora do santuário para o interior dele, para dentro do espaço *dominado* pelos poderes constituídos do catolicismo. A procissão procura aumentar o espaço sagrado, levando-o para as ruas, libertando-o do *domínio* das autoridades.

Há uma tensão importante que se pode observar entre missa e procissão, de forma que, enquanto a missa representa o movimento de interiorização, que tenta valorizar o espaço do santuário, controlado pelo clero, e estabelece uma ordem ritual, com programação definitiva, distribuição dos papéis e codificação dos símbolos, a procissão representa o movimento de exteriorização, que busca ultrapassar os limites oficiais impostos ao sagrado (Steil, 1996, p. 127).

A romaria de Nossa Senhora d'Abadia, que acontece todos os anos, ilustra bem o caráter de permanência dos símbolos. “O símbolo é permanente. O simbolismo está nas coisas – e pessoas ou acontecimentos significativos –, enquanto manifestam uma modalidade do sagrado *pelo que são e como são*” (Croatto, 2001, p. 107). Eles, os símbolos, são conservadores. Os costumes, as tradições, os valores e a história em si estão em constante processo de mutação, porém os símbolos permanecem. Às vezes, apenas mudam a aparência, como a antiga família patriarcal com os pais indicando o casamento para os filhos e os casamentos hodiernos, em que os progenitores, em geral, não interferem nas uniões. É bom lembrar que grande parte das uniões já não se faz via casamento tradicional. Quando a devoção se iniciou em romaria, o regime de governo do Brasil era Imperial; a sociedade considerava as raças negra e indígena inferiores; a escravidão era vista como normal e legal. Hoje, o regime político, os meios de

transporte e de comunicação e até o nome da cidade mudaram. No entanto, o símbolo, ou seja, a imagem da Virgem de Romaria permanece. O símbolo continua a mobilizar não apenas a inteligência racional, mas também e, sobretudo, o corpo e a inteligência prática, a inteligência do coração, da sensibilidade." O símbolo afeta a pessoa em sua vinculação com aqueles com quem se comunica" (Scournac, 2001, p.13).

Os meios de transporte mudaram. Entretanto, romeiros das mais diversas camadas sociais continuam unidos na celebração, com seus rituais de seu símbolo, Nossa Senhora da Abadia da Água Suja. Os peregrinos continuam perseguindo os mesmos objetivos: agradecer, pedir e louvar, e, sobretudo, saciar a fome do sobrenatural. Afinal, todo ser humano se sente um caminhante insatisfeito a procura de Deus. O próprio apóstolo Paulo nos diz: "Porque não temos aqui cidade permanente, mas estamos à procura da que está para vir" (Hb. 13-15). "A romaria cristã é um momento particular da longa caminhada da Igreja peregrina nesta terra rumo à cidade definitiva" (Zavarez, 2002, p. 49).

A caminhada "é um itinerário de conversão, das devoções e celebrações de fé na partilha generosa com todos" (Forte, 1887, p. 190). No santuário, todos falam a mesma língua, aspiram à mesma esperança. Todos procuram um sentido para a vida. Todos, por meio da realidade palpável, procuram uma sintonia com a realidade, que não vêem: a realidade espiritual. O símbolo, a imagem, une e congrega todos. "O símbolo tem a função de unir pessoas, de nos ligar com a realidade que nos cerca e nos aproximar do Deus Vida" (Zavarez, 2002, p. 127). A ordem simbólica continua, como nunca, exercendo sua característica marcante: evocando

sentimentos. A Senhora d'Abadia serve como modelo exemplar para todos os peregrinos na caminhada da vida.

1.4 Os Romeiros

Durante a primeira quinzena de agosto, qualquer pessoa que transita pela BR-365, no trecho compreendido entre Uberlândia e Patrocínio, nota um inusitado movimento de pessoas a pé. São os romeiros devotos de Nossa Senhora da Abadia.

Romeiro é todo aquele que se pôs a caminho, saindo de seus modos, se deslocando de suas casas, quase sempre com sacrifícios, com bagagem muito leve, para fazer sua unidade interior dividida e espalhada pelas exigências da vida que, por ser dura, o machuca, confunde, divide (Damasceno, 1997, p.139).

O romeiro sempre parte em busca de algo e ao encontro do Outro, do Outro considerado totalmente diferente. Diante da imagem da Santa, são muitos os sentimentos que saltam do coração do romeiro: *“Nossa Senhora da Abadia, guia todos os meus passos”*. Outra romeira entrevistada diz: *“Fico feliz e sinto muita paz ao voltar à terra de Nossa Senhora da Abadia”*.

A romaria é uma partida para algum lugar. Porém, não é uma simples partida, um simples pôr-se em marcha. É uma partida com a finalidade de tentar uma mudança na vida.

De todas essas significações é que se revestirá o ato voluntário da partida e da marcha para um alhures, um lugar diferente em que se realizará uma

mudança de vida, que constitui a experiência da peregrinação: não um simples rito de devoção, mas um processo de transformação do ser em consequência de sua partida do meio e do gênero de vida habituais (Meslin, 1992, p. 152).

Obrigatoriamente, partir para um *alhures* significa partir para um longe físico, mas significa também sair de seu local habitual e ir à procura de um sagrado que ajudará a mudar. O romeiro vai à Santa da cidade de Água Suja para agradecer, pedir ou simplesmente para rezar. O romeiro faz uma visita em um local para procurar uma mudança de vida, mudança de hábitos. “Assim a partida para algum lugar é em primeiro lugar a ruptura com os hábitos” (Meslin, 1992, p.157). A partir de uma pesquisa feita com os romeiros, 18% declararam que vão à Romaria para agradecer graça recebida e 15% para pagar promessa: paga-se promessa por algo recebido. O recebimento de algo implica, em geral, uma mudança, uma alteração. De fato, a mudança de hábitos do romeiro começa no início de sua peregrinação, pois deixa para trás seus deveres cotidianos para se entrosar, temporariamente, em uma sociedade nova, coesa, solidária; 92% dos romeiros declararam fazer a viagem em grupos, sustentada por uma única finalidade: atingir o lugar sagrado. Nesta nova sociedade, desaparecem o *status* e a raça, pela homogeneização das relações sociais. Temporariamente, o romeiro abdica de sua situação social, usos e costumes cotidianos. Esta abdição temporária que ele se impõe o prepara para ir à busca do transcendental no santuário, lugar sagrado ou *Centro*.

Toda região habitada tem o que poderíamos chamar um “Centro”, ou seja, lugar sagrado por excelência. É nesse “Centro” que o sagrado se manifesta totalmente, seja sob forma de hierofanias elementares [...], seja sob a forma mais evoluída de epifanias diretas dos deuses (Eliade, 2002, p. 35).

Quem são os romeiros que demandam a cidade de Água Suja para fazer suas devoções junto a Nossa Senhora da Abadia? Qual seu perfil? O que os leva ao santuário?

1.5 Perfil do Romeiro

Do sexo do romeiro

Sexo	%
Masculino	60
Feminino	40
Total	100

Fonte: J. Zica. Goiânia, 2004.

Contrariando o que se observa nas missas dominicais, em que a presença masculina é diminuta, a quantidade de homens dentre os romeiros é muito expressiva: 40%, ou seja, chega a 66,7% do número de mulheres.

Da idade do romeiro

Idade (anos)	%
11 a 21	17
22 a 33	20
34 a 44	15
45 a 55	23
56 a 66	13
Acima de 66	12
Total	100

Fonte: J. Zica. Goiânia, 2004.

A distribuição por idade dos romeiros é muito uniforme. O declínio do número de romeiros a partir dos 66 anos aparece como algo de normal, pelas dificuldades de locomoção advindas com a idade.

Do grau de instrução do romeiro

Grau	%
Ensino fundamental	43
Primeiro grau	24
Segundo grau	23
Terceiro grau	10
Total	100

Fonte: J. Zica. Goiânia, 2004.

Pessoas com menos grau de instrução constituem a maioria da amostra, 67%. Os romeiros com 2º grau aparecem em número compatível com todo o Brasil, que tem apenas 20% com 2º grau. Os 10% de romeiros portadores do 3º grau é muito significativo, mostrando que pessoas mais cultas também freqüentam romarias.

Da profissão do romeiro

Profissão	%
Dona de casa/estudante	29
Braçal	21
Nível técnico /funcionário público	17
Empresário	16
Não trabalham	4
Não declaram	13
Total	100

Fonte: J. Zica. Goiânia, 2004.

50% do romeiros exercem profissões mais humildes e o restante que declararam trabalhar apresentam números bem semelhantes.

Cidade de origem dos romeiros

Cidade de origem	%
Cidades vizinhas de Romaria	59
Cidades do estado de MG	15
Cidades do estado de SP	12
Cidades do estado de GO	11
Distrito Federal	3
Total	100

Fonte: J. Zica. Goiânia, 2004.

Embora a festa aconteça em uma cidade localizada no Triângulo Mineiro, sua influência transcende as fronteiras de Minas Gerais. Interessante notar o considerável número de romeiros do estado de São Paulo, este que possui também seu centro de romaria: Aparecida do Norte.

O romeiro gosta de viajar em grupos, como atesta o quadro abaixo; isto faz da caminhada um fato social por excelência.

Como o romeiro chega à Água Suja.

Companhia	%
Vai em grupo	92
Sozinho	8
Total	100

Fonte: J. Zica. Goiânia, 2004.

Estes grupos são compostos, em 47% deles, de mais de 11 pessoas, ficando 53% deles dentre até 10 pessoas; isto quer dizer que a metade dos romeiros vai para Água Suja em turmas grandes, o que dá uma sustentação social muito grande à experiência de fé.

Formação dos grupos

Número de pessoas	%
De 02 a 10	53
De 11 a 21	24
De 22 a 33	4
De 34 a 45	9
Acima de 45	10
Total	100

Fonte: J. Zica. Goiânia, 2004.

Os grandes grupos caracterizam as *excursões*: grupos que fretam ônibus para irem à festa.

1.6 O que Atrai os Romeiros ao Santuário

Dos motivos que levam o romeiro à Água Suja

Motivo	%
Pela fé na Santa e para rezar	28
Para passear e encontrar amigos	17
Por devoção à Santa	16
Para agradecer graça recebida	12
Para pagar promessa	10
Por finalidades econômicas	7
Por tradição familiar	3
Porque gosta da festa	3
Para refletir	2
Por curiosidade	2
Total	100

Fonte: J. Zica. Goiânia, 2004.

Embora apareçam alguns motivos que não têm nada a ver com a festa religiosa, a maioria das razões declaradas quanto a ir à romaria se prende à devoção à Santa, à experiência religiosa. E é uma experiência religiosa que estabelece forte vínculo, como pode ser percebido pelo quadro abaixo.

Quantas vezes o romeiro foi à festa

Número de vezes	%
Até 5	41
De 6 a 16	15
De 17 a 27	19
De 28 a 38	5
De 39 a 50	9
Acima de 50	11
Total	100

Fonte: J. Zica. Goiânia, 2004.

A grande maioria dos romeiros, como demonstra a pesquisa, vai pela devoção à Santa. Muitos vão pagar promessas diversas; outros, agradecer por graça recebida. "Há os que querem apenas conhecer e um número menor, os que dizem fazer o percurso a pé por esporte" (Sousa, 1997, p. 55).

1.7 Peregrinação de Nossa Senhora da Abadia – Experiência Dialética entre o Sagrado e o Profano

1.7.1 Religião

Tendo em vista que toda a vivência humana é relacionada com os seres humanos e com a natureza, a vivência religiosa não pode fugir desta realidade.

Sendo a religião uma coisa humana, é também, de fato, uma coisa social, lingüística e econômica – pois não podemos conceber o homem para além da linguagem e da vida coletiva (Eliade, 1993, p.1).

Torna-se difícil conceber a humanidade sem uma religiosidade. De um modo ou de outro, aparece um deus na vida dos indivíduos. “Segundo o existencialista francês Jean-Paul Sartre (1905-1980), o divino desapareceu da consciência humana onde sempre estivera, deixando em seu lugar um buraco em forma de Deus” (Armstrong, 2001, p.229). Todos têm sua religiosidade; porém, esta religiosidade influencia de modos diferentes cada indivíduo e com intensidades variadas.

A religiosidade se tornou, então, uma condição humana desde o momento em que a humanidade entrou em contato com esta dimensão na busca de um sentido supremo ou sobrenatural para sua existência. Podemos dizer que todos os homens possuem esta manifestação religiosa (Goto, 2004, p.60).

Aliás, o campo de relação, nesse caso, é até maior, pois relaciona o humano com o transcendente. Conforme o pensamento de Durkeim (2000, p. 459), a religião se constitui numa forte forma de coesão social. O fator essencial que manteve unida a nação judaica na Antigüidade, apesar das pressões estrangeiras, foi justamente a religião. Os romanos, no início da era cristã, exterminavam os seguidores de Cristo como sendo inimigos da nação, por se negarem a adorar o imperador e as divindades romanas. Assim sendo, eram tidos como inimigos e desagregadores do Império. No início da colonização da América Latina, os *reis católicos* faziam questão de que todos fossem batizados no catolicismo como um meio de denominação e unidade. Com a implantação do padroado, portanto, dirigentes e dirigidos, tanto na

esfera política como na religiosa, comungavam uma única diretiva: a do rei. Portanto, a religião se portava como um elemento agregador. Hoje, em muitos países de tendência islâmica, a prática de uma única religião, a do Profeta, ainda é considerada como essencial para a união nacional. Etimologicamente, a origem da palavra *religião* sugere a idéia de união. “O termo provém do latim (*religião*) e sua provável etimologia dá idéia de “atadura” (*re-ligare*) do ser humano com Deus” (Croatto, 2001, p. 72). Estando os seres humanos ligados a Deus, pela religião, estão, portanto, ligados entre si. A religião é um fenômeno essencialmente social, um fenômeno coletivo. Não há sentido falar de religião individual. “O fenômeno religioso é essencialmente comunitário e, portanto, repercute na sociedade como tal” (Croatto, 2001, p. 18).

As romarias possuem justamente este caráter aglutinador. “O essencial é que toda romaria constitui um ajuntamento, um encontro e um movimento de vida em comum” (Sanchis, 1993, p. 40). Os romeiros vão a um santuário, a um local sagrado –tornado sagrado pela presença de um santo, representado por uma imagem – movidos pelo mesmo motivo: vivenciar uma experiência religiosa. Todos vão para homenagear, agradecer ou pedir algo a um santo. Estão todos unidos em torno de uma mesma ação simbólica: ir à romaria. Vão vivenciar a ordem cósmica na imagem venerada e se sentirem inteiros com o efeito da ação simbólica. O poder da romaria de reunir, de aglutinar, fica bem demonstrado na pesquisa realizada, quando 92% dos entrevistados declararam que vão em grupos à romaria e apenas 8% vão só.

A necessidade de se relacionar é inata no homem, que nasce imperfeito e se relaciona com os outros e com a natureza, num contínuo colocar-se em equilíbrio

consigo mesmo e com seu mundo, conforme Berger (1981, p. 19-20). Este modo ajuda a formar a sociedade na qual vive e não pode prescindir da mesma. Mas o mundo constituído pela sociedade é precário. Portanto, o homem precisa de se relacionar com algo mais do que com sociedade. Necessita de se relacionar com o transcendente. Precisa de se relacionar com algo exterior. Este relacionamento, muitas vezes, se dá por meio de um objeto sagrado, que, embora humano e profano, é sagrado pela hierofania. No caso da romaria para venerar a Santa, a imagem da mesma é o objeto para o relacionamento transcendental.

O sagrado é essencialmente uma relação entre (o sujeito humano) e um termo (Deus), relação que se visualiza ou se mostra em um âmbito (a natureza, a história, as pessoas) ou em objetos, palavras, etc. Sem esta relação nada é sagrado (Croatto, 2001, p. 61).

O peregrino, no santuário, em contato com a Santa, nas procissões, nas missas, nas doações, ouvindo os sermões, sobretudo no encontro face a face com a imagem, realiza sua experiência com o transcendental, vivendo o mistério em suas múltiplas facetas e compreendendo a linguagem do sagrado. Lá, ele não fala *do* transcendente: ele fala *com* o transcendente. Muitos, diante da imagem da Santa, têm apenas uma linguagem: as lágrimas. Após passar pela experiência, o romeiro, como todos que a experimentam, tem a mesma linguagem confusa, misteriosa. As respostas obtidas na pesquisa a provam. Os romeiros, ao serem questionados sobre o que sentiam ao contatarem com a imagem da Santa, deram respostas vagas: 25% disseram que sentem alegria, 22% emoção e, 16%, ansiedade.

“Mas o que é fenômeno religioso? Entendemos o religioso por um fenômeno especificamente humano, radicando-se como uma condição humana. A condição humana é algo além daquilo que a vida que nos foi dado” (Goto, 2004, p. 60). Ao se falar de fenômeno religioso, qualquer caminho que se decidir traçar sempre se depara com o sagrado e o profano, elementos considerados antagônicos por alguns e, muitas vezes, com limites não muito bem definidos. “Todas as definições de fenômeno religioso apresentadas até hoje mostram uma característica comum: à sua maneira, cada uma delas opõe o sagrado e a vida religiosa ao profano e à vida secular” (Eliade, 1993, p. 7). Em Romaria, os dois elementos, como não poderia deixar de ser, estão lado a lado. Antes de chegar ao lugar sagrado, o santuário, o romeiro atravessa uma barreira de comércio – informal – que entulha a cidade, oferecendo os mais diversos objetos durante a semana da festa. “Quanto ao ordenamento de espaço, ele comanda as modalidades de coexistência dos diversos elementos – sentidos por alguns como antagonistas – que entram na composição das romarias” (Sanchis, 1993, p. 100). Não deixa de existir, realmente, um antagonismo: de um lado, as autoridades religiosas gostariam de que não existisse o comércio, para que as atenções se concentrassem nas homenagens à Santa e às diversas conseqüências disto: rezas, confissões, ou, em resumo, intensificação da vida religiosa. De outro lado, o poder civil vê com bons olhos o comércio que, ao mesmo tempo, revitaliza a cidade pela criação de empregos temporários, aumenta o volume de dinheiro em circulação dentre a população e traz renda para o município, com os tributos pagos pelos comerciantes. Esta parte profana não deixa de trazer benefícios também aos romeiros. Eles podem aproveitar a festa para uma dupla finalidade: usufruir a parte sagrada para beneficiar sua parte espiritual e ao mesmo tempo aproveitar da parte profana para satisfazer alguma necessidade material.

Para muitos romeiros, um objeto adquirido na feira durante a festa tornar-se-á sagrado pelas recordações que proporcionará. Não se pode esquecer de que “é preciso constatar que hoje o dinheiro acaba por ser em quase toda parte o mediador obrigatório de qualquer comunicação e de qualquer troca” (Sanchis, 1993, p. 154).

Como ficou frisado antes, a religiosidade faz parte da vida humana. A vida do homem é condicionada a aquilo com que ele se relaciona. “Os homens são seres condicionados: tudo aquilo com o qual eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência” (Arendt, 1997, p. 17). Assim sendo, a religiosidade tornou-se uma condição da vida humana, sobretudo para a procura da solução do grande questionamento: “*de onde viemos e para onde vamos?*”. Sendo finito, portanto incapaz de dar uma resposta para este questionamento, o homem procura a solução no transcendente. Daí a procura do sagrado para resolver seu problema crucial, surgindo assim o fenômeno religioso. “A vivência religiosa está no originário humano, por ir ao encontro direto com as principais questões existentes do homem” (Goto, 2004, p.61). Então o homem procura superar suas limitações com o contato com o transcendental. A superação das experiências da finitude existencial só pode acontecer com o relacionamento com um ser superior: com o fenômeno religioso. O fenômeno religioso aqui expressa aquilo que se revela, que se mostra de vários modos. Um fenômeno religioso é percebido de modo variado, dependendo de vários fatores, ao contrário de uma manifestação, que é mostrar algo. “Assim, quando se diz com a palavra ‘manifestação’, indicamos algo que em que alguma coisa se manifesta sem que seja em si mesmo uma manifestação conceito de fenômeno não é definido, mas pressuposto”. (Heidegger apud Goto, 2004, p. 43).

O romeiro vai ao santuário para entrar em contato com transcendente, para suprir aquela lacuna que sua finitude lhe impõe, para preencher o hiato existente no seu ser, devido à condição de humano. Vai buscar algo que, com suas limitações, não consegue obter. Na pergunta sobre os motivos que levaram o peregrino à Água Suja, 43% disseram que iam para rezar, levados pela fé na Santa, 18% para agradecer graça recebida e 15% para pagar promessa. Fica bem claro nas respostas que o romeiro está à procura do contato com o transcendente e, portanto, com o sagrado. O sagrado aparece como uma consequência natural da limitação do homem à procura, justamente, da superação desta limitação. Como em outras circunstâncias, o sagrado aqui se manifesta por meio do profano. No caso, a imagem da Santa constitui o principal objeto intermediário da manifestação – fenômeno religioso é fundamentalmente uma manifestação. “Sem dúvida, a estátua, a imagem, não tem outra finalidade senão fazer perceber a realidade transcendente da divindade, cujo retrato elas jamais conseguem ser” (Meslin, 1992, p. 221). O romeiro vivencia a força transcendente emanada daquele objeto sagrado – a imagem – e se manifesta um ser humano religioso. “O ser humano religioso é aquele que, em sua atitude e no seu comportamento, vive a ação daquela força transcendente, manifestada nas coisas ou em determinados seres” (Croatto, 2001, p. 53). É oportuno lembrar que o fenômeno religioso está no âmbito de dois entes: sujeito e objeto. Não podemos separá-los sob pena da não existência do fenômeno. O fenômeno acontece na correlação entre sujeito e objeto, desde que o fenômeno é algo que se mostra. Ora, mostra-se algo a alguém.

Como foi dito antes, o fenômeno religioso é um fato que envolve duas entidades: de um lado, o fiel que procura algo de que é carente – decorrente de suas carências – e, de outro, o transcendente, no qual o ser humano espera obter o algo de que é carente. Este relacionamento do fiel com o transcendente é feito de modos variados e expressado com atitudes e sentimentos. Ele é sacralizado pela própria peregrinação, pelas rezas, pela recepção de sacramentos, procissões e oferendas e por todos os gestos de respeito e veneração à imagem da Santa e ao santuário. Deste envolvimento do fiel com o transcendente surge a experiência religiosa.

