

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

RELIGIOSIDADE POPULAR: ROMARIA DO MUQUÉM

SELMA D'ABADIA OLIVEIRA

GOIÂNIA

2012

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

RELIGIOSIDADE POPULAR: ROMARIA DO MUQUÉM

SELMA D'ABADIA OLIVEIRA

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

Orientadora: Profa. Dra. Carolina Teles Lemos.

GOIÂNIA

2012

O48r

Oliveira, Selma D'Abadia.

Religiosidade popular : romaria do Muquém [manuscrito] /
Selma D'Abadia Oliveira. – 2012.

90 f. : il. figs.

Bibliografia: f. 82-86

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de
Goiás, Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências
da Religião, 2012.

Orientadora: Profa. Dra. Carolina Teles Lemos.

Inclui Anexos.

1. Religiosidade popular. 2. Romaria de Nossa Senhora
D'Abadia – Muquém (GO). 3. Sociologia da religião. 4.
Catolicismo popular. 3. Cultura religiosa. I. Título.

CDU: 398.33(817.3)(043.3)

316.74:2

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 06 DE FEVEREIRO DE 2012 E APROVADA COM A NOTA 7,0 PELA
BANCA EXAMINADORA

1) Dra. Carolina Teles Lemos / PUC Goiás (Presidente) Carolina Teles Lemos

2) Dra. Irene Dias de Oliveira / PUC Goiás (Membro) Irene Dias de Oliveira

3) Dra. Maria da Conceição Silva / UFG (Membro) Maria da Conceição Silva

Agradeço à Deus por ter me dado forças e coragem, para realizar esta dissertação.
À minha professora e orientadora, Dra. Carolina Teles Lemos,
com carinho e gratidão.
À Pontifícia Universidade Católica de Goiás, pela aprendizagem em sala de aula.
À minha mãe, minhas filhas, meus netos, genro, pela compreensão em meio
aos momentos em que fomos privados de nossa convivência,
para dedicar-me aos estudos.
Ao Pe. Oscar, amigo de todas as horas, pela amizade, incentivo e colaboração.

RESUMO

OLIVEIRA, Selma D'Abadia. *Religiosidade popular: Romaria do Muquém*. Mestrado em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, (PUC. Goiás) 2012.

A pesquisa analisa o motivo pelo qual, em um contexto fortemente centralizado no indivíduo, os romeiros buscam na romaria a reconstrução da comunidade experienciada, procurando manter nas respostas as necessidades individuais dos fiéis. Optou-se pela pesquisa bibliográfica por tratar-se de um processo sistemático de construção do conhecimento com base em livros e documentos, destacando a interação entre indivíduos e comunidade, visando explicar as motivações encontradas pelos romeiros na participação em romarias.

Palavras-chave: romaria, romeiro, fiel, indivíduo, ideário, comunidade, reconstrução.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Selma D'Abadia. *Popular religiosity: Pilgrimage of Muquém*. Dissertation (Master's degree). Pontifical Catholic University of Goiás, (Puc. Goiás) 2012.

The research examines why, in a highly centralized individual context, the pilgrims on pilgrimage seeking the reconstruction of the community experience, and to keep the responses to the individual needs of the faithful. We adopted for literature because it is a systematic process of knowledge construction based on books and documents, highlighting the interaction between individuals and the community in order to explain the motivations found by pilgrims in participation in pilgrimages.

Keywords: pilgrimage, pilgrims, faithful, individual ideas, community, reconstruction.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	1
2 ROMARIAS NA ATUALIDADE: HISTÓRIA DA ROMARIA DE NOSSA SENHORA D'ABADIA NO MUQUÉM, NO INTERIOR DE GOIÁS.....	7
2.1 A HISTÓRIA E A FUNDAÇÃO DA ROMARIA DE NOSSA SENHORA D'ABADIA DO MUQUÉM.....	7
2.2 A ROMARIA DE NOSSA SENHORA D'ABADIA DO MUQUÉM: ONTEM E HOJE.....	11
2.3 A ROMARIA DE NOSSA SENHORA D'ABADIA DO MUQUÉM: O IMAGINÁRIO DE UMA COMUNIDADE DE PESSOAS.....	13
2.4 A ROMARIA COMO RITO DE VIVÊNCIAS COMUNITÁRIAS.....	15
2.5 O IMAGINÁRIO DE COMUNIDADE NA VIAGEM.....	19
2.6 O IMAGINÁRIO DE COMUNIDADE NA VIVÊNCIA DA FESTA: O PAGAMENTO DE PROMESSAS, O REFORÇO DOS LAÇOS DE COMPADRIO, E AS RELAÇÕES SOCIAIS.....	26
2.7 ROMARIA: A VIVÊNCIA DA COMUNIDADE NA “CASA DA SENHORA” E NA VOLTA PARA CASA.....	30
3 CONJUNTURA SÓCIORELIGIOSA ATUAL.....	34
3.1 FÉ PESSOAL.....	34
3.2 CONVERSÃO.....	37
3.3 O CRER E O AGIR.....	39
3.3.1 RELIGIOSIDADE E MOVIMENTO.....	42
3.3.2 O RITO.....	50
4. HISTÓRIA DAS ROMARIAS NO BRASIL.....	56
4.1 CATOLICISMO POPULAR.....	56
4.2 FESTAS.....	61

4.3 ROMARIA E A HISTÓRIA DA ROMARIA NO BRASIL.....	65
4.4 O PERIGRINAR E A PROCISSÃO NA ROMARIA.....	72
4.5 OS SANTUÁRIOS E A PRESENÇA DO CLERO NA ROMARIA.....	74
4.6 O PAPEL DA ROMARIA NA ATUALIDADE	75
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	78
REFERÊNCIAS.....	81

1 INTRODUÇÃO

Em Muquém, lugarejo no município de Niquelândia, Goiás, acontece a cada ano, no mês de agosto, a festa de romaria em louvor à Nossa Senhora D'Abadia. A romaria é conhecida pelo nome de Festa do Muquém. De vários lugares, são os romeiros que vão aos pés de Nossa Senhora D'Abadia a pé, a cavalo, de carro, de avião, de helicóptero para rezar, agradecer, pagar promessas e até mesmo para debates e embates políticos¹. Uma das grandes atrações da romaria de Nossa Senhora da Abadia de Muquém é a alegria. Muitas famílias chegam ao santuário e lá ficam acampadas durante todos os dias da festa. Esses momentos de fraternidade e descanso fazem da romaria um momento de intensa socialização das famílias participantes da festa. Pelo fato da festa ocupar espaço significativo na vida dos romeiros, tanto em seu processo de preparação para a romaria quanto na dinâmica das relações e dos rituais que ocorrem por ocasião da festa propriamente dita, consideramos importante nos ocuparmos dela.

Na pesquisa, cujo resultado apresentamos, buscamos interpretar o conjunto de crenças e de valores associados às atividades, às ações e às práticas religiosas vivenciadas pelos devotos que percorrem o caminho dos romeiros de Nossa Senhora D'Abadia de Goiás, em forma de peregrinação realizada por ocasião das festas das romarias. O objetivo da investigação foi analisar o significado da *romaria* como um espaço de (re) construção da comunidade.

Entendemos que o caminho e o espaço sagrado nas festas das romarias são bastante significativos para vários segmentos sociais atuais. A sua importância deve-se ao fato de que, através dela, a experiência religiosa contribui para que os indivíduos reestruturem seus *ethos*, sua visão de mundo e seu estilo de vida. Dentre os aspectos que são ressignificados ao longo do caminho, durante a peregrinação, na romaria, apresenta-se o ideário da comunidade.

Para Giddens (1997), vivemos em uma época na qual estão presentes, de modo muito marcante, a desorientação e a sensação de que não compreendemos completamente os eventos sociais vivenciados, o que ocasiona sensação de perda de controle na vida cotidiana. A modernidade, para o referido autor, rompe o referencial protetor da pequena comunidade e da tradição, substituindo-o pelo de

¹ Fig. 1 no Anexo I

organizações muito maiores e impessoais. Segundo o autor, “o indivíduo se sente privado e só num mundo em que lhe faltam o apoio psicológico e o sentido de segurança oferecido em ambientes mais tradicionais” (GIDDENS, 2002, p. 38). Nesse contexto, o individualismo característico da modernidade, a liberdade e suas conseqüências, e a racionalização que caracteriza a vida do ser humano moderno, não dão conta de responder à grande demanda humana que é viver muito bem e, se possível, não morrer nunca. Por isso, conforme Max Weber (1991, p. 279), as pessoas praticam religião, para responder a questões com as quais elas não conseguem lidar satisfatoriamente. Com base nas afirmações de Giddens (2002) e de Max Weber (1991) lançamos a problematização deste objeto de pesquisa com a seguinte pergunta: *em um contexto de forte centralidade no indivíduo quanto às formas de autopercepção e de resolução das questões que povoam a vida cotidiana dos sujeitos, o que osromeiros buscam na romaria e por que o buscam?*

Com intuito de desenvolver a análise, partimos da hipótese seguinte: a sociedade atual mostra-se centrada no indivíduo. As romarias constituem-se em um espaço de aprofundamento dos laços entre o fiel e os outros devotos, e mais particularmente, com seus familiares e vizinhos. Por esse motivo, a romaria apresenta-se como um fator que contribui para a manutenção do ideário da comunidade. No entanto, a comunidade experienciada na romaria atualmente é (re)construída, mantendo o foco nas respostas às necessidades individuais dos fiéis.

Atualmente, uma das características da cultura atual é o individualismo. As pessoas estão centradas em si e em suas necessidades pessoais. Assim fica cada vez mais difícil a manutenção de um ideário de comunidade, mas o desejo da comunidade permanece no imaginário das pessoas, e alimenta o ideário que as pessoas buscam quando participam das caminhadas nas romarias.

Escolhemos tal espaço religioso porque ele possibilita perceber como homens, mulheres e crianças constroem e reconstroem suas sociabilidades, na multiplicidade de peregrinações, rezando nas romarias aos seus santos de devoção. Além disso, buscamos apreender as diversas mudanças que ocorreram nessas experiências no curso do tempo e, como se pode perceber, em tais mudanças, a presença de um ideário de comunidade. Buscamos, portanto, no espaço da romaria, delinear um retrato de grupos sociais que encontraram no catolicismo popular, inventado e reinventado com base no entrecruzamento de

elementos culturais ligados às práticas cotidianas, um palco para expressão de seus valores, seus costumes, suas lutas e tradições.

Embora não se trate de um estudo sobre identidades religiosas, o romeiro deve ser considerado não apenas em referência a uma memória autorizada, ou a um hábito que se reproduz ou se reconstrói na sequência de gerações romeiras (HERVIEU-LÈGER, 2005). A autora assinala as trajetórias e itinerários biográficos dos indivíduos, que se encontram inseridos em uma configuração social que se apresenta na atualidade com uma elasticidade em relação ao peso dado à ordem normativa e com um declínio nas vivências religiosas que lhe possibilitem a um vínculo institucional religioso.

O estudo sobre o catolicismo popular é assumido nesta pesquisa com base nas leituras dos textos, reflexões e problemáticas sucintamente apresentadas nas linhas anteriores.

Entendemos que uma estrutura mais ampla, o conceito de catolicismo popular, ao indicar um conjunto de práticas e representações religiosas centradas sobretudo no culto aos santos em suas várias modalidades, apresenta-se com grande fertilidade e utilidade para as análises históricas, e os elementos que apontam aspectos da romaria caracterizam-na como cenário de disputas simbólicas, de categorização relacionadas aos agentes envolvidos, em um espaço de aprofundamento dos laços de relações que se delineiam no encontro entre o fiel e demais devotos, familiares e vizinhos, Cordeiro (2008). Por esse motivo a participação na romaria torna-se um fator que contribui para a manutenção do ideário da comunidade, respondendo, assim, a uma necessidade dos fiéis.

Para a construção da análise, optamos por uma pesquisa bibliográfica, porque é um processo sistemático de construção do conhecimento que tem como metas principais gerar novos conhecimentos. Trata-se de um processo de aprendizagem tanto do indivíduo que a realiza quanto da sociedade na qual ela se desenvolve. A pesquisa bibliográfica é a busca de respostas a uma problematização de um projeto de pesquisa com base em referências publicadas, analisando e discutindo suas contribuições culturais e científicas. Ela constitui uma excelente técnica para fornecer ao pesquisador a bagagem teórica, de conhecimento, e o treinamento científico que habilitam a produção de trabalhos originais e pertinentes.

A pesquisa bibliográfica é o passo inicial para a construção efetiva de um protocolo de investigação, pois após a escolha de um assunto é necessário fazer uma revisão bibliográfica do tema apontado, o que auxilia a escolha de um método mais apropriado, assim como um conhecimento das variáveis e da autenticidade da pesquisa. Um trabalho que tratasse da pesquisa bibliográfica não poderia deixar de conter explicações teóricas que devem seguir um fluxo que facilite a compreensão do tema em questão. Portanto, optamos pela pesquisa bibliográfica que é aquela que se baseia em livros e documentos, isto é, em fontes primárias ou secundárias existentes em Bibliotecas, Arquivos, Museus, etc.” Nesse mesmo sentido, afirma (Rampazzo, 2005, p. 53):

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

Coerente com tal opção metodológica, efetuamos os seguintes passos: seleção de obras de autores com as quais buscamos construir as principais categorias para efetivarmos a análise. Neste caso, selecionamos pesquisas sobre o campo religioso, mais especificamente as que destacam a interação entre indivíduo e comunidade. Verificamos, por meio da bibliografia selecionada, como essas características aparecem no campo religioso brasileiro; adentramos, então, a especificidade das romarias, tendo como base de investigação o pensamento de autores que já se ocuparam com tal temática. Das análises das obras selecionadas, fizemos recortes dos textos que tratam das dimensões do indivíduo e da comunidade, visando, dessa forma, desvendar as motivações encontradas pelos romeiros por ocasião de suas participações em romarias. Para complementar as informações referidas em nossa análise ou para ilustrar aspectos que quisemos destacar, sobretudo no capítulo primeiro desta dissertação, lançamos mão de relatos sobre a experiência de dois romeiros que há mais de quarenta anos participavam e alguns ainda participam dessa romaria, integrando a comitiva de romeiros rumo a Muquém. Tais relatos foram coletados por uma acadêmica, egressa do Curso de Turismo, Renata Oliveira Pina (2010), em um trabalho não publicado, com redação provisória intitulado: *As devoções do povo na festa da Romaria do Muquém*, cedido pela aluna para que o

utilizássemos e o analisássemos nesta dissertação. Informamos que nos referiremos aos informantes usando pseudônimos.

Esta dissertação estrutura-se em três capítulos, e, no primeiro capítulo tratamos da romaria na atualidade como espaço de experiência de comunidade. Valemo-nos do pressuposto de que o tipo de entendimento em que a comunidade se baseia *precede* todos os acordos e desacordos. Tal entendimento não é uma linha de chegada, mas o *ponto de partida* de toda união. Trata-se de um *sentimento recíproco e vinculante - a vontade real e própria daqueles que se unem*; e, graças a esse entendimento, e somente a ele, na comunidade as pessoas “permanecem essencialmente unidas a despeito de todos os fatores que as separam”. (BAUMAN. 2003. p.15). Assim, provavelmente a manutenção de um hábito, um esquema prático construído por gerações sucessivas de romeiros, seja uma forma de dar continuidade às relações objetivas que os originaram e são reforçadas na perspectiva do encontro com o *outro* ou na prática ritualista que envolve o rememoração de valores e crenças fundamentais para sua identificação social.

No segundo capítulo, lançamos um olhar sobre os principais traços da cultura sócio-religiosa atual, visando situar o contexto em que se insere o objeto de investigação. Valemo-nos do pressuposto de que uma das características culturais do momento atual é a concepção religiosa de uma fé pessoal, que se apresenta como uma peça mestra no universo de representação do qual emergiu, progressivamente, a figura moderna do indivíduo, sujeito autônomo que governa sua própria vida (HERVIEU-LÉGER 2008). Nesse contexto, ganham singular importância os ritos, pois *os crentes modernos reivindicam seu direito de brincar, e, ao mesmo tempo, o de escolher sua crença*” e são forçados, por isso, a *produzir por si mesmos a relação com a linhagem da crença na qual eles se reconhecem* (HERVIEU-LÉGER 2008, p. 64). Em tal linhagem, destacam-se as expressões religiosas, como a romaria, que fornecem significados à vivência de laços comunitários tendo por centralidade o indivíduo, ou seja, o indivíduo escolhe de qual comunidade deseja participar e qual aspecto dessa comunidade ele vai usufruir ou contribuir para reforçar a sua fé.

No terceiro capítulo, apresentamos uma breve história das romarias no Brasil, entendendo-as como formas de expressão do catolicismo popular. Tomamos por base a informação de que as peregrinações relacionam-se diretamente com as

festas religiosas locais e são comumente designadas por *romarias*, embora ultrapassem em muitos lugares a dimensão de festividades locais. O fenômeno das romarias contemporâneas proporciona um campo rico em construções que envolvem várias perspectivas de interpretações a respeito das ações e sentidos evocados pelos agentes envolvidos. *Assim, a experiência religiosa funda-se em princípios introjetados, levando o indivíduo e juntamente com o grupo do qual faz parte a adotar um universo de simbologias cujos sentidos direcionam formas de viver e entender o mundo* (CORDEIRO, 2008, p. 3-13).

Por fim, tecemos considerações finais a respeito da pesquisa realizada.