Toda vivência humana é um relacionamento com a natureza ou com os outros humanos. A experiência religiosa também é um relacionamento: um relacionamento com o ser humano e com o transcendente. O resultado desta experiência é algo individual e sempre inacabado, desde que seu resultado nunca seja igual ao almejado e o fiel sempre esteja perseguindo novas realidades: sua busca é infinda. A experiência religiosa se assemelha à experiência, em geral, do homem no campo profano. O que a difere é aquilo com que o homem se relaciona: o transcendente. “A experiência religiosa dá-se na experiência geral; elas podem ser diferentes, mas não separadas” (Tillich, 1967, p. 738). Com as experiências humanas, as necessidades físicas são saciadas e, nas experiências religiosas, as necessidades da instância religiosa também são saciadas, embora as necessidades humanas nunca sejam completamente saciadas. O ser humano está sempre imaginando e criando novas maneiras de saciar suas necessidades, seja no plano físico ou espiritual. Este fato é devido à limitação do homem, que o leva a recorrer ao transcendente para suprir suas limitações e obter respostas para suas múltiplas frustrações. “A superação da experiência da finitude existencial só acontece com a experiência religiosa, que faz o

homem abrir-se para a infinitude de seu ser, para algo que está além do humano ou supra-humano” (Goto, 2004, p.61). Assim, a frustração da morte é compensada pela crença na ressurreição; a frustração da injustiça ou do mal, que muitas vezes sobressai na Terra, é anulada pela esperança na justiça divina ou mesmo pelo conformismo inspirados nos sofrimentos de Cristo. Esta insaciabilidade do sagrado fica bem patente na pesquisa feita com os romeiros nos dias da festa: 11% declararam que já participaram da romaria mais de 50 vezes e 9% já a realizaram entre 39 e 50 vezes. Não se contentam em fazer a romaria em uma vez apenas.

A relação com o transcendente gera o sagrado: “O sagrado é essencialmente uma *relação* entre o sujeito, o ser humano, e um termo, Deus” (Croatto, 2001, p. 61). Gera também a hierofania no interior do fiel, que a projeta para o exterior.

O lugar da hierofania é, na realidade, o próprio ser humano. Não no sentido de que ele a ‘projete’ a seguir para um objeto exterior, como simples ponto de visualização, senão enquanto o ser humano tem uma experiência do transcendente na relação com tal objeto (Croatto, 2001, p.60).

Os efeitos dessa experiência religiosa são muito visíveis no comportamento dos fiéis durante a festa: no ar contrito dos mesmos, nas explosões de lágrimas de alguns ou nas exclamações espontâneas de outros. Sucede também um fenômeno, comum a toda pessoa que passa por uma experiência religiosa: a necessidade de externar seus sentimentos, as emoções experimentadas. Assim, o devoto, após a romaria, fala bem da mesma e convida amigos para irem também à Romaria, para que sintam o mesmo. Haja vista que na pesquisa já mencionada apenas 8% dos

romeiros vão só e o restante em grupo, para formar um grupo alguém que deu a idéia certamente passou pela mesma experiência ou recebeu a idéia de alguém que a experimentou. Assim, mais uma vez, confirma-se a insaciabilidade nas experiências religiosas: as pessoas as vivem, convidam outros para também viverem e passam a tradição aos filhos, como confirmou também a pesquisa. Não estacionam. Aparece aí também uma das conseqüências da religião: a união, o relacionamento entre os homens.

O relacionamento com o transcendente muda a vida dos fiéis. As mudanças provocadas pela romaria são de dois níveis: uma mudança transitória e uma mudança mais profunda. Ao deixarem suas casas e suas comunidades, os peregrinos se desligam das estruturas em que vivem diariamente. Formam espontaneamente outra comunidade, com um relacionamento completamente diferente do habitual. Criam um ambiente de igualdade, fazendo assim desaparecerem as diferenças sociais da base fixa em que vivem. Ao retornarem às comunidades, os romeiros, após todas as experiências vividas, promovem mudanças duradouras em suas vidas. As mudanças provêm das experiências vividas, tanto no campo espiritual como no campo sociológico. Assim, o contato com pessoas de outras comunidades pode enriquecer a vida de ambos os lados e gerar novas amizades. “Enfim podemos observar que as peregrinações de um modo geral são um importante instrumento para que pessoas e grupos geograficamente dispersos estabeleçam entre si laços identitários que transcendem as questões e preocupações locais” (Abumanssur, 2003, p.49). Tanto que ele, o romeiro, participa da missa dos terços, da procissão, faz doação e, sobretudo, volta nos próximos anos. A mudança individual se expande e contagia a sociedade, tanto na parte

espiritual como na profana. Assim, como foi dito antes, conta o que viu e o que sente em Romaria, fazendo com que outros tenham a idéia de fazer o mesmo.

Por causa do movimento religioso da cidade, fruto da experiência religiosa dos fiéis, a economia do município passou a ter significativa fonte de receita nos acontecimentos religiosos que giram em torno da Santa. A fonte inicial de renda que gerou o nascimento da cidade, o diamante, hoje já não existe mais. Houve toda uma mudança de estrutura na cidade, no município e em cidades vizinhas. Em Água Suja, foi criada uma infra-estrutura em função da festa. Algumas infra-estruturas só funcionam durante a semana dos festejos, como o aumento do efetivo militar, dos serviços de saúde e limpeza e do número de sacerdotes para atendimento dos fiéis. As escolas e as repartições públicas, em geral, permanecem fechadas durante os festejos. O comércio, praticamente de todos os ramos, sobretudo dos ramos de hotelaria e de alimentação, expande-se com uma incrível improvisação. Nos municípios vizinhos, empresas ligadas ao transporte coletivo improvisam ônibus extras para atenderem aos peregrinos. Comerciantes de cidades vizinhas e mesmo de cidades distantes invadem a cidade, expondo e comercializando as mais diversas mercadorias. Assim, a relação com o transcendente provoca uma mudança individual inicialmente, que vai crescendo e provocando uma mudança na sociedade.

Inegavelmente, as mudanças são individuais e sua intensidade depende exatamente do modo como cada um reage à experiência religiosa, assim como do modo como cada indivíduo projeta para o exterior esta experiência, pois “o sagrado é essencialmente uma relação entre o sujeito (o ser humano) e um termo (Deus)”.

(Croatto, 2001, p. 61). Portanto, as mudanças são muito individuais, com reações também individuais e próprias em intensidade.

Aqui cabe, para se encerrarem as reflexões, o pensamento de Dom Eugênio Salles, contido no calendário de turismo, de 2000, da EMBRATUR.

Quem peregrina procura Deus não só no plano espiritual, mas também fisicamente [...]. As peregrinações, hoje em dia, correm o risco da exploração comercial, que pode deturpar o sentido religioso de tal prática. É preciso pois lembrar alguns traços característicos do autentico peregrino: parta no sentido pleno da palavra, deixando para trás maus hábitos, comodismo, egoísmo. Disponha-se a rezar, compenetrado da grandeza do ato que está realizando. Esteja pronto também a exercer a caridade fraterna, principalmente quando a viagem for coletiva.

1.8 Romaria e Tradição

Pela pesquisa realizada com os romeiros nos dias da festa, 40% dos entrevistados declararam que foram pela primeira vez à romaria acompanhando os pais. Deste alto percentual, pode-se concluir que o veículo para a transmissão da tradição da romaria para a festa da Santa é a família.

[...] Grande parte dos padrões comportamentais são transmitidos via família. A plasticidade da natureza humana, sua capacidade inerente de aprender e adquirir padrões de comportamento, assim como o longo período de dependência da criança em relação aos adultos, são a base sobre o que se estabelece a continuidade social (a transmissão da herança social) (Eisenstadt, 1976, p.5).

A festa de romaria persiste porque a tradição a sustenta, passando de geração a geração. “A tradição é semelhante a um homem que caminha: ele avança quando se apóia em um pé sobre a terra e ergue o outro. Caso ele mantenha os dois pés fixos na terra ele não avança; se ele ergue os dois cai” (Masquelier, 1994, p. 15). Para que a tradição não morra, ela deve ser mantida e transmitida. Deve-se guardar as experiências adquiridas por meio dos verdadeiros valores que enriquecem o presente e enriquecerão o futuro. Esta transmissão de tradição possui duas realidades bem distintas, não conflitantes, e que se completam. De um lado, há a transmissão de algo para alguém. Transmite-se um algo que a pessoa desconhecia até o momento da transmissão. Não se deve esquecer de que a transmissão se faz por meio de uma via, de um condutor. “Desde sempre se observa que nossos antepassados nos ensinaram não somente através dos ouvidos mas também através dos olhos” (Leeuw, 1964, p. 125). Do outro lado, aparece o que se transmite: um modelo, um conjunto de ensinamentos, exemplos. No caso mais específico deste estudo, transmite-se um conjunto de valores espirituais. O conteúdo repassado contém mitos, ritos e símbolos, além de outros ensinamentos que se transformaram, com o passar dos tempos, em bens comuns. A transmissão se reveste de uma importância fundamental porque transmite ao presente algo que se sucedeu no passado e que vai refletir no futuro. Ela é, hoje, o elo de união do passado e do futuro. A nova geração – hoje – acompanha os pais – ontem – à Água Suja e continua – amanhã – a fazer a romaria. “É desta inteiração incessante de um passado revivido no presente que torna viva uma tradição trazida pelos homens inseridos no tempo da história” (Masquelier, 1994, p. 15). Na pesquisa já mencionada, 41% dos romeiros entrevistados declararam que já participaram da romaria até 5 vezes; 15%, de 6 a 16 vezes e, 19%, de 17 a 27 vezes. Estes dados

espelham bem a teoria de que a tradição vem do passado, permanece no presente e continuará no futuro. Um peregrino entrevistado, perguntado sobre o que sentia ao chegar ao santuário, disse:

Acolhida, majestade do santuário, tradição! Isso é chamativo, há uma elucidação, hoje se fosse construir não se construiria outro igual. É a fé, a devoção a Nossa Senhora que cultiva, desde criança, passando através dos pais, avós etc. É o que até hoje me conduz no dia-a-dia.

Constata-se que as religiões têm tanto maior sucesso quanto mais respostas oferecem para resolução adequada aos problemas e desejos fundamentais da humanidade. A força de romaria está justamente na esperança de os devotos de lá encontrarem uma solução viável para seus inúmeros problemas, haja vista que 18% declararam ter ido a Água Suja agradecer favores recebidos e, 15%, pagar promessa; portanto, 43% tiveram algum problema da vida resolvido por intermédio da Santa.

A grande conseqüência da peregrinação é o surgimento de um grande e sólido vínculo entre o fiel e a Santa. Houve fiel que declarou ter ido a Romaria mais de quarenta vezes.

Quando volto da romaria, já fico pensando no próximo ano para fazer mais uma vez a viagem. Quando a data da festa vai se aproximando, vai me dando uma aflição e vontade que o dia chegue logo. Para recordar e matar a saudade, fico falando para os outros sobre a festa. Fico olhando as lembranças que compro

em Romaria para matar a saudade. Quando estou preparando a viagem, me sinto muito feliz e com vontade de que a data chegue rápido.

São exemplos de frases ditas pelos romeiros e que atestam a vinculação entre o fiel e a Santa. O vínculo criado faz com que a Santa entre na vida do romeiro. Este vínculo, parece, fortifica-se após cada nova peregrinação. O vínculo tem sua origem em um acontecimento que se concretiza em três momentos: uma doação, a aceitação da doação e a retribuição da doação pelo donatário ao doador. O fiel solicita algo à Santa, acredita que a mesma o atendeu, aceita a doação e vai ao santuário retribuir. Este tríplice movimento – dar, aceitar e retribuir – é denominado de dom ou dádiva, que será justamente o assunto a ser estudado no próximo capítulo.

2 DOM OU DÁDIVA

O motivo principal da romaria de Água Suja, como de qualquer outra romaria, é a peregrinação que o devoto faz para encontrar com Nossa Senhora da Abadia. O encontro, que se renova a todo ano, na maioria dos casos, pode ser motivado para agradecer graças recebidas, cumprir promessas ou mesmo porque entre o devoto e o santo foi estabelecido um vínculo de amizade tão intenso e humano que vale a pena todo ano recomeçar, relembrar experiências passadas que trouxeram alegria interior, paz, força, certeza e esperança. Este *nó* que une o devoto ao santo estabelece um canal entre os dois atores, o humano e o divino, que pode ser dom ⁵. O etnólogo francês Mauss não realizou pesquisa nova, mas tão somente usou dados já existentes. Evidenciou fatos que outros já haviam estudado e analisado. Seu grande mérito constituiu-se em levar o estudo para o campo simbólico. Não se tratou de tirar conclusões dos símbolos ou explicá-los, mas de conduzir todos os fatos para o universo simbólico. “Na realidade não se trata de traduzir em símbolos um dado extrínseco, mas de reduzir à sua natureza de sistema simbólico coisas que só escapam a ele para se incomunicar” (Mauss, 2003, p. 29). Ao estudar o

⁵ Marcel Mauss (1872-1950): sociólogo e antropólogo francês. Escreveu diversos artigos e proferiu inúmeras conferências. Sua principal obra, *Essais sur le don*, de 1925, considerada sua única obra

assunto dom/dádiva e produzir a obra publicada sob o título *Essais sur le don* (1925), ele se baseou em observações sobre o comportamento de alguns povos com civilizações ainda um tanto primitivas. Seu grande mérito consistiu em aproveitar estudos já existentes e enxergar neles algo de novo que antes outros não tinham feito.

Mauss notou que os presentes trocados por povos de cultura ditas arcaicas são efetuados por meio de pessoas morais: chefes de família, de clãs, de tribos. Os presentes são constituídos de objetos de cunho econômico, de danças, de jogos, de banquetes e de serviços. A este sistema de intercâmbio chamou-se *sistema de prestação total*. Esta denominação surgiu devido ao fato de que tudo era objeto de troca nestas interações. “Os direitos, as coisas, os ritos religiosos e tudo, em geral, trocam-se entre os clãs e as diversas gerações dos diversos clãs” (Mauss, 2001, p. 351). Descobriu-se que tribos do noroeste americano, muito ricas, possuíam este sistema de prestação com outras finalidades: suntuosidade e demonstração de poder. As tribos se reuniam para trocas de presentes, para festas, para jogos, para celebração dos antepassados e de casamentos, mas a principal finalidade era a ostentação do fausto, da riqueza.

Mas essa prestação adquire, da parte do chefe, um caráter agonístico muito marcante. Ela é essencialmente usuária e suntuária, e se assiste antes de tudo uma luta dos nobres para assegurar entre eles uma hierarquia que ulteriormente beneficiará seu clã (Mauss, 2003, p. 192).

completa, tornou-o um precursor do estudo das formas de trocas das sociedades não industriais e introduziu a noção de fato social total.

Propôs-se chamar este tipo de reunião de *potlatch*, que, no sentido primitivo, significa nutrir, distribuir.

Potlatch é uma cerimônia com caráter de festa, no decurso da qual um chefe oferece ostensivamente uma quantidade enorme de riqueza a um rival, para o humilhar ou desafiar. Este último, para apagar a humilhação e contrariar o desafio, tem que dar satisfação à obrigação moral de que reconheceu ao aceitar o dom. Assim deve mais tarde ser organizado um novo potlatch, mais importante do que o primeiro, onde se mostrará mais generoso que o primeiro doador (Moura, 2004, p. 1).

Aparecem na citação dois elementos essenciais do *potlatch*: honra e prestígio e a obrigação de retribuir. Quando o chefe recebe uma festa, ele já sabe que deve retribuí-la de maneira mais opulenta, para a sobrevivência de seu prestígio.

Na peregrinação de Romaria, observou-se algo semelhante ao *potlatch*. Os romeiros vão em grupos. O cumprimento da promessa e os sacrifícios para cumpri-la indicam de certa forma a importância do dom recebido; nas grandes cerimônias, missas, terços e procissões, estas oferendas feitas em grupos são oficializadas por um chefe, o sacerdote. As dádivas ofertadas são igualmente de ordem econômica, como esmolas em espécie, animais, roupas, mas também com valores não monetários, como preces, ex-votos e sacrifícios diversos. Dentre estes últimos, é notável o número de romeiros que escalam de joelhos os degraus da escada que leva até o pedestal em que se encontra a imagem da Santa: sem falar dos que enfrentam longas distâncias a pé para chegarem ao santuário.

O *potlatch* foi estudado sobretudo a partir das tribos do noroeste americano. Os índios destas tribos não praticavam a agricultura. Viviam da caça e da pesca. Eles dividiam o ano em duas estações. No verão, saíam para caçar, pescar e colher frutos, que eram em grande parte vendidos aos brancos. No inverno, faziam uma festa contínua. Tudo é motivo para se reunirem e festejar. Nestas ocasiões, praticavam o *potlatch*, durante o qual os chefes dos clãs procuravam ser mais munificentes do que os demais. Ganhava quem oferecia mais alimentos e mais bens preciosos. Ou seja, quem mais gastou, mais ganhou. Ganhava-se *status*, popularidade, alianças compensatórias, bons casamentos para os filhos. No *potlatch*, predominam os sentimentos de crédito e de prestígio: de crédito porque o pagamento era sempre posterior; pagar logo após era sinal de fraqueza e de medo; de prestígio porque a retribuição era feita com um valor maior do que o recebido e, quanto maior, mais prestígio e respeito tinha aquele que o fazia. A retribuição feita imediatamente daria a impressão de pouco poder. Quanto mais se demorava a retribuir, mais poderoso se mostrava o chefe, porque o valor da retribuição deveria ser maior. Retribuir de imediato era sinal de fraqueza, sinal de que se desejava desfazer da obrigação social assumida. Portanto, no *potlatch* saía mais rico de prestígio, privilégio e poder aquele que mais gastava.

Dentre os peregrinos entrevistados em Romaria, todos estavam de acordo em um ponto: compensavam os sacrifícios da peregrinação devido à paz e o bem-estar interior após o encontro com a Santa. Julgavam o conforto espiritual bem superior aos sacrifícios vividos durante a peregrinação.

Todo sofrimento da peregrinação é pouco pela alegria que sinto junto à Santa.

Senti uma emoção muito grande, tive um sentimento de amparo e aconchego. Senti alegria por estar no santuário que é a casa de Deus. Contemplar a imagem de Maria trazendo aos seus pés a caminhada da vida feita de alegrias e tristezas, rosas e espinhos, mas tendo a certeza de que nos pés de Nossa Senhora tudo se transforma. É um encontro também com os irmãos.

Mauss constatou a existência do *potlatch* também dentre os habitantes da Polinésia. “Em primeiro lugar, esse sistema de oferendas contratuais em Samoa estende-se muito além do casamento, acompanhando os seguintes acontecimentos: nascimento de filho, circuncisão, doença, puberdade, ritos funerários, comércio” (Mauss, 2003, p. 194). Merece uma atenção especial o nascimento do filho. Após as festas do nascimento e de ter recebido os presentes – são de duas categorias: os do pai e os da mãe –, o casal não se sente mais rico vendo os presentes recebidos, porém honrados com os mesmos. Entretanto, há a retribuição, pois a criança é entregue à tia, irmã do pai, para que seja criada por ela. Por outro lado, a tia que criará a criança está retribuindo os dotes herdados ao se casar.

Dentre os moari, os objetos doados possuem um espírito que é fortemente ligado à pessoa, ao clã, à terra; possuem uma força mágica. Caso a obrigação de restituir não seja satisfeita, o espírito destrói o indivíduo que aceitou e volta à sua origem. Considera-se que o objeto doado possui alma e tem vínculo com a alma de quem o doa. Assim, ao receber um presente, alguém recebe algo do próprio doador. Portanto, é necessário retribuir o recebido, desde que faça parte do doador. A não retribuição seria algo ilícito e perigoso porque o objeto doado não é inerte, pois possui poderes mágicos que poderiam fazer mal para aquele que o recebeu e não o

retribuiu. Acontecendo a não retribuição, o espírito do objeto doado retornaria para a terra, ao clã de origem, já que não ocorreu restituição.

Os peregrinos de Água Suja vão cumprir a promessa em retribuição do benefício recebido. Muitos declaram ter medo de castigo pelo não cumprimento da promessa feita. Um peregrino declarou estar cumprindo a promessa de um parente que faleceu sem a cumprir e que poderia estar sendo uma *alma penada*.

Quem não cumpre promessa, não morre na hora certa; isto porque se o devoto não cumpre o prometido, fica agonizando e não morre.

Uma promessa não cumprida pode deixar o santo entristecido e, quando eu pedir de novo, não irá me atender.

O dom possui três momentos sem os quais não se caracterizaria: dar, receber e retribuir. Rejeitar qualquer um destes itens, que são obrigatórios, é falta grave e “equivale a declarar guerra; é recusar aliança e a comunhão” (Mauss, 2003, p. 202). Isto acontece porque o donatário, como foi frisado antes, tem um vínculo espiritual com o objeto recebido porque este transporta a alma do doador. Existe, pois, um vínculo espiritual unindo os indivíduos e grupos, que é a alma das coisas, do objeto doado. Este sistema cria uma espécie de reciprocidade de direitos e deveres de dar, receber e retribuir. “O vínculo é sempre um vínculo social, mesmo sendo com uma só pessoa; através da relação com pessoas repete-se uma história de vínculos determinados em um tempo e em um espaço determinado” (Rivière, 2000, p. 31).

Na Água Suja, observaram-se nitidamente estes três momentos da dádiva. Um bom número de romeiros, 33%, vai para pagar promessa ou agradecer a graça recebida: a Santa dá a graça, o fiel recebe e vai retribuir o favor recebido. O favor recebido e retribuído cria forte vínculo entre a Santa e o devoto. A retribuição é feita de modos diversificados: orações, doações e atos diversos: ir a pé para a romaria, subir as escadarias de joelhos, prestar serviços à comunidade, levar donativos etc.