1. ROMARIAS NA ATUALIDADE: HISTÓRIA DA ROMARIA DE NOSSA SENHORA D'ABADIA NO MUQUÉM, NO INTERIOR DE GOIÁS.

Neste primeiro capítulo, discorreremos sobre a romaria na atualidade como espaço de experiência de comunidade. Tomamos por base o entendimento de que a provável manutenção de um costume, o de frequentar romarias, construído por gerações sucessivas de romeiros, pressupõe a continuidade nas relações objetivas que os originaram, o estar com o outro. Tal participação, por sua vez, reforça as necessidades do encontro com o outro, na prática ritualista que envolve o rememoração de valores e crenças fundamentais para sua identificação social.

Para atingirmos o objetivo deste capítulo, daremos os seguintes passos: falaremos do surgimento de uma romaria: aprofundaremos em particular, a análise da história da Romaria de Nossa Senhora D'Abadia do Muquém, enquanto expressão do imaginário de uma comunidade de pessoas, e também, enquanto rito de vivências comunitárias. Trataremos do imaginário da comunidade na preparação da viagem, traçando os frágeis limites entre o sagrado e o profano, e, da mesma forma, o imaginário da comunidade na viagem. Discorreremos, ainda, sobre o imaginário de comunidade na vivência da festa: o pagamento das promessas, o reforço dos laços de compadrio, a mistura de classes sociais e, finalmente, buscaremos apreender na romaria, a vivência da comunidade na Casa da Senhora e na volta para casa.

1. 1 A HISTÓRIA E A FUNDAÇÃO DA ROMARIA DE NOSSA SENHORA D'ABADIA DO MUQUÉM

Este trabalho foi realizado a partir do tema Catolicismo Popular: Romaria do Muquém/GO., tendo como objeto a Romaria do Muquém como um lugar sagrado. Muquém é um lugarejo no município de Niquelândia, Goiás, e acontece a cada ano no mês de agosto, a romaria a Nossa Senhora D'Abadia². E o objetivo desta pesquisa é Analisar a Romaria do Muquém como um espaço de reconstrução da comunidade.

² Fig. 2, Anexo I

Sabemos que é por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos que o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade. E é o espaço sagrado, enquanto expressão do sagrado, que possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente chamada “deuses” nas religiões politeístas e “Deus” nas monoteístas.

A compreensão sobre a experiência do tempo nas diferentes culturas é desenvolvida por Eliade (2008), que reconhece que os *fenômenos religiosos* se desenvolvem não só num espaço consagrado, mas também num tempo sagrado, “naquele tempo” em que o ritual é realizado. Para Eliade existem duas espécies de tempo: o tempo sagrado e o tempo profano. O tempo sagrado é o tempo das festas. Em cada festa reencontramos o mesmo tempo sagrado, o mesmo que se manifestou na festa do ano anterior e na festa de há um século. O profano diretamente vinculado ao sagrado consiste do conjunto de atividades não religiosas e apresenta uma articulação com o sagrado; é o espaço destinado ao comércio e ao lazer. (ELIADE, 2008. p. 64-66)

Muquém no município de Niquelândia revela, uma vez por ano, a cada festa da padroeira, uma organização singular e repetitiva. As informações sobre os inícios da Romaria são obtidas no livro “Ermitão do Muquém” de Bernardo Guimarães, escrito em 1858 e publicado em 1869 que discute a origem da Romaria a partir de um romeiro chamado Gonçalo, no ano de 1840. Segundo o referido autor, a romaria do Muquém existe desde o século XVIII do período da mineração e da escravidão. É tradição há mais de 200 anos, desde 1748, é considerada uma das maiores do mundo e a celebração religiosa a mais antiga de Goiás.

A origem da romaria tem muitas versões. Que foi um quilombo, pois o povoado do Muquém é um espaço rodeado por morros por isso o local propício para construir esconderijos ou quilombos. A história mais contada é dos milagres religiosos acontecidos nessa época. Até pelo nome “Muquém”, cujo significado é um fogo em brasa para assar carne como os escravos usavam. Muquém, oriundo do tupi ou nheengatu (mboka”i, moka”em mokai”e, moquê, mocahen, muquém), é técnica indígena, primitiva, - grelha alta, de varas verdes, - para assar carne, ou peixe ou aves, sobre o lume. Utensílio com que se assa alguma coisa.

Existem outras versões sobre a origem dessa romaria, como a dos negros foragidos que, presos pelos soldados, nenhum foi morto, e atribuíram o milagre a Nossa Senhora D'Abadia.

Há ainda uma versão do português Antônio Antunes, garimpeiro clandestino que, quando descoberto, fugiu de um processo que poderia resultar na sua morte. Segundo narrativas locais ele foi salvo por milagre de Nossa Senhora D'Abadia e por isso ergueu uma capela no local e trazendo de Portugal uma imagem da Santa.

Dom Francisco Prada Carrera (1957), primeiro bispo da diocese de Uruaçu, Goiás, após apresentar as versões acima descritas, conclui que a versão mais correta é a do português que, ameaçado pelas leis, fez a promessa de trazer a imagem da santa de sua terra natal. A imagem foi trazida com festa e começou o culto no dia 15 de Agosto, no povoado do Muquém. Mas ele não descarta as outras versões apresentadas também no livro de Bernardo Guimarães.

Para os romeiros, é preciso, antes de mais nada, ir à festa. “Crer é no imóvel, mas rezar é para quem se move” (BRANDÃO, 1989, p. 25). “A romaria permite uma viagem real e simbólica, que modifica, suspende a vida cotidiana para a criação momentânea de um outro mundo, especial, mágico, e divino” (BRANDÃO, 1989, p.40).

Para entendermos o processo de criação da romaria, faz-se necessário relacioná-la ao processo de construção do mito fundante, no qual ela se ancora, porque, como afirma Eliade, (2000, p. 11-12) o mito é

uma realidade cultural extremamente complexa [...] Ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do 'princípio' [...] É sempre, portanto, a narrativa de uma 'criação': ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser [...] Os personagens dos mitos são entes sobrenaturais [...] É essa irrupção do sagrado que realmente *fundamenta* o mundo e o converte no que é hoje.

Nesse mesmo sentido, afirma Croatto (2004) que o mito é um *relato* de um *acontecimento originário*, no qual os *Deuses agem* e cuja finalidade é *dar sentido* a uma realidade significativa. Assim, (re) contando os mitos, a pessoa sente-se integrada na sua dinâmica, atualizando o acontecimento sagrado original, ela, portanto, vive o mito (CROATTO 2004, p. 209) .

No caso da devoção a Nossa Senhora D'Abadia, o mito fundante está ligado ao mosteiro de Bouro, Portugal, na capela de São Miguel da Abadia. Souza Filho (2010), ao reconstituir o mito de origem de tal devoção, afirma que a narrativa refere-se a um monge eremita de hábito negro, da ordem de São Bernardo, que ficou sozinho no mosteiro, pois os

outros religiosos abandonaram o local durante as guerras com os árabes. Um fidalgo da corte portuguesa juntou-se ao eremita solitário, pois queria afogar a tristeza que lhe ficara por causa da morte de sua esposa. Em certa noite, os dois personagens viram aparecer, na garganta da serra, uma luz misteriosa e viva. Correram logo para aquele lugar e encontraram uma imagem da Virgem, esculpida em pedra e resolveram construir ali uma capela. Outros solitários uniram-se a eles e começaram a construção de uma abadia. Dom Afonso Henriques, em 1148, engrandeceu essa Abadia, concedendo-lhes muitas rendas e o senhorio do Couto de Bouro. Mais tarde, os monges, já professos, sentindo que o local da abadia era muito áspero e desabrigado, resolveram construir mais adiante o atual convento. Então, verificaram um milagre da Virgem. Por mais esforço que fizessem a imagem não se mantinha no novo convento, reaparecendo na abadia. (SOUZA FILHO. 2010).

Como a referência a tal mito chegou a Muquém, no estado de Goiás? Na tentativa de relacionar religião e ambiente por meio do estudo da organização espacial dos centros de peregrinação do interior do Brasil, Rosendahl (1996) analisou esse espaço religioso goiano. Para o autor, trata-se de um núcleo rural de convergência religiosa, predominantemente do catolicismo popular, nos quais o fenômeno religioso recria o espaço sagrado por ocasião da peregrinação.

Outros pesquisadores também se ocuparam de tal fenômeno. Para Sinvaline, (2008), que também estudou a Romaria do Muquém, tal expressão religiosa existe desde o século XVIII, período da mineração e da escravidão na região. É uma tradição, portanto, de mais de duzentos anos, e, desde 1748, é considerada uma das maiores do mundo, além de ser a celebração religiosa mais antiga de Goiás. Os romeiros fazem o percurso de 45 quilômetros carregando a imagem de Nossa Senhora D'Abadia. Saindo da cidade de Niquelândia, seguem pela Rodovia da Fé, fazendo o percurso com início na Igreja Matriz da Paróquia São José, passando pela Paróquia Nossa Senhora da Abadia e terminando no Santuário de Muquém. (SINVALINE, 2008).

Em nossas observações, durante o período da romaria ocorrida no mês de agosto de 2010, percebemos que de vários lugares são provenientes os romeiros que vão aos pés de Nossa Senhora D'Abadia. Eles viajam a pé, a cavalo, de carro, de avião, de helicóptero para rezar, agradecer, pagar promessas e até mesmo para atos políticos. Não é diferente para vários grupos de pessoas de Pirenópolis, Goiás, que também partem para o Muquém objetivando as mesmas devoções, os mesmos sentimentos, a mesma fé.

Visando analisar a romaria e a sua relação com a vida cotidiana, afirma Rosendahl (1996) que, no caso das romarias, o espaço sagrado é o lugar da santa, lugar superior e não profano, no qual ocorre visivelmente o encontro simbólico da santa com o povo, em um contato direto, sem intermediários. O espaço profano é o espaço destinado ao comércio e ao lazer, em uma espetacular mescla entre cerimônia religiosa e atividades profanas. A missa, a procissão e o sermão do padre representam a marca do sagrado oficial. O espaço profano, diretamente vinculado ao sagrado, consiste no conjunto de atividades não religiosas e apresenta uma estreita articulação com o sagrado. O romeiro ou peregrino é o agente modelador do espaço, é o agente simultaneamente produtor e consumidor do sagrado (ROSENDAHL, 1996. p. 150).

Com base em nossas observações, pudemos perceber que, no espaço sagrado da romaria de Nossa Senhora da Abadia de Muquém, a expressão de alegria é um traço característico. Muitas famílias chegam ao santuário para ficarem acampadas durante todos os dias. Esses momentos de fraternidade e descanso fazem da romaria um espaço de partilha entre as famílias que expressam seu orgulho de serem romeiros. Entendemos a referida romaria como um espaço de busca e de manutenção do imaginário de comunidade.

1. 2 A ROMARIA DE NOSSA SENHORA D'ABADIA DO MUQUÉM: ONTEM E HOJE

Para melhor nos apropriarmos de ferramentas que nos ajudem a entender as romarias com as quais estamos nos ocupando, buscamos apoio nas investigações de Rosendahl (1986). Segundo o referido autor, são quatro os temas propostos para o estudo geográfico da religião: difusão e área de abrangência da religião, centros de peregrinação, território e territorialidade e percepção e vivência do espaço sagrado.

Na análise das romarias com as quais nos ocupamos, vamos verificar como cada um desses aspectos são evidenciados e que relação pode ser feita entre eles e a dimensão de comunidade buscada pelos romeiros.

Para Rosendahl, (1990), o sagrado manifesta-se sob a forma de hierofania no espaço, e se revela como um dom carismático que o objeto ou a pessoa possui e que se impõe por ele mesmo. Baseado nessas idéias, elabora-se uma representação diagramática da dimensão espacial que o sagrado impõe ao lugar. O espaço sagrado é o *lócus* de uma hierofania, a qual permite que se defina um ponto fixo, de orientação inicial, o centro do mundo.

Define-se o espaço como um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. Por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos, o sagrado exerce sua função de mediação entre o homem e a divindade. E é o espaço sagrado, como expressão do sagrado, possibilita ao homem entrar em contato com a realidade transcendente chamada deuses nas religiões politeístas e Deus nas monoteístas. O espaço sagrado revela-se não somente por meio de uma hierofania, mas também por rituais de construção, e, nesse caso, os rituais representam repetições de hierofanias primordiais conhecidas. Assim, o espaço sagrado é uma produção intelectual. As formas sagradas na paisagem cristã são as igrejas. A frequência a um serviço coletivo de culto é extremamente importante no cristianismo, em contraste com outras religiões, nas quais há menor necessidade de um lugar santificado para o culto (ROSENDAHL, 1996. p. 128).

Com base no pensamento de Rosendahl, em nossa investigação, vamos apreender quais são e que significados têm para os romeiros os espaços sagrados que freqüentam e verificar que sinais ou possibilidades de vivências comunitárias tais espaços propiciam.

Em primeiro lugar, a romaria apresenta-se como um espaço sócio-religioso que exige (propicia) sacrifícios, como ocorre em Muquém. Nas palavras dos romeiros, vemos que naquela época, [1951], o Muquém era tido como lugar quase inatingível e não tinham previsão de como poderiam cumprir a promessa (dados coletado e relatados por Renata Oliveira Pina, (2010).

Sobre os elementos que contam na definição do espaço sagrado, Durkheim (1989, p. 373), destaca a oposição entre sagrado e profano. Para o referido autor, o sistema de proibições está resumido em duas que são fundamentais. A primeira é que a vida religiosa e a vida profana não podem coexistir no mesmo espaço. Para

que a vida sagrada possa desenvolver-se, é preciso que haja um lugar especial, no qual o profano seja excluído (templos e santuários). A segunda proibição é que a vida religiosa e a vida profana não podem coexistir nas mesmas unidades de tempo. Deve-se destinar à vida religiosa dias ou períodos dos quais todas as ocupações profanas sejam eliminadas (festas). No caso das romarias apesar da centralidade do espaço sagrado, o profano faz-se muito presente, às vezes, interagindo de forma muito próxima com o sagrado. Para Rosendahl (1996), no caso das romarias, o sagrado é perceptível na organização espacial, não somente pelos impactos desencadeados pelos devotos no lugar, mas também pela forma essencialmente integrada entre religião e tempo. A experiência do tempo nas diferentes culturas é analisada por Eliade (2008), que reconhece que os fenômenos religiosos se desenvolvem não só em um espaço consagrado, mas também em um tempo sagrado, naquele tempo em que o ritual é realizado. Retomando o pensamento de Durkheim, afirma Rosendahl (1986. p. 124), que

o tempo não é homogêneo nem contínuo; existem duas espécies de tempo: o tempo sagrado e o tempo profano. O tempo sagrado é o tempo das festas. É de natureza reversível, recuperável e repetível. É um tempo ontológico por excelência. Em cada festa periódica reencontramos o mesmo tempo sagrado, o mesmo que se manifestou na festa do ano anterior e na festa de há um século (...). O homem religioso vive duas modalidades de tempo. A mais importante é o tempo sagrado.

Pelo que percebemos, no caso da romaria que estamos analisando, as fronteiras entre o sagrado e o profano não se apresentam tão nitidamente como indica Durkheim (1989). As pessoas separam, sim, um tempo para a festa (sagrado), mas, na própria festa, o profano se faz presente em uma mescla, sendo difícil de discernir o que ali é sagrado e o que é profano. Como aparece em tal espaço o imaginário de comunidade?

1. 3 ROMARIA DE NOSSA SENHORA D'ABADIA DO MUQUÉM: O IMAGINÁRIO DE UMA COMUNIDADE DE PESSOAS

Afirma Geertz (1989, p. 144) que a demonstração de uma relação significativa entre os valores que o povo conserva e a ordem geral da existência na qual ele se encontra é um elemento essencial em todas as religiões. Percebemos tal realidade

no caso de nossa investigação, pois um outro aspecto que destacamos é que a romaria de Muquém se apresenta como uma ponte entre a história da escravidão no Brasil e a atualidade. Segundo um romeiro, o personagem central da peregrinação por ele descrita era *um senhor conhecido por Fiico Nagô, [meu avô], - o apelido Nagô foi atribuído devido a fazenda em que morava que a região tinha o nome de Nagô* (PINA, 2010, p. 1)³.

Se a religião contém e expressa o *ethos* de uma determinada população (GEERTZ, 1989), o *ethos* sobre o imaginário de comunidade contido e expresso na romaria em foco revela que, para aquela população, o imaginário sobre a comunidade exige de seus membros a idoneidade e certo êxito financeiro, representado pela posse do meio de transporte necessário à peregrinação como qualidades destacadas. Percebemos tais características quando um de nossos informantes destacou-as como um dado importante tanto para o motorista que levava os peregrinos quanto para os líderes da peregrinação, *afirmando que este senhor, casado em abril de 1951, foi pela primeira vez ao Muquém como motorista de uma caminhão da época, por ser um motorista por vocação, responsável, idônio e da inteira confiança para estar numa caravana*. Sobre o organizador da caravana, informou tratar-se *do senhor Alberico Barroso, senhor de família tradicional, renomada, pessoa bem situada economicamente, muito conhecido inclusive em Niquelândia e quando chegava ao Muquém era anunciada sua chegada através de alto-falante* (Emengarda Conceição, apud. PINA 2010, p. 1). Ainda, segundo o mesmo informante, *outra caravana era do cunhado Geraldo que viajava no seu caminhão próprio; o primo Luza tinha sua caravana separada e o amigo Berto que também tinha a sua em uma camioneta* (PINA, 2010, p. 4).

Além dos códigos apontados, para a pessoa ser bem aceita na comunidade, o fato de ter a família como um valor central revelou-se uma das características mais destacadas no imaginário de comunidade. Tal fator ficou evidente quando se destacou que, no caso da romaria, toda família é nela envolvida.

Alberico Barroso organizou essa caravana a pedido de sua mãe, dona Catolira, conhecida por *Sá Catu*. Estava também Joaquim Soldado, Beto, irmão caçula de *Albericão* como é conhecido até hoje; Pimpim, também irmão de *Albericão*, Cinho cunhado do *Albericão*, as moças, Terezinha e Fia filha de um grande amigo (...); O Senhor Juanito também levou seu filho Agenor e seu sobrinho Juarez (...); Nele [caminhão] estavam: Fiico Nagô, esposa e quatro

³ Fig. 3, Anexo I – Família romeira

filhos, o mano, com esposa e três filhos; sogra, com dois filhos, cunhada, cunhados, Dita parteira e filha, Um casal vizinhos com três filhas e um filho; compadre Davi e filho, uma vizinha solteira e dois irmãos, Nina quitandeira, e ainda, D. Ana cozinheira (Emengarda Conceição, apud. PINA 2010, p.1).

Além dos valores relacionados à comunidade presentes no *ethos* da população de romeiros em foco, tais como idoneidade de seus membros e a centralidade no valor da família, o próprio conjunto de ritos que compõe a romaria, o imaginário de comunidade torna-se mais evidente.

1. 4 A ROMARIA COMO RITO DE VIVÊNCIAS COMUNITÁRIAS

Em história cultural, “as definições religiosas são entendidas como chaves culturais fundamentais para a compreensão de toda uma sociedade” (HUFTON, 2006, p.102). Elas estão ligadas às questões de identidade, memória e sociabilidade. Nesse sentido, a cultura, capaz de direcionar olhares e condicionar comportamentos, é concebida como uma rede de significados e trabalhos compartilhados, não totalmente conscientes, refeitos e redefinidos em práticas coletivas (EAGLETON, 2005. p. 168). Sendo assim, como é evidenciado o imaginário de comunidade no conjunto de ritos que compõem a romaria em foco?

Os desafios da manutenção do imaginário na comunidade acompanham todo processo da romaria. No caso da preparação para a viagem, ela envolve, além das economias necessárias para acumular os mantimentos necessários, também a transmissão de muitas informações sobre a cultura culinária da região, com seus pratos e sabores típicos. Portanto,

Todos os anos os preparativos eram grandes. Economizavam o ano todo; compravam carne de vaca preparando-a com sal e deixando ao sol e ao sereno, em preparação da famosa carne de sol (na época diziam carne seca) com a qual era feito o arroz com carne seca; também faziam almôndega, carne moída com toucinho para dar liga e depois era enrolada em forma de bola; fritavam e conservavam-na em gordura guardada em latas de dezoito litros; também era feita a famosa paçoca de pilão, bem temperada e com bastante pimenta; criavam porco, galinha para abater nos preparativos para a romaria. E não podia esquecer-se de contratar o cozinheiro: às vezes Sr. Benedito, outro ano D. Antônia. Com aproximadamente um mês da saída começavam a preparar os doces: eram doces seco; preparados e secados ao sol e guardados também em latas. Faltando uma semana para a partida, também eram preparadas as quitandas: biscoito de queijo, biscoito de farinha, quebrador, rosca trançada, bolacha de polvilho, pipoca que não podia faltar, e a quitandeira era a Nina da Chica de Cota. Tinha o dia de sair com o caminhão e ir até a casa da Nina levar os ingredientes; era tudo assado em forno de

barro, na brasa. Tudo era pensado e planejado com cuidado, carinho, e por que não dizer? Com Fé. (Emengarda Conceição, apud. PINA 2010, p. 3).

A gastronomia é fruto do homem, um ser inteligente que vive em uma sociedade e produz cultura. E uma das mais peculiares ao ser humanos é a cultura ligada à alimentação, (FREIXA; et al CHAVES, 2009). É de grande importância a transmissão da tradição no tocante à culinária como traço importante de cultura popular e, que, portanto, se torna também essencial como forma de manutenção de um imaginário de comunidade.

Atualmente, a gastronomia continua expressando- se por meio dos hábitos alimentares de cada povo, legado que passa de geração em geração desde a pré-história, quando os nossos antepassados partilhavam a comida que preparavam de acordo com os recursos alimentares disponíveis nas regiões onde viviam. Cada comunidade ia criando sua cozinha, e a seleção de alimentos era ditada pela tradição e pela cultura. (FREIXA; et al CHAVES, 2009).

O imaginário impulsionava aquele povo sobretudo pela fé, devoção à Santa, levando a compartilhar nos grupos o desejo de comunidade.

O que é imaginário? Imagens não são coisas concretas mas são criadas como parte do ato de pensar. Assim, a imagem que temos de um objeto não é o próprio objeto, mas uma faceta do que nós sabemos sobre esse objeto. Por exemplo, a imagem que fazemos de uma pessoa que conhecemos na atualidade ou no passado de nossa existência não corresponde ao que ela é para si mesma ou para outrem que também a tenha conhecido, pois sempre é uma imagem marcada pelos sentimentos e experiências, que tivemos em relação a elas. (LAPLANTINE;TRINDADE, 2009).

Em suas memórias sobre a organização da romaria anos atrás, o informante destaca que o imaginário sobre a comunidade extrapolava o grupo de romeiros que seguiria viagem. Envolvia a habilidade de muitas pessoas nos preparativos. Anteriormente, destacamos o papel das cozinheiras, doceiras, mas tais preparativos envolviam também os serviços da costureira, tecendo assim, uma verdadeira rede de relações em torno de tal evento. Afirma o informante que,

faltando três meses para a romaria eram preparadas as roupas novas; levava para a costureira com aproximadamente quatro meses de antecedência; levavam para confeccionar as roupas dos filhos; vestidos novos para as meninas e conjunto de calça e camisa para os meninos, além dos pijamas de flanela para todos porque naquela época fazia bastante frio nas margens dos rios e no Muquém, principalmente de madrugada e quando o dia amanhecia. O Fiico e a esposa também ganhavam roupas novas; as calças por ele usadas eram confeccionadas pela própria esposa. (Emengarda Conceição, apud. PINA 2010, p. 4).

Segundo Durkheim, (1989), o rito é uma forma pela qual o social garante e enuncia sua permanência. Alguns rituais profanos convertem a ação social da vida cotidiana em representação e estabelecem uma ponte entre a cultura revivida e o sujeito ator. O rito profano trabalha mais as relações sociais do que o rito religioso, que é mais rígido e se apoia, antes de tudo, na relação do homem com os poderes sagrados (CAZENEUVE, s.d). No entanto, o rito, tanto profano quanto sagrado, é, primordialmente, um fator de unificação da ordem social, embora nele exista o jogo das diferenças e hierarquias. O rito funciona, portanto, como modo de integração, como marcação dos termos da diferença em uma estratégia de permuta, como pedagogia de integração da cultura ao indivíduo, como sinal de reconhecimento social para uso interno identitário; como via de derivação e transmutação, como valorização de certos atos cuja importância é sublinhada pelo rito. (CAZENEUVE. s.d.). Pelo fato de o rito desempenhar as funções delineadas, entendemos que no caso da romaria que estamos analisando, ele desempenha, a função de manutenção do imaginário na comunidade. Em outras palavras o processo de preparação da romaria se apresenta como um rito de ricas vivências comunitárias, tal experiência pode realçar, para os sujeitos, as imagens de vivências comunitárias como prazerosas, ricas, compensadoras, reforçando, portanto, uma imagem positiva da comunidade.

Outro dado que expressava e reforçava o imaginário acerca da positividade da comunidade era a presença dos vizinhos que se irmanavam no espírito da romaria. Faltando dois, três meses da viagem, as visitas dos amigos eram frequentes; tudo girava em torno do preparativo para a viagem do Muquém e as pessoas reuniam-se para combinar a viagem. Programavam um roteiro e também juntavam-se aos três outros donos de caravanas, como o primo Luza com a família, Berto também com a família, e, preparavam o roteiro a ser percorrido.

A rede de relações que se estabelecia em torno da romaria se intensificava conforme a data da partida se aproximava:

no dia cinco de agosto o Fiico e o primo Luza buscavam o Zé Branco na fazenda e partiam os três para o Muqém para marcar o lugar do acampamento. Lá deixavam o Zé Branco que ficava preparando o acampamento; limpava uma grande área, fazia banheiro de lona com chuveiro de balde, e privada também de lona; buscava e armazenava lenha; enchia os tambores de água para banho e cozinha, e ficava só tendo como companhia um calibre 38. E o primo Luza e Fiico retornavam a Pirenópolis para preparar a partida que seria no dia oito de agosto. (Emengarda Conceição, apud. PINA 2010, p. 4).

As atividades práticas, e, com elas, a rede de relações necessárias ao seu bom desempenho, continuavam:

no dia sete, às vésperas era hora de preparar o caminhão que já tinha sido todo revisado: mecânica, pneus, tudo em ordem. Agora o momento era colorar os arcos de ferro e a lona que sobre os arcos cobria o *maial* até a traseira ficando abertas só as laterais; colocavam bancos de tábuas para sentar e, aí era só esperar a madrugada do dia oito para colocar a bagagem que tinha todo um ritual na arrumação (Emengarda Conceição, apud. PINA 2010, p.4).

É evidente que o rito consiste em vários atos. Embora menos evidente, o rito incita a agir de certa forma e tem efeitos inconscientes estruturadores da personalidade, desempenha um papel na negociação das relações e tem poder de modelagem das consciências e de renovação do elo social. Portanto, sobre a eficácia do rito como uma forma de manutenção do imaginário na comunidade no fenômeno em questão, entendemos que o rito pode cumprir tal expectativa, uma vez que pode ele ser eficaz, em razão de um poder imanente e de uma certa força espiritual própria do rito. O rito opera com um objetivo regulador apoiado na fé, em razão de uma ação expressiva mediada pela ação técnica. O rito tem essa superioridade sobre o mito e a crença, ao dizer e fazer ao mesmo tempo, ao operar a mudança sem se contentar em exprimi-la, ao modificar a realidade para que ela se torne realmente o que deve simbolizar; porque o ritual é, antes de tudo, práxis, ação sobre o mundo e sobre outros homens (CAZENEUVE, s.d. p. 95-98).

O rito pode cumprir ainda tal função, uma vez que, sendo um processo de negociação, tem ele um poder de estruturação dos comportamentos, representações e atitudes. Assim, o rito, reivindicando a adesão a valores, atua com força sobre a vontade, suscitando um compromisso decisivo, uma prática constante.

As várias dimensões do rito destacadas por Cazeneuve (s.d.) nos ajudam entender a função e o papel por ele desempenhado como construtor ou mantenedor

do imaginário sobre diversas dimensões da vida cotidiana e, no caso desta investigação, como mantenedor de um imaginário positivo sobre a comunidade. Segundo o referido autor, qualquer que seja o sentido ou não sentido do valor em questão, é possível identificar invariantes lógicos nas formas rituais, ao mesmo tempo que se reconhecem as dificuldades para tal identificação porque um rito pode ocultar um outro rito do qual seria a ressurgência ou a transformação. Os aspectos do rito destacados por Cazeneuve (s.d.) são de ordem social: (a reunião, a delegação, a reciprocidade imediata ou diferida); de ordem formal (uma tensão entre o caráter impositivo, uma tensão entre o aspecto de realidade do rito). Há também no rito aspectos paradoxais, pois a lógica contraditória é a desordem ritualizada e as inversões políticas. A lógica da ambivalência consiste na coexistência de elementos contrários. A lógica intervalar refere-se à liminaridade dos ritos de passagem que colocam o ator à margem das normas e do cotidiano. Ao superar as três formas anteriores como, a lógica paradoxal apresenta o rito, ao mesmo tempo, jogo e não jogo, cotidiano e não cotidiano (CAZENEUVE, s.d. p. 99-105).

1.5 O IMAGINÁRIO DE COMUNIDADE NA VIAGEM

Aliando-se os significados da romaria aos da festa, entende-se o motivo pelo qual tal espaço pode reforçar o imaginário positivo sobre a comunidade, pois, como afirma Durkheim, (1989), em todos os casos a festa tem por efeito aproximar os indivíduos, colocar em movimento as massas e suscitar, assim, um estado de efervescência, às vezes mesmo de delírio, que não é desprovido de parentesco com o estado religioso. Também, tanto no rito religioso como no profano apresentam-se as mesmas manifestações: gritos, cantos, música, movimentos violentos, danças, procura de excitantes que elevem o nível vital, etc. Nesse sentido, para Durkheim (1989), as festas conduzem ao excesso, fazem perder de vista o limite que separa o lícito do ilícito. Existem ainda cerimônias religiosas que determinam como necessidade violar as regras ordinariamente mais respeitadas. Certamente, é possível diferenciar as duas formas de atividade pública. O simples divertimento não tem um objetivo sério, ao passo que, no seu conjunto, uma cerimônia ritual tem sempre uma finalidade grave. Mas é preciso observar que talvez não exista divertimento em que a vida séria não tenha qualquer eco. No fundo, a diferença consiste mais na proporção desigual segundo a

qual esses dois elementos estão combinados. A mistura entre vida séria e festa faz-se presente no caso da romaria que estamos analisando, pois, como afirma um informante

na madrugada do dia 8 de agosto, às 3 horas da manhã, fogos pipocam comunicando aos outros que já estavam acordados preparando a bagagem no caminhão. Essa arrumação não durava menos do que uma hora e meia a duas horas. Primeiro os caixotes na parte anterior da carroceria: um com os utensílios da cozinha e outro com as roupas de cama. Depois, distribuídos pela carroceria, embaixo dos bancos, os colchões, as malas, os sacos com roupas de cama de outras pessoas, mais caixotes de cozinha de outra família que também ia junto neste caminhão. Depois de tudo acomodado, era o momento de acomodar as pessoas; na cabine ia o Fiico, a esposa e a sogra, o restante na carroceria, (Emengarda Conceição, apud. PINA 2010, p. 4).

Carneiro, (2010), que investigou as romarias brasileiras, assinala que, ao que tudo indica, o peregrino brasileiro é um viajante animado por motivações que vão mais além de uma viagem turística, de uma curiosidade intelectual, etc. Ele abandona sua família temporariamente para empreender uma viagem que o levará ao lugar de um encontro nada banal, que transborda sua cotidianidade. Apesar da presença de sua influência no universo do caminho, a religião católica certamente não representa o seu dado mais marcante. A dimensão da espiritualidade e da transcendência ganha centralidade, independentemente da origem cultural dos peregrinos. Trata-se de uma constante, nos discursos e nas práticas, do enlevamento proporcionado pela contemplação da natureza, e até mesmo experiências de ordem mística. Os conceitos de transformação, de autoconhecimento, de terapia, também predominam nos discursos, como uma língua franca que indica a comunicação entre peregrinos de diferentes nacionalidades e contextos sociais específicos (CARNEIRO, 2010. p. 1-4). Para a referida autora, a peregrinação é, assim, um meio de evocar a tradição, ao mesmo tempo que os atores acionam referências religiosas, práticas rituais e símbolos que foram acumulados a cerca do *caminho*. Entretanto, ao que tudo indica, atualmente, elas são reapropriadas e rearticuladas para socialização de suas idéias e comportamentos, por meio de outros discursos. Dessa forma, a peregrinação é também um meio pelo qual seus participantes fazem contato com o núcleo da sua cultura, lançando mão de novos valores e recriando a tradição, o que configura uma determinada visão de mundo. A perspectiva de compreensão do *caminho* como dimensão importante da romaria destacada pelo autor é perceptível no caso da

romaria que estamos analisando. Nesse caso, segundo um informante, (PINA, 2010, p. 3) o que mais lhe chamou atenção foi a viagem. Afirma ele que

nesse ano, essa caravana saiu de Pirenópolis no dia 1º de agosto de 1951, retornando no dia 20 de agosto; na preparação para as paradas. A primeira parada foi na fazenda do Albericão, chamada Dois Irmãos, onde ficaram alguns dias preparando a alimentação para a viagem. Depois, novamente a viagem, partindo para as margens do Rio Maranhão local em que também ficaram acampados por mais uns cinco dias, pescando, refazendo as energias para continuar. (Emengarda Conceição, apud. PINA 2010, p. 3).

Podemos notar que o critério de escolha do local para as paradas foi a possibilidade de reabastecer a caravana com os mantimentos necessários à continuidade da romaria. Situação idêntica ocorreu nas etapas seguintes da romaria, pois do Rio Maranhão, a comitiva partiu para as margens do rio Peixinho, e lá ficaram mais uns três dias e aí encontrando sua mãe [a mãe do senhor *Albericão*] que havia mandado buscar em Niquelândia, local em que residiam. Daí foi direto para o Muquém. (Emengarda Conceição, apud PINA, 2010, p. 3).

Para compreendermos os significados conferidos ao processo de viagem dos romeiros, nos aliamos ao pensamento de Rosendahl, (1996), que analisou o mesmo fenômeno. Nas observações do autor, Muquém, no estado de Goiás, é um núcleo rural de convergência religiosa, predominantemente do catolicismo popular, nos quais o fenômeno religioso recria o espaço sagrado por ocasião da peregrinação. O povoado do Muquém, no município de Niquelândia, revela, uma vez por ano, a cada festa da padroeira, uma organização singular e repetitiva comum nos centros de romaria de áreas rurais (ROSENDAHL, 1996. p. 131-132). O comportamento do romeiro no espaço sagrado consiste em dar qualidade nova ao que é declarado, desejado e consagrado. Espera-se a mudança das coisas profanas para a esfera do sagrado. Assim, é possível reconhecer atos religiosos e práticas religiosas. Os atos da vida religiosa são os tradicionais, realizados por especialistas do sagrado: padre, pastor, freiras e outros. Práticas religiosas são rigorosamente pessoais, não são repetitivas, não estão submetidas a qualquer regulamentação. No caso da romaria do Muquém, a ida ao santuário tem seu início na saída do romeiro de sua residência, o que ocorre, na maioria das vezes, pela madrugada. As emoções que orientam esse trajeto, as vivências na estrada, ao longo da viagem, fazem parte da romaria. (ROSENDAHL, 1996. p. 137).