Os andamaneses, habitantes de Andamã, conjunto de ilhas situadas na baía de Bengala⁶, embora fossem auto-suficientes, praticavam as trocas entre tribos somente para fortalecer a amizade. Porém, ninguém podia recusar um presente oferecido e cada um tentava oferecer de volta um presente de maior valor. Os casamentos eram decididos e determinados perante presentes. Após o casamento, os pais dos noivos não se encontrarão mais, porém continuarão trocando presentes. Isso quer dizer que o presente é o elo que liga os espíritos das famílias que se uniram com o casamento dos filhos. Nos encontros após longas ausências, trocam-se presentes, além de lágrimas: o espírito dos presentes sela a união das almas, que comungam o mesmo sentimento, a nostalgia.

Este fato também acontece dentre os peregrinos de Água Suja. Alguns declararam que vão à festa porque gostam, encontram conhecidos e refazem amizades que foram feitas em romarias passadas; não vão solicitar favores da Santa, mas sim restabelecer, revitalizar interações sociais.

⁶ Estes povos tinham sido estudados anteriormente pelo antropólogo e etnólogo inglês Alfredo Reginaldo Radcliffe Brown (1888-1955).

Foi constatada também a prática de troca de presentes, com algumas particularidades, nas ilhas da Polinésia. Mauss salientou dois acontecimentos dentre os habitantes destas ilhas: o *pilou-pilou* e a *kula*. O *pilou-pilou* é um sistema de festas com trocas de presentes, exaltando a união. “Nossas festas são o movimento da agulha que serve para ligar as partes do telhado de palha, para que haja um único teto, uma única palavra” (Mauss, 2003, p. 213). Esse tipo de festa foi observado na Nova Caledônia.

O *kula* foi encontrado dentre os habitantes de Trobriand ⁷. O *kula* não deixa de ser uma espécie de *potlatch* com uma maior dimensão, pois envolve várias tribos e várias ilhas. Malinowski ⁸ traduziu o termo por *círculo*. Procede a idéia da tradução, pois é como se todas as tribos com seus inúmeros objetos de trocas formassem um grande círculo em torno da festa e em um tempo que se repete de espaços regulares. O *kula* é praticado por meio de expedições com grande número de barcos que vão visitar os amigos em outras ilhas. Nada levam para doar e nada solicitam, apenas recebem. Somente no próximo ano retribuirão com *juros*, isto é, com presentes mais valiosos. Os donatários de hoje serão doadores amanhã. O principal objeto de troca/doação são os *vaygu'a*, um tipo de moeda. São de duas espécies: um bracelete – *mwah* –, feito de conchas e usado pelos homens em ocasiões solenes – o proprietário pode emprestá-lo a parentes; o *soulava*, usado preferencialmente pelas mulheres, também em ocasiões solenes, é um colar

⁷ Conjunto de ilhas situadas ao leste de Nova Guiné.

⁸ Bronislaw Kasper Malinowski (1884-1942) é um antropólogo britânico que ficou conhecido principalmente pelo lançamento da teoria do funcionalismo – teoria antropológica que tende a considerar o funcionamento das atividades do grupo como conjuntos estruturados e hierarquizados entre si.

confeccionado com conchas de ostras vermelhas. A posse destes objetos é sinal de opulência e os possuidores os admiram e passam horas contemplando-os, embora não os considere sagrados. Os súditos se sentem honrados quando o chefe consegue tais objetos. Porém, não se pode conservar por muito tempo este tipo de *moeda*; tem de passá-lo para frente. Do contrário, não se fecharia o círculo do dom – dar, receber e retribuir. Observaram-se também outros tipos de dom dentre estes povos: os agricultores deixam seus produtos nas casas dos pescadores e estes retribuem também com os produtos da pesca; em determinadas ocasiões – construção da casa do chefe, de novos barcos –, o chefe distribui alimentação aos trabalhadores. Os presentes doados aos homens têm, dentre outras finalidades, obter alianças, conseguir bons casamentos, conservar a amizade, obter a paz.

Dentre os peregrinos de Água Suja, acontece algo semelhante aos *vaygu'a*, que têm um valor simbólico inestimável. Objetos adquiridos pelos romeiros, como imagens, terços, medalhas e outras lembranças levadas para suas casas servem para mostrar o vínculo entre o devoto e a Santa, servem para adornar o corpo, a casa do devoto e muitas vezes para presentear amigos. Revestem-se de um valor simbólico inestimável, pois, além de exprimirem uma devoção privada ou da família, estabelecem um elo social entre pessoas que comungam a mesma fé e partilham as mesmas crenças.

Dentre os povos estudados por Mauss, observou-se o costume de dar também presentes aos espíritos, pois estes, embora mais fáceis de serem apaziguados, têm mais poder do que os homens, possuem maior probabilidade de causar danos pela não retribuição do dom da vida e da natureza concedidos. Os

esquimós lançam ao mar ou ao vento as sobras do festim de ação de graças que acontecem nas casas. Assim, acreditam aplacar a natureza e os deuses.

Um dos primeiros grupos de seres com os quais os homens tiveram de estabelecer contato, e que por definição estavam aí para contatar com eles, eram os espíritos dos mortos e os deuses. Com efeito, são eles os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo. Com eles é que era mais necessário intercambiar e mais perigoso não intercambiar. Mas, inversamente, com eles é que era mais fácil e mais seguro intercambiar (Mauss, 2003, p. 206).

Os espíritos dos mortos também constituem um conjunto importante com o qual os homens devem manter contato por meio das dádivas. Um processo de dádiva usado aos espíritos é a destruição, o sacrifício. Lançam-se ao mar objetos valiosos; queimam-se casas suntuosas e óleos preciosos; os antigos sacrificavam escravos e animais em honra dos espíritos.

Após estudar as relações de trocas, acima descritas, dentre povos de cultura não muito adiantada, Mauss concebeu a idéia da dádiva ou dom como sendo uma relação de troca em que devem aparecer os elementos doação, recebimento e retribuição. Uma pessoa doa algo para outrem – doação; esta pessoa recebe algo doado e o aceita –recebimento – e, posteriormente, retribui-se com outra coisa, em geral algo de valor superior – retribuição ou contra-dom. Com estes três elementos, o círculo do dom ou dádiva se completa, fecha-se.

O peregrino de Água Suja, além dos donativos que deixa no santuário – dinheiro, alimentos, roupas, velas, animais – doa esmolas em abundância.

Misturados aos romeiros, existe um verdadeiro exército de pedintes, vindos de diversos lugares, que, com insistência, solicitam ajuda.⁹

Em seus estudos, Mauss observou a existência da dádiva também no Direito de vários povos. No Direito Romano, grande fonte dos Direitos atuais, a figura que mais caracteriza o dom é o *nexum* – pessoa que ficava na condição de servo do doador até que o donatário quitasse o empréstimo com os devidos juros. É justamente a idéia do *potlatch*: dá-se, aceita-se e se retribui, mais tarde, com um valor superior. Este pensamento perdura até nossos dias com a figura do penhor em empréstimos. As garantias, o penhor, obrigatoriamente, não precisavam ser objetos de valor. Podiam ser alguma coisa simbólica apenas: bastões, luvas, brasões. Estas garantias tinham apenas um valor, digamos, espiritual, moral. Entretanto, a sanção pelo não cumprimento era inexorável, pois, como foi dito acima, o penhor tinha apenas um valor moral e o objeto cedido tinha alma, fazia parte do seu antigo dono. Não era um ser inerte; portanto, poderia causar um mal ao seu novo dono. Do mesmo modo, o penhor também poderia causar mal ao seu novo dono, pois também tinha o espírito do seu dono inicial.

Nos contratos do Direito Romano, aparecem duas figuras interessantes: *res* e *reu*. *Res* é a *coisa*, o objeto da garantia do contrato, e *reu* a pessoa que a recebeu. De fato, como já foi frisado, o donatário, o recebedor, fica em situação de débito, de inferioridade, de dependência, de quase cumplicidade com o doador, até a restituição. Talvez deste fato se originou a palavra *réu*, culpado, vigente até hoje.

⁹ “A esmola é fruto de uma noção moral da dádiva e da fortuna, de um lado, e de uma noção do sacrifício, de outro “ (Mauss, 2003, p. 208).

Aparecem bem claros no contrato do Direito Romano os três elementos do dom: o indivíduo que possui e doa, o objeto que é possuído e em seguida doado e, finalmente, o indivíduo que recebe este objeto e que deverá restituí-lo posteriormente, com valor acrescido.

Nos códigos hindus, também aparece o dom. Estes códigos foram redigidos pelos brâmanes e praticamente se aplicam só a eles. Os brâmanes dependem da população para viver, e retribuem os donativos com serviços religiosos, espirituais. Na filosofia hindu o que é doado traz uma recompensa nesta vida e em outra. As coisas dadas se reproduzem neste mundo e noutras existências. A terra doada e que produz o alimento enriquece o donatário e o doador terá aqui e noutras existências abundantes colheitas. Aquele que doa não empobrece, mas, contrariando os princípios da economia humana, fica mais rico. A terra e os alimentos são seres vivos que querem ser doados e interferem no diálogo dos contratos. Os alimentos e as riquezas existem para serem partilhados. Suas essências exigem serem distribuídos, e, caso isto não aconteça, eles desaparecem. “A riqueza é produzida para ser dada. Se não houvesse brâmanes para recebê-la, vã seria a riqueza dos ricos” (Mauss, 2003, p. 282). É interessante notar que a propriedade do brâmane é ele próprio, como se o que ele possui não servisse para ninguém mais, como diz o versículo: “A vaca do brâmane é um veneno, uma serpente”.

Como a dádiva cria um vínculo entre o doador e o donatário, o brâmane não aceita presente nem do rei nem dos poderosos – dos ricos – para não criar vínculos perigosos com os mesmos, pois a dádiva cria um vínculo muito forte entre o doador

e o donatário. Deste modo, a segunda regra do dom está sendo negada: aceitar. Porém, depois de uma longa consideração, admite que, em caso de penúria, poderá receber também as dádivas destas pessoas. A dádiva, que deve ser aceita, é perigosa por este vínculo que cria. O donatário fica sob o domínio dos sentimentos do doador. Assim, é aconselhável não tomar refeição na casa do inimigo.

O *potlatch* existiu também na civilização germânica, pois os clãs, as tribos e mesmo os reis não viviam em sistemas fechados e se comunicavam. Por meio de dádivas, presentes, penhores reféns e festas, eles faziam suas alianças. Uma instituição importante que existia nesta civilização é o *Gaben*. Nas grandes ocasiões, como nascimento, batismo, noivado e casamento, a aldeia era convidada para comemorar o acontecimento com um banquete. Após a refeição, os convidados doavam presentes que ultrapassavam o valor do banquete. Isto era o *Gaben*. No caso do casamento, os presentes, ao mesmo tempo em que constituíam a terceira parte do dom – retribuir –, manifestavam os votos de fertilidade e de felicidades aos noivos. Serviam também para formar o dote da noiva. Aqui, aparecem bem caracterizados os três momentos do dom: há uma oferta do banquete, os convidados o aceitam e retribuem com um presente.

Outro costume existente dentre estes povos era a exigência do penhor nos contratos. O penhor, a caução, poderia ser um objeto partido em dois segmentos, ficando o devedor com um e o credor com o outro. Poderia também ser um objeto pessoal de pouco valor, como luvas, faca e alfinete. O valor deste penhor era um valor espiritual, moral, pois era parte do devedor que ficava com o credor. Assim, este ficava em posição superior ao devedor, enquanto o contrato não era cumprido.

A caução é perigosa para ambas as partes envolvidas no contrato. O devedor doa uma parte de si e se compromete a cumprir o contrato; por outro lado, também o credor que recebe esta parte se obriga. Ele se obriga a cuidar da parte recebida e a devolver no final. Esta parte, que tem espírito, pode ter poder mágico e causar mal ao credor. Daí o duplo sentido da palavra *gift* – presente e veneno. O penhor pode ter um efeito benéfico ou maléfico, dependendo do cumprimento ou não do contrato. A parte do devedor que está com o credor poderá sofrer efeitos mágicos e prejudicar o credor.

Do que foi visto até agora, observa-se a existência de pontos comuns: a) as trocas de presentes têm um caráter obrigatório e servem para mostrar a opulência do chefe de clãs. Cada chefe quer superar os outros, criando assim uma rivalidade, uma emulação que chega a ponto de destruir objetos de valor, jogando-os ao mar ou queimando-os; b) as retribuições não são imediatas. O pagamento em época posterior gera o direito de receber o bem de valor superior – juros. A garantia do recebimento no futuro se baseia no espírito – alma – existente no objeto doado. A alma do objeto funciona como aval. Aqui também aparece uma semelhança com os romeiros de Nossa Senhora da Abadia de Romaria. Eles rezam, fazem pedidos e doações e voltam com a certeza de serem atendidos sem nenhuma prova palpável; não é o caso dos que vão pagar promessa; c) todo chefe de clã tem a obrigação de dar festas, presentes e mostrar opulência; caso isto não aconteça, perde a autoridade, fica humilhado. Tem de convidar todo mundo para ficar conhecido. Quanto mais gente comparecer na festa, mais sinal de opulência ostenta; d) não se pode recusar receber uma doação. A recusa constitui um ato de ofensa e até mesmo de guerra. Caso o faça, o chefe confessa ter medo de retribuir; portanto, é um fraco,

um pobre, sem prestígio. Deve-se aceitar e louvar qualquer dádiva; e) retribuir é tão importante e obrigatório como dar e receber. “A obrigação de retribuir dignamente é imperativa. Perde-se a ‘face’ para sempre se não houver retribuição ou se os valores equivalentes não forem destruídos” (Mauss, 2003, p.250). O presente não retribuído mais tarde, com valor superior ao recebido, é, para o chefe, a suprema desmoralização e, para um indivíduo, uma desqualificação que pode ter mesmo como conseqüência a perda da qualidade de ser livre; f) a coisa vendida tem uma alma que segue e será seguida da alma do antigo dono. Deste fato, surgiu o direito autoral moderno. As legislações previdenciárias também vieram deste princípio. O simples pagamento do salário não quita o contrato de trabalho. O objeto produzido leva algo do operário. Assim, quando o operário pára de trabalhar temporariamente, tem de ter seu salário – auxílio-doença, maternidade, reclusão – ou o seguro-desemprego. Quando pára definitivamente de trabalhar por motivo de idade, por invalidez ou por morte, tem sua aposentadoria ou pensão e um retorno do que contribuiu para a sociedade. Não basta o pagamento sobre o que produziu. Existe algo mais do que o trabalho do operário na produção: o tempo e a vida que é consumida.

Toda a nossa legislação de previdência social, esse socialismo de Estado já realizado, inspira-se no seguinte princípio: o trabalhador deu sua vida e seu trabalho à coletividade, de um lado, a seus patrões, de outro, e, se ele deve colaborar na obra da previdência, os que se beneficiaram de seus serviços não estão quites em relação a ele com pagamento do salário, o próprio Estado, que representa a comunidade, devendo-lhe, com a contribuição dos patrões e dele mesmo, uma certa seguridade em vida, contra o desemprego, doença, a velhice e morte (Mauss, 2003, p. 296).

Hoje, devido a um avanço a mais, surgiram as *caixas* de previdência, ou seja, os planos de previdências complementares para proporcionar um futuro menos doloroso ao trabalhador, ao se desligar do trabalho. Trata-se dos grupos, cuidando do indivíduo. Entretanto, é bom salientar que o indivíduo que pertence a estes grupos deve ser levado a trabalhar, a produzir e a confiar mais em si do que no grupo. Deve mentalizar que sua contribuição gera o direito à restituição – os benefícios. Aí aparecem claramente os três elementos do dom: o trabalhador oferece a contribuição, o fundo de previdência a aceita e a recebe e, no futuro, restitui-a; g) do que foi visto, pode-se tentar conceituar o dom ou a dádiva como sendo uma ação envolvendo duas pessoas – indivíduo ou coletividade –, na qual uma oferece algo à outra que a recebe e se compromete a retribuir no futuro com um valor superior ao recebido; h) tanto na concepção do *potlatch* e dos polinésios como na concepção hindu, a dádiva não é livre. Dentre os primeiros, o chefe tem de praticá-la; do contrário, torna-se desconhecido e, portanto, sem prestígio. Na concepção dos hindus, os bens e a riqueza existem para serem distribuídos; i) dentre os mortais, não existe a dádiva pura; toda ela é movida por um interesse. A dádiva pura seria aquela praticada por deus com suas criaturas.

No fundo, do mesmo modo que essas dádivas não são livres, elas não são realmente desinteressadas. São já, em sua maior parte, contraprestações, feitas em vista não apenas de pagar serviços e coisas, mas também de manter uma aliança proveitosa e que não pode sequer ser recusada (Mauss, 2003, p. 302).

Molinowski considerou como dádiva pura o relacionamento sexual entre os casais. Entretanto, Mauss foi frontalmente contra esta idéia.

Ora, a nosso ver, um dos fatos mais importantes assinalados por Molinowski, e que lança uma luz brilhante sobre as relações sexuais em toda a humanidade, consiste precisamente em aproximar o mápula, o pagamento “constante” do homem à sua mulher, a uma espécie de salário por serviço sexual prestado (Mauss, 2003, p. 303).

Olhando do lado da Santa em Água Suja, pode-se considerar a dádiva como pura, pois os favores concedidos aos fiéis são frutos da benevolência da mesma. O interesse já existe ao lado do fiel que paga suas promessas porque recebeu algo ou mesmo porque faz promessa ou um pedido no interesse de receber um benefício material ou espiritual.

Os estudiosos de hoje não têm pretensão de corrigir ou modificar Mauss; querem reinterpretá-lo e procuram aplicar estas categorias aos novos acontecimentos sociais. “Pretendemos, nesta parte do livro, passar em revista e discutir os principais achados das pesquisas e reflexões sobre a dádiva nas nossas sociedades, continuando assim, com toda modéstia, o empreendimento de Mauss no ponto em que ele interrompeu” (Godbout, 1999, p. 33).

Aos que tentam negar a existência do dom hoje, como tendo sido substituído pelo mercado, pode-se responder:

A idéia que pouco a pouco se nos impôs é a de que a dádiva é tão moderna e contemporânea quanto característica das sociedades primitivas: que ela não se refere unicamente a momentos isolados e descontínuos da existência

social, mas a sua totalidade. Ainda hoje, nada pode se iniciar ou empreender, crescer e funcionar se não for alimentado pela dádiva (Godbout, 1999, p. 20).

Como foi dito, no mercado a troca é feita por objetos de igual valor e na dádiva o objeto não tem relevância. Realmente, na vida, leva-se a acreditar que a dádiva é tão atual como nas culturas estudadas por Mauss, com uma pequena faceta de diferença, como dito antes: a prioridade sobre o vínculo criado. De fato, ao vir ao mundo, já se depara com uma inestimável dádiva proporcionada pelos pais: o nascimento, a vida. As relações com amigos, vizinhos, colegas de trabalho, de clube ou de associação não são adquiridas por *compras*, decretos, mas por confiança, por uma reciprocidade que gera vínculo. Como foi frisado antes, o trabalhador recebe seu salário pelo que produziu; entretanto, fica algo mais sem ser remunerado, seu tempo, o desgaste de sua vida. Portanto, aparece aí uma dádiva: o trabalhador doou algo sem a recompensa salarial. Este pagamento pelo algo mais aparece nas contribuições previdenciárias que o trabalhador paga de modo justo para a empresa ou governo e que lhe retornará na interrupção temporária ou definitiva de trabalho: auxílio-doença, seguro-desemprego e aposentadoria. Nos acontecimentos mais banais da vida aparece a dádiva. Em uma simples informação de endereço, a pessoa que solicitou a informação diz o tradicional *muito obrigado*. Aparece aí uma das conseqüências da dádiva: a pessoa que recebe fica até certo ponto submisso ao doador, conforme pensamento mausseano. Fica *obrigado*. Talvez a idéia da não existência da dádiva venha da falsa concepção da mesma: pensar só na existência da dádiva pura. Já foi frisado antes que dádiva pura só existe de um espírito para o homem. Para que ela ocorresse entre os homens, teria de existir um altruísmo total, fato inexistente entre os humanos. Embora a dádiva não pertença ao sistema econômico, ao sistema de mercado global, é alavancada também pelo interesse.

“Não se coloca de maneira suficientemente clara que o sistema de dádiva não é antes de tudo um sistema econômico, mas o sistema social das relações de pessoa a pessoa” (Godbout, 1999, p. 24). Entretanto, não se pode desassociar o dom do interesse. Não existe ação no mundo sem interesse. Alguns interesses são nobres e até sublimes; outros não tão sublimes e até sórdidos. Ao se cultivar uma verdadeira amizade, a pessoa tem o interesse nobre de desfrutar do prazer de ter um amigo que lhe proporciona algum apoio e compreensão em momentos de alegria ou de tristeza. Uma pessoa religiosa que dedica horas para ajudar a cuidar de idosos em um abrigo ou de crianças abandonadas em um orfanato, sem remuneração pecuniária, tem o interesse sublime de uma recompensa noutra dimensão. As associações de classe, ordens, sindicatos, confrarias e outras têm o interesse de proteger seus membros.

O dom não é de maneira alguma “desinteressado”. Simplesmente, ele privilegia os interesses de amizade (de aliança, de Amância, de solidariedade etc) e de prazer e/ou de criatividade em confronto com interesses instrumentais e a obrigação ou compulsão [...]. O dom não deve ser pensado sem interesse ou fora dele, mas contra o interesse instrumental (Caillé, 2002, p. 145).

Os autores modernos continuam acreditando no perigo de se aceitar ou negar a aceitação de um presente. Claro que os motivos alegados não são aqueles estudados na dádiva nas sociedades antigas: o objeto doado é uma parte do doador; tem espírito e pode possuir um poder mágico, conforme Mauss, porém, há conseqüências que poderão advir para aquele que recebe ou se recusa a receber. Assim, ao receber um presente, o donatário poderá ficar na dependência do doador que lhe poderá solicitar, no futuro, algo que ele não poderá ou não quererá fazer.

Hoje, acontecem com freqüência os casos dos chamados *laranjas*: uma pessoa que recebe algo para assumir as conseqüências de transações duvidosas ou ilegais – o chamado, na gíria, de *testa-de-ferro*. Ao rejeitar algo, a pessoa também *corre risco* igualmente. Um exemplo ilustrativo: um detento oferece uma quantia para que o guarda penitenciário lhe *facilite* algo – fuga, entrada de droga ou arma na penitenciária ou outra contravenção qualquer. O guarda, se recusar a oferta, poderá mandar fazer o detento, por meio de seus comparsas soltos, represálias, tanto ao guarda como aos seus familiares. Este exemplo serve também para ilustrar o perigo de aceitar o presente, pois, aceitando, corre o risco de ser descoberto e de ser punido. Embora exista este perigo, a dádiva continua existindo paralela ao mercado.