Nossas observações coincidem com as de Rosendahl. Ele afirma que, nos santuários localizados em áreas rurais a permanência dos romeiros no espaço sagrado é maior no tempo de festas do que nos fins de semana, sobretudo porque o caminho faz parte do seu roteiro. Ao realizar esse percurso a pé, as pessoas o utilizam, por meio da fé, para meditação, para penitências, reflexões e purificação dos pecados.

A romaria apresenta-se também como um local de louvor, pois, segundo um informante, depois de tudo acomodado era o momento de pedir a benção de Nossa Senhora D'Abadia, hora de cantar o hino da santa: (Emengarda Conceição, apud PINA, 2010, p. 5).

Louvor a virgem Nossa Senhora,
Que no Muquém tem o seu altar,
Oh virgem mãe D'Abadia
Reina amorosa sobre Goiás.

I
Sempre seremos teus caros filhos,
Nossa Advogada sempre serás;
Com vosso auxílio, perpétuo e sempre,
Derrocamos a Satanás.

II
Recebe, Ó Virgem, nosso carinho;
A Ti queremos sempre servir;
Vossos romeiros desde este dia
Nos consagramos por sempre a Ti.

III
Tu és a mais santa de entre as mulheres,
Tu és do céu a mais linda flor,
Faze de nós o que bem quiseres,
Escravos somos do teu amor.

IV
Teu rosto é sol que brilhando aquece
As horas tristes de solidão
E ao teu sorriso de Mãe, parece
Abrir-se em flor nosso coração

V
Quem poderá definir o encanto
Que há no espelho de teu olhar,
Ó Virgem Mãe da Abadia,
Cada vez mais eu te quero amar.

VI
A vossa benção tema, amorosa,
Viemos pedir-te com fé e amor;
Escuta as preces de teus romeiros
Que te oferecem seu cora

Uma vez que a romaria é uma forma de festa, os aspectos do rito destacados fazem-se presentes, pois, como afirma Durkheim (1989), toda festa, mesmo quando puramente laica em suas origens, tem certas características de cerimônia religiosa. No caso da romaria do Muquém, na qual os romeiros não se consideram viajantes quaisquer, mas, como romeiros que são, estão em viagem de orações e de louvor, portanto, aproveitam todas as ocasiões para evidenciar a intenção da viagem. Eis como descreve a viagem um informante:

Depois de cada parada seguindo viagem era cantado o Hino da Virgem Santa. Segunda parada, capelinha de Santa Rita de Cássia. Todos desciam para as orações de gratidão, agradecimento e pedido de benção para a viagem. De volta ao caminhão, hora de seguir viagem. Próxima parada, só no Muquém. (Emengarda Conceição, apud PINA, 2010, p. 7)

As romarias, portanto, qualificam os espaços, atribuindo-lhes um centro, no qual fica o Santo, e uma periferia, na qual vivem as pessoas que lhe rendem louvor. A distancia simbólica entre o centro e a periferia é grande, pois, para o romeiro, quanto mais longa a viagem, maior a devoção. Assim, as romarias representam da maneira mais clara a diferença entre o sagrado e o profano, que, segundo Durkheim, (1989) é uma característica essencial da religião.

O informante continua sua narrativa, afirmando que o “caminhão saía, e o canto continuava; em seguida, era a oração do terço. Depois das orações, aí, sim, podiam cantar as animadas musicas com as letras criadas pelos romeiros” : (Emengarda Conceição, apud PINA, 2010, p. 6)

“Cê” vai?
 Vou.
 “Cê” vai com quem?
 Vou com o Fiico
 Lá pra festa do Muquém!

“Cê” vai?
 Vou.
 “Cê” vai eu fico!
 Eu vou depois
 Na caravana do Fiico!

A mistura entre cantos de louvor e as músicas criadas pelos romeiros em razão da romaria, portanto, mais profanas, bem como o papel desempenhado por tal experiência na manutenção do imaginário sobre a comunidade podem ser entendidos à luz do pensamento de Durkheim (1989). O autor afirma que no

divertimento em grupo, do mesmo modo que na religião, o indivíduo desaparece no grupo e passa a ser dominado pelo coletivo. Nesses momentos, apesar ou por causa das transgressões, são reafirmadas as crenças grupais e as regras que tornam possível a vida em sociedade. (DURKHEIM, p. 1989. p. 67-75) Em outras palavras, o grupo reanima periodicamente o sentimento que tem de si mesmo e de sua unidade, e ao mesmo tempo, os indivíduos são reafirmados na sua natureza de seres sociais.

A interação entre sagrado e profano, oração e diversão, faz-se mais evidente na narrativa que se segue, quando o informante aponta que, após as orações do dia,

À noite, após o jantar, era hora da reza; rezavam o terço, cantavam o hino à Nossa Senhora. Encerrada a reza, um grupo dos mais jovens dirigia-se para a barraca do Fiico da Babilônia, outro grande e animado acampamento [em] que os donos e suas esposas e filhos formavam um conjunto musical. Fiico da Babilônia tocava cavaquinho, seu irmão Nico tocava violão, Aleixo, no acordeão, Crioulo, no pandeiro, a sobrinha Branca, no instrumento de percussão e as vozes soavam em uníssono. E a cantoria toda noite ia até altas horas da madrugada”. (Emengarda Conceição, apud PINA, 2010, p. 7).

Retornando ao pensamento de Durkheim (1989), buscamos, entender o significado da festa. Para o autor, o tempo, a consciência coletiva tendem a perder suas forças. Logo, são imprescindíveis tanto as cerimônias festivas quanto os rituais religiosos para reavivar os laços sociais que correm, sempre, o risco de se desfazerem. Nesse sentido, podemos imaginar que, quanto mais festas um dado grupo ou sociedade realizam, maiores são as forças na direção do rompimento social às quais elas resistem. As festas constituem uma força no sentido contrário ao da dissolução social. A análise de Durkheim (1989) nos ajuda a entender o espaço social e a conjuntura atual em que ocorrem o fenômeno que estamos analisando. Como fé destacamos no primeiro capítulo desta dissertação, estamos vivenciando um período de centralidade no indivíduo. Tal centralidade coloca em xeque a importância do imaginário sobre a comunidade, fato deixa os sujeitos inseguros quanto à intensidade de sua vida social. Nesse caso, a busca pela festa e pela romaria justifica-se, uma vez que ela proporciona tanto a experiência momentânea da socialização como, reforça nos sujeitos a memória e o ideário de uma vida em comunidade. Essa perspectiva pode ser melhor percebida na narrativa que se segue:

E aí, era só alegria até chegar à primeira parada, Rio Fidalgo, preparação do almoço, enquanto o Fiico e o mano mergulhavam no rio para pescar. Quando chegavam da pescaria, um varal com cinco traíras na faixa de dez a quinze quilos cada uma. Limpavam os peixões, almoçavam e, guardavam a cozinha, levantava acampamento e seguiam viagem para a alegria da moçada. (Emengarda Conceição, apud PINA, 2010, p. 6)

Na percepção de Durkheim (1989), as religiões e as festas refazem e fortificam o espírito fatigado pelo trabalho cotidiano. Nas festas, por alguns momentos, os indivíduos têm acesso a uma vida menos tensa, mais livre, a um mundo em que sua imaginação fica mais à vontade. De acordo com Durkheim,(1989), a festa deixa uma sensação boa na memória das pessoas. Tal sensação reforça a imaginação de que a vivência em comunidade é compensadora. Na romaria, ocorre o contrário do que afirma Bauman (2003. Para esse autor, a comunidade opõe-se à liberdade. No entanto, as pessoas descrevem que a vivência em comunidade, como a que é recordada pela vivência da festa, é a de liberdade: a liberdade de poder cantar, tocar suas músicas, comer bem, rir, compartilhar, festar. A seguir, tal experiência é descrita, apontando como a festa se mistura com a organização da dimensão prática, que, aliás, é também entendida como parte da festa, da romaria:

Lá pelas 16 horas estavam chegando ao Rio Traíras para acampar. Desciam acampamento, e lá ficavam até o dia 13, quando mais uma vez tudo se repetia na organização do caminhão. Do dia 8 ao dia 13 repetia-se o ritual. Durante o dia os homens saíam para pescar; Fiico, o mano, e mais uns três ou quatro companheiros. Voltavam à tardinha, com bastante peixe (Emengarda Conceição, apud PINA, 2010, p. 7).

Desse tipo de experiência, surgem as idéias de realidades, verdades e significações. Para a pessoa católica, o importante é ter fé em Deus e tudo o que acontece é aceito, conforme as tradições dos ancestrais, como a clareza do milagre (MOREIRA, 2001). No contexto de interação, amizade, fraternidade, adentraremos o subitem em que falaremos do imaginário de comunidade na vivência da festa: o pagamento das promessas, o reforço dos laços de compadrio, a mistura de classes sociais.

1.7 O IMAGINÁRIO DE COMUNIDADE NA VIVÊNCIA DA FESTA: O PAGAMENTO DAS PROMESSAS, O REFORÇO DOS LAÇOS DE COMPADRIO, A AS RELAÇÕES SOCIAIS

A respeito da festa e de suas funções, afirma Micheloto (2006), que os motivos externados para deslocar-se e ir à festa são muitos: pagar promessas, agradecer graças em geral, penitenciar-se, louvar, rezar, meditar, reforçar votos e promessas cumpridas, antecipar graças a serem alcançadas, acompanhar outros penitentes, dançar, beber, namorar. O autor destaca, nesse conjunto heterogêneo de motivações, aquelas dotadas de conteúdo propriamente sacral ou místico, especialmente o voto e a promessa. Para Micheloto (2006, p. 30), o sentido místico de pedir a Nossa Senhora da Abadia uma graça ou milagre está totalmente relacionado, em ordem de importância e maior frequência, com problemas de saúde pessoal e familiar, dificuldades econômicas e dificuldades afetivas.

Acerca do mesmo tema Roberto Da Matta (1984) afirma que se destacam na festa *esperanças manifestas*, não as de transformar o mundo, mas de, mediante a promessa, as de obter, em troca, um benefício pessoal. A esse respeito, torna-se ainda obrigatória a referência ao estudo do antropólogo Pierre Sanchis (1992, p. 47), especialmente quando ele indica a promessa como uma das características típicas da religião popular:

A promessa é uma relação estabelecida entre a condição humana concreta de um invólucro de santidade que a rodeia, faz parte de uma visão de mundo dentro da qual constitui um modo de comunicação essencial. Por isso mesmo ela aproxima-se do sacrifício, ao mesmo tempo em que se insere no quadro de uma economia, a de troca.

Nessa categoria, o autor inclui os ex-votos. Para Magalhães, (2002), essa questão exige, no entanto, uma outra abordagem:

Graças a essas trocas recorrentes, estabelece-se uma solidariedade entre duas sociedades, a humana e a “divina” (...) Em troca ganha-se uma certeza de proteção, uma presença do sagrado que acompanhará o desenrolar do cotidiano da sua existência.

A Romaria de Muquém, constitui como espaço de pagamento de promessas:

Sá Catu fez promessa à Nossa Senhora D'Abadia que se o filho escapasse com vida dos tiros que recebera em Niquelândia, iria"; Também a esposa do Fredericão "dona *Inhazica* tinha feito uma promessa sem o conhecimento do esposo"; "D. Elvira, que também tinha uma promessa para pagar para o seu filho Inácio que estava com 08 anos e que sofria *acesso* (epilepsia), e D. Elvira, se *pegando* com Nossa Senhora, viu seu filho curado e precisava pagar a promessa". (Emengarda Conceição, apud PINA, 2010, p. 1).

Para Sanchis (1979), Os Devotos populares tradicionais identificam-se praticamente à praxe das promessas, comportamento religioso essencial das romarias. A promessa prescinde de justificação: emerge-se em uma certa ordem no mundo, ela faz parte do *ser-aqui*. Trata-se de técnica eficaz de remédio aos males da vida sem dúvidas, mas que não opera com os objetos mortos: os instrumentos ou os dons. Acontece, é verdade, manipulação de objetos, mas envolvidos e informados por um relacionamento vivo. A promessa é prestação de um ator sofredor a outro ator, já emergido das condições deste mundo, a fim de obter dele socorro e proteção. No universo do qual Deus, os santos e os homens são parte, a ordem das coisas é feita de dons recíprocos, e precisamente, essa troca é mantém e restabelece o equilíbrio vital. Acabar com as promessas seria rasgar o próprio tecido da natureza que é necessário conservar (SANCHIS, 1979, p. 256).

A perspectiva de análise sobre os significados das promessas destacados por Sanchis (1979), pode ser percebida na romaria que estamos analisando. Nesse caso, durante os dez dias de festa, milhares de pessoas pagam suas promessas no povoado, fazem suas preces e se ajoelham em forma de agradecimento aos pedidos atendidos. Essas promessas são pagas de várias formas desde subir de joelhos a escadaria, levar cabelo cortado, dinheiro para os mendigos, que são centenas de todo o país e tantos outros rituais. No interior do santuário, a fila deromeiros é enorme para beijar uma fita que se estende dos pés da Santa (SINVALINE, 2008. p. 2).

No caso em que observamos, o pagamento de promessas na romaria revela um pouco mais a complexidade da vida social e, conseqüentemente, exige uma ressignificação do próprio imaginário sobre a comunidade. Percebemos tal aspecto quando o motivo da promessa é a necessidade da cura, por exemplo,

dos tiros que recebera em Niquelândia, numa rixa em que houve troca de tiros e, ele, atirando contra o adversário foi atingido no abdômen e que, mesmo atingido, segurando as *tripas* que já saíam pelas aberturas provocadas pelos

tiros, continuava caminhando e atirando até cair perdendo os sentidos.
(Emengarda Conceição, apud PINA, 2010, p. 1)

Se Nossa Senhora D'Abadia cura ferimentos originados em tais conflitos, significa que eles podem ser entendidos como integrantes normais (naturais) da organização e estruturação das relações naquele agrupamento social.

No caso da romaria de Juazeiro, afirma Cordeiro, (2008) que, para o visitante, estar no local como romeiro é o coroamento de uma trajetória interior cujo objetivo é renovar utopias. Nesse pedaço do céu construído por ele, é possível encontrar os três mais antigos e poderosos elementos do sagrado: o mistério, o milagre e a magia, e novamente encantar-se com o mundo. Muitos romeiros vão a Juazeiro ressignificar na cidade em que viveu o Padre Cícero, suas identidades por meio de experiências e de saberes partilhados no convívio social. Nesse sentido, a ida ao monumento é uma visita a um personagem marcante do seu imaginário em um lugar que funciona como repositório de outros modos de vida e estimula a construção imaginada do presente (CORDEIRO, 2008. p.10). Tal experiência é possível porque a própria trajetória, desde a saída de casa até Juazeiro, delineia um eclético roteiro de visita, como uma espécie de remissão daquilo que falta aos romeiros. Para entender os significados de tal experiência, o autor apropria-se da noção apresentada por Bourdieu (1983) que considera que a estrutura social tanto se reproduz como muda por meio de estratégias de conservação e subversão. Imersos em um campo de lutas simbólicas, romeiros e moradores constroem, por meio de uma concorrência de interesses, adequações entre as práticas em períodos de romarias e o cotidiano da sociedade (CORDEIRO, 2008. p. 12).

As descobertas indicadas por Cordeiro (2008) ao analisar a romaria de Juazeiro, podem nos ajudar a entender os significados conferidos aos diferentes aspectos que compõem o imaginário da população que ocorre a Muquém. O comportamento dos romeiros, conforme destaca um informante, sinaliza o reforço de valores como doação, compartilhamento, gratuidade, aspectos importantes nas relações comunitárias vivenciadas na romaria, pois

a promessa é que iriam aos pés de Nossa Senhora D'Abadia no Muquém, numa caravana saindo de Pirenópolis-GO; que levaria várias pessoas, de graça, sem custo para os viajantes; A senhora [esposa do *Albericão*] tinha um cordão de ouro de muito valor econômico e também sentimental pois foi presente do esposo; quando chegou ao Muquém colocou essa jóia aos pés da santa. No dia da festa, após a missa, eram realizados os leilões e o senhor *Albericão* conhecendo o *cordão*, arrematou e novamente presenteou a esposa (Emengarda Conceição, apud PINA, 2010, p. 2).

O mesmo imaginário de reforço dos laços familiares e comunitários estende-se a todos os participantes da romaria que formam parte daquele grupo, como foi a da despesa livre que

também foi estendida ao motorista, com direito de levar sua esposa grávida de dois meses do primeiro filho; sua sogra, D. Elvira, D. Elvira, por quem nutria um carinho muito especial. O senhor Fiico, conversando com o senhor *Albericão*, contou a história [de uma promessa que tinham a pagar] e pediu para que pudesse levar a sogra com o menino. Este disse ao Fiico que levasse quem ele quisesse levar. E nessa deliberação ele levou a esposa, a sogra, o cunhado e uma cunhada, já moça. (Emengarda Conceição, apud PINA, 2010, p. 2).

A romaria apresenta-se, também, como um espaço de socialização e de reforço da simbologia que sustenta a interação entre as diferentes classes sociais, e,

nesta caravana participou também o Senhor Juanito, proprietário da Pensão Padre Rosa, famosa pela comida e as variedades de doces. O senhor Juanito era também uma pessoa que gostava de contar histórias e vantagens e nesta viagem divertia as pessoas com seus casos e vantagens dizendo que havia matado onze pessoas; e dizia: eu contei nove, mais dois me deram de *lambuja*. (Emengarda Conceição, apud PINA, 2010, p. 2)

Embora a complexidade das relações sociais não se esgota em um rito de festa, segundo Jean Duvignaud (1983), a festa não é uma tentativa de regeneração ou um modo de reafirmação da ordem social vigente, mas a ruptura, a anarquia total e um poder subversivo, negador. Também Freud (1974), ao apresentar os significados da festa, afirma que a festa é alteração da ordem, inversão dos interditos e das barreiras sociais, fusão, em uma imensa fraternidade, por oposição à vida social comum, que classifica e separa. Recorremos ao pensamento desses autores para realçar nossa compreensão de que, no caso da romaria que estamos investigando, se a festa não resolve a complexidade da vida social e seus conflitos, pode distencioná-la, ressignificar os códigos de relações, de tal forma que as diferenças se apresentem menos agressivas ou, pelo menos, mais suportáveis, favorecendo, assim, a manutenção de um imaginário positivo de comunidade. Nesse sentido, Brandão (2010) descreve o lugar da festa como um modo coletivo

surpreendentemente denso e afetivo de estar, afinal, *aqui* e de ser, finalmente, *outro trata-se de um* meio pelo qual, sob a ilusão da inexistência das regras do código que tornam o cotidiano, ao mesmo tempo, indispensável e opressor, pois as pessoas trocam afetos e sentidos. Gestos, palavras e símbolos não servem apenas para que as pessoas sejam mais felizes, mas para que, mascarados, diferentes, possam dizer uns aos outros e, com ou sem mediação do sagrado, quem são e por que o são.

Aproximando-se do sentido exposto por Brandão (2010), a romaria que analisamos apresenta-se como um espaço de trocas de afetos e de reforço do imaginário sobre o compadrio, pois, como destaca um informante, da romaria participavam

o senhor Joaquim de Chica e o senhor *Neném da Lina*, compadre de dona Catolina, pessoa a quem ela adulava e protegia muito por ser muito bondosa e cuidadosa com as pessoas; e, ele muito manhoso para a comadre. Conta-se que, um certo dia, o senhor Joaquim acorda gemendo: - “ai, ai”. Dona Sá Catu pergunta preocupada: o que foi compadre? O que está acontecendo com o senhor? Antes que ele respondesse, o senhor Cinho, debochando, responde: “saudade de Sá Chica, Sá Catu!” E, aí foi só gargalhada. (Emengarda Conceição, apud PINA, 2010, p. 2).

O carinho, a amizade, o companheirismo que envolvia as pessoas, reforçavam os laços comunitários do imaginário sobre o compadrio e a vivência da comunidade na *Casa da Senhora* assunto que abordaremos a seguir.

1.8 ROMARIA: A VIVÊNCIA DA COMUNIDADE NA “CASA DA SENHORA” E NA VOLTA PARA CASA

Na perspectiva de Fernandes (1982), a morada do santo não é um lugar como os outros. Sua origem não segue as normas comuns de fundação de uma nova localidade, mas resulta de uma sucessão de acontecimentos miraculosos que escapam a esfera do controle humano. No caso desta investigação, a experiência dos significados conferidos ao espaço sagrado é destacada por um informante, que relata a atitude dos romeiros ao chegarem ao local da romaria:

Por volta das 16 horas, anúncio da chegada ao Muquém. Começa então o canto à Nossa Senhora D’Abadia que só termina quando para na porta da igreja. Enquanto cantam, soltam fogos, anunciando a chegada de mais uma caravana de romeiros e dando vivas à Virgem. Todos descem. Sobem as

escadarias do santuário em oração e cheios de devoção vão até o altar da Virgem. Rezam. Agradecem pela boa viagem, pelas graças recebidas e pedem proteção para os dias de permanência e a viagem de volta. Vão para o acampamento. Lá o Zé Branco já havia preparado tudo, só faltando armar as barracas, descer as tralhas da cozinha para a cozinheira preparar a janta. À noite, os jovens saem e os mais velhos recomendam: “precisam ir à igreja para confessar”. (Emengarda Conceição, apud PINA, 2010, p. 7).

O relato de tal experiência pode ser entendido à luz do pensamento de Brandão (2001), para o qual, nos ritos de culto próprios de uma romaria, predomina sempre a idéia de que o culto religioso é nômade: leva as pessoas a seres e poderes celestiais ou, retirando-as por momentos do lugar onde moram, fá-los por um instante conviverem como os homens sua experiência de nômades, na festa ou fora dela. Essa afirmação sugere que, no catolicismo popular, cada tipo de celebração é uma espécie de forma pura e, também, tal como na relação romaria-procissão, é sempre, peculiarmente, o outro lado, o contrário de alguma outra modalidade de ritual, na forma e no sentido. Se alguns são penitências, como as *romarias*, outros podem ser festivos e revestidos do sentido do júbilo e do louvor. As observações de Brandão (2010) podem ser também percebidas nos relatos de um informante sobre a continuidade dos ritos realizados por ocasião da estadia em Muquém:

No dia 14, Fiico, a esposa e a sogra levantam cedo. Chamam pelo resto do pessoal da caravana e recomendam: “hoje é dia de preparar para amanhã, que é o dia de Nossa Senhora D’Abadia e precisamos cumprir com a obrigação e devoção”. E assim foi feito. No dia 15, dia em que se comemoram o dia da Santa, levantamos cedo para missa. Neste dia, passamos envolvidos em orações, missa e procissão. Cumprimos com o objetivo da viagem, que é rezar aos pés de Nossa Senhora D’Abadia do Muquém. Só depois que voltamos da igreja é que tomamos um aperitivo, fizemos nossas brincadeiras e alguns saíram para as compras nas barraquinhas, enquanto outros tocaram, cantaram e dançaram. (Emengarda Conceição, apud PINA, 2010, p. 8).

Para darmos continuidade à análise dos relatos sobre a experiência dos ritos próprios da romaria do Muquém, conforme narrado pelo informante, retomamos o pensamento de Brandão (2001). Afirma o autor que a romaria, simbolicamente penitencial, se realiza na verdade como uma grande festa de viagem, chegada e volta, sobretudo quando acontece no tempo ou no dia festivo do santo e do lugar sagrado visitado. Se a romaria é uma viagem a um lugar, ela é mais do que tudo

uma chegada a um lugar em que a própria romaria se realiza como festa ou se transforma em um momento de celebração entre romeiros. Por isso, toda a romaria completa envolve: a) uma viagem ao lugar sagrado; b) ritos de visitação do ser e do local sagrado no interior do lugar consagrado; c) o cumprimento de ritos oficiais da Igreja, pelo menos na missa e na comunhão; d) a procissão pelas ruas do lugar consagrados com a imagem e outros símbolos de representação do santo consagrador; e) a vivência do lado festivo da festa da romaria, com compras, fotos do lugar, assistência a situação e grupos de artistas, etc.

Para Brandão (1989), entre as incontáveis festas populares, na romaria esse deslocamento tem um significado especial. Milhares de pessoas saem de suas casas em direção aos santuários, especialmente durante as ocasiões de festa. “A romaria permite uma viagem real e simbólica, que modifica, suspende a vida cotidiana para a criação momentânea de um outro mundo, especial, mágico, e divino,” afirma Brandão (1989, p. 40). Com esse sentido a romaria relaciona-se a uma certa itinerância, característica que não se refere propriamente a uma migração, porque os romeiros sempre retornam para sua terra natal depois de visitarem o santuário, com a certeza ou desejo de voltarem no ano seguinte (MOREIRA, 2001, p. 308). Tal expectativa é narrada por um informante, ao traçar a memória dos significados da romaria nas quais participou. Segundo ele, no

dia 16, volta pra casa. Volta à realidade. A impressão é que foram acordados e o sonho acabou. Agora a realidade. A arrumação é logo cedo. Preparam tudo no caminhão para a volta pra casa. Saem do acampamento param na porta da igreja antes de partir. Despedir da Santa. De volta ao caminhão a partida... O hino da Virgem entoado com voz tristonha por ter que voltar, mas, demonstrando o dever cumprido e já saudosos do que ficou para trás. Partem direto para suas casas. Algumas duas ou três paradas para tomar água, fazer suas necessidades físicas e esticar as pernas. Chegam em casa à noite. Seguem direto para a porta da Igreja do Senhor do Bonfim em agradecimento da viagem bem-sucedida. Chegando em casa, cada um pega seus pertences e se despede prometendo já o próximo ano. (Emengarda Conceição, apud PINA, 2010, p. 8).

A experiência de estar no santuário e da volta para casa pode ser entendida à luz das afirmações de Steil (1996, p. 109-110), para quem “os santuários são como ímãs culturais que atraem símbolos de muitas espécies, verbais e não-verbais, polissêmicos e multivocais, como os quais os peregrinos tentam compreender seu contexto social”. Pecado e sofrimento estão intimamente interconectados na tradições cristãs, e a romaria traz para a cena essa conexão, fazendo que cada

peregrinação seja vivida como uma *performance* do drama escatológico da salvação. Esse sentido penitencial, associado ao perdão dos pecados, pode ser observado nas atitudes dos romeiros durante a própria romaria. A seriedade da ida pode sempre ser confrontada com a descontração da volta, quando os romeiros se sentem mais leves e libertos dos seus pecados. No caso da romaria que acabamos de analisar, ela se apresenta como um espaço em que o imaginário de uma vivência comunitária que se consolida, passa a ser fornecedor de sentido à continuidade da família, conforme relata um informante;

Fiico Nagô, não mais parou de ir ao Muquém. Quando voltou dessa viagem, procurou seu irmão a que chamava de mano e também seu cunhado Geraldo, casado com sua irmã, a qual também tratava por mana. O Fiico, o irmão e o cunhado começaram a preparar a viagem do próximo ano, 1952, ano em que nasceu seu primeiro filho, aliás, filha na qual colocou também o nome D'Abadia em homenagem à santa. E a filha foi batizada no Muquém. (Emengarda Conceição, apud PINA, 2010, p. 3).

Neste capítulo buscamos compreender o que são as festas e por que elas nos levam às romarias conceituando as festas, descrevendo a história das romarias e as crenças nelas presentes. Procuramos entender o peregrinar e as procissões nas romarias; o papel da romaria na atualidade, que representa a vivência da prática e de atos religiosos do romeiro, a sua existência humana. No próximo capítulo observaremos os principais traços da cultura sócio-religiosa atual, uma vez que uma das características culturais está centrada em uma fé pessoal do indivíduo.

2. CONJUNTURA SÓCIORRELIGIOSA ATUAL

Neste segundo capítulo, observamos os principais traços da cultura sócioreligiosa atual, na tentativa de situar o contexto em que o objeto de investigação está inserido. Entendemos que uma das características culturais da atualidade é a concepção religiosa de uma fé pessoal, do indivíduo, sujeito autônomo que governa sua própria vida. Algumas características da cultura sócioreligiosa contemporânea são apontadas por Hervieu-Léger (2008), ao descrever o comportamento religioso da França. Para a autora, duas características destacam-se: a presença de uma fé pessoal e a constatação de que há uma ruptura entre o crer e o agir.

2.1 FÉ PESSOAL

Em relação à fé pessoal, reportando-se a Max Weber (1999) e sua obra clássica sobre a influência protestante no capitalismo, a francesa Hervieu-Léger (2008) entende que tal influência, na verdade, não é apenas do protestantismo, mas da cultura judaico-cristã. Segundo a autora, esta concepção religiosa de uma fé pessoal é uma peça mestra neste universo de representação de onde emergiu, progressivamente, a figura moderna do indivíduo, sujeito autônomo que governa sua própria vida. É preciso, então, constatar que no cenário em que a autonomia do sujeito e a aceleração das mudanças sociais e culturais são a regra, as instituições religiosas não podem mais oferecer um código unificado de sentido, tampouco reivindicar autoridade sobre as normas de conduta. Entretanto, no Brasil, na romaria do Muquém, em Goiás, podemos encontrar situações semelhantes; os romeiros de variadas culturas sociais, sujeitos autônomos, que buscam na fé coletiva, respostas para sua individualidade. Na mesma linha do pensamento de Hervieu-Léger, Ruiz (2004), referindo-se à realidade brasileira, afirma que a mera racionalidade não constitui a totalidade da identidade humana, embora se possa falar do humano sem que o racional se explicita. Sua identidade humana não é constituída pela capacidade de raciocínio, mas pela singularidade de colocar em imagens representativas, mesmo que sejam fugazes, uma alteridade ainda incompreensível.

Visando compreender esse contexto, Max Weber (1999), assinala que o mundo da magia foi jogado para o escanteio com a modernidade, no processo sistemático de desencantamento do mundo. Mas, afirma Augras (2009.p. 13), verificamos em cada passo que tudo aquilo que agrada, atrai, deslumbra tem a ver com o velho desejo de o homem curvar ao seu poder as forças que o dominam.

No entanto, não devemos pensar que as instituições tradicionais não têm mais com o que contribuir na formação das identidades sociais. Até mesmo uma reativação dessas identidades confessionais, motivadas pelo pluralismo e pelo relativismo, fazem que as pessoas se sintam mais vulneráveis e necessitadas de uma referência, que esta não se coloca mais em relação ao conteúdo da fé (HERVIEU-LÉGER, 2008). Nesse sentido, reportamo-nos ao pensamento de Bauman (2003) segundo o qual a insegurança, que diz respeito a todos, se origina do mundo em que vivemos, desregulamentado, flexível, plural, competitivo e repleto de incertezas, em que cada um é deixado por conta própria. Para o autor, somos convocados a buscar soluções biográficas para contradições sistêmicas; procuramos salvação individual de problemas compartilhados (BAUMAN. 2003. p. 129). Encontramos afirmação semelhante no pensamento de Cordeiro (2008) para quem a experiência religiosa permite ao indivíduo estabelecer um lugar no seu mundo, e, por conseguinte, uma compreensão para situações e acontecimentos que ameaçam a explicação e o sentido pragmático de sua existência (CORDEIRO, 2008. p. 4).

No contexto descrito, segundo Bauman,(2003) a coexistência não implica uma vida compartilhada. O inimigo que impede, atualmente, de haver uma humanidade comum é a insegurança que tende a transformar o multiculturalismo em multicomunitarismo. Qualquer grau de diferença é utilizado para erigir muros e atacar o outro. O projeto comunitário vê-se assim na possibilidade de incrementar a condição que, idealmente, procura corrigir. (BAUMAN, 2003. p. 133)

Em tal contexto, a comunidade seria muito mais fruto do imaginário que da realidade ou da possibilidade de torna-se uma realidade. No entanto, como assinala Ruiz (2004), o ser humano, antes de pensar logicamente as coisas, imagina-as. A imaginação é muito mais que a mera possibilidade que o ser humano tem de impregnar de sentido – de modo volitivo e afetivo – as sensações. Os objetos passam de elementos sem sentido a coisas com significado. (RUIZ, 2004. p. 47-48)

Nesta mesma linha de pensamento Augras (2009) afirma que *o imaginário social é um reservatório inesgotável de representações, ativadas e cristalizadas em cada movimento histórico. É uma construção coletiva, gerada por determinada sociedade.* (AUGRAS, 2009. P.09)

Para o autor, o imaginário não é fuga da realidade. Faz parte dela, por que a realidade social é também uma construção. O estudo sistemático das produções do imaginário efetivo propicia o acesso a aspectos mais profundos dessa realidade disfarçados pela roupagem colorida do fantástico. (AUGRAS, 2009. P.10)

Destacamos que o recurso ao pensamento de Augras (2008) e de Ruiz (2004) sobre o imaginário faz-se necessário, uma vez que visamos entender por que as pessoas buscam na força do pensamento da imaginação e do imaginário a possibilidade de vivências em comunidade. Para Ruiz, (2004), racionalidade e imaginação estão implicadas em uma tensão permanente. Não há racionalidade nem ciência ou tecnologia fora da imaginação, assim como não existe a imaginação fora da dimensão racional. Ambas correlacionam-se, interagem e criam, com base na dimensão simbólica inerente ao ser humano. Para o autor, a imaginação e a racionalidade são criações do imaginário, e ambas coexistem necessariamente, correferidas na dimensão simbólica inerente ao ser humano.

Como se insere a imaginação da comunidade em uma conjuntura sociocultural em que se apresentam dois cenários bem distintos, o tradicional, em que a religião se confunde com a cultura; e a alta modernidade, que apresenta com uma religiosidade flutuante que não se adéqua a sistemas religiosos estruturados no antigo modelo, como assimila Hervieu-Léger, (2008)? Como se situa o ideário da comunidade, no caso do Brasil, em que, do ponto de vista estatístico, não há como negar a variedade das opções religiosas e o fato de sua população ser menos católicos do que antigamente, embora ainda sejamos muito católicos, como aponta Micheloto, (2006. p.1)? A diversidade religiosa, no caso do Brasil, é parte de um processo que vincula as mudanças no campo religioso a mudanças sociais mais abrangentes, caracterizadas pela ruptura entre os agentes individuais e os grupos sociais ou instituições de origem. Essa ruptura torna os indivíduos mais livres em relação às tradições e disponíveis, portanto, podem adotar novas mensagens e propostas culturais. A identidade religiosa deixa, assim, de ser uma questão familiar, grupal, tradicional, para ser uma opção individual (MICHELOTO, 2006. p. 2). Se

assim é, o que significa a busca pela comunidade? Seria o caso de se pensar em uma comunidade de peregrinos? Ou de convertidos? Visando aprofundar essa reflexão, centraremos nossa atenção no convertido para melhor entender o significado de conversão e a sua possível relação com a busca pela comunidade.