Ela (a dádiva) nada mais é do que a hipótese segundo a qual o desejo (drive) de dar é tão importante para compreender a espécie humana quanto o de receber. Que dar, transmitir, entregar, entregar, que a compaixão e a generosidade são tão essenciais quanto tomar, apropriar-se ou conservar, quanto à inveja ou egoísmo. Ou que a “sedução da dádiva” tem tanto ou mais poder do que a sedução do ganho (Godbout, 1999, p. 28).

Na literatura pós-Mauss, criou-se uma denominação nova: contra-dádiva, que é o objeto com o qual o donatário retribui o presente recebido do doador. Em geral, como foi dito antes, o valor da contra-dádiva é superior ao do presente recebido.

Uma vez recebida a dádiva pedida, esta não pode deixar de ser paga com uma contra-dádiva previamente especificada. E não se deve morrer sem ter pagado todas as dádivas, sejam elas espirituais ou materiais (Disponível em: <http://www.Attambur.com./OutrosSons/Portugal/MulheresdoMinho>. Acesso em 15 de abril de 2004).

A família tradicional, célula da sociedade pela aproximação física e sentimental de seus membros, aparece como seara fértil para a proliferação da dádiva. Na família, além do vínculo afetivo, em geral o mais forte, existem outros: segurança, utilidade e mesmo o valor monetário. As pessoas, em troca de uma segurança – de moradia, de afeto, de alimento e de outras *mordomias* –, adaptam-se, pelo menos em parte, ao sistema da própria família. Adaptar-se ao sistema da própria família é útil ao indivíduo e lhe rende benefícios. A estabilidade monetária que, em geral, a família oferece, merece, em troca, várias adaptações de seus membros. Ou seja, a família é composta de indivíduos; portanto, seus membros devem praticar uma partilha, que implica renúncias diversas. Na família, acontecem dádivas muito diversas: as transações – heranças – que ligam gerações e as transações rituais – presentes – que seguem regras impostas pela sociedade: sem falar dos gestos quotidianos realizados pelos membros, desde um abraço, uma palavra de gratidão ou um apoio. Existe uma troca contínua de dádiva. Os membros da família estão sempre em dádiva uns com os outros. Entretanto, o que não pode acontecer é um balanço para apurar quem deve mais, como se a relação fosse contábil. “A dádiva tem horror à igualdade. Ela busca a desigualdade alternada”. (Godbout, 1999, p. 45). Sendo a família um grande centro da dádiva e tendo em vista que a prática da dádiva, muitas vezes, exige fortes renúncias, é comum ser o ambiente familiar fonte de *dádiva veneno*. Pode ser origem de muitos problemas psicológicos, sobretudo entre filhos e pais.

A dádiva na família aparece muito claramente na pesquisa feita com os romeiros. O vínculo familiar é o grande motivo que levou o romeiro pela primeira vez à Romaria. 40% disseram que o motivo da primeira viagem foi acompanhar os pais.

A mulher, no decorrer da história, quase sempre foi considerada o símbolo da dádiva, tanto na concepção da dádiva pura – a mãe dá a vida pelo filho, a mãe tem um amor desinteressado pelo filho, a mãe faz tudo pela família, sem interesse; são frases comuns que atestam este pensamento – como na concepção certa do conceito da dádiva. A figura da mulher sempre foi associada à idéia da doação. “Na mitologia grega, a primeira mulher tinha o nome de Pandora, que significa aquela que dá” (Vernant, 1985, p. 432). A idéia de doação está em toda parte: a mulher foi doada em casamento, deu a mão em casamento. Nas civilizações antigas, as mulheres eram dadas de presente. No assunto prostituição, as expressões *ela dá; ela se vende; ela se dá por dinheiro* fazem parte do linguajar corriqueiro. Por que não acontece o mesmo com o homem, nas mesmas circunstâncias? Prostituir, para ambos os sexos, é *praticar* uma dádiva no sistema mercantil. Estas idéias nos mostram que existe, realmente, um vínculo especial entre a dádiva e a mulher. Assim, no local de trabalho, quando o grupo de colegas decide dar um presente para alguém, por motivo de aniversário, casamento ou por outra circunstância qualquer, geralmente uma mulher é indicada para escolher e comprar o presente. Igualmente o chefe, o patrão, em geral, encarrega a secretária de escolher e comprar presentes que vai doar, até mesmo para a esposa. Na vida do casal, também, quase sempre é a esposa que escolhe o presente que irão doar. Nas instituições humanitárias, filantrópicas, nas instituições sem fins lucrativos, é notável como a presença feminina supera a masculina. O homem continua com o estigma de desajeitado e, a

mulher, a *jeitosa*, apesar de todas as conquistas das feministas, estas que julgam, por causa desta idéia de a mulher ter um pendor para a dádiva, ser prejudicadas. Julgam que este conceito tem, como conseqüência, apesar das conquistas atuais, que levaram as mulheres a ocupar profissões tradicionalmente reservadas aos homens, a diferença salarial, muitas vezes, entre homens e mulheres que executam as mesmas tarefas. Julgam também que a não remuneração dos serviços domésticos é fruto da associação da mulher à dádiva. No âmbito familiar, realmente, as tarefas exclusivas da mulher são bem características da dádiva. Aqui, está-se falando de tarefas exclusiva da mulher, como gerar, amamentar. As demais tarefas domésticas estão ficando comuns a ambos os sexos.

Os filhos aparecem também como personagens importantes na dádiva, na família. “A dádiva ao filho é talvez a forma mais específica da dádiva moderna e a dívida contraída, a mais difícil de assumir” (Godbout, 1999, p. 53). A grande dádiva ao filho acontece com seu nascimento. A criação de um filho constitui uma corrente ininterrupta de dádiva. Criar, no sentido amplo, implica cuidados com a parte física – alimentação, saúde, vestuário, habitação – e parte do intelecto – formação de hábitos sadios, instrução em geral. Hoje, esta relação de pais e filhos dura bastante tempo, pois estes, em geral, saem da casa dos pais só no momento de se casarem e isto está acontecendo com idade mais avançada. A cadeia de dádiva familiar, que teve início antes do nascimento do filho, não faz parte da dádiva pura. Os pais têm a retribuição de várias maneiras. Desde pequenos, os filhos retribuem, proporcionando grandes alegrias aos pais: sorrisos, primeiros passos, primeiras palavras etc. Assim, todo processo de desenvolvimento do filho é uma retribuição, sem falar do afeto, que, quase sempre, tem aos pais. Embora as relações de filhos com os pais, e

mesmo com irmãos, possuam as características de dádiva, existe neste relacionamento uma particularidade: um sentido de obrigação. Além do mais, ela não é completamente livre: o filho não escolheu os pais e nem pode deixar de ser filho deles, assim como pode escolher um amigo e deixar de ser amigo dele.

A relação com os filhos possui necessariamente a característica de dádiva e inclui algum sentido de obrigação [...]. No seio da família, a dádiva que ainda é menos livre é a relação com os filhos, a dádiva da vida, dádiva por excelência em certo sentido, porém carregada de obrigações consentidas, razão de ser da família (Godbout, 1999, p. 51).

O vínculo entre pais e filhos, criado pela dádiva, corre perigo para ambas as partes. Pelo lado dos pais: eles podem ser enganados pelos filhos. Os pais proporcionam uma boa formação para os filhos e os mesmos podem fingir que estão absorvendo os ensinamentos – no sentido total, geral: intelectual, moral – e, no entanto, estão enveredando outro caminho, com o qual os pais não sonharam. Pelo lado dos filhos, também existe perigo: os pais podem também se enganar e prejudicarem os filhos. Assim, os pais podem trocar o filho de escola, pensando que será melhor para ele, e o mesmo pode não gostar da nova escola e ficar infeliz, sendo prejudicado. Outro caso bem comum nos dias atuais: às vezes, o vínculo entre o casal não existe mais e aquela ausência de *contabilidade* anterior não mais reina entre o casal. Quando o casal vive bem, existe a dádiva, não há cobrança, não se faz contabilidade sobre o que foi dado ou recebido. Quando começam os balanços, as cobranças, a dádiva já desapareceu. Neste caso, talvez a separação seja a solução viável, a melhor solução –um balanço final, o divórcio, em que há a partilha. Porém, o casal prefere ficar junto, por causa dos filhos. Neste caso, o casal

se sacrifica. Pode também acontecer que os filhos percebam a situação e também fiquem sacrificados. No caso da opção por separação, igualmente poderá resolver o problema do casal, mas cria outro para os filhos: a separação de um dos pais. Assim sendo, a dádiva na família não foge aos perigos existentes em outras dádivas.

As civilizações modernas dão pouca atenção aos ancestrais. Nossos antepassados são os mortos, os defuntos e nada mais, e não mais os ancestrais que merecem toda veneração, como antigamente. O grande respeito que civilizações antigas tinham à terra provinha não só do fato de ela produzir os alimentos, mas também por ela ser a depositária dos antepassados enterrados no *seio* da mesma. Entretanto, os primeiros e os últimos presentes doados aos filhos se relacionam com os ancestrais. Os primeiros são doados por *Papai Noel*: velhinho, avô com voz cavernosa, que lembra outro mundo. O último igualmente está relacionado com o além-túmulo: a herança. Sobre a dádiva contida na herança, pode-se fazer três comentários: 1º) muitos pais, ao receberem a herança, passam parte para os filhos, comprando-lhes apartamentos ou outro bem durável qualquer. Caracteriza assim a supremacia do *dar* sobre o *receber*. 2º) Outros recebem a herança e a aumentam, antes de passar aos filhos. É claro que a herança não constitui um sistema de dádiva circulante e que completa todo o círculo: dar, receber e retribuir. Aqui, a retribuição não volta ao doador, volta para outra pessoa. 3º) Enfim, há o caso do esbanjador, o perdulário. Ele esbanja a herança recebida em vez de multiplicá-la antes de a passar aos filhos. O círculo fica interrompido. Para o mercado, este comportamento é indiferente: não importa que a herança seja gasta pelo primeiro que a recebeu ou por aquele a quem seria repassado. Num caso extremo, temos o avaro, que também sai do círculo. O perdulário sai porque interrompe o caminho

natural da dádiva – pára de receber – e o avaro porque retém o dinheiro, elemento que tem a função de estar sempre circulando.

Aqui, cabem duas observações: 1º) na dádiva, tanto na das antigas civilizações como na moderna, há um certo desperdício. Por exemplo: os presentes são entregues em belas embalagens, que são imediatamente destruídas pelo recebedor. Do contrário, não saberia o que recebeu. 2º) Aqui, aparece uma fundamental diferença entre a dádiva das civilizações antigas e a dádiva moderna. Em linhas anteriores, o esbanjador foi criticado. No *potlatch*, quanto mais gastasse, quanto mais esbanjasse – nas festas, nos presentes e até na destruição de bens materiais valiosos –, mais respeitado se tornava o chefe.

Em Romaria, na chamada *sala dos milagres* – local em que se guardam os ex-votos –, observam-se alguns esbanjamentos. Por exemplo: velas gigantes, que não serão consumidas, ou ex-votos de imagens construídas no tamanho natural. Quando o ex-voto representa alguma parte do corpo e é confeccionado de cera, com o passar do tempo os mesmos são derretidos e transformados em velas.

A dádiva moderna se revestiu de um novo aspecto, ou seja, o donatário pode ser desconhecido e, portanto, a retribuição ao doador pelo donatário fica praticamente impossível. O importante é o vínculo que a mesma cria. Na dádiva, os bens circulam a favor, a serviço do vínculo. Portanto, o conhecimento ou não do destinatário da dádiva por parte do doador não tem muita importância, pois o essencial é o vínculo que é criado e que o bem que circula está justamente a serviço deste vínculo, um vínculo social. Assim,

Qualificamos de dádiva qualquer prestação de bem ou serviço, sem garantia de retorno, com vistas a criar os vínculos sociais entre pessoas. Pretendemos examinar como a dádiva, assim caracterizada como forma de circulação de bens a serviço dos vínculos sociais, é constituída como um elemento essencial a toda a sociedade (Godbout, 1999, p. 29)

Seguem alguns exemplos de tipo moderno de dádiva: a) a doação de sangue e de órgãos é uma dádiva unilateral – aqui se está falando de doação em banco de sangue, e não de doação para uma determinada pessoa. O círculo normal da dádiva – dar, receber e retribuir – não se completa. Praticamente só a primeira parte existe. O donatário é desconhecido e a intenção do doador não é de receber retribuição; aliás, certamente espera nunca precisar da retribuição. O motivo da doação é de ordem moral, humanitária, embora no círculo da doação de sangue implique uma parte comercial, mas, para o doador, apesar disto, é uma dádiva. A parte comercial nada tem a ver com o doador. Assim, os funcionários que coletam e manuseiam o sangue são remunerados e parte também deste sangue é vendido; porém, nada desta venda é revertida ao doador. Como foi visto antes, a dádiva é perigosa, pode ser *veneno*. Assim, na doação de sangue existe o perigo: pode-se transmitir hepatite B, AIDS e doença de Chagas. A doação de órgãos – após a morte – também se enquadra na dádiva unilateral: o doador ignora o donatário e, muito menos, será retribuído, desde que a doação seja feita sempre após a morte. b) Pessoas de altas rendas organizam as fundações que prestam assistência a necessitados. Aqui, o segundo momento da dádiva – receber – é incerto, pois o donatário é desconhecido, é indeterminado. Quanto à retribuição, o doador não a espera do donatário, pois o primeiro faz doação com o excedente, com a *sobra* de seus rendimentos, e o

segundo, não tendo nem o essencial, não poderá retribuir. A retribuição do doador vem, até certo ponto, por outra via: o doador goza da gratidão dos assistidos e da sociedade em geral pelo ato de filantropia. Terá também benefícios econômicos junto ao fisco.

Ao elaborar sua teoria do dom, Mauss considerava ofensiva a caridade para quem a recebia. Entretanto, a caridade de hoje usa os meios modernos para difundir-la. Assim, na impossibilidade de o Estado solucionar os problemas das desigualdades, ele incentiva os particulares a ajudá-lo nesta tarefa. Deste modo, o dom está em via de voltar a ser uma condição objetiva, socialmente necessária na sociedade. O dom caritativo está, portanto, em via de se institucionalizar de novo. Isto está acontecendo com o aparecimento das fundações com fins humanitários. Assim, o donatário não sentirá humilhação ao receber ajuda de alguém em particular, pois a fundação não é uma pessoa física e, por isso, é incapaz, portanto, de expressar sentimentos. Por outro lado, o donatário não se sente na obrigação de restituir o dom ao doador, pois o mesmo não necessita. Este tipo de dádiva aparece em Romaria: parte dos donativos são aplicados na manutenção das obras sociais da paróquia. c) O dom existente em comunidades do interior: os exemplos que seguirão acontecem em pequenas lavouras. Com o advento das máquinas, estão em ritmo de extinção: 1º) a troca de dias. Um grupo de agricultores faz um tipo de sociedade, de compromisso – tudo é combinado oralmente, sem nenhum documento –, para realizarem trabalhos agrícolas, em geral carpir ou colher. Todos trabalham, num mesmo dia, para um elemento do grupo. Assim, o beneficiado fica na obrigação de trabalhar um dia para cada um do grupo. Deste modo, o serviço é feito no devido tempo, pois, caso cada um trabalhasse para si todos estes dias que dedicou aos outros, faria o mesmo trabalho; porém, poderia terminar fora da época. No caso de

capina, a demora pode ocasionar atrofiamento das plantas, por causa do crescimento do mato. No caso de colheita, os grãos poderão cair; 2º) a traição. Um grupo de pessoas combina a execução de determinado serviço para alguém, sem que este o saiba. O grupo chega de madrugada na casa do beneficiado e lhe dá a notícia. Este não pode rejeitar a oferta. Além do mais, fica na obrigação de fornecer a alimentação e, à noite, de dar um baile; 3º) a troca de agrados. Famílias de pequenas fazendas, ou mesmo de lugarejos, ao fazerem doces, quitandas, pamonhas ou, ao abaterem um *capado*, distribuem parte aos parentes e amigos: claro que na esperança, ou certeza, de que mais tarde terão o retorno. A tradição manda que a vasilha na qual é levado o agrado fique na casa do beneficiado para ser devolvida, mais tarde, também com um agrado. Nos exemplos, ficam patentes os três elementos da dádiva tradicional: a pessoa presenteada recebe e aceita a doação e, no futuro, retribuirá.

Um serviço prestado aos cidadãos por um particular pode ser considerado dádiva. Este mesmo serviço prestado pelo Estado não pode ser considerado dádiva. Os serviços prestados aos cidadãos pelo Estado não são dádiva. “O mínimo que se pode dizer é que o sistema governamental não é um sistema de dádiva” (Godbout, 1999, p.74). O Estado é um distribuidor dos bens à população. Recolhe o imposto e o devolve em forma de benefícios. Imposto não é dádiva. Portanto, a retribuição que o Estado faz em forma de benefício à população não pode ser considerada como o terceiro momento da dádiva – retribuição. A dádiva não é imposta, e o imposto sim. “Mas a dádiva ‘imposta’ não é uma dádiva” (Godbout, 1999, p.75). A obrigação da dádiva é moral; seu não cumprimento merece uma punição moral. No imposto, a

obrigação de pagá-lo é legal e o não cumprimento da obrigação é crime e está sujeito a punições.

Algumas vezes, o Estado pode funcionar como incentivador do altruísmo, levando o indivíduo à prática da dádiva, por exemplo, quando lança as chamadas campanhas: campanha do cobertor, dos brinquedos. Nestes casos, em geral, participa-se facilitando o recolhimento e a distribuição dos donativos. Ao mesmo tempo em que se incentiva o cidadão, dá-se apoio logístico à campanha: apoiando e facilitando o recolhimento e usando sua estrutura para a distribuição mais justa possível dos donativos, pois há dados suficientes para fazer uma distribuição justa. O Estado, com os serviços previdenciários, substituiu o sistema de dádiva – sistema praticado por pessoas abastadas em geral – por outro sistema: o direito que o cidadão tem de ser atendido. Os recursos de que o Estado dispõe para atender são provenientes das arrecadações que chegam ao circuito público por obrigação, por imposição. Portanto, não são dádivas. O Estado *presta serviço* aos cidadãos e não *oferece*, como na dádiva. Além do mais, os funcionários que prestam o serviço ao cidadão são remunerados. Os que prestam serviços – os funcionários – não recebem para retribuir. Assim, o vínculo da dádiva fica interrompido, pára no receber. “Eles não os receberam, prestam-nos, e seus agentes ‘recebem’ em troca um salário, e não uma contra-dádiva” (Godbout, 1999, p.75). A função do Estado é nivelar. Recebe as contribuições do cidadão – contribuições obrigatórias, impostas. É oportuno salientar aqui que, como foi dito antes, a contra-dádiva também é obrigatória, mas é uma obrigação moral; caso não seja feita, o donatário fica desmoralizado. A obrigação do imposto é diferente: é uma obrigação legal e, se recusar a fazê-la, o indivíduo poderá ter uma sanção legal e deverá distribuir

conforme as necessidades que ele – o Estado – julgar como mais prioritária para a coletividade. Age ao contrário da dádiva, que considera o particular, as afinidades, as ligações pessoais. No Estado, a pessoa aparece só no início, no momento da contribuição, depois se observa a coletividade. O Estado cumpre sozinho seu dever, aparecendo apenas como um *intermediário anônimo*. Nada tem a ver com vínculo ou relações sociais.

Se o dom está presente na sociedade moderna, como foi falado, as novas reflexões privilegiam, no dom, mais o vínculo criado pela dádiva entre o doador e o donatário que a retribuição, característica salientada por Mauss.

Ao explicar a dádiva por uma norma de reciprocidade, ele pressupõe a existência desse vínculo social, no momento em que, com toda evidência, é exatamente tal vínculo que, antes de tudo, deveria ser explicado.

Em nossa concepção, a relação social da dádiva é a figura genérica de qualquer relação social; devido à sua complexidade, à sua fragilidade e à sua interioridade, a dádiva permite-nos reencontrar uma idéia da intersubjetividade, do vínculo social (Haesler, 2002, p. 138-139).

“Qualifiquemos de dádiva qualquer prestação de bem ou de serviço, sem garantia de retorno, com vistas a criar, alimentar ou recriar os vínculos sociais entre pessoas”. (Godbout, 1999, p. 29). Na idéia inicial de Mauss, a retribuição ou o contradom era obrigatório. A concepção evoluiu para considerar o laço, o vínculo, como sendo o efeito principal do dom. “O laço é mais importante que o bem, eis o que o dom afirma. O laço deve ser querido por causa dele mesmo, e não pelo bem retribuído” (Caillé, 2002, p. 8). Sob este prisma, a dádiva é apresentada a nós como um elemento de circulação de bens a serviço dos vínculos sociais, um elemento essencial para a sociedade. Esta visão contraria o espírito do mercado: o lucro. No

mundo dominado pela troca, no comércio, os objetos trocados têm o mesmo valor. Uma mercadoria foi trocada por um determinado valor: isto quer dizer que se trocou um objeto/ mercadoria por um objeto/ dinheiro do mesmo valor. O mesmo acontece no caso do escambo: os objetos trocados têm o mesmo valor. A dívida não considera o valor do objeto em questão, mas o vínculo que cria.

Na relação da dívida, as partes não visam o objeto, mas se servem dele para visar outra coisa: a relação, o vínculo, a amizade, a solidariedade etc. O que é visado pela ação da dívida não é a coisa dada, mas que esta não passe de uma espécie de mal menor, de recurso fortuito para visar outra coisa e que é, precisamente, o estabelecimento, a manutenção, o reconforto de um vínculo ou síntese social (Haesler, 2002, p. 145).