2.2 A CONVERSÃO

Pode parecer paradoxal que, em um momento de enfraquecimento do poder regulador das instituições observe-se uma forte procura pela conversão, mas o fato de vivermos uma crise das identidades herdadas é que propicia, exatamente, a busca de uma identidade que nos dê segurança, ao crente, e, à ele tende se entregar cada vez mais.

É possível afirmar que o processo de conversão, por mais que expresse um desejo privado e íntimo do indivíduo, se dá na conjunção das disposições sociais e culturais com os interesses e aspirações do crente. Da mesma forma elas são inseparáveis da diferenciação institucional que permite construir uma identidade religiosa a despeito de uma identidade étnica, nacional ou social. A figura do convertido não é homogênea, desdobrando-se em três modalidades: “a primeira é a do indivíduo que muda de religião” (HERVIEU-LÉGER 2008, p. 109).

Esse modelo representa uma crítica a uma experiência anterior que não ofereceu ao indivíduo a intensidade espiritual que ele almejava. A segunda modalidade é a que diz respeito ao indivíduo que nunca pertenceu a uma confissão e, com base em uma trajetória pessoal, acaba se integrando em uma comunidade.

A terceira modalidade refere-se ao indivíduo que, de acordo com uma tradição a qual ele já pertencia, se engaje efetivamente na comunidade de fé. A conversão é entendida, nessa perspectiva, não como mudança de religião ou inserção religiosa de pessoas que jamais pertenceram a qualquer outra tradição, mas como uma refiliação religiosa.

A Renovação Carismática Católica é um bom exemplo de um *catolicismo de reafiliados*. Trata-se de um movimento fundado na pertença por opção e que promove uma readesão aos valores tradicionais do catolicismo; em decorrência, há uma busca de sintonia com a igreja oficial (TEIXEIRA, 2005. p. 19).

Em todas as modalidades, uma característica do convertido é fazer de sua conversão uma entrada em uma nova vida, refazendo assim suas convicções éticas, seus hábitos sociais e espirituais. Um dos pontos que são tocados no processo da conversão interna é o questionamento de um regime frágil de pertença religiosa (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 113).

Também, na mesma linha de análise da conversão, Camargo, inspirado pela teoria de Max Weber, considera as conversões religiosas no Brasil dos anos 1960 verdadeiros ganhos de racionalidade, tendo em vista que possibilitavam o exercício da escolha, pelos indivíduos, de diferentes mensagens e práticas religiosas, ao largo das pressões grupais (MICHELOTO, 2006, p. 2).

Ora, pesquisas posteriores mostram que os surtos mais recentes de conversão religiosa ocorridos no Brasil não se baseiam, estritamente, nesse tipo de racionalidade, envolvendo, em muitos casos, o apelo por soluções mágicas para as carências materiais, físicas, psíquicas e espirituais da população (MICHELOTO, 2006, p. 2).

Nesse sentido, continua o autor, esse apelo casa-se com a estratégia proselitista de certas igrejas e movimentos religiosos no Brasil contemporâneo, em um contexto marcado pela diminuição do dinamismo econômico e pelas dificuldades das populações mais pobres para enfrentar os novos tempos (PRANDI E PIERUCCI, 1996; MARIANO, 1999, apud MICHELOTO, 2006, p. 2).

Contudo, conforme o autor, é preciso considerar que as conversões religiosas contemporâneas se vinculam a uma série de fatores complexos, que não podem ser restritos à dimensão econômica. A ordem sóciopolítica brasileira garante a liberdade religiosa. Nesse contexto, numerosos agentes, instituições e serviços de natureza religiosa travam uma concorrência pela conquista de fiéis.

Entretanto, essa disputa, exacerbada muitas vezes no plano institucional, não caracteriza plenamente, segundo o antropólogo Pierre Sanchis, (1999) o campo religioso brasileiro, em que se manifestam crenças e práticas marcadas não só por oposições, mas por analogias, complementaridades e sincretismos desenvolvidos à margem das instituições religiosas oficiais. Nesse campo complexo, o cristianismo católico não deixa de ser um ponto de referência genérico, em torno do qual se constroem as diversas identidades religiosas.

Tendo presente tal contexto, apresentamos, a seguir, como se dá, então, a segunda característica da religião apontada por Hervieu-Léger, (2008):

2.3 O CRER E O AGIR

Em relação à segunda característica, a ruptura entre o crer e o agir na sociedade francesa, segundo Hervieu-Léger, (2008), o fato decisivo no processo de perda do poder das instituições foi a liberdade que as pessoas alcançaram para a construção de seus sistemas de fé. Nesse arranjo particular da crença, estabeleceu-se o fenômeno da bricolagem, que faz com que as barreiras confessionais entre católicos e não católicos fiquem mais porosas, e até mesmo entre os que se dizem não religiosos e os religiosos. A bricolagem ganha contornos conforme o meio cultural, as classes sociais e as disposições internas dos indivíduos. Por outro lado, há a tendência de fugir do universo racional, procurando uma simbologia da crença, o que é mais comum nas camadas mais populares. De nossa parte, percebemos características semelhantes às destacadas pela autora nos acontecimentos e ações sociais aqui no Brasil.

Por que ocorre a tendência de recorrência às crenças mais comuns nas camadas mais populares? Teriam elas maior marca no imaginário popular? A respeito desse aspecto, Ruiz, (2004), ao referir-se ao imaginário, afirma que todas as pessoas, muito antes de pensarem conscientemente, já imaginavam, pois o primeiro contato com o mundo é feito pela imaginação. Os sons que escuta, o corpo que toca e os cheiros que sente vão confeccionando no recém-nascido sua primeira experiência de mundo. Dessa forma, o imaginário e a imaginação, por princípio são indefiníveis, isto é, nenhuma explicação racional, por muito densa ou extensa que se pretenda, pode exaurir todas as possibilidades de conceber e de existir o imaginário. O imaginário sempre deve ser descrito pelos seus efeitos, pois nunca pode ser explicado por meio de definições conclusivas (RUIZ, 2004, p. 30). O autor acrescenta: o imaginário é, por natureza, indeterminação radical. Ele flui como uma força incontrolável dentro do ser humano e da sociedade. (RUIZ.;2004.p.49).

Como aparecem no imaginário das pessoas a relação entre comunidade, indivíduo e imaginário? O que mais povoa o imaginário atual e as crenças mais

populares na cultura atual? Afirma Hervieu-Léger, (2008), que uma característica desse cenário é a afinidade paradoxal das crenças flutuantes contemporâneas de caráter mágico com o mito moderno do poder das técnicas (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 49).

Contudo, em um texto de 1939, Norbert Elias reconhecia a ligação fundamental entre indivíduo e sociedade (duas faces da mesma moeda, como costumava dizer), apontando uma configuração que o indivíduo, ao mesmo tempo em que se torna livre dos constrangimentos do passado, fica obrigado a usar sua liberdade individual, condenado a tomar decisões por si mesmo.

Essa nova configuração era compatível com as tendências da civilização ocidental, calcadas na livre competição econômica e política e associadas ao declínio dos controles sociais proporcionados pelos estamentos, pelas famílias, pelas religiões e pelas comunidades locais.

Afirma Micheloto, (2006), que essa tese foi retomada, em 2000, por Zygmunt Bauman. Para aquele autor, a individualização, como processo imanente à modernidade, não significou, nos seus primórdios, um esgarçamento total das relações sociais, mostrando-se, ao contrário, compatível com a racionalidade dos empresários, na fase de consolidação da sociedade burguesa, como o demonstra a análise clássica de Max Weber das relações entre a ética protestante e o espírito capitalista (MICHELOTO, 2006, p. 3).

A estruturação das formas de vida, no nível das classes detentoras da riqueza econômica, dependia diretamente das iniciativas e da dedicação individuais, muito mais do que da organização e mobilização coletivas. Essa situação contrastava-se com a dos trabalhadores pobres, cujas conquistas, defensivas ou revolucionárias, estavam sempre ligadas a ações coletivas. O fato é que, historicamente, as sociedades construídas sob o signo da Modernidade, pelo menos as mais avançadas, lograram alcançar certa ordem, a despeito das tensões e conflitos, latentes ou manifestos.

Empresários e trabalhadores formaram suas próprias instituições – financeiras, sindicais, políticas, culturais – as quais são dotadas de solidez e permanência no tempo, verdadeiras tradições implantadas no seio da modernidade. Intermediando as relações entre uns e outros, colocava-se o Estado, árbitro e

garantidor de direitos individuais e coletivos (GIDDENS, 1991); (BAUMAN, 2001); (MICHELOTO, 2006, p. 3).

Essa forma de ordenar as sociedades garantiu por um tempo razoável a compatibilização entre os interesses individuais e aqueles que se manifestavam no plano coletivo (MICHELOTO, 2006, p. 3). Para esse autor, o que Bauman chama de modernidade sólida corresponde a um processo de concentração das relações sociais em que a liberdade de ação e expressão dos indivíduos permanece ligada a instituições que conferem sentido e finalidades relativamente estáveis àquela ação (MICHELOTO, 2006, p. 3).

Com base no pensamento de Bauman, afirma Micheloto (2006, p. 4) que a Modernidade, que sempre se caracterizou pela rapidez das transformações, acelera-se de maneira extraordinária. No mundo da modernidade líquida, tudo parece perder o sentido, especialmente aquilo que, no passado, significava para os indivíduos fontes de segurança existencial e coletiva. Nesse mundo, o ideal da comunidade torna-se cada vez mais distante; está em alta o individualismo extremo; crescem as oportunidades da violência. Os elementos que compõem novo cenário religioso (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 32-33). São, portanto, a difusão de um crer individualista, a disjunção das crenças e das pertencas confessionais, pela falta de capacidade de regulação dos aparatos institucionais e de uma efervescência de grupos e redes comunitárias em que os indivíduos dividem suas experiências pessoais. Assim, o traço mais fundamental da modernidade é aquele que marca a cisão com o mundo da tradição: a afirmação segundo a qual o homem é legislador de sua própria vida.

Buscando aprofundar a compreensão desse cenário, afirma Léger que uma análise profunda da relação do ser humano com uma linhagem de crença só é possível quando articulamos três elementos: a dinâmica interna do crer, as interferências externas ligadas às instituições de socialização e o ambiente móvel onde se dá o processo (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 64). A autora baseia-se, portanto, no pressuposto de que as identidades religiosas não são mais herdadas, fazendo agora parte de uma trajetória de identificação que se dá ao longo do tempo.

A autora, então, propõe delimitar seu estudo aos modelos de identificação religiosa dos sujeitos, seis ao todo. Para ela “esses tipos se definem quando duas das dimensões se articulam para formar um eixo de identificação privilegiado,

fazendo com que as demais dimensões da identidade religiosa girem ao seu redor quais “satélites” (HERVIEU-LÉGER 2008, p. 74).

O primeiro tipo o representado pelos jovens que participam das Jornadas Mundiais da Juventude, pois representam uma manifestação de um *cristianismo afetivo*; o segundo tipo é o referenciado pelo eixo cultural e comunitário e cria o *cristianismo patrimonial*, que, nos seus extremos, faz uma separação radical entre os que pertencem ao grupo que detém uma herança cultural dos outros que estão fora; o terceiro tipo sustenta-se no eixo emocional-ético, apresentando um *cristianismo humanista* que clama contra a injustiça social e trabalha em prol dos excluídos.

O quarto tipo, uma modalidade que se confunde com o último tipo é o *cristianismo político*, que gira em torno do eixo comunitário-ético e tem como característica o envolvimento coletivo em causas públicas; o quinto tipo apresenta-se na conjugação das dimensões cultural e ética, e é o que *permite a experiência individual da fé*, não necessitando da mediação de uma coletividade; o sexto e último tipo apontado pela autora *envolve a articulação das dimensões cultural e emocional*, produzindo uma devoção de apreciação patrimonial, dos lugares que contam a história religiosa *na qual o crente se identifica*.

No entanto, tal tipificação não pode ser entendida como uma classificação permanente, uma vez que a religiosidade das sociedades modernas está em movimento e este movimento é que precisa ser identificado (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 80). Portanto, no item que se segue, estudaremos com maior profundidade a religiosidade em movimento, na tentativa de maior compreensão sobre as peregrinações, as caminhadas.

2. 4 RELIGIOSIDADE EM MOVIMENTO

A idéia de uma religiosidade em movimento apresenta, segundo Léger, algumas dificuldades na identificação do religioso. Tal entrave situa-se na figura do praticante, tido como o modelo de medida para a definição da paisagem religiosa. Só que esse modelo não dá conta de medir a intensidade da crença: sabe-se muito bem que existem crentes não praticantes (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 81). A autora, então, levanta a hipótese de que a religiosidade móvel e individualizada leva

as tradições religiosas – e não apenas as dos cristãos – a criarem formas de sociabilidade peregrina que se ajustem melhor às necessidades contemporâneas.

Na forma peregrina, não se exige uma adesão precedente a um movimento religioso, pois a peregrinação é uma experiência tipicamente temporária. A palavra peregrinação origina-se do latim *peligrinus*, forasteiro ou caminhante. É uma jornada que leva o indivíduo a um santuário ou a um lugar sagrado, que pela concepção eliadiana, representa o *centro* do mundo para o peregrino. Outra possibilidade é que a palavra peregrino provenha do latim *per agrum*, *através do campo*. Essa imagem sugere uma sucessão de paisagens que devem ser percorridas pelo peregrino para alcançar o seu objetivo final. A peregrinação a ser realizada pelo *homo religious*⁴ é árdua e difícil, com privações e reflexões. A cada passo e a cada olhar, a paisagem é modificada e sacralizada; o peregrino interage com ela para que o tempo flua, e toda a hierofania manifestada, ao longo do caminho, possa irromper na sua totalidade no espaço sagrado.

Em relação aos significados da peregrinação, afirma Steil (1996) que, na contemporaneidade, as peregrinações rompem com a idéia de um grande festival religioso como unificador do social e regenerador moral do grupo, e apresenta um novo paradigma, o da liminaridade, identificada durante a travessia feita pelo peregrino até o lugar sagrado.

Ao retornar, o peregrino apresenta-se totalmente transformado para ser reintegrado ao convívio social. A fase liminar consiste na integração dos andarilhos que se despem das estruturas hierárquicas cotidianas, tornando-se apenas peregrinos. Este processo de desprendimento culmina no que Victor Turner designou de *communitas*.⁵

Para entendermos o caminho como lugar sagrado ou como percurso em direção a um lugar sagrado, recorreremos ao pensamento de Cousineau. Afirma ele que trabalhar com a definição eliadiana do sagrado é mais palpável, pois nela há uma delimitação visível entre o espaço sagrado e o espaço profano: sagrado o que é digno de nossa reverência, o que evoca respeito e maravilha no coração humano,

⁴ ELIADE (2008). A experiência do sagrado é característica do homem enquanto tal, “é um elemento na estrutura da consciência, e não um estágio da história dessa consciência.” Para o *homo religious* o sagrado constitui o centro do mundo e, contemporaneamente, a fonte da realidade absoluta.

⁵ Nesse contexto, as normas cotidianas são idealmente abandonadas a favor do aparecimento num ambiente de indiferenciação e igualitarismo. Por não existirem evidências empíricas, esse conceito de *Communitas* vem sendo contestado desde 1991 nos trabalhos de John Eade & Michel Sallow e mais recentemente na compilação dos ensaios de peregrinação editados por John Eade & Simon Coleman. STEIL (2003).

e aquilo que, contemplado, nos transforma completamente (COUSINEAU, 1999, p. 28). Para o referido autor, nessa perspectiva, a peregrinação é uma fonte inesgotável de estudo no processo de transformação da paisagem, provocada não só pelo peregrino, como também pela própria arte de peregrinar, pois com elas é composta uma nova paisagem. A rota do peregrino, além do traçado que busca o tempo primordial, precisa de outros componentes que viabilize essa jornada, por exemplo: abrigo, local para alimentação, água, descanso, fatores que apresentam outro aspecto paisagístico, (COUSINEAU, 1999. p. 28-29).

Vendo as peregrinações, de outro ângulo, informa Champion (2002) que as peregrinações contemporâneas emergem de um dos ramos da nebulosa mística esotérica⁶, a Nova Era⁷. A então religião do self transporta a peregrinação tradicional para um universo reflexivo e interiorizado, em um rearranjo individual patrocinado pelas vivências. Elas tornam o trajeto a ser percorrido o ponto crucial para as respostas das questões mais ontológicas do ser. A novaerização traz também uma ressignificação da paisagem geográfica, transformando-a em um agente facilitador para uma alquimia interior, tão almejada por essa nova religiosidade. O importante, durante a peregrinação é aperfeiçoar-se a si mesmo, enfrentando as dificuldades que surgem, pois a distância entre o êxtase e a ironia no reino das viagens é uma reflexão sobre o abismo da experiência da vida moderna. (COUSINEAU, 1999. p. 27).

Para esse autor, a arte de peregrinar está intimamente ligada a um espaço geográfico produzido pelo homem. E quanto mais essa manifestação religiosa acontece, mais há interferência na paisagem, que torna-se um palimpsesto contínuo.