Todas as definições sugeridas são pródigas ao salientar a forte idéia da criação de vínculo pela dívida. Na corrente mais atual, os escritores consideram como ponto alto da dívida o vínculo criado por ela. O bem da dívida não é tão importante como o vínculo criado. É pelo vínculo criado que a dívida exerce profundas repercussões na sociedade. O vínculo aparece sempre como o principal elemento na dívida. Os autores também insistem no pensamento de que a dívida é prestada sem a certeza de um retorno. Assim, definindo dívida no ponto de vista sociológico:

Qualquer prestação de bens ou serviços efetuada sem garantia de retorno, tendo em vista a criação, manutenção ou regeneração do vínculo social. Na relação de dívida, o vínculo é mais importante do que o bem (Caillé, 2002, p.192).

Esta concepção moderna de dádiva aparece claramente dentre os peregrinos de Romaria. Na pesquisa, muitos declararam que vão ao Santuário simplesmente porque gostam e para homenagear a Santa, ou para rezar. Vão prestar homenagem à Santa sem pretensão de *retorno*; 43% dos entrevistados declararam que vão à Água Suja para rezar e, 24%, pela devoção à Santa. O vínculo também fica bem evidente pelo número de vezes que o devoto volta ao Santuário: 41% declararam que foram até cinco vezes, e, 11%, já foram à festa mais de cinqüenta vezes. Por outro lado, grande parte dos devotos já cumpriu a promessa na primeira ida para Água Suja, mas voltam todos os anos, não para cumprirem novas promessas, mas para manterem o vínculo entre eles e a Santa; a graça já foi recebida e retribuída, mas a amizade continua. Parece que o devoto, ao voltar ao Santuário todos os anos, renova esta amizade, nascida na necessidade, e agora temperada pela generosidade, gratuita. Quem sabe, se alguma outra vez precisar da Santa, ele já não tem certa poupança?

É por isso que venho aqui e sempre quero voltar. Chego no dia 5 para a primeira novena e fico até o encerramento, no dia 15.

Quando cheguei aqui hoje, senti alegria por estar aqui novamente; para pedir e agradecer; e hoje eu vim para batizar meu filho.

Há casos curiosos: a) pessoas da família fazem promessas para outro cumprir, no caso de ser atendido. Às vezes, um membro da família está doente; então, alguém faz uma promessa em nome do doente, para ele pagar quando ficar bom. b) Dentre os romeiros, surgiu um caso bem mais curioso: um romeiro estava

pagando uma promessa com extrema dificuldade. Ao ser questionado se fazia promessa com frequência, foi dada a seguinte resposta:

Nunca fiz promessa na vida e nem faço. Estou pagando promessa de um parente que faleceu antes de cumprir. Então, com medo de a sua alma ficar vagando por aí por causa de sua dívida, estou fazendo o que ele não fez.

Interessante o alcance social do dom! A família herda o vínculo criado pelo devoto com o santo. “A coisa recebida como dom, a coisa recebida em geral compromete, liga mágica, religiosa, moral e juridicamente o doador e o donatário”. (Mauss, 2001, p. 365).

Este dom que existe na romaria de Água Suja não é prerrogativa da peregrinação em si, mas, como se provará, é uma herança social que está incrustada na religiosidade popular brasileira, principalmente àquela ligada ao catolicismo tradicional.

3 O DOM E CATOLICISMO POPULAR BRASILEIRO

As experiências religiosas vão se alternando de acordo com as necessidades dos povos, já que uma das funções da religião é resolver problemas. Toda vez que os problemas mudam, novas experiências e novas interpretações podem surgir. Fenômeno semelhante ocorreu, como foi visto no início do trabalho, com as denominações atribuídas a Maria. As denominações surgiam conforme as necessidades dos fiéis. Assim, as denominações de Nossa Senhora da Guia, da Boa Viagem e dos Navegantes eram mais comuns nas regiões litorâneas.

No Brasil, da mesma forma como ocorre em outros países de forte tradição cristã, as crenças e práticas propostas pela estrutura religiosa formal têm sido progressivamente reinterpretadas pelo povo à luz de suas experiências cotidianas concretas” (Gaspar, 2002, p. 123).

As necessidades e aspirações humanas são, em geral, as normas, sem mesmo ter noção bem precisa de sua significação. Caso isto não ocorra, a pessoa fica marginalizada. “O fiel – dentro de uma cultura do tipo *folk* – deve se conformar às normas religiosas de seu grupo para não se marginalizar socialmente” (Oliveira, 1970, p.5).

Em suma, surge uma necessidade; então, o fiel recorre ao Sagrado de uma determinada maneira para solucionar aquele problema específico e assim vão surgindo as diversas matizes do catolicismo popular, que não possui um código rígido e nem uma hierarquia para ditar normas. Este fato também se torna uma fonte sempre renovável do dom: ao surgir a necessidade, o fiel recorre ao sobrenatural, com preces ou com promessas; ao ser atendido, retribui com orações ou com pagamento da promessa e assim o círculo da dádiva se fecha. Cox (1974, p. 39) resumiu bem este cultuar, conforme aquilo de que se dispõe e de que se necessita: “Quando Deus retornar, temos que ir ao seu encontro, primeiro bailando, antes de poder defini-lo na doutrina”.

Como Deus, este ser católico português, foi implantado no Brasil e como se reestruturou?

3.1 O Catolicismo Popular e suas Características Maiores

O catolicismo tradicional implantado no Brasil foi uma importação de Portugal. Nada mais foi do que um transplante das instituições católicas portuguesas para o Brasil, de ritos, cultos e até mesmo de santos do povo. É uma igreja com costumes lusitanos que passou a viver na Colônia e que sofreria, no futuro, um processo de abasileiramento. Este catolicismo aportado aqui teve pouca influência tridentina, pois os problemas que levaram à instauração do Concílio de Trento não existiam no Brasil. “Deve-se ter presente desde início que a religião implantada pelo Governo português no Brasil é muito mais próxima do catolicismo tradicional do que do

catolicismo do clero". (Azzi, 1976, p.95). Devido à vastidão do país e às dificuldades de comunicação no passado, apareceram vários tipos de católicos. Oliveira (1970) salientou três tipos: 1º) os católicos formais, os bons católicos que cumprem fielmente os deveres de católicos, são fiéis às tradições e aos dogmas; 2º) os católicos tradicionais são os que se consideram católicos, porém interpretam os dogmas e costumes da religião ao seu modo, não são fiéis à ortodoxia e nem à prática dos sacramentos; 3º) os *católicos brasileiros* ou *populares*, objetos deste capítulo. "Pertencem a uma manifestação empobrecida do catolicismo formal cujo núcleo é a privatização da religião em torno dos santos" (Oliveira, 1970, p.8). Eles pertencem a uma forma de manifestação bem variada. Participam dos sacramentos e acreditam nos dogmas ortodoxos, mas também praticam o sincretismo religioso da privatização da religião e da concentração das atenções em torno dos santos, não mais em Deus. Nas respostas dos entrevistados, na Água Suja, não aparece Deus, mas tão somente a Santa.

Quanto mais privatizado fica o catolicismo, menos domínio tem sobre ele o catolicismo oficial. Em consequência disto, o catolicismo popular ficou sem o controle de um poder central. As romarias, as rezas e outras manifestações estavam nas mãos de pessoas simples, com pouca alfabetização, com pouca formação teológica e catequética.

A religião popular ficou entregue a si mesma, sem elites para dirigir-lhe a evolução [...]. A decomposição da religião popular, a sua degradação para os aspectos mais supersticiosos foi a consequência do predomínio social absoluto de uma classe social afastada do povo, e na qual a distância entre a

própria incredulidade e a religiosidade das massas era justamente uma maneira de sublinhar as diferenças sociais (Comblin, 1966, p.593).

Popular aqui não quer absolutamente dizer pertencente a uma classe subalterna, mas “popular é o que não é oficial nem pertence às elites que detêm a gestão do Católico” (Boff, 1974, p. 49-50).

O catolicismo popular se desenvolveu no Brasil devido, sobretudo, ao isolamento em que viviam as comunidades, agravadas ainda pela crônica falta de sacerdotes que o catolicismo já enfrentava. Daí o surgimento de pessoal não qualificado – benzedeadas, rezadores, ermitões – que assumia o lugar do sacerdote. Ao mesmo tempo, a doutrina trazida pelos colonizadores foi imbricada com as doutrinas aqui já existentes – dos índios – e com as importadas da África – vinda com os escravos –, dando origem a um sincretismo e resultando no catolicismo brasileiro. “Ao catolicismo popular ibérico foi-se acrescentando, pouco a pouco, elementos do animismo indígena e do fetichismo africano” (Carrato, 1963, p. 69). Este catolicismo fugiu um pouco da fonte inicial. Tornou-se uma religião sem muita fundamentação teológica, dispensando a presença de um ministro para muitas de suas cerimônias, com doutrinação oral, pois 90% dos brasileiros não eram alfabetizados.

O que herdamos dos portugueses foi enriquecido com a contribuição legada pelos negros e pelos índios, formando um complexo cultural e social que é a mais autêntica fonte das nossas raízes brasileiras, somente superadas pela influência européia (César, 1976, p.17).

Nos cultos, a parte doutrinária quase não aparece. Predominam cantos e muitos gestos: muitos símbolos e poucas reflexões, muita exterioridade e pouca internalização.

O catolicismo praticado no Brasil basicamente se alicerçou na promessa. Esta criou um poderoso vínculo entre o santo e o devoto. O natural seria que após o pagamento da promessa o fiel se desligasse do santo, pois ambos cumpriram o contrato um com o outro: o santo concedeu a graça e o fiel a recebeu e a pagou. Entretanto, o fiel continua ligado ao seu protetor. Não interrompe as romarias: continua fazendo novas promessas e participando das solenidades em louvor ao santo. O círculo do dom – dar, receber e retribuir – não pára de se completar, *é um eterno retorno*. O devoto acredita que recebe a graça, aceita-a e, posteriormente, retribui-a – acredita ter retribuído. As romarias constituem exemplos concretos de manifestação do chamado catolicismo popular, sobretudo no Brasil, embora seja um fenômeno universal. "Hoje o 'catolicismo popular' não só é debatido no Brasil, na América Latina ou no hemisfério sul, mas tornou-se um assunto mundial sob o aspecto da área de da propagação da Igreja Católica" (Süss,1979, p.17). A estrutura da romaria está montada na promessa. O fiel faz a peregrinação para pagar uma promessa e, em muitos casos, aproveita a romaria para fazer uma promessa.

Para Müller (1976, p. 230), "por religião popular entendemos a totalidade de convicção e práticas religiosas, formadas por grupos étnicos e sociais na confrontação das suas culturas típicas com o cristianismo, como cultura dos povos dominadores". Para Süss (1979), o catolicismo popular se enquadra justamente no assunto em estudo: romaria. "É piedade de romaria, uma promessa a Santo Antônio,

e uma vela para Nossa Senhora, manifestação de uma mágica com medalhas, imagens e estandartes e estátuas bentas, tudo isso pode ser catolicismo popular" (Süss, 1979, p. 27). Na definição de Süss (1979), aparece o pensamento central deste estudo: o dom na concepção de Mauss (2001). Como foi dito no capítulo anterior, as promessas, as romarias e festas diversas são exemplos típicos do dom. Assim, na promessa, caso o pedido seja atendido, há o primeiro momento do dom; quem doa é o santo que ouviu o pedido; num segundo momento, a graça recebida se revela em uma espécie de *hierofania* para este fiel, quase sempre bem materializada na resolução de um problema que gerou o pedido; em seguida, o fiel paga a promessa e assim o círculo do dom fica completo com a retribuição – contradávica. Ao acender uma vela, para venerar um santo em suas representações materiais – medalhas, imagens, estandartes – , o fiel está também praticando o dom, pois, ao venerar o santo, está pedindo ou agradecendo algo, que pode ser o início ou o fim do círculo do dom. Quando está simplesmente prestando homenagem, está justamente reconhecendo algo do santo: a santidade, a disposição em atendê-lo. Homenageia-se alguém que fez algo para outro ou para outros; a homenagem se resume em gratidão; por algo recebido, alguém agradece.

A idéia de Gonzalez (1993) sobre o assunto parece refletir mais a realidade brasileira. "O catolicismo popular, no nosso entender, é o modo como a população latino-americana, majoritariamente pobre, vive o cristianismo" (Gonzalez, 1993, p. 13).

Logo na primeira idéia, de Müller (1979), notamos o que posteriormente será reprisado: o movimento de catolicismo popular – tentativa de se conservar a

identidade de um povo, embora oprimido –, não interessa por qual força –, mas que sabe que na religião, na fé e nas celebrações rituais pode afirmar seu modo de ser. Pelas idéias anteriores, pode-se observar que o Brasil é um campo fértil para o catolicismo popular prosperar. A população, formada por diferentes cores e etnias, miscigenada e religiosamente sincretizada, procura conservar suas raízes e defender suas identidades.

Na situação em que se encontravam procuravam no clero ajuda contra os conquistadores e senhores de encomendas. Pelo menos a religião lhes dava de novo uma posição no mundo, identidade, futuro, normas, referência na vida, ritos para situar-se no meio dos perigos da vida (Comblin, 2002, p. 402).

O catolicismo popular se desenvolve, apesar do catolicismo oficial, em um perfeito evoluir dialético.

O catolicismo popular pode subsistir independentemente do apoio dos representantes oficiais da Igreja e de sua mediação. A mediação da Igreja, ou melhor dizendo, do clero, ocupa nesta forma do Catolicismo um papel secundário. O catolicismo popular, expressando um relacionamento direto e pessoal entre o homem e o sagrado, escapa ao controle da Igreja como instituição. E a ausência de uma instituição que controle a vivência religiosa implica na ausência de agentes responsáveis por sua ortodoxia (Oliveira, 1970, p. 74).

O catolicismo se desenvolve naturalmente, sem o poder de uma instituição central que controle sua vivência e, portanto, sua ortodoxia também fica sem normas. O relacionamento do homem com o sagrado – sobretudo com os santos – é feito diretamente, sem representantes oficiais intermediários. É um catolicismo

fundado mais em ritos do que em dogmas. Assim, na Água Suja, como também em outras romarias pelo Brasil, a função dos sacerdotes fica bem limitada: celebram missas, ministram sacramentos e, algumas vezes, são até mesmo consultados para orientações espirituais, como também para comutar pagamento de promessas. A base do santuário, contudo, é o vínculo entre o devoto e a Santa, independentemente do poder do sacerdote. O mais importante para o peregrino não é a missa e nem a doutrinação – a pregação –, mas a procissão: beijar e tocar a imagem da Santa e pagar a promessa.

Sinto emocionada e tenho muita paz junto à imagem de Nossa Senhora.

Sinto paz e amor ao chegar junto à imagem da Santa.

Sinto uma emoção diferente, inexplicável, ao chegar em Romaria.

O catolicismo popular é apresentado a nós como um exemplo bem típico de como estão entrosadas e como se relacionam as expressões de uma vida religiosa coletiva com o ambiente sócio-cultural das populações. Mostra como a população se serve do cotidiano para entrar em contato com o transcendental. Como tal, o catolicismo popular está sujeito às variações dos fenômenos locais ou às variações históricas. Assim, a reza de um terço pode servir tanto para pedir chuva no nordeste como para pedir a cessação das chuvas que trazem enchentes em outro local. A religião popular humaniza o divino para o trazer mais perto e assim ficar mais fácil obter seus favores. Daí as multiplicidades de finalidades de uma mesma manifestação. A religião popular se prima pela ausência de um código fixo de doutrinas.

A religião popular manifesta mais ou menos um afastamento, uma distância, com relação às definições doutrinárias dos grandes sistemas religiosos como estruturas oficiais das igrejas para as quais ela manifesta às vezes uma reivindicação de autonomia (Meslin, 1992, p. 218).

A prática mostra que o catolicismo popular encontra-se em todas as camadas sociais. Pela pesquisa (tabela “Do grau de instrução do romeiro”, da p.39), pode-se perceber que os romeiros pertencem a todas as classes sociais.

De fato, a religião popular é constituída de um certo número de crenças e práticas que encontramos em indivíduos que pertencem a diferentes meios sociais, mas cuja cultura, ou incultura, propriamente religiosa, é quase sempre semelhante (Meslin, 1992, p. 224).

A religião popular nasce com o povo, vem da expressão de uma crença comum. O povo não é apenas um consumidor, mas o provocador de uma representação transcendente, conforme suas necessidades.

O problema da cultura popular surge apenas em assim ditos ‘círculos cultos’ que, vindo com surpresa que fizeram desaparecer, agora querem salvar suas últimas ruínas. Em analogia com isto, seguramente se pode dizer que as questões acerca da Igreja popular e do catolicismo popular não foram nunca perguntas do próprio povo, mas designam uma nova consciência de um problema da Igreja oficial (Moura, 1976, p.36).

A religiosidade popular leva mais em conta os fatos cotidianos de sua história do que os dogmas da teologia. Prioriza a experiência religiosa vivida empiricamente pelo povo, sem muito questionamento teórico. Pode nascer do desejo do homem de

encontrar um processo mais simples de se relacionar com o divino e de lhe solicitar os benefícios do que pelos processos oferecidos pelas doutrinas bem estruturadas e com um embasamento teológico. Em vez de seguir uma religião cheia de dogmas e, muitas vezes, abstrata, fica bem mais prático usar fatos familiares, cotidianos, para se relacionar com o transcendente. “A religiosidade popular revela assim uma superioridade de valores afetivos e emotivos sobre a simples lógica do raciocínio, uma predominância do sentimento sobre a pura racionalidade” (Meslin, 1992, p. 227). Daí resulta a sacralização de elementos de mediação, como, por exemplo, a consideração da imagem de Nossa Senhora da Abadia em Água Suja como sendo a presença da Santa, em que os romeiros vão vivenciar suas experiências religiosas. É interessante ressaltar que a experiência religiosa, neste caso, é dominada pelas necessidades mais concretas, mais materiais que necessidades espirituais.

O romeiro não presta um louvor gratuito – vai pagar promessas, pedir favores ou agradecer favores já recebidos. Tentando achar relações mais simples para contatar o divino, o romeiro cria novas formas de percepção do sagrado mais sensíveis ao coração do que ao espírito: sobe as escadarias de joelhos, acende velas, toca e beija a imagem da Santa. Em Água Suja, como em outros locais, são criados estes ritos e outros, sacralizados pelos fiéis assim como a imagem da Santa e do santuário em que a mesma fica. Tudo favorece a revelação e o aparecimento da transcendência que a imagem simboliza.

A religiosidade popular transforma a natureza; objetos de uso diário se tornam sagrados. Cria-se uma rede de correspondência entre o homem e o mundo sobrenatural: Deus, a Virgem, anjos e santos. “A religiosidade popular é

fundamentalmente uma antropologia, que em razão dos esforços que o homem realiza para apaziguar e captar as potências sobrenaturais e perceber assim o divino, lhe remete muitas vezes sua própria imagem” (Meslin, 1992, p. 230).

Esta religiosidade popular geralmente é fruto da tradição repassada pela educação existente em um grupo social, em geral transmitida preferencialmente pela mãe.

Ao dizer que 88% dos praticantes do catolicismo popular aprenderam a religião no seio de suas famílias, destacando-se a mãe e outras pessoas do sexo feminino. Donde podemos conjecturar que o catolicismo popular não tende a regredir, dada a força de seu principal agente de socialização (Rolin, 1976, p. 148).

Na pesquisa feita com os romeiros no dia da festa, 40% declararam que fizeram a romaria pela primeira vez na companhia dos pais e 24% foram acompanhando amigos. Portanto, a motivação maior que levou o romeiro pela primeira vez à Água Suja foi fidelidade a uma tradição. A religiosidade popular, muitas vezes sustentada pelas impotências das instituições em resolver seus problemas – doenças, desemprego, segurança e outros –, realmente se desenvolve na sociedade, ou mesmo diante da própria limitação humana, impotente para solucionar certos problemas, como a seca, tempestades ou mesmo certas doenças.

O maravilhoso – tudo o que à primeira vista está além do normal – sempre atrai o homem e é por ele qualificado de sobrenatural, sagrado ou milagre. A enorme expansão do culto a Nossa Senhora da Abadia em Água Suja veio da crença, no recebimento de graças e milagres atribuídos à Santa.

O gosto do maravilhoso é uma das atitudes fundamentais da religiosidade popular, porque sem dúvida ele constitui uma das dimensões psíquicas essenciais do homem, como observa o perspicaz Amiel: nós mesmos produzimos nosso mundo espiritual, nossos monstros e nossos anjos e nossas quimeras. Temos em mira aquilo que fermenta em nós [...], somos todos visionários, e aquilo que vemos é nossa alma nas coisas (Meslin, 1992, p. 237).

O catolicismo popular, embora seja um fenômeno universal, é um movimento mais acentuado nos países tidos como católicos. Gonzalez (1993) chegou a ponto de afirmar que o *catolicismo popular* é da América Latina, certamente pelo fato de o mesmo aqui ter *medrado* facilmente. Pannet (1974) comungou o mesmo pensamento.

Eu chamo os católicos festivos do meio popular, ou simplesmente de católicos festivos, pois a celebração religiosa dos grandes acontecimentos familiares é precisamente o comportamento característico dos meios populares. Para designar este tipo de dependência religiosa, adotada de modo especial, uma expressão usada na América Latina, aquela de catolicismo popular (Pannet, 1974, p. 31).

Por ser um catolicismo do povo, ele possui algumas características que o diferem do catolicismo oficial; é mais ritual, festivo, histórico e sincrético. Ritual, porque, não sendo muito alicerçado na racionalidade, tende muito para o lado do pensamento mágico e ingênuo, pois o mundo do pensamento mágico é mais sem limites, mais fácil de ser acessado e bem mais impressionante. A palavra não tem muita importância. A comunicação com o sagrado é feita mais por ritos: tocar em imagens, benzer-se com água benta, usar medalhas bentas, visitar lugares de

peregrinação, pagar promessas com rezas, procissões, novenas familiares com a presença de altares, com seus santos que peregrinam de casa em casa. Festivo, porque as festas são o ponto alto da devoção, do encontro, sobretudo no interior. Mesmo a Semana Santa, que celebra a Paixão de Cristo, um drama, transforma-se em encontro social e festivo. As festas dos santos padroeiros, São João, Santo Antônio, São José, Santa Luzia, Santa Bárbara e Maria, com vários apelativos, são demonstrações típicas deste catolicismo festivo. “Na verdade, desde os tempos coloniais, o catolicismo brasileiro traz a marca do etos festivo” (Novais, 2004, p. 105). É oportuno salientar aqui que os fiéis muitas vezes criam seus santos. Assim, criaram o Padre Cícero. Não conhecem São Francisco de Assis, mas São Francisco do Canindé.

Os próprios casamentos e batizados são encarados mais como festa do que como sacramentos. É um catolicismo alegre e festeiro, mostrando a nós, com seus ritos e símbolos, o sagrado, por meio do profano. “O catolicismo festivo nos faz ver uma divisão em dois mundos: um sagrado e outro profano, cuja existência é vivida sucessivamente” (Süss, 1979, p. 148). Este caráter festivo constitui forte laço de união dentre a população: nas festas de plantação, de colheita, *Folias de Reis*, de *Congado*, brancos e pretos, pobres e ricos, patrão e empregados lado a lado participam das comemorações. Portanto, além de marcar um calendário de festa, que é cumprido como algo sagrado, constitui forte laço de união entre as comunidades. Os vínculos assim são reafirmados: o social e o sagrado.

O vínculo histórico também é reafirmado. As festas relembram, muitas vezes, acontecimentos ocorridos no passado. As peregrinações de Aparecida do Norte e

Trindade comemoram o achado milagroso de uma imagem; em Água Suja, a descoberta de diamante foi interpretada como benção de Nossa Senhora da Abadia, santa predileta do devoto português. As festas de *congado* relembram a reverência dos escravos a seus soberanos que ficaram no outro continente, ritual laico acoplado no religioso. Além de o catolicismo popular lembrar acontecimentos históricos, dá-se oportunidade aos *pequenos* de escreverem suas histórias.

O povo que nunca teve oportunidade de escrever sua história como fazem as elites encontraram em sua linguagem religiosa (e talvez em seu folclore) um código adequado para colher sua memória e expressar sua interpretação da história a partir de seus desejos de libertação (Gonzalez, 1993, p. 55).

O catolicismo do povo é sincrético. Talvez seja a mais forte característica do catolicismo popular. Os povos dominados, para não perder a própria identidade, fundiam-se com a identidade dos dominadores, recriavam a própria identidade. A falta de padres, profissionais do sagrado no catolicismo, fez proliferar benzedores, curandeiros, cantadeiras e *rezadeiras*, que, de certo modo, supriram a lacuna.

Os fiéis procuram uma integração com a natureza. Relacionam plantios e colheitas com festas religiosas, assim como com fenômenos da natureza – enchente de São José. Celebram ritos para padroeiros para pedir chuva – ou cessar excesso de chuva, com a devoção à Santa Clara –, pedem uma boa colheita, para afastar doenças dos animais – devoção a São Sebastião –, ou proteção em geral. É comum, no interior, quando castigado pela seca, o povo fazer procissão com vasilhas de água para molhar o *cruzeiro*, que fica em geral num outeiro, pedindo

chuva ao padroeiro. Seus membros são formados por pessoal pluricultural, vivendo, muitas vezes, no mundo dos excluídos e na dependência de uma cultura dominante.

Embora muitas das causas que favoreceram o surgimento do catolicismo popular no Brasil tenham sido eliminadas, algumas ainda perduram e outras apareceram. Daí o pensamento de Süss: "A conjuntura religiosa atual do Brasil favorece o catolicismo popular sincretista" (Süss, 1979, p. 151).

3.2 Implantação e Etapas do Catolicismo Popular no Brasil

Pode-se dizer que a história do catolicismo brasileiro se confunde com a história do rei de Portugal. "A história se resume no que faz o rei. O monarca parece legítimo representante de Deus e vigário do papa, padroeiro das igrejas". (Hoornaert, 1991, p. 10). De fato, após a concessão do privilégio do padroado¹⁰ ao rei de Portugal (1319), o rei de Portugal se viu investido, além do poder civil, no poder religioso. O vínculo criado entre a Igreja e o Estado pela concessão do padroado deu origem ao aparecimento de um importante dom. Com o padroado, a Igreja estava sacralizando o poder real, portanto facilitando a obtenção da obediência dos súditos. Em muitos lugares, os limites territoriais foram dilatados devido aos missionários que estabeleciam suas *missões* em terras que não eram do reino e, posteriormente, por causa desta ocupação, foram incorporadas. A Igreja também, por esta concessão, autorizou o monarca a se imiscuir em alguns assuntos internos

¹⁰ "Uma concessão dos papas aos monarcas investindo-os de poderes pontifícios para administrarem, em seus territórios, a Instituição Eclesiástica, promovendo e sustentando as obras religiosas" (Matos, 1999, p. 68).

da mesma, inclusive recolher os dízimos. Portanto, a Igreja doou. Em contrapartida, o monarca teria de arcar com as despesas das obras eclesiásticas, inclusive com o provento dos sacerdotes. Portanto, o rei retribuiu. Uma das conseqüências deste novo poder investido pelo monarca foi a obrigatoriedade do batismo cristão para todos os súditos. “O catolicismo brasileiro assumiu nos primeiros séculos de sua formação histórica um caráter obrigatório” (Hoornaert, 1991, p.13). Todos aqueles que entravam no Brasil tinham de ter o batismo; mesmo os escravos africanos tinham de ser batizados antes de entrar aqui. Para supervisionar a observância desta obrigatoriedade, de ser cristão, existia a temida inquisição¹¹ que, embora não possuísse aqui seus tribunais, enviava de Portugal seus *deputados*, fiscais que não deixavam escapar o menor deslize na ortodoxia. Assim sendo, até certo ponto, a inquisição foi um fator de unificação do catolicismo. Deste modo, a religião tornou-se um laço de união dentre os habitantes da Colônia. Todos, embora alguns só exteriormente, obedeciam às mesmas normas e praticavam os mesmos ritos.

Então, desde o começo, o Brasil entrou na unanimidade religiosa. Não teve nenhuma lembrança de luta, dificuldade. Cada brasileiro nasceu destinado ao batismo católico, esta situação pareceu a mais normal do mundo; é tão normal que um brasileiro seja católico, como é norma fale português. Ou goste de feijão. O ser obrigatoriamente católico não foi sentido com violência e sim como fato da natureza (Comblin, 1966, p. 581).

Todos praticavam ostensivamente o catolicismo, sobretudo em público. A população praticava este catolicismo obrigatório sob forte temor, pois, caso não o fizesse, era denunciada à inquisição, que poderia enviar a pessoa acusada para

¹¹ Antiga instituição da Igreja Católica encarregada de reprimir as heresias.

Portugal, para enfrentar os tribunais do temido Santo Ofício. Por este motivo, a população se esforçava ao extremo para observar a parte ritual, externa, controlada socialmente, mas ninguém conhecia o que se passava pela consciência do colono. Assim, por exemplo, toda casa comercial tinha seu santo protetor e a imagem do mesmo bem à vista. Mas a influência de outras religiões não católicas aqui existentes, sobretudo aquelas provenientes da África, com os escravos, não deixou de mudar um pouco a face do catolicismo, apesar da inquisição. Os ritos destas religiões eram camuflados nos ritos católicos ou considerados como folclore. Deste modo, escravos e indígenas conseguiam ludibriar “os verdadeiros sentimentos sobre as almas gerada por meio da religião católica” (Hornaert, 1991, p. 19). Pouco a pouco, o catolicismo brasileiro foi criando sua própria face. Para entender o processo histórico do catolicismo no Brasil, Hornaert (1991) propôs três momentos distintos em sua evolução: o catolicismo guerreiro, patriarcal e mineiro.

O catolicismo guerreiro veio na alma dos portugueses ávidos de conquistas. Até certo ponto o padroado favoreceu este espírito. “Desde o momento em que os papas encarregaram os reis de Espanha e Portugal da tarefa de cristianizar as novas terras descobertas, a Igreja passou a fazer parte da empresa de conquista” (Gonzalez, 1993, p. 17). Os lusitanos, em consequência da invasão da Península Ibérica pelos sarracenos, que a dominaram por sete séculos, possuíam o espírito da Guerra Santa na alma. Igualmente, os primeiros missionários aqui aportados possuíam o mesmo espírito guerreiro, de conquista. Eles julgavam que Portugal tinha recebido de Deus a missão de evangelizar os não católicos.

Daí a vocação especial de cada português, no sentido de levar o nome de Deus aos gentios, de espalhar o seu nome em terras longínquas. Nas palavras Os outros homens por instituição divina têm só obrigação de ser católico: o português tem obrigação de ser católico e de ser apostólico. Os outros cristãos têm obrigação de crer a fé: o português tem obrigação de crer e mais de a propagar (Vieira apud Hoornaert, 1991, p. 35).

Em carta a seus superiores, Pe. José de Anchieta escreve: “para essa gente não há melhor pregação do que a espada e a vara de ferro” (Anchieta apud Hoornaert, 1991, p. 47).

Este espírito guerreiro se estendeu por muito tempo, tanto dentre os religiosos como dentre a população em geral. As missões tinham por finalidade a conquista de territórios. A construção de capela era símbolo de posse de novas terras. Havia abusos no uso deste espírito guerreiro no catolicismo. Assim, em 1696, após o extermínio do quilombo dos Palmares, organizou-se em Recife uma procissão em ação de graça pela vitória, comprovando aqui, uma vez mais, que a religião estava a serviço do poder. A iconografia nos demonstra o mesmo sentimento de catolicismo guerreiro dominando a população. Assim, os grandes personagens da história da Colônia, como Pedro Álvares Cabral, Tomé de Souza, Martim Afonso e Vidal Negreiro foram representados vestidos com o *hábito de Cristo*, com uma cruz no peito, como as vestes dos cruzados. A própria tomada de posse do Brasil foi a celebração de uma missa ao pé de uma cruz que relembra a Guerra Santa dos cruzados. Este sentimento levou a instituir festas religiosas para comemorar fatos bélicos. Assim, a festa de Nossa Senhora do Rosário foi instituída para celebrar a vitória sobre os sarracenos em Lepanto (1572), pois “Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora da Vitória: a sua arma é o rosário, Ela se apresenta aos seus

inimigos “terrível como um exército em ordem de batalha” (Hoornaert, 1991, p. 38). Este espírito ficou arraigado no Brasil. Assim, a segunda igreja construída em Salvador, em 1555, foi dedicada a Nossa Senhora da Vitória. Mais tarde, após a vitória dos portugueses sobre os holandeses no monte Guararapes, de tanta importância para o Brasil como foi a vitória de Lepanto para a Península Ibérica, foi construída uma capela no local, dedicada a Nossa Senhora dos Prazeres, como agradecimento pela vitória. Portanto, desde o início da colonização, um forte vínculo uniu o povo, a Igreja e o poder civil.

A implantação deste espírito de luta no catolicismo teve suas reações. Os deuses trazidos da África se tornaram aqui deuses violentos e vingativos: Ogum é o deus da guerra; Xangô, deus da justiça; Exu, deus da vingança. Já que os negros não puderam enfrentar fisicamente seus inimigos, resistiam de outra forma, transformando seus valores místicos. Seus deuses que, na África, eram agrícolas e pastoris, aqui se tornaram deuses violentos.

Entretanto, este espírito de luta persistiu mais ou menos até a proclamação da República, época em que o Estado aboliu em sua constituição uma religião oficial. Com a legalização do Estado, acontecida com a nova constituição da República, o padroado, grande incentivador do espírito guerreiro, foi extinto. “Só após a separação entre igreja e estado aconteceu que o profetismo renasceu aos poucos e que a igreja voltou a contestar o abuso da religião por parte de poderosos” (Hoornaert, 1991, p. 65). Nota-se que este catolicismo não criava vínculo entre as etnias que conviviam no Brasil, pois havia um espírito beligerante separando-as. O interesse motivador das conquistas era alimentador dos interesses do rei, e não da

conversão de almas. Pode-se reafirmar, entretanto, a existência do dom entre a Igreja e o rei: a Igreja trabalhava em favor do rei na evangelização das almas; no caso específico dos índios, implicava o aumento de território para o monarca e o rei sustentava o culto e gozava de certos direitos na administração interna da Igreja. Havia a dádiva e a contra-dádiva, portanto.

O catolicismo patriarcal veio como conseqüência do fraco poder político da Metrópole, que o descentralizava, legando autoridade aos donatários e ao fraco poder também da Igreja. De 1551 a 1676, só existia uma diocese na Colônia. Agravavam ainda as grandes distâncias, a ausência de estradas ou qualquer outro meio de comunicação. Assim sendo, o senhor de engenho aparecia quase como um senhor feudal, todo poderoso, dono da vida e da morte. Deste modo, desenvolveu-se nas fazendas um catolicismo que satisfazia os interesses do Senhor do engenho. Como foi visto antes, o catolicismo introduzido no país era uma espécie de sacralização do poder constituído. Aqui, no catolicismo patriarcal, aconteceu um fato semelhante, só que em menor escala: a sacralização do poder do senhor de engenho.

Ele, o catolicismo patriarcal, significa simplesmente a sacralização da nova sociedade implantada no Brasil pelos portugueses. É uma forma de sacralização da ordem estabelecida. Por isto mesmo a sua principal função é de impedir o nascimento de uma consciência de comunidade entre os trabalhadores nos engenhos nas fazendas (Hoornaert, 1991, p. 74).

Como os sacerdotes eram raros, a doutrinação nas fazendas ficava a cargo da própria família da Casa Grande, geralmente por conta da mãe; portanto, era feita

de acordo com os interesses do senhor de engenho. “[...] os praticantes do catolicismo popular aprenderam a religião no seio da família, destacando-se a mãe e outras pessoas do sexo feminino” (Rolim, 1976, p. 148). Algumas fazendas tinham um capelão para cuidar do interesse espiritual da comunidade. As que não tinham recebiam de vez em quando a visita de algum sacerdote que administrava os sacramentos aos fiéis. Em ambos os casos, estes sacerdotes dependiam em tudo do senhor de engenho; portanto, pregavam um evangelho que legitimava o comportamento do senhor de engenho. As devoções da família da Casa Grande eram feitas diante do oratório instalado no interior da casa. Diante da imagem do santo padroeiro, santo da devoção da fazenda, rezava-se, fazia-se e se pagava promessa à luz de velas. “Famílias importantes tinham tradicionalmente suas próprias imagens de santos, que eram passadas de geração para geração [...] a transferência da propriedade de uma fazenda de uma família para outra significava a mudança do santo no seu altar” (Zaluar, 1983, p. 59). Diante dos oratórios, a família fortificava seu vínculo com o santo de sua devoção e concretizava o dom: fazia promessas e as pagava. Em geral, as fazendas tinham uma capela para a celebração de cultos para a comunidade: celebravam missa, administravam sacramentos, rezavam terços e faziam novenas. Devido ao isolamento em que se desenvolveu o catolicismo patriarcal nas fazendas, portanto com pouco contato com *o mundo exterior*, o senhor de engenho contribuiu muito para o sincretismo do catolicismo com as religiões africanas e com o sincretismo das religiões africanas entre si e das crenças indígenas, pois os índios muitas vezes misturavam-se com os escravos. Aqui, todos tinham uma mesma finalidade: sacralizar o senhor de engenho para favorecer o bom convívio de povos de culturas tão desiguais –cultura européia

dos brancos e as várias culturas africanas dos negros misturadas com a dos indígenas.

O catolicismo mineiro se desenvolveu com a descoberta de ouro em Minas Gerais. Esta descoberta, além de introduzir um novo ciclo econômico, inaugurou um outro tipo de catolicismo. Portugal não centralizava o poder. Este era dividido com os donatários, porém agora este poder passava por um rígido controle. Existiam dois personagens importantes no controle do poder: de um lado, o funcionário do governo que controlava os impostos e a alfândega para que o rei não levasse prejuízo e, do outro, o comprador de ouro que procurava comprar o mais barato possível para auferir maior lucro. Era em torno destes personagens que girava o novo catolicismo, como girava o patriarcal em torno do Senhor de Engenho. Em Minas Gerais, a presença de sacerdotes, sobretudo os religiosos, foi restringida e até proibida. Os leigos eram os que praticamente mantinham a religião. Pessoas que tinham descoberto ouro e tinham ficado ricas contribuíam para construção de suntuosas igrejas e para o brilho das festas religiosas. Os doadores generosos tinham a finalidade de agradecer a seus padroeiros as riquezas adquiridas, pedir proteção para seus empreendimentos, a admiração da sociedade e, ao mesmo tempo, conquistar um bom lugar na outra vida, mas também de obter uma pregação que lhes garantisse a manutenção do *status quo*, ou seja, sacralizar seu *modus vivendi*; fugir da eterna ameaça da inquisição, pois, fazendo suas doações para a Igreja, o novo rico mostrava que não era um *cristão novo*, nome dado aos judeus convertidos ao catolicismo e muito visados pelo Santo Ofício. Assim agindo, estes ricos doadores fortificavam ao mesmo tempo o vínculo com seu protetor e com a sociedade a quem prestavam um benefício, construindo um templo ou

proporcionando ritos lindos e agradáveis. Deste modo, o catolicismo mineiro sofreu forte influência de Portugal, até na mania de ser perdulário com a Igreja. “O que D. João V fazia em Portugal, os vice-reis, governadores, capitães, donos de terra faziam no Brasil: gastar dinheiro em construções religiosas, mandar fazer imagens, comprar títulos honoríficos”. (Hoornaert, 1991, p. 90). Aqui aparece bem clara a dádiva: o rico doava dinheiro para a Igreja e, em troca, recebia a aprovação de seu modo de viver, recebia a sacralização de seu poder econômico e receberia, no futuro, uma vida eterna feliz.

Há pois uma circulação entre dar e receber. Ela representa a lógica básica que preside o funcionamento do universo e da própria natureza. Tudo se estrutura numa rede intrincadíssima de relações, onde todos interexistem, dão e recebem reciprocamente o que precisam para viver e se desenvolver dentro de um sutil equilíbrio dinâmico (Boff, 1999, p. 124).

Estes sentimentos que envolviam o catolicismo popular mineiro, embora tenham existido também em outros lugares, ensejaram o aparecimento das confrarias em Minas Gerais, como se verá a seguir.

3.3. Manifestações do Catolicismo Popular

3.3.1. Santos com suas Especialidades em Atender Determinados Problemas

A devoção aos santos protetores é um exemplo típico do catolicismo popular que centraliza suas devoções nos santos e caracteriza o dom: o fiel venera o santo para lhe suplicar o favor de um especialista, a proteção e posteriormente agradece. O catolicismo dito popular, não se pode esquecer, como já foi dito, gira em torno dos

santos e das promessas. As promessas criam um vínculo entre o fiel e o santo. “A promessa denotava ao mesmo tempo o pedido feito ao santo, a dívida a saldar e a efetivação do pagamento ao santo” (Zaluar, 1983, p. 88). Como as incertezas dos homens são muitas, surgiram inúmeras especialidades para os santos atenderem, em conformidade com as contingências.

SANTA APOLÔNIA: invocada contra dor de dentes.

SANTO ANTÔNIO: invocado para encontro de um casamento, também para encontrar coisas roubadas.

SÃO JERÔNIMO: invocado contra tempestades, juntamente com Santa Bárbara.

SÃO BENEDITO: padroeiro dos negros, invocado contra maus tratos.

SÃO BENTO: invocado contra cobras.

SANTA CLARA: invocada para que o sol apareça.

SANTOS COSME E DAMIÃO: invocados contra epidemias. São padroeiros dos cirurgiões.

SANTA EDWIGES: invocada para ajudar a pagar dívidas.

SÃO FRANCISCO DE ASSIS: padroeiro dos animais.

SÃO JOSÉ: protetor da família.

SÃO JUDAS TADEU: advogado das coisas impossíveis.

SÃO LONGUINHO: invocado para achar coisas perdidas. A promessa feita é de dar três pulos e três gritos, caso encontre o objeto desaparecido.

SANTA LUZIA: invocada contra males das vistas.

SÃO MARCOS: invocado nas orações fortes contra inimigos.

SANTO ONOFRE: invocado para se obter fartura. Sua estampa deve ficar dentro do guarda-comida.

SÃO ROQUE: invocado contra males da garganta.

SÃO SEBASTIÃO: invocado contra fome, peste e guerra.

A VIRGEM MARIA: protege contra todos os males.

ALMAS DO PURGATÓRIO: ajudam em caso de desespero.

As promessas feitas aos santos são as mais variadas, como fazer uma peregrinação, tirar uma foto para levar ao altar do santo, mandar fazer a reprodução, em cera de algum órgão do corpo para deixar também no altar, deixar crescer a barba ou o cabelo, dar o nome do santo ao filho, pedir esmolas para o santo, doar um animal ao santo, promover uma festa, carregar uma cruz até o altar do santo etc.

Nestas invocações e promessas aos santos, vê-se a manifestação explícita dos elementos do dom. O fiel invoca por um benefício que pretende receber – a proteção – ou agradece por um benefício recebido. Em se tratando de dom no campo espiritual, ele se reveste de um aspecto todo especial. Quando o dom acontece no campo material, o doador doa algo palpável, o donatário o recebe e também retribui com algo também palpável. No dom espiritual, o fiel é, ao mesmo tempo, o sujeito e o objeto da promessa. Ele solicita e acredita que recebe ou não e retribui. Ao retribuir, o fiel acredita ter quitado sua dívida com o santo. De palpável, algumas vezes, aparece o modo como foi retribuído, o contra-dom: um ex-voto faz a peregrinação a pé, sobe a escada do santuário de joelhos. O vínculo que o fiel estabelece com o santo é diferente ainda do vínculo com um amigo, pois, embora a promessa esteja cumprida, a força da potência que emana da devoção faz o fiel continuar indo à romaria ou prestando suas homenagens ao santo de sua devoção. Para o fiel, nunca se realiza a liquidação da dívida com seu protetor. Até certo ponto,

tudo se passa como se o fiel estivesse acumulando crédito junto ao santo para que noutro momento de necessidade possa de novo solicitar o favor. O vínculo criado entre o devoto e o santo faz com que o fiel nunca pare de invocar seu padroeiro. A dádiva que gerou o vínculo parece que chama outras dádivas. “Quase sempre, a dádiva se insere em uma seqüência de dádivas”. (Godbout, 1999, p. 35). A confiança e a certeza da proteção que receberá do santo faz, mesmo em situações evidentes de graça não recebida, o devoto desculpar o Santo, dizendo que ele, fiel, é que não pediu direito, ou com fé.