Mesmo na perspectiva de Turner, do funcionalismo de Durkheim ou uma arena de disputa de discursos, a paisagem é percebida, sentida e modificada, em um ato individual, que tem implicações coletivas. Nesse sentido, afirma Léger, (2008), interessante é que exatamente o peregrino que não se define confessionalmente é o que mais se encontra nesse tipo de espaço, algo pretendido

⁶ Nebulosa místico-esotérica reúne as novas correntes do tipo místico e esotérico que se desenvolvem a partir dos anos 1970, no contexto do (mal) chamado “retorno do religioso”. CHAMPION (2002).

⁷ Carnaval da Alma: Comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Fenômeno surgido entre 1970 e 1971, nos EUA, quando se tornou visível como movimento social e religioso cujos simpatizantes pareciam demonstrar um grande apetite espiritual, ao mesmo tempo em que se contrapunham ao domínio eclesiástico e denunciavam a morte da Igreja, no caso, o Cristianismo, tido como espiritualmente esvaziado e contaminado pelo individualismo utilitário AMARAL (2000).

por todo religioso. É significativo também ressaltar como a gestão do pluralismo permite a combinação da peregrinação e do agrupamento emocional. A autora afirma que “essa dinâmica de agregação e de dispersão intensifica uma territorialização simbólica da universalidade católica muito diferente da territorialização estática característica da civilização paroquial” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 105).

Com base no pensamento de Léger, (2008), perguntamos, então, como fica a dimensão da comunidade, tão reivindicada pelos sujeitos na atualidade? Ou melhor, por que, em tal contexto, as pessoas ainda continuam reivindicando a possibilidade de conviver em comunidade? Bauman (2003) nos ajuda entender tal necessidade social.

Ao referir-se ao pensamento de Tonies acerca da palavra comunidade, Bauman (2003) afirma que, para ele, comunidade sugere uma coisa boa: o que quer que comunidade signifique é bom ter uma comunidade, estar em uma comunidade. As companhias ou sociedade podem ser más; mas não a comunidade. Afirma Bauman (2003) que Raymond Williams, atento analista da condição humana comum, observa de modo cáustico que é notável sobre a comunidade é o fato de que ela sempre foi. Comunidade, nos dias atuais, é outro nome do paraíso perdido, mas a que esperamos ansiosamente retornar, e assim buscamos febrilmente os caminhos que podem levar-nos até lá. Bauman, (2003), retoma o pensamento de Ferdinand Tonnies, para quem o que distinguia a comunidade antiga da moderna sociedade em ascensão era um entendimento compartilhado por todos os seus membros, não um consenso. O tipo de entendimento em que a comunidade se baseia *precede* todos os acordos e desacordos. Tal entendimento não é uma linha de chegada, mas o *ponto de partida* de toda união. É um sentimento recíproco e vinculante vontade real e própria daqueles que se unem; é graças a esse entendimento, que na comunidade, as pessoas permanecem essencialmente unidas a despeito de todos os fatores que as separam (BAUMAN, 2003, p.15).

Na mesma linha do pensamento que Bauman critica, encontra-se a afirmação de Parsons, para quem o núcleo de uma sociedade ou de um sistema social é o subsistema integrador, chamado comunidade societária, cuja função é articular um sistema de normas que tenha unidade e coesão: “a ordem normativa no nível societário contém uma solução para o problema proposto por Hobbes – isto é,

impedir que as relações humanas degenerem até o ponto de uma guerra de todos contra todos” (PARSONS, 1974, p. 23).

Para entender o motivo pelo qual as pessoas, ainda que centradas em sua individualidade, buscam possibilidades de vivências em comunidade, recorreremos também ao pensamento de Max Weber (1999). Para esse autor, as condições e efeitos das ações religiosas ou mágicas somente podem ser compreendidas com base em vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos (MAX WEBER, 1999, p. 279), ou seja, pelo sentido. Essas ações, em sua forma primeira, estão orientadas para este mundo, não para o além e constituem uma ação racional, mesmo que não seja necessariamente uma ação orientada por meios e fins, orientase pelo menos pelas regras de experiência (MAX WEBER, 1999, p. 279).

Assim, a ação ou pensamento religioso ou mágico não pode ser separado das ações do dia a dia que estão ligadas a um fim em sua maioria, de natureza econômica. Perguntamos, então: a que necessidades do cotidiano estaria respondendo a comunidade, a ponto de se tornar uma experiência buscada pelos sujeitos peregrinos participantes da romaria? Há várias possibilidades para responder a esse questionamento.

Com base no pensamento de Giddens, (1991), apresentamos a seguinte reflexão: a tradição está ligada à memória coletiva, envolve ritual e tem uma força de união que combina conteúdo moral e emocional. Não é uma resposta a estímulos irracionais, pois está sempre ligada a certos conteúdos significativos – uma “verdade formular” – e possui os seus “guardiães” – idosos, curandeiros, mágicos ou funcionários religiosos. Nas sociedades pré-modernas, as tradições constituíam o centro da vida coletiva e proporcionavam segurança existencial para os indivíduos, (Giddens, 1991, p. 1).

A modernidade, para o autor, segundo Micheloto, (2008, p. 5), expressou-se, desde o início, como uma luta contra “a tradição”, em nome da razão e da emancipação individual e coletiva. Não logrou, porém, acabar com as tradições. Destruíram-se algumas, é verdade; alteraram-se outras tantas; “foram inventadas” algumas também.

Importa, porém, destacar que a modernidade estabeleceu um novo relacionamento da sociedade com a tradição, deslocando esta última da posição central que ocupava no contexto pré-moderno.

No atual contexto da modernidade, a “reflexividade”, que é a capacidade de reavaliar as experiências do passado, em razão das exigências do presente e projetos futuros, à luz do conhecimento disponível, tem sido potencializada. Para manterem-se, as tradições precisam “justificarem-se”, exibirem as suas razões de ser, tornarem-se plausíveis perante a sociedade. (MICHELOTO, 2006. p. 5).

Romarias ou peregrinações a locais considerados sagrados são manifestações tradicionais em muitas religiões. No catolicismo, elas remontam aos primeiros tempos de expansão da fé, tendo sido mantidas e até revigoradas em muitos países. No Brasil, elas foram introduzidas no período colonial, como expressão do chamado “catolicismo popular”, e submetidas, desde o início do século XX, a um controle mais rígido da Igreja oficial, (OLIVEIRA, 1985, p. 112.). As peregrinações, contudo, representam a manifestação religiosa mais importante.

A nosso ver, as contradições próprias do mundo atual, entre a busca de respostas individualizadas às angústias das pessoas e o encontro, afinal, do sentido coletivo e tradicional da religião, desembocam na romaria. Os romeiros consideram seus espaços de busca de vivências comunitárias nos moldes das comunidades tradicionais que mantêm em seu imaginário. De acordo com Alves, (2002, p. 22), a

fé no imponderável, no milagre e, portanto, um retorno ao místico, ao reencantamento religioso através da magia, parece ser o recurso plausível utilizado pelo homem na busca de uma resposta e justificativas frente às vicissitudes do mundo moderno. Os homens buscam no sobrenatural respostas para os seus problemas e, não raro, obtêm sucesso. E esse ‘conversar’ com as forças divinas parece preencher o vazio provocado por realidades opressoras eivadas de individualismo e solidão. (apud, MICHELOTO, 2006, p. 9)

Nesse sentido, como o catolicismo se situa no contexto religioso atualmente delineado?

No caso do catolicismo, constata-se que o número de praticantes, ao contrário da tradição protestante, é reduzido se comparado com a grande massa dos católicos, que mantêm “frouxos vínculos nominais” com sua tradição religiosa. Não é que haja muitas seitas no catolicismo. É que, diferentemente de outras religiões e de outros sistemas fundamentalistas, o catolicismo é uma religião na qual Deus pode apresentar muitas faces.

Em suas múltiplas faces e alternativas pessoais de fé e de vivência comunitária da fé, a tradição católica do cristianismo interage, conecta-se e se

incorpora polissemicamente às várias culturas e às várias situações dos universos culturais que existem. Parecendo ser atualmente a expressão de uma igreja rigorista, reguladora e hierárquica, isso anula a que damos o nome de “catolicismo” abriga uma das mais abertas e generosas religiões dos tempos. (BRANDÃO, 2010, p. 11).

De acordo com Faustino Teixeira, sob o entendimento de Carlos Brandão, ao contrário do fiel protestante, que “precisa ser para participar”, o fiel católico pode muito bem “participar sem ser” (TEIXEIRA, 2005, p. 16).

No entanto, tal a realidade delineada não se restringe ao catolicismo. Por toda a parte existe um retorno aos mais diversos apelos e estilos da experiência pessoal coletiva do ‘viver a fé’. Estamos de novo vivendo tempos de uma intensa busca de sinais mais sonoros, mais visíveis, mais repletos de cores e de vida, para ancorarmos ali o desejo de partilha da fé e de crenças coletivas. (BRANDÃO, 2010, p. 13). Assim,

nas sociedades pós-tradicionais, *et pour cause*, decaem as filiações tradicionais. Nelas os indivíduos tendem a se desencajar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes pudessem parecer. Desencadeia-se nelas um processo de desfiliação em que as pertencas sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais e, mais que isso, revisáveis, e os vínculos, quase só experimentais, de baixa consistência. Sofrem fatalmente com isso, as religiões tradicionais” (TEIXEIRA, 2005, p. 19).

Nesse contexto, os homens e as mulheres do povo sentem uma enorme falta de raízes. Parece que nos sobram asas, mas também que cada vez menos sabemos para onde voar. Desejamos algo enraizado em nós, no mundo ou entre os mundos entre os quais vivemos. (BRANDÃO, 2010, p. 14).

Teixeira (2005, p. 14), postula ainda que, seguindo a pista aberta por Danièle Hervieu-Léger, a situação de mobilidade, típica de uma modernidade religiosa tecida pelas experiências pessoais, favorece a emergência de uma outra figura na paisagem das religiões, que é a do convertido. Trata-se de uma figura que bem exemplifica a afirmação identitária presente em algumas experiências religiosas em curso no Brasil, como a Renovação Carismática Católica (RCC) e as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). A RCC é vista positivamente como um instrumento importante na estratégia de recatolização em curso, mas, simultaneamente, torna-se motivo de controvérsia, em razão de sua dinâmica autonomista, que pode

significar uma ameaça ao modelo vigente de catolicismo clerical. Segundo Cecília Mariz diz:

por mais que a liderança do movimento tente ao máximo homogeneizá-los, os grupos de oração da RCC, e até mesmo as lideranças clericais, podem ser bastante distintos entre si. A experiência de contato do leigo com o sagrado, que é central para a RCC, desempenha papel importante na produção da autonomia e da diversidade de discursos e práticas, (apud, TEIXEIRA, 2005, p. 19).

Visando aprofundar a compreensão das mudanças que vêm ocorrendo no campo religioso, o antropólogo Carlos Steil aventou a possibilidade de

tradições religiosas assumirem configurações que as permitem conviver, na periferia de seus dogmas, com crenças e rituais que não se adequam ao seu regime religioso, criando zonas de fuga da ortodoxia em relação aos significados no interior da própria tradição. (TEIXEIRA, 2005, p. 19-20)

Segundo o referido autor, outro exemplo de catolicismo de reafiliados é o das CEBs. É uma experiência que traduz para seus participantes uma mudança significativa no campo do exercício religioso. Podemos falar com pertinência de conversão, como mudança acentuada na maneira pessoal e coletiva de viver a experiência da própria religião.

A inserção nas CEBs provoca, em âmbito vital uma reorganização ética e espiritual e estabelece uma nova relação com o sagrado, que implica a centralidade da conscientização, um novo compromisso ético e político e a ênfase à participação em lutas populares. Segundo o autor, com base nos dados de pesquisas realizadas pelo (Iser) Assessoria nas décadas de 1980 e 1990, Carlos Steil mostrou que as CEBs inserem-se em um projeto eclesial tipicamente moderno. Essas comunidades eclesiais

se instituem no meio popular como um espaço social produtor de uma nova inteligibilidade da experiência religiosa. Uma experiência que ganha plausibilidade na medida em que consegue inscrever as práticas sociais e políticas no âmbito religioso, de forma que a consciência apareça como acesso privilegiado ao sagrado (...); As CEBs viveram o seu momento de maior efervescência nas décadas de 70 e 80, envolvendo distintas formas de pertencimento, (TEIXEIRA, 2005, p. 19-20)

Considerando o contexto apresentado, como se encontram nesse universo religioso, então, os romeiros que, a nosso ver, estão em busca de experiências comunitárias? Quem nos ajuda a responder a esta questão é Carneiro (2010, p. 1).

Segundo a autora, quando as grandes utopias do século XIX revelaram sua ineficácia, pareceu urgente criar condições para um trabalho coletivo de reconstrução de um universo de ideais. É interessante verificar como o ideário de transformação social e pessoal ganhou centralidade, ao ser definido como o primeiro passo para mudanças mais gerais e, ao refletir o espírito de um novo tempo, que, por vezes, retoma elementos de um passado que se supunha superado, influenciando determinados grupos sociais, (CARNEIRO, 2010, p. 1).

Nesse sentido encontramos também a afirmação de Cordeiro (2008, p. 4), segundo o qual, provavelmente, a manutenção de um *hábito*, um esquema prático construído por gerações sucessivas de romeiros, seja uma forma de dar continuidade às relações objetivas que os originaram e são reforçadas na perspectiva do encontro com o outro ou na prática ritualista que envolve o rememoração de valores e crenças fundamentais para sua identificação social.

Para Carneiro (2010, p. 4-6), a peregrinação celebra a identidade pessoal, conduz à definição de nós mesmos, tendo o efeito milagroso de apagar pecados. O círculo completo é um símbolo da alma uma imagem da totalidade e o fim da jornada é tornar-se novamente um todo. A arte da viagem é a arte de ver o que é sagrado. Ao retornarem às suas vidas cotidianas, muitos expressam o desejo de tomarem uma decisão, de agirem, ou de serem menos materialistas, de serem mais generosos com os outros, de trazer sua vida espiritual para a prática do dia a dia. Muitos experimentam desapontamentos, todos se sentem tocados, ninguém é indiferente à experiência. Entendemos que tais experiências podem desencadear no romeiro o desejo de vivências comunitárias.

Visando aprofundar a análise da forma como a romaria responde às necessidades de experiências comunitárias para os sujeitos religiosos, bem como desvendar a forma como a comunidade, nos moldes presentes na romaria, se apresenta no contexto do catolicismo, adentramos o próximo item. Nele apresentamos nossa compreensão de rito, uma vez que a romaria é por nós entendida como um grande rito, no qual acontecem muitos outros, dentre os quais a própria peregrinação, objeto principal desta dissertação.

2.5 O RITO

Para melhor entendermos as festas e os ritos, é preciso buscar o significado de religião, uma vez que o rito com o qual nos ocupamos é um rito religioso.

Sobre a caracterização da religião, Durkheim (1989) vale-se do pressuposto de que todas as religiões são comparáveis por serem espécies do mesmo gênero e nelas existirem elementos essenciais que são comuns: é mais correto do ponto de vista metodológico procurar caracterizar os fenômenos elementares de que é formada toda religião, antes do sistema produzido pela sua união (DURKHEIM, 1989, p. 67).

Para o autor, pode-se dizer que há religião quando existe um conjunto mais ou menos complexo de mitos, dogmas, ritos e cerimônias comuns a determinada coletividade que adere aos ritos ligados a ela e os pratica: é um todo formado de partes (DURKHEIM, 1989, p. 67), são coisas do grupo e constituem a sua unidade. Os indivíduos sentem-se ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum. Conclui o autor dizendo que religião é um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas. (DURKHEIM, 1989, p. 75)

Considerando o conceito de religião apresentado por Durkheim, o qual destaca o rito como elemento dela constituinte, decidimos aprofundar nossa compreensão a respeito do rito, para o que, buscamos em Cazeneuve (1985), o seu significado.

Para o autor, um rito é um ato que pode ser individual ou coletivo, mas que sempre, mesmo quando é bastante flexível para comportar uma margem de improvisação, permanece fiel a certas regras que constituem precisamente o que há nele de ritual. O rito propriamente dito distingue-se dos outros costumes não somente, como se verá, pelo caráter particular da sua pretendida eficácia, mas também pelo papel mais importante que a repetição nele representa. A repetição é exigida pela própria essência do rito. As condutas coletivas rituais estão, certamente, subjacentes aos modelos sociais que são chamadas a realizar, (CAZENEUVE. 1985. p. 10-11).

Também (BRANDÃO, 2010, p. 28), apresenta uma definição de rito que se aproxima das afirmações de Cazeneuve. Para ele, rituais são falas, meios pelos quais as pessoas vivem, na celebração coletiva da cultura, o aprendizado do seu próprio modo de ser. Trata-se de alguma coisa que não é nem identidade e nem sequer a ética de um povo, mas seu *ethos*: algo que se inscreve na cultura a maneira efetivamente densa e repleta de significados por meio da qual um povo resolve viver.

Diante da afirmação de Brandão, reportamo-nos novamente a Cazeneuve (1985). O autor afirma que, nos fatos, o rito e o ato útil confundem-se muitas vezes, mas a distinção entre o rito e o simples costume é feito por nós e para nós. Conformer-nos-emos ao uso corrente, denominando rito um ato que se repete e cuja eficácia é, ao menos em parte, de ordem extraempírica. Para o referido autor, existe a condição humana, entendida como o conjunto das determinantes que se impõem ao indivíduo, isto é, o condicionamento geral ou a totalidade das condições a que a sua ação está sujeita e que limitam o campo do seu livre arbítrio ou da sua indeterminação. Nela, o indivíduo surge, ora como um ser livre, inventando uma existência que ele próprio funda, ora como um ser submetido a coações, a limitações. É esse conjunto que lhe é imposto desde o momento em que nasce e passa a existir sobre a Terra. A esse fato o autor chama-no de condição humana. (CAZENEUVE, 1985, p. 23).

No entanto, qualquer que seja o ponto de vista adaptado, é preciso utilizar uma certa classificação dos ritos que distinga uns como constitutivos e outros como sintéticos. Aliás, todos os estudos e reflexões sobre as crenças ou sobre os comportamentos rituais relacionam-se com a distinção clássica entre magia e religião, e a maior parte das teorias tenta ultrapassar esta clivagem ou, pelo contrário, tomá-la como ponto de partida. Podem as diversas categorias de ritos serem explicadas pela necessidade do homem de assumir, de uma maneira ou de outra, a condição humana, pergunta Cazeneuve (1985, p. 26)?

Para o autor, o homem está submetido ao devir, e disso tem consciência. Nessa direção, encontramos força na afirmação de Oliveira (2002) ao afirmar que

do ponto de vista da religião, na medida em que a pessoa faz experiência do *mysterium tremendum et fascinans* ela necessariamente deve externar esta

experiência e o faz através da fala, que se dá no interior de um determinado contexto sócio cultural e que remete a seus signos e símbolos. Os símbolos sagrados sintetizam o ethos de um povo “o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos e sua visão de mundo (OLIVEIRA, 2002, p. 103).

Assim, a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana (OLIVEIRA, 2002, p. 104). E Brandão (2010, p. 14) acrescenta: outras pessoas preferem ampliar a idéia de *ritual*. Por que ele é apenas o comportamento simbólico coletivo e solene? Por que apenas é aquele que, torna possível algum meio de comunicação entre o humano e o sagrado?

Retomando o pensamento de Edmund Leach, afirma Brandão (2010, p. 20) que a idéia de *ritual* deve ser ampliada em pelo menos duas direções. A primeira, é que a conduta festiva de seus integrantes não precisa ser necessariamente regida por normas solenizadoras. Ao contrário, o que confere especificidade a certos rituais é a possibilidade da expressão espontânea dos sentimentos e a possibilidade de o comportamento coletivo ser não só irreverente, mas, pelo menos em aparência, transgressivo. A segunda é que não é indispensável que haja uma relação explícita ou desejada entre o *que se faz* e uma esfera mística de sujeitos ou instituições *a quem se faz* para que haja, em algum lugar, um *ritual*. Ao contrário, parece que, em quase todas as sociedades humanas, há momentos festivos em que a vida dos ritos consente em eles poderem, caso se oponham uns aos outros, realizar simbolicamente a oposição entre o sagrado e o profano, entre a solenidade e a mascarada, entre a cerimônia codificada da sacração e a codificação da orgia da transgressão de norma (BRANDÃO, 2010, p. 20).

Continuando nessa mesma linha de pensamento (Firth, apud Prandi, 1999, p. 268) afirma que os saberes religiosos que se manifestam nas diversas religiões são atos culturais que recorrem a diversas formas simbólicas para estabelecer relações que ligam as pessoas dentro da sociedade, aos seus fundamentais fins e módulos de valor, através de algumas entidades e forças não-humanas. Tal forma de pensar o rito aproxima-se da afirmação de Geertz (1989, p. 103) de que a análise dos símbolos sagrados e de seus significados leva a perceber toda a dinâmica cultural

de uma sociedade, já que os símbolos sagrados sintetizam o ethos de um povo (...) sua visão de mundo (GEERTZ, 1989, p.103).

Também, para Martelli (1995, p. 34), a religião é depositária de significados culturais, pelos quais indivíduos e coletividade são capazes de interpretar a própria condição de vida, construir para si uma identidade e dominar o próprio ambiente. A religião é entendida como um universo simbólico de significados que legitimam a estrutura da sociedade, modelando-a em termos morais tanto como funcionais. (OLIVEIRA, 2002, p. 7). Nesse sentido, afirma o autor que as crenças equivalem às representações cognitivas que caracterizam a consciência coletiva. São sistemas de classificação das coisas reais ou ideais, em sagradas e profanas. Os ritos são dramatizações cognitivas que podem classificar o que é sagrado e profano. A afirmação de Oliveira (2002), encontra forças no pensamento de Cazeneuve (1955, p. 80-81), o qual assinala

cada indivíduo apenas se conhece na dependência simbólica de um outro, caucionada pelo rito. Assim, a tendência a ritualizar mostra a prevalência do contato, ou seja, a necessidade de apego e amor, em relação à necessidade de alimentação. O rito profano contribui para uma inserção mais apropriada do indivíduo em sua sociedade e cultura porque ele mesmo é forma de enunciação da ordem da cultura dotada de um valor expressivo que reorganiza a experiência sensível no âmago de um sistema semântico. (CAZENEUVE, 1985, p. 80-81).

Entendemos, portanto, que os rituais ditam regras de conduta e prescrevem como as pessoas devem se comportar, levando-as a distinguirem o sagrado do profano. Desse modo, podemos afirmar que alguns rituais são impregnados de ideologias, de relação de poder, hierarquias, elementos do cotidiano (OLIVEIRA, 2002, p. 7).

O rito estrutura também o tempo: assim como existe uma ordem de prescrições no âmago do rito, há ainda uma ordem dos ritos no âmago de uma liturgia que pode seguir um ciclo sazonal. É também a finalidade do rito que se insere em seu aspecto temporal e repetitivo. A repetição de alguns atos simbólicos tem como função reduzir a ambiguidade inerente à condenação das significações operadas pelo símbolo. Quer seja religioso ou laico, o rito aparece repetitivo em

suas ocasiões e conteúdos, assim como é relativamente invariável ou lentamente variável em suas formas, (CAZENEUVE, 1985, p. 78-79).

O rito tem como objetivo essencial levar os seres e as coisas a comunicarem-se entre si, segundo regras codificadas. Qualquer rito pressupõe codificações, supercodificações, decodificações que constituem regras metodológicas de expressão e limitação do desejo, regras combinadas em uma retórica social que faz referência a valores e utiliza uma retórica simbólica. O modo de expressão verbal, musical, assim como a maneira de vestir-se, indicam que os locutores inseridos em um rito fazem parte de determinado estrato social, grupo socioprofissional ou meio familiar. Nos ritos de face a face, cada um se situa em razão de seu estatuto ou de sua origem social. (CAZENEUVE, 1985, p. 83-85).

Na perspectiva de compreensão de rito apresentada pelos autores citados, entende-se que rito e rituais promovem leituras da realidade social. E se constituem um *lócus* que ao mesmo tempo, é produtor de solidariedade entre as pessoas, elas são transportadas para fora de si mesmas, distraídas de suas ocupações ordinárias, reelaborando simbolicamente o próprio ciclo de rotina, (OLIVEIRA, 2002, p. 7). No ritualismo em situação de conflito, a linguagem utilizada pode exercer um papel crítico, pois permite dissimular determinados sentimentos, segundo posições e estratégias dos parceiros (CAZENEUVE, 1985, p. 83-85), pois a uma multiplicidade de situações conflitantes corresponde uma grande frequência de cerimônias rituais.

O rito como conjunto de comportamentos simbólicos repetidos fornece uma forma de resposta à incerteza, à ambivalência social, à desordem ou crise. Ao adotarmos comportamentos regulares e repetidos, segundo as expectativas sociais, esperamos esconjurar um destino temido. O rito é, antes de tudo, campo de atração pelo fato de centrar a atenção e o interesse no que ele faz viver, (CAZENEUVE, 1985, p. 86-89). Pela imaginação simbólica, a mente emancipa-se do real imediato e confere as coisas e aos acontecimentos um segundo sentido figurado com uma excepcional profundidade.

Neste capítulo falamos do individualismo moderno nos tempos atuais salientando a fé pessoal do indivíduo, e, ainda da conversão, em uma busca de identidade que dê segurança e a forma como acontece ao proporcionar ao crente de

entrega-se cada vez mais. Abordamos também o crer e o agir enfatizando a liberdade que as pessoas alcançam na construção de seus sistemas de fé. Tratamos da religiosidade em movimento, caracterizada pelo deslocamento do crente rumo ao sagrado; e por fim, analisamos o rito como um ato religioso e o papel importante que a repetição nele representa.

Postulamos, enfim, que todas essas etapas estão intimamente ligadas entre si, construindo no individual ou na coletividade, formas de expressão do catolicismo popular nas romarias, assunto, do terceiro capítulo desta dissertação.

3. HISTÓRIA DAS ROMARIAS NO BRASIL

Neste o capítulo, tecemos uma história das romarias no Brasil, entendendo-as como formas de expressão do catolicismo popular. As romarias, assim designadas, por meio das peregrinações, por ultrapassar a dimensão de festividade local. O fenômeno das romarias constituem-se em um espaço de aprofundamento dos laços entre o fiel com outros devotos, e mais particularmente, com seus familiares e vizinhos. Essa experiência religiosa emerge do indivíduo, levando-o a decidir-se por simbologias que direcionam os sentidos para a diversidade de maneiras de se viver e entender o mundo.

Para a construção deste capítulo, realizamos o seguinte percurso: apresentamos o conceito de catolicismo popular e as suas principais características, destacando o significado das festas e o lugar da romaria como um lugar sagrado; após, apresentamos um breve histórico da romaria no Brasil, destacando a particularidade da dimensão comunitária dessa forma de expressão religiosa.

3.1 CATOLICISMO POPULAR

Afirma Durkheim (1989) que as crenças e práticas religiosas unem todos os que aderem a uma religião em uma mesma comunidade, a igreja, que é elemento

tão essencial quanto a religião, pois não se pode separar a idéia de religião da de igreja em virtude do caráter coletivo de religião. Para o referido autor, a religião é algo eminentemente social, e as suas representações revelam realidades coletivas. Sendo as categorias do intelecto de origem religiosa, elas devem ter a mesma natureza dos fatos religiosos: também elas seriam coisas sociais, produtos do pensamento coletivo. Para o autor, toda religião é composta de representações e de práticas rituais. Afirma ainda o autor que não existe sociedade conhecida sem religião. (DURKHEIM, 1989, p. 38)

Embora considere a religião uma experiência social, portanto, que contribui para entender a dimensão comunitária da religião, o conceito de religião de Durkheim carece de complementação, se utilizado para compreender o catolicismo, uma vez que ele se apresenta à sociedade com muitas faces. Gramsci (1981) apresenta a sua compreensão a respeito do assunto. Para o referido autor, toda religião, mesmo a católica (ou antes, notadamente a católica, precisamente pelos seus esforços de permanecer superficialmente unitária, a fim de não fragmentar em Igrejas nacionais e estratificações sociais), é, na realidade, uma multidão de religiões distintas, frequentemente contraditórias: há um catolicismo dos camponeses, um catolicismo dos pequenos burgueses e dos operários urbanos, um catolicismo das mulheres e um catolicismo dos intelectuais, também variado e desconexo Gramsci, (1981). Buscamos o pensamento de Gramsci para apreendermos uma das faces do catolicismo, com a qual nos ocuparemos a seguir: o catolicismo popular.

Segundo Suess (1979) a noção de catolicismo popular deve ser pensada como membro médio da série: Igreja Católica – catolicismo popular – religiosidade popular. O mesmo autor afirma que o catolicismo sempre deve ser concebido como um conjunto aculturado da fé. Deve-se entendê-lo como todas aquelas manifestações da vida de um povo originadas da Igreja Católica como sistema de referências, embora com determinados elementos culturais não contemporâneos (SUES, 1979, p. 26).

Lemos (2008), retomando o pensamento de Azzi (1978), afirma que, conforme a história do catolicismo popular no Brasil, para os colonos portugueses, o catolicismo era mais íntimo, mais impregnado de sentimento religioso. Tratava-se do catolicismo das aldeias portuguesas, com seus santos padroeiros familiares, e seu

culto festejado em datas especiais às almas, adaptando-se às variações ambientais e sociais da nova terra. No Brasil, o catolicismo lusitano, pela sua abertura e o ambiente em que foi praticado, assimilou muitos elementos de religião presentes no país: o judaísmo, com os cristãos novos, os cultos indígenas e africanos e o protestantismo, formando assim um grande sincretismo religioso. Para o autor, esse catolicismo não é bom e nem ruim, mas continua preso à cultura do passado.

Na perspectiva de Gaspar (2002), 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 sua experiência cotidiana concreta, configurando um catolicismo popular, tradição religiosa popular recebida dos degredados e dos aventureiros portugueses que começaram a povoar o Brasil – colônia, desde o século XVI. Atualmente, no país, há crenças e práticas do catolicismo popular, tanto em seu estado mais puro, entre os devotos católicos, como mais ou menos mesclados com traços de outras religiões de origem africana e ameríndia GASPAR, (2002). O autor deixa transparecer uma certa neutralidade a respeito de influência do catolicismo sobre a comunidade.

Ainda sobre as características do catolicismo popular no Brasil, Sérgio Buarque de Holanda (1995) argumenta que o velho catolicismo permite tratar os santos com uma intimidade quase desrespeitosa, o que deve parecer estranho às almas verdadeiramente religiosas, pois

cada casa quer ter sua capela própria, onde os moradores se ajoelham ante o padroeiro e protetor. Cristo, Nossa Senhora e os santos já não aparecem como entes privilegiados e eximidos de qualquer sentimento humano. Todos, fidalgos e plebeus, querem estar em intimidade com as sagradas criaturas e o próprio Deus é um amigo familiar, doméstico e próximo (HOLANDA, 1995, p. 149).

Sobre o catolicismo popular, a historiadora Solange Ramos de Andrade (2000) já perscrutou os sentidos atribuídos a esse conceito em sua tese de doutoramento, intitulada *O catolicismo popular na Revista Eclesiástica Brasileira (1963-1980)*. Nessa relevante pesquisa, ela aponta e mapeia as tendências teológicas, sociológicas, antropológicas e históricas das análises presentes naquele periódico católico tão importante para os estudos do catolicismo no Brasil. Valendo-se dos resultados dessa empreitada, segundo a autora,

percebe-se a ausência de uma problematização na produção de sentidos envolvidos na discussão do conceito de catolicismo popular entre os autores.

Havia, como destacou a historiadora, uma profunda articulação entre a posição teórica assumida diante do catolicismo popular e o projeto de sociedade e de Igreja (projeto político) de autor e, talvez, por isso, o popular não indicasse apenas e simplesmente os pobres, a massa, a maioria, os subalternos, mas os sujeitos da libertação, como na Teologia da Libertação e nos movimentos populares de índole marxista, como indica Fernandes (1993).

Segundo Oliveira (1985), o catolicismo popular é um tipo de catolicismo trazido por portugueses pobres e que começou a penetrar no Brasil com a colonização. É comumente chamado de *catolicismo tradicional popular*. Teve presença significativa na zona rural, em terras camponesas. Naquela época, havia poucas cidades e com pequena população. As localidades não mantinham ligações com o poder político, nem se beneficiavam de auxílios econômicos. Além de portugueses pobres, alguns pequenos proprietários, índios destribalizados, escravos e, sobretudo, mestiços praticavam esse tipo de catolicismo. Analisando o modelo da colonização do Brasil, percebemos que o catolicismo popular pode ter recebido grande influência de religiosos europeus mal formados, que eram mandados para o país, para catequizarem, criavam meios um tanto diferentes do catolicismo europeu da época OLIVEIRA, (1985).

Sobre a caracterização do catolicismo popular no Brasil, Faustino Teixeira (2005) também afirma que ele foi trazido por portugueses pobres e começou a penetrar com a colonização. Teve presença significativa na zona rural onde se desenvolve com grande força até os dias atuais e o autor acrescenta que o catolicismo das devoções populares mantinha uma relativa autonomia em relação ao catolicismo institucional. No entanto, não havia uma oposição aos padres, e quando eles apareciam – por ocasião das desobrigas ou missões populares – eram acolhidos e festejados.

Mas a dinâmica dessa religiosidade dispensava a presença dos representantes oficiais da igreja, gozando, assim, de ampla liberdade. Em determinadas ocasiões, o povo ocupava o lugar padre, para certas bênçãos ou rituais de passagem. Esse catolicismo do povo sofreu o embate violento da assim chamada romanização, que marcou o processo de instauração no Brasil de um

catolicismo universalista, caracterizado pelo maior controle sobre os leigos e suas associações e de adequação do catolicismo brasileiro às diretrizes centralizadoras de Roma. O processo de romanização foi forte, bastante, para combater o catolicismo popular, mas não o suficiente para implantar a forma romana na grande massa dos católicos afirma Teixeira, (2005, p. 15).

Na perspectiva de Teixeira (2005), não há como negar o impacto da romanização sobre a forma tradicional da vida religiosa, mas as concepções basilares do catolicismo popular tradicional, como o culto aos santos e a crença nos milagres, permanecem vivas. O autor argumenta, ainda, que o *catolicismo oficial*, como outras instituições religiosas tradicionais, encontra-se num momento de crise e declínio. Instaura-se, assim, uma crise na construção individual da continuidade crente. A crise que se traduz pelo progressivo enfraquecimento da figura do praticante regular, em geral associada a comunidades de sentido fortemente constituídas, em favor da presença da figura do peregrino, que traz as marcas da mobilidade construída com as experiências pessoais (TEIXEIRA, 2005).

Afirma Teixeira (2005) que, apesar de todas as mudanças socioculturais em curso, os dados do censo de 2000, realizado pelo IBGE, informam que o catolicismo continua sendo a religião majoritária do Brasil, envolvendo cerca de 125 milhões de membros, ou seja, três quartos da população brasileira (73,8%).

Destaca o autor que, sua clássica análise dos censos de 1940, 1950 e 1960, Cândido Procópio Camargo já havia pontuado essa tendência geral para um declínio moderado, mas constante, de adeptos da