3.3.2 Folia dos Reis

Estes festejos são comuns no centro do Brasil. A folia relembra a visita dos Reis Magos ao menino Jesus, em Epifania, dia 6 de janeiro. Estranhamente, esta data foi escolhida pela Igreja Católica para tal celebração, pois “na Roma antiga, o dia 6 de janeiro era dedicado à celebração de Augusto César, o pacificador do Império” (Araújo, 2000, p. 90). É uma homenagem aos magos que vieram prestar honras ao recém-nascido menino Jesus. A tradição considera santos estes personagens porque foram os primeiros estrangeiros que souberam da boa nova. A liturgia da folia é um tempo de forte contato com o transcendental. É igualmente um típico rito do catolicismo dito popular: muita movimentação, muitas cores e muita música, incitando a emoção.

Os foliões saem da casa do organizador da folia na noite de Natal, em geral para pagar uma promessa, retribuição de uma dádiva; a peregrinação vai de casa em casa até o dia 6 de janeiro. Duas pessoas destacam-se do grupo de foliões: o

alferes e o palhaço. O alferes leva a bandeira, tecida com a estampa dos Reis Magos, fixada em uma haste. Ao entrar na sala, a bandeira é entregue ao proprietário da casa para que seja levada em todos os cômodos e assim fique a residência abençoada. O alferes também é encarregado de recolher os donativos em dinheiro e fazer a lista das doações que serão entregues depois. O palhaço, mascarado com vestes espalhafatosas, porta um bastão e faz malabarismos. Em cada parada são cantadas partes de uma estória, cujo conteúdo se refere à visita dos magos a Jesus. Os foliões são sempre bem recebidos; reza a tradição que a casa que os bem receba é abençoada. Aqui aparece a dádiva; os foliões, que levam o santo e o representam, são bem recebidos pelo dono da casa, em retribuição a um dom recebido – a visita dos Santos Reis. O dono da casa, ao levar a bandeira para o interior da moradia, está mostrando sua fé, confiança nos Santos Reis e alimentando seu vínculo com os mesmos. O dom recebido não é só individual, mas é estendido para toda a família. A visita da folia a uma casa tem dupla finalidade: levar a proteção do santo à família e fazer um convite para a festa da *entrega*¹² na casa do *dono da folia* ou *festeiro*, pessoa que a organizou.

O relacionamento não termina com a passagem da folia: continua na festa do encerramento e no próximo ano tudo se repete. O vínculo continua a se reafirmar de ano a ano. Com isto, não se quer afirmar que o vínculo exista só durante os festejos; no dia-a-dia, os devotos fazem suas preces e promessas aos padroeiros, os Santos Reis. As folias propiciam ao devoto um momento especial, oportuno para prestar homenagem aos protetores, aumentando assim a intensidade do vínculo existente. Ao mesmo tempo em que a cerimônia lembra o eterno é imanente, pois os vínculos

entre os amigos, vizinhos e conhecidos são reafirmados e renovados. Além da manifestação do dom que aparece em todo contato com o santo protetor, as folias proporcionam ocasião de praticar outro dom: esmola.

Quando a folia chega em alguma casa, à noite, o seguinte refrão é cantado para acordar os moradores:

*Acordai, se estais dormindo,
Levantai, se estais acordado,
venha ver os três reis
que na porta estão chegando.*

Faz parte da tradição chegar em silêncio para que os moradores só acordem ao som deste refrão. Os bens recebidos pelos foliões durante o ritual, como dinheiro e pequenos animais, servirão para organizar a mesa do encerramento da folia.

Todas as contribuições arrecadadas durante a peregrinação dos foliões que não forem gastas na festa serão doadas às instituições filantrópicas da redondeza. Em geral, a sobra da festa é abundante. Existem festeiros que doam toda a arrecadação e fazem por conta própria a festa. A finalidade da folia não é financeira.

3.3.3 Procissões

A religiosidade popular está centrada em muito movimento e ação. Muito festivas e vistosas as procissões, de todos os rituais são as que mais chamavam a

¹² *Entrega* é o nome que se dá à festa de encerramento da folia na casa do organizador da mesma.

atenção e foram, na infância da maioria dos brasileiros, lembranças muito queridas. “A religião católica no Brasil é uma religião de procissões e de novenas” (Torres, 1968, p. 86). As procissões dão um caráter vivencial à religião; faziam as experiências religiosas, individuais e sociais mergulharem na emoção humana e na estética da vida, ao contrário das missas dominicais, monótonas e rotineiras, ditas numa linguagem canônica, que poucos podiam entender.

Ao menos o povo não somente fazia alguma coisa, ao invés de ficar três, quatro horas parado, ora de pé, ora assentado (muitas vezes sem saber a hora certa...) com uma pausa de homilia, raramente ouvida com atenção, e poucas vezes proferida com intenção de resultado qualquer, como, ademais, sabia o que estava fazendo (Torres, 1968, p. 87).

Dentre os primeiros visitantes estrangeiros que percorreram o país e deixaram seus relatos, quase todos eles, ao falar da religião dos brasileiros, traziam sempre uma consideração sobre as procissões: “Contudo, o que mais impressionava os visitantes estrangeiros era a procissão” (Hoornaert, 1992, p. 388).

Muitas vezes, o fiel, nas procissões, como nas missas, pouco ou nada entendia; porém, a movimentação, a festa, empolgava-o. “A festa é diferente da vida diária, é um espaço de liberdade numa vida de escravidão” (Hoornaert, 1992, p. 388). As procissões empolgavam todos, tanto homens livres como escravos. Faziam parte da vida. Davam um sentido prático à religião. Elas apareciam em todas as festas; era canal seguro de comunicação: nas confrarias, nas pequenas e grandes cerimônias litúrgicas, principalmente nas festas dos padroeiros. Na época do Brasil Colônia, o interesse pelas festas era muito maior, sobretudo pelos escravos, que

viam nelas um momento de descanso e de conagração com outras pessoas. Até hoje, a procissão é um momento vivencial muito querido no meio popular. Faz-se procissão por diversos motivos: homenagear o santo padroeiro, pedir chuva ou para que a mesma cesse por estar caindo em excesso, agradecer ou solicitar favores e proteção. Nas procissões, os fiéis entram em contato com seu santo protetor: reza a ele, pede, paga ou faz promessas. Numa palavra, renova o vínculo existente entre ele e o santo de sua devoção. Sendo uma cerimônia coletiva, o vínculo dos fiéis também se fortifica não só com o santo, mas com seus iguais, seus companheiros, seus vizinhos. Algumas procissões, contudo, acontecem em momentos litúrgicos fortes da Igreja, como a de *Ramos*, do *Encontro*, na sexta-feira santa, e de *Corpus Christi*, de todas a mais festiva, a mais bela e de maior tradição.

Com a procissão de *Ramos* se inicia a *Semana Santa*. Celebra-se a recepção triunfante de Cristo em Jerusalém antes de sua morte. É uma procissão festiva, na qual os fiéis comparecem portando ramos e executando cânticos. Estes ramos, ao término da procissão, são levados para casa, o chamado *ramo santo*, para serem queimados durante as tempestades. Acredita-se que tenham poder para acalmar os ventos. Em certos tipos de *benzeção* de crianças, são também usados. Neste caso, conforme a tradição, a família da criança é que leva o *ramo santo*. Interessante notar o vínculo criado entre o fiel e a procissão. A procissão acaba, mas a presença dela continua na família, com o ramo guardado e lembrado em casa. Na Igreja, alguns ramos são guardados para serem queimados na quarta-feira de cinzas e, simbolicamente, marcar o início do ritual da *Páscoa*.

A procissão do Encontro ou dos Passos nasceu no meio do povo e tem, no interior do Brasil, muito grande aceitação. É uma cerimônia contrita, sem músicas. Os fiéis são divididos em dois grupos. Os homens saem de um determinado ponto, portando o andor com a imagem de Cristo com a cruz no ombro. De um outro local, partem as mulheres, levando o andor com a imagem de Maria. Em determinado lugar, as duas procissões se encontram. Assim, acontece a tradicional cena da Verônica. Segundo a tradição, uma senhora, ao encontrar com Cristo levando a cruz, limpou seu rosto molhado de sangue e de suor. Então aconteceu algo maravilhoso: o rosto de Cristo teria ficado estampado no tecido que a senhora usara para lhe enxugar o rosto. Para comemorar este fato, uma senhora, cantando uma canção triste, vai desenrolando bem devagar uma toalha com o rosto de Cristo estampado. É a parte emocionante da cerimônia. Após a cena da Verônica, há uma pregação para terminar a cerimônia. Esta procissão é também chamada *dos Passos* porque, em alguns locais, ao mesmo tempo em que se realiza a procissão, é feita a Via-Sacra, ritual que celebra a caminhada de Jesus até sua crucificação. Esta procissão, aliás, como toda a *Semana Santa*, é um momento em que os fiéis fortificam seu vínculo com o transcendente e com o social. O pessoal das fazendas se desloca para a cidade; os filhos do local, que se mudaram para cidades maiores, aproveitando o feriado prolongado, revêem as raízes. Assim, esta celebração se constitui forte motivo para fortalecimento dos vínculos religiosos e sociais, provocando encontros de indivíduos distanciados por motivos diversos.

Se estas duas cerimônias relatadas acima constituem pontos altos da *Semana Santa*, a festa de *Corpus Christi*, contudo, é tratada pelo povo com um carinho especial e a tradição brasileira fez desta festa um dos momentos mais

alegres, festivos e ornamentais da religião católica brasileira. *Corpus Christi* comemora o corpo de Cristo realmente presente no pedaço de pão. Instituída na Idade Média, veio terminar um debate caloroso que tinha envolvido teólogos e hierarquia. “Porém precisamos destacar que mais do que uma festa litúrgica, a Solenidade de Corpus Christi assume um caráter devocional popular”. (Souza, disponível em WWW.encontrocomcristo.org.br. Acesso em: 18 de maio de 2004).

A liturgia começa nas ruas da cidade, por onde passará a procissão; limpas, são ornamentadas pelos devotos, que, durante o ano, guardaram tampinhas de garrafas, serragens etc; após um dia e noite de trabalho, um tapete colorido construído por mãos fiéis cobre as ruas, pela qual passará o Santo dos Santos; desenhos de flores e motivos religiosos vão se sucedendo, formando um quadro de devoção único. Os moradores das ruas dos locais em que a procissão passará ornaram as janelas das casas com toalhas coloridas. “Todos nós sabemos o que era um Corpus Christi antigo, com toda gama de cortejos, as cidades varridas, as ruas ornamentadas, as casas com colchas de damasco à janela” (Torres, 1968, p. 87). O padre, protegido pela sombra do pálio, leva um ostensório com a hóstia consagrada e pisa o tapete confeccionado pelos fiéis durante a noite. Os fiéis acompanham a procissão com rezas e cantos, pois é uma cerimônia alegre, de comemoração, bem ao contrário das duas outras antes referidas.

Em outra dimensão, é ainda uma reafirmação de pertencimento e reforço de laços de solidariedade comunitária o que se encontra em algumas celebrações religiosas oficiais do catolicismo. A procissão de Corpus Christi pode mobilizar uma cidade inteira na confecção do tapete de flores e

serragem colorida e outros materiais heteróclitos com os quais se reinventa, na geografia do chão (Novais, 2004, p.162).

Pela procissão de *Corpus Christi*, os fiéis exteriorizam o seu contra-dom a Cristo pela inestimável doação que Ele faz à humanidade, doando-se a seus filhos em forma de pão, na hóstia consagrada.

3.4 Os Ermitões

O isolamento das comunidades e a falta crônica de sacerdotes no Brasil ensejaram o aparecimento de leigos que exerciam certas funções executadas pelos padres em determinados ritos, como rezar terço, fazer novenas, recitar ladainha. Estas atividades eram exercidas por lideranças leigas reconhecidas ou não pelas autoridades eclesiásticas: os ermitões.

Inicialmente, eram pessoas piedosas, de nacionalidade portuguesa; depois, eram imitadas por brasileiros piedosos, porque lá existiam muitos monges que viviam uma vida afastada das comodidades, que guardavam, cuidavam das ermidas e capelas. Aqui, no Brasil, recebiam autorização eclesiástica para esmolar e dirigir o culto nestas ermidas. Podiam usar vestes talaes pardas.

Ora, tais deficiências, faltas de sacerdotes no período colonial, agravadas pela absurda extensão do país, a impossibilidade material de uma disciplina eclesiástica mais ou menos regular, eis provavelmente, a origem dos ermitões (Torres, 1968, p. 89).

As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia deram uma forma jurídica à existência dos ermitães. Assim, no artigo 626, há: “nas Ermidas de nosso Arcebispado, e principalmente naqueles, onde há romagem e devoção, é necessário haver Ermitães para o culto Divino, e limpeza delas”. No artigo 629, encontra-se a idéia de que “não usarão hábito religioso, ou Clérigos, mas poderão usar roupetas pardas compridas, ou de outra cor honesta, ou outros vestidos decentes” (Torres, 1968, p. 90). O ermitão fazia parte do grande organismo da religião, forte possuidor do poder de criar e conservar vínculo dentre os seres humanos. Era nas ermidas que o povo, sobretudo o do campo, se reunia para as peregrinações, para fazer oração, para prestar culto aos santos e para a celebração dos sacramentos, quando por lá aparecia um sacerdote. Os ermitães levavam uma vida solitária, pois, em geral, as ermidas eram construídas em lugares retirados, porém gozavam do respeito e consideração da população pelo fato de serem pessoas de bons costumes e de vida exemplar, condição para que um homem – mulher não podia exercer tal função – fosse nomeado guarda de uma ermida. As ermidas serviam para aumentar o vínculo social dos fiéis que lá iam prestar homenagens a seus santos protetores, pagar promessa ou pedir algo. Portanto, eram lugares de dom, tendo em vista que qualquer contato com o santo padroeiro ou outro ente transcendente é uma manifestação da dádiva. Com a proibição da entrada das ordens religiosas em Minas Gerais e com o desinteresse dos padres seculares, que preferiam o ouro das minas, este tipo de pessoa piedosa se multiplicou bastante.

Com o tempo e se adaptando a novas condições históricas, os ermitães foram sendo conhecidos por monges em Santa Catarina e no Paraná e por beatos no nordeste do Brasil. Saíam andando e vivendo de esmolas, levando uma vida

ascética. Rezavam para si e pelos outros. Levavam um pequeno oratório ou relicário dependurado no pescoço, que era objeto de piedade da população pelos lugares em que passavam. Igrejas eram reformadas, cemitérios eram limpos, capelinhas eram construídas com as esmolas recebidas e grupos populares eram reunidos.

Pendiam-lhe do pescoço uma pequena caixa, com relicário envidraçado, contendo a imagem do santo de sua devoção, que os fiéis beijavam piedosamente, tirando o chapéu ou dobrando um joelho, como se pode ver bem nas ilustrações de João Maurício Rugendas. É quando recebem os óbolos – dinheiro, alimento, donativos em espécie etc.- destinados à obra pia a que estão devotados, quase sempre por força de uma promessa (Carrato, 1963, p. 183).

Consagrados pela função, “eram tipos a que a fé popular afixava algum quê de misterioso e os tratava e supunha Santos por os verem dedicados aos trabalhos e penúrias da vida, em glória de Deus e em benefício do próximo” (Carrato, 1963, p. 89). Alguns, em momentos de crise, tornaram-se líderes e até mesmo assumiram a vocação de *messias*. Queiroz (1966, p. 48) trouxe um diálogo interessante, nas fronteiras do Contestado, entre Paraná e Santa Catarina, com Frei Rogério Neuhaus e o *monge* João Maria:

A certa altura, João Maria exclamou:

-- Minha reza vale tanto quanto uma missa!

-- Impossível -- replicou Frei Rogério --, nem as orações de Nossa Senhora têm o valor de uma missa, pois nesta Jesus Cristo vem descendo sobre o altar.

Respondeu João Maria, apontando para sua caixinha, um oratório portátil.

-- *Para aqui também vem!*

Não se pode negar que os ermitães tenham contribuído para o fortalecimento do vínculo do fiel com o Santo. Eles provocavam, com seus ensinamentos e com suas presenças, a lembrança do transcendental. As esmolas que pediam para obras piedosas provocavam a prática do dom. A esmola constitui, justamente, um exemplo do dom na concepção moderna: não tem necessariamente a contra-dádiva. Cria também um vínculo entre a pessoa que doa a esmola e as obras às quais se destinam.

Não se deve confundir os ermitães brasileiros com os ermitães ou eremitas do século III d.C., que eram religiosos que se retiravam para o deserto e lá levavam, sozinhos ou em comunidade, vida de penitência, longe da sociedade. Eram os *fora do mundo*, embora tenha havido exemplos da existência de conventos dos mesmos em alguns lugares de Minas Gerais, como em Caraça, Macaúbas e Serra da Piedade (Carrato, 1963).

Interessante como aparece a existência do dom, de um modo todo especial, na vida dos ermitães. Deus os toca com sua graça, por meio de um chamamento, quase sempre, com um sonho, algum acontecimento espetacular ou doação; o *vocacionado* recebe, aceita tal doação e retribui, dedicando sua vida pregando o bem, pedindo esmolas para uma boa ação, contra-dom.

3.5 As Confrarias ou Irmandades

As associações denominadas *confrarias* existem desde o começo da cristandade e são ligadas às práticas religiosas e de caridade.

Como confraria entende-se a associação de pessoas piedosas, que têm em mira um fim comum, como seja a prática religiosa e obras de caridade [...]. As confrarias existiram desde o começo do cristianismo, à imitação dos colégios romanos (Mérito, 1967).

Como não poderia deixar de ser, as confrarias ou irmandades também são herança de Portugal, como o catolicismo popular. “Algumas destas irmandades já possuíam sentido social antigo em Portugal” (Torres, 1968, p. 71). Elas vieram como uma decorrência natural do vínculo que o homem criou com o sagrado e com a sociedade. Esta última é um vínculo, até certo ponto, natural, porque o homem sente necessidade de companhia, apresenta-se como um dom espontâneo: a pessoa se associa, cumpre os deveres da organização e, em contrapartida, recebe o apoio da associação e amizade de seus membros. Este vínculo criado com os membros da associação influencia também o vínculo com o sagrado. O associado acredita que suas orações em grupo são mais fortes do que as individuais. Assim sendo, suas promessas, presentes ou futuras, terão mais chances de serem atendidas, assim como seus agradecimentos também serão mais bem aceitos por partirem de uma comunidade. É oportuno lembrar que, sempre que o fiel reza, ele está participando de uma dádiva. Pode estar agradecendo algo recebido, portanto fechando o círculo do dom, ou iniciando um outro dom, pedindo algo para receber agora ou no futuro. O fiel, quando não está agradecendo, está fazendo uma *reserva* para o futuro, de modo que, ao necessitar, já possui *crédito*. Deste modo, está sempre servindo o

santo e fortificando o vínculo que os une. O grande mérito das confrarias é de proporcionar ao fiel a ocasião de manifestar a seu santo padroeiro sua devoção. É claro que o fiel prestou sempre suas homenagens a seu santo de devoção; porém, na confraria, tudo era diferente. Havia um intervalo na vida só para prestar esta homenagem. O ambiente era propício: não estava trabalhando ou cuidando de qualquer coisa, estava ali com a única finalidade de contatar com seu protetor, juntamente com os demais membros da associação. Tudo na confraria levava à devoção ao protetor do segmento social do fiel.

Tanto na Bahia como em São Paulo surgiram várias delas. No entanto, a existência da confraria foi mais acentuada em Minas Gerais, incentivada pela crônica falta de padres. “Nas Minas do século XVIII, diante da ausência das Ordens Religiosas e da dependência regalista em que vivia a Igreja, as irmandades puderam cumprir, também suprir, uma grande missão, de transcendência histórica” (Carrato, 1963, p.72). Algumas tinham finalidades religiosas; outras, finalidades sociais e, outras, finalidades mistas. Destaque deve ser dado às Santas Casas de Misericórdia¹³, cuja motivação religiosa cumpria função social notável; até hoje, é uma instituição que funciona. A confraria mais antiga, herdada de Portugal, era a das Mercês. Tinha por finalidade resgatar escravos. A escravidão não constituía novidade em Portugal, pois os sarracenos que dominaram a Península Ibérica por sete séculos tinham a tradição de fazerem escravos os prisioneiros de guerra. Daí um rico filão de negócio: o resgate. Os mouros tinham seus navios piratas que

¹³ As Santas Casas de Misericórdia nasceram em Portugal (1498) e tinham por finalidade atender doentes carentes. No Brasil, a primeira instituição deste gênero foi a Santa Casa de Misericórdia do

navegavam no litoral negociando o resgate dos prisioneiros. Quando os portugueses se lançaram nas novas conquistas, além das terras descobriram um novo e lucrativo mercado: a escravidão dos povos africanos. Os mercadores portugueses costumavam comprar seus escravos na própria costa atlântica da África; trocavam escravos por mercadorias; estes, por sua vez, tinham nascido livres. Contudo, nas lutas entre tribos tinham sido feitos prisioneiros e vendidos como escravos. Deste modo, os portugueses justificavam a escravidão, alegando que não estavam escravizando homens livres, mas resgatando prisioneiros para fazê-los escravos de senhores cristãos que lhes ensinariam o cristianismo. Como o Brasil foi um grande importador de escravos, a confraria das Mercês encontrou aqui um vasto campo para se desenvolver.

Outra confraria que muito se destacou foi a do Rosário. Ela possuía tantos membros que, em muitos lugares, existia mais de uma confraria na mesma cidade: uma para os brancos, outra para os pardos e uma para os negros.

Destacava-se também a irmandade do Rosário que, não tendo finalidade litúrgica, congregava homens e mulheres para a reza o “breviário dos que não sabem ler”, e encarregava-se da manutenção do altar do lado do Evangelho, dedicado a Nossa Senhora do Rosário (Oliveira, 1979, p. 134).

As autoridades religiosas não exerciam função diretiva nas confrarias. Aparece aqui um dos traços marcantes do catolicismo popular: pouca dependência das autoridades religiosas constituídas. A elas, competia apenas prestar assistência

Rio de Janeiro, que ainda existe. Acredita-se que tenha sido fundada por Martim Afonso de Souza, em 1543.

religiosa: celebrar missa, distribuir sacramentos, desobrigas e visita aos enfermos, dar a bênção, dirigir funerais e receber um pagamento.

As confrarias tiveram papel importante na formação do povo brasileiro. Elas trabalharam em três campos: 1º) *no campo social* – funcionavam como entidade de classe: congregavam pessoas de mesma cor e de mesma situação social. Em geral, os brancos e mais abastados pertenciam à ordem do Carmo; os negros, à ordem de Nossa Senhora do Rosário. Muitos escravos tiveram suas alforrias pagas pelas confrarias e, os mulatos, pela ordem de São Francisco. Assim, criava-se um vínculo entre as classes em torno de um mesmo santo e da mesma condição social. “Sempre foi assim: a devoção ao mesmo santo significando a unidade dos irmãos na proteção e salvaguarda dos interesses comuns” (Torres, 1968, p. 73). As confrarias apareciam como um fator criador e fortificador do vínculo de uma classe. As confrarias movimentavam a sociedade por meio da religião.

A religião era divertimento, através das grandes festividades que se multiplicavam o ano todo, graças às irmandades. Os atos religiosos não se resumiam apenas àqueles dos domingos e dias santificados. Havia, também, as novenas promovidas pelas irmandades, a bênção à tarde nos dias úteis à qual as corporações exigiam o comparecimento dos filiados. Era a participação na vida da comunidade (Salles, 1963, p.119).

Assim, as confrarias aparecem como forte elemento aglutinador da sociedade. Fortificam o vínculo entre o povo, usando o vínculo existente entre o fiel o santo de sua devoção; 2º) *no campo psicológico* – na confraria, todos eram irmãos, iguais, não existiam escravos ou libertos. Pelos menos durante as reuniões das irmandades e nas horas de festa, a triste condição de escravo era, até certo ponto,

esquecida. “Os africanos interpretavam estes momentos de folga como momentos de identificação sua como pessoa e como povo: daí os ‘reisados’ ou ‘reinados’ do Congo”. (Hoornaert, 1992, p. 391). Nos dias festivos, os escolhidos para a *realeza*, com as vestes reais, recebiam honras de sua corte. As autoridades civis não pensavam em coibir tais manifestações como sendo perigosa politicamente. “Ninguém pensaria no fato de descendentes de africanos saírem à rua com insígnias da realeza e imitando uma corte de reis, rainhas, princesas e, o resto, seria menoscabo ou incômodo à autoridade régia”. (Torres, 1968, p. 74); 3º) *Miscigenação* – Os africanos aqui aportados deviam ser batizados, catequizados e se tornar católicos. É de se supor que tudo isto fosse muito difícil para eles. Tinham de participar de um culto que nada tinha a ver com sua cultura. Daí o aparecimento de uma liturgia africana paralela, com músicas, ritos e danças de seu povo. Também apareceram diversas manifestações de arte que iam se compondo com os ritos, como a folia e o congado, sobretudo em Minas Gerais, que se encontrava muito isolada, na época. A civilização africana deixou profundos traços culturais, tanto na religião como nos costumes. Assim, na música, o expoente máximo da música erudita, Padre José Maurício, é de origem mineira. Nas artes plásticas, o lendário Aleijadinho aparece como o ponto mais alto da escultura da época. Na religião, aparece Dom Silvério Pimenta, bispo negro de Congonhas do Campo. Na tradição popular, aparece a também lendária Chica da Silva, com seus gostos exóticos.

Nota-se que as confrarias, além de fomentar forte vínculo entre os associados e entre este e o santo da devoção, foram significativos elementos de miscigenação que, até certo ponto, aboliu o abismo existente entre o branco e o escravo africano trazido para uma cultura européia, para este uma cultura totalmente desconhecida.

“[...] Fica bem claro que as irmandades provocaram em parte a progressiva integração dos africanos na sociedade colonial” (Hoornaert, 1992, p. 386).

As confrarias se emulavam para apresentarem cerimônias religiosas com mais pompa. As igrejas eram o espelho do *status* da associação: mostravam o grau de riqueza e de poder dos associados. Não se pode esquecer que as confrarias eram uma associação de identificação de classe: existia a confraria do rico, do pobre, do preto, do branco etc. Portanto, quanto mais fausto aparecesse, mais rico se mostravam os associados. Daí as confrarias apresentarem uma grande ambigüidade. Por um lado, aparecem como elementos aglutinadores e de libertação com seus procedimentos e cerimônias. Os escravos sentiam, nas confrarias, um momento para respirar liberdade num intervalo de trabalho e de opressão. “Existe toda uma sabedoria do passageiro, do provisório, do improvisado, da importância do momento atual, na tradição das festas brasileira. Ser gente, apesar do cativo. Viver o momento que Deus dá” (Hoornaert, 1992, p. 388). Por outro lado, as confrarias viviam em contínua rivalidade. A localização das igrejas, suas ornamentações e tamanhos: tudo era motivo de disputa. As igrejas pertencentes a confrarias mais poderosas, das camadas sociais mais ricas da população, eram erigidas no centro da cidade, em que convergiam as ruas ou nos pontos mais altos. As igrejas das confrarias mais pobres – como a do Rosário, por exemplo –, que pertenciam aos negros, eram construídas em locais mais afastados e com dimensões mais modestas. “A impressionante suntuosidade das igrejas setecentistas do Brasil [...] não revelam tanto a riqueza da sociedade senão o conflito nela existente” (Hoornaert, 1992, p. 387). A suntuosidade das confrarias mais abastadas não impediu a criação do forte vínculo entre os membros. “As

confrarias serviram de vínculo de transmissão de diversas tradições africanas, que se conservaram pela frequência dos contatos, pela conservação da língua e outras razões semelhantes”. (Bastide, 1971, p. 79).

Talvez possa olhar com naturalidade este espírito de emulação das confrarias pelo fato de as mesmas serem uma associação de classe e, como tal, se vêem na obrigação de defender os interesses do grupo, criando assim um espírito de desafio.

Sendo um dos componentes da superestrutura, as irmandades, originando-se de um processo de mistificação da realidade, promovido pela ideologia dominante, em virtude do movimento dialético dos vários fatores dinâmicos da transformação econômica, passaram a ser o reflexo e o instrumento das contradições antagônicas da sociedade (Salles, 1963, p. 125).

Igualmente, as confrarias promoviam a discriminação pelo fato da existência de irmandade por classes. Portanto, favoreciam a desunião entre as classes diferentes. “Não se pode negar a influência histórica das irmandades na existência, entre nós, do preconceito” (Salles, 1963, p. 124). Nas confrarias, os elementos formadores do dom – doar, receber e retribuir – sempre apareceram. A pessoa se entregava à confraria – doação –, aceitava e cumpria seus deveres de sócio, fazendo com que a confraria o aceitasse – retribuição.

3.6 Recomenda das Almas

É um rito religioso, freqüente nas zonas rurais, que proporciona conforto aos parentes que perderam membros da família. Este rito, que só acontece na

quaresma, à noite, nas quartas e sextas-feiras, é executado por um grupo de devotos leigos, *os encomendadores*, que visitam as casas de famílias que perderam algum membro. Por tradição, o número de casas visitadas é sempre ímpar. Os *encomendadores* usam roupas comuns e um deles leva, não obrigatoriamente, uma matraca ou um *berra-boi* ¹⁴ para anunciar sua chegada. Uma pessoa do grupo empunha um bastão, uma bengala, que tem dupla finalidade: afugentar os cachorros que poderão perturbar ou mesmo atacar o *encomendador* e para bater nas portas das casas, um aviso formal da chegada e, ao mesmo tempo, um pedido de silêncio dos moradores. Para iniciar, o grupo canta, sem som de instrumentos:

*Acordai irmãos das almas
Acordai e rezemos juntos,
Um Padre-Nosso, Ave-Maria,
Pelos almas dos defuntos.*

*Quando nesta casa eu chego
Toda imagem se alegre
Deus te salve casa santa
E toda gente que está nela.
(Araújo, 2000, p. 54).*

Depois do canto, reza-se um Pai-Nosso e uma Ave-Maria.

Os donos da casa não podem abrir portas ou janelas. Devem permanecer em silêncio e com fogão apagado durante toda a cerimônia. Só poderão abrir a casa depois da partida dos *encomendadores*; do contrário, verão as almas acompanhando os rezadores, diz a tradição. Como a família visitada não pode ter

contato com os visitantes, deixa em uma janela da frente uma bandeja com café e quitanda para os visitantes. O *encomendador*, ao executar o ritual da *encomenda da alma* ao mesmo tempo em que está proporcionando conforto, com sua solidariedade, à família enlutada está oferecendo, pelo que o ritual relembra, uma oportunidade para que recorde o membro que se foi, mas que mantém um vínculo ainda, embora numa dimensão diferente. Igualmente, pela reza, está se promovendo um encontro com o transcendental, portanto fortificando o vínculo do homem com o ser superior. Aqui aparece aquele espírito comunitário do fiel, visto ao se falar de confrarias, ou seja, a reza em grupo parece ter mais força. A reza da família do falecido, unida a dos amigos, tem mais eficácia para o fortalecimento dos vínculos da família com o transcendente e assim é possível obter uma melhor situação para a alma do falecido, caso ela esteja necessitando de auxílio. Esta cerimônia não deixa também de fortalecer o vínculo da família do falecido com os *encomendadores* pelo ato de solidariedade que manifestaram com o rito celebrado.

A cerimônia de recomenda das almas atualmente está sendo rara. Entretanto, ainda continua sob o domínio do laicato.

Em síntese: o catolicismo dito popular é um catolicismo centrado nos santos e tem como ponto de união entre o devoto e seu santo de devoção as promessas. O fiel faz uma promessa ao santo, acredita ter sido atendido, procura pagar a promessa e assim acredita ter cumprido a terceira parte do dom: a retribuição ou contra-dom. Com as promessas, são criados vínculos tão fortes entre o fiel e o

¹⁴ Berra-boi ou zunidor: pequeno pedaço de tábua presa na ponta de um fio. Ao ser *volteada*, esta tábua produz um zunido surdo.

transcendente que, em geral, estes vínculos são duráveis e até perenes. Mesmo se considerando não devedor do santo, pois já pagou a promessa, o devoto continua prestigiando o santo para ter uma *reserva* para o futuro, pois poderá necessitar da proteção novamente, posteriormente.

É um catolicismo de pouca doutrina e muitos ritos. O rito é o meio que o devoto usa para louvar e agradecer o santo. O fiel dá preferência aos ritos comunitários, novenas, terços, procissões, romarias e associações, por acreditar que a prece em comum seja mais poderosa. Com estes ritos em comum, o devoto fortifica dois vínculos: com seu santo protetor e com a comunidade. Com o rito, está prestando homenagem ao seu protetor e, ao mesmo tempo, está consolidando a amizade com os amigos da comunidade, com uma reunião de louvor ao transcendente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao individuar o objeto de estudo desta dissertação – os romeiros que se dirigem até Água Suja, todo ano, para se encontrar com a Santa de sua devoção –, o autor do trabalho se propôs a refletir sobre um tipo de experiência religiosa muito comum, constante no tempo e extensiva a todas as religiões: a experiência religiosa do romeiro ou peregrino. É um tema relevante porque, mesmo com as novas formas econômicas e culturais de ser, este tipo de comportamento religioso tem se repetido, em todas as partes do mundo, sempre com um número crescente de participação popular. Durante uma semana, quinze dias, um mês, algumas partes do planeta se transformam em *local* de encontro entre o mundo natural e o mundo sobrenatural, entre o estado imanente e o transcendente, entre o ambiente profano e o sagrado. Isto acontece porque uma pessoa, uma reunião de pessoas ou mesmo um povoado, assim como uma cidade acredita que, em sua vida rotineira de alegrias e tristezas, de abundância e escassez, de saúde e doença, de euforia e depressão, pode-se ter superado tudo porque houve uma intervenção do *alto*; “*se não fosse por N.Sra. da Abadia nem sei o que teria feito de minha vida*”; “*se estou aqui é porque ela me deu força*”, diz um peregrino. O encontro entre a terra e o céu só é possível porque a fé do devoto abre esta possibilidade; esta fé, que nada mais é que a certeza da intervenção do *alto* nas vivências cotidianas, por parte da pessoa, cria um elo, um vínculo entre o crente e o objeto de sua crença; este vínculo, a todo ano, além de ser renovado, é fortalecido com nova romaria.

Os romeiros desta dissertação não são muito diferentes dos romeiros de outros cantos, tanto de Goiás como do Brasil e do mundo: são pessoas de todos os sexos; se, em outras experiências religiosas, a participação do gênero feminino é muito maior, aqui existe uma aproximação muito grande na participação de homens e mulheres; quanto à idade, existe uma certa homogeneidade entre os diferentes estratos, mais novos e mais velhos. Quanto à instrução dos devotos, são encontrados em todos os níveis; contudo, existe uma concentração maior dos que possuem menor grau de instrução, como é de costume quando se mede esta variável em relação aos rituais religiosos; os romeiros, em mais de 80%, vêm de cidades vizinhas; caminham sempre em pequenos grupos de dez pessoas, quase sempre familiares; o motivo que os leva até Água Suja se concentra na devoção à santa, promessa para cumprir, embora sejam encontrados romeiros que dão muito valor às amizades que se desenvolvem à sombra da piedade; 60% dos romeiros já foram até o santuário mais de 5 vezes, o que significa mais de 5 anos; esta experiência religiosa é eminentemente familiar. Até aqui, a dissertação não trouxe nada de novo.

A novidade aparece na interpretação do elo criado entre o devoto e a Santa. Esta interação social intensa, constante, nomeada aqui como vínculo, é interpretada no segundo capítulo como sendo uma graça, não em seu sentido teológico, que seria uma espécie de presente dada por um Deus a seu súdito, mas à maneira da etnologia maussiana, da graça enquanto *dom* ou *dádiva*.; alguém recebe algo, aceita o presente, e se sente na obrigação de retribuir; esta exigência em retribuir faz com que o devoto, uma vez cumprido a promessa, volte todo ano ao santuário,

caracterizando assim o dom como circular, isto é, um vínculo de dar e receber que não acabará mais e será renovado ano após ano; isto ficou evidenciado nos testemunhos dos romeiros; se esta categoria está presente de maneira muito forte, no vínculo religioso criado entre o devoto e a Santa, continua presente, também, como demonstram as análises feitas hoje por antropólogos e sociólogos na sociedade; gratuidade e interesse, dialeticamente, convivem na dádiva, como característica social que solda a solidariedade entre os homens e funciona como elemento de coesão social, conceitos muito caros a Durkheim e à escola francesa, à qual Mauss se vincula. A hipótese principal do trabalho ficou assim comprovada, uma vez que este vínculo criado entre o devoto e a Santa pode ser considerado *dom*, enquanto a promessa que liga o devoto e a Santa transcende o bem material recebido e a promessa cumprida; como diria Mauss, “*alguma coisa mais forte, para além do humano, espiritual mesmo, é que faz um bem recebido ser retribuído quase como obrigação; uma espécie de espírito da coisa*”.

Por outro lado, ir à romaria é um ato religioso central na devoção popular de todos os povos e, de maneira especial, no catolicismo do brasileiro. Este ato religioso tão praticado e carinhosamente cultivado se encontra entrelaçado com outras experiências religiosas nascidas no catolicismo praticado pelo povo; este catolicismo, em seu cerne, pode ser interpretado também como *dom*; outrora caracterizado como catolicismo de promessa, santoral, sincrético e de externalidade, este modo de ser católico foi mal entendido, foi acusado até mesmo de pertencer a uma categoria de *ilusão catequética*, mas que, nos novos estudos e com novas categorias emprestadas das várias correntes das ciências humanas, está sendo reavaliado. O centro do catolicismo popular, segundo a dissertação, seria o *dom*,

este vínculo entre o homem e o sagrado que perpassa o catolicismo desde os tempos coloniais até hoje e que marcou a vocação missionária portuguesa no além-mar.

REFERÊNCIAS

- ABUMANSUR, Edin Sued. *Turismo religioso*. São Paulo: Papyrus Editora, 2003.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. *Brasil história e costumes*. São Paulo: Três, 2000.
- ARENDT, Hannah. *Condição humana*. Rio de Janeiro: Forense, 1997.
- ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- AZZI, Riolando. Elementos para a história do catolicismo popular. In: REB. Petrópolis: v.36, fascículo 141, p.95-130, mar. 1976.
- BASTIDE, René. *Les religions africaines au Brésil*. Paris: PUF, 1971.
- BERGER, Peter. *The false consciousness*. Estados Unidos: Januar, 1975.
- BERTRANT, Paulo. *História de Niquelândia*. Brasília: Verano Editora, 2002.
- BOFF, Leonardo. *A oração de S. Francisco*. Rio de Janeiro: GMT, 1999.
- BOOF, Frei Clodovis. *Maria na cultura brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- BOOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder*. São Paulo: Ática, 1986.
- BRITO, Frei Bernardo de. *Crônicas de Cister*. Lisboa: De Pascoal Silva, 1720.
- CAILLÉ, Alain. *A dádiva*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- CAMBELL, Joseph. *Isto és tu*. São Paulo: Landy, 2002.

CARRATO, José Pereira. *As Minas Gerais e os primórdios do Caraça*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963.

CARVALHO, Olavo de. *Do mito à ideologia*. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 22 de mar. 2001.

CÉSAR, Waldo. *O catolicismo popular*. Petrópolis: Vozes, 1976.

COMBLIN, José. *O povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *Situação histórica do catolicismo no Brasil*. REB: 1966.

COX, Harvey. *A festa dos foliões*. Petrópolis: Vozes, 1974.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2001.

DAHER, Etienne. *Festas e símbolos*. Aparecida: Santuário, 1999.

DAMASCENO, Maria das Dores. *Dos Diamantes ao milagre da fé: Romaria ex-Água Suja*. Uberaba: Vitória, 1997.

DIAS, José de Oliveira. *Notre dame dans la piété portugaise*. Paris: Beauchesne, 1956.

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

EISENSTADT, S. N. *De geração em geração*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70, 2002.

ENCICLOPÉDIA BRASILEIRA MÉRITO. São Paulo: Mérito S.A., 1967.

ERNANT, Jean-Pierre. *Mythes et pensée chez les grecs*. Paris: La Découverte, 1985.

FERNANDES, Rubem César. *Catolicismo: modernidade e tradição*. São Paulo: Loyola, 1992.

FORTE, Bruno. *A igreja, ícone da trindade*. São Paulo: Loyola, 1987.

GARMUS, Ludovico. *Bíblia sagrada*. Petrópolis: Vozes, 2001.

GASPAR, Eneida Duarte. *Religiões populares*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

GENNEP, Arold Van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

GODBOUT, Jacques. *A dádiva*. Petrópolis: Vozes, 1999.

In:REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS. v. 13, n. 38, 1998.

GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GASPAR, Eneida Duarte. *Religiões populares, Rio de Janeiro: Pallas, 2001*.

GONZALEZ, José Luiz. *Catolicismo popular*. Petrópolis: Vozes, 1993.

GOTO, Tommy Akira. *O fenômeno religioso*. São Paulo: Paulus, 2004.

GUIMARÃES, Bernardo. *Quatro romances*. São Paulo: Martins, 1994.

HAESLER, Aldo. *A dádiva*. Petrópolis: Vozes, 2002.

HOORNAERT, Eduard. *Formação do catolicismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. *História da igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1992.

JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

LEBEL, Meirelle Hadas. *Flávio Josefo*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

LEEuw, Van der. *Fenomenologia de la religión*. México: Fundo de cultura, 1964.

MARRA, Fabíola Benfica. *Ciclo de eventos populares-massivos de Romaria da Água Suja. Uberlândia*.

MARTINS, Paulo Henrique. *A dádiva*. Petrópolis: Vozes, 2002.

MASQUELIER, Ysé Tardan.C.G. Jung. *A sacralidade da experiência anterior*. São Paulo: Paulus, 1983.

MATOS, Henrique. *Família Cristã*. 1999.

MAUÉS, Raimundo Heraldo. *Uma outra "invenção" da Amazônia*. Cejup, s/d.

MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

_____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MEGALE, Nilza Botelho. *Invocações a Virgem Maria no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2001.

MESLIN, Michel. *A experiência humana do divino*. Petrópolis: Vozes, 1992.

MOURA, A de. *Frei Damião e o impasse da religião popular*. In: REB, 36, 1976.

MÜLLER, Jean Harvé. *Religião popular no Paraguai*. Zurique: Orientierung, 1979.

NICOLAS, Guy. *A dádiva*. Petrópolis: Vozes, 2002.

NOVAIS, Fernando A. *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *Marcel Mauss*. São Paulo: Atlas, 1979.

_____. *Catolicismo Popular no Brasil*. Rio de Janeiro: Brochra, 1970.

PANNET, Robert. *Le catholicisme populaire-30 ans après*. Paris: Aufl, 1974.

PIMENTEL, Alberto. *História do culto de Nossa Senhora d'Abadia em Portugal*. Lisboa: Guimarães, 1989.

- QUEIROZ, Vinhas de. *Messianismo e conflito social*. Rio de Janeiro: Civilização Quixote, 1966.
- RIVIÈRE, Enrique Pichon, *Teoria do vínculo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ROLIN, Francisco C. *O catolicismo popular*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- SALLES, Fritz Teixeira. *Associações religiosas no ciclo do ouro*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1963.
- SANCHIS, Pierre. *Festa de nosso povo - As romarias portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote, 1993.
- SCOUARNEC, Michel. *Símbolos cristãos*. São Paulo: Paulinas, 2002.
- SOUSA, Geovane Silva. *Conhecendo Romaria*. Araguari: Minas Editora, 1997.
- STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das romarias*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- SÜSS, Günter Paulo. *Catolicismo popular no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1979.
- TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. São Paulo: Paulinas, 1967.
- TORRES, João C. de Oliveira. *Histórias das idéias religiosas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les grecs*. Paris: La Découverte, 1985.
- VIEIRA, Mons. Primo. *Nossa Senhora d'Abadia a história de uma devoção*. Romaria: Academia N.S. da Abadia, 2001.
- VIEIRA, Padre Primo Maria. *Paróquia e santuário episcopal de Nossa Senhora*. São Paulo: Melhoramento, 1920.
- ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- ZAVAREZ, Maria de Lourdes. *Romeiros de Trindade a caminho da Trindade*. São Paulo: Paulinas, 2002.

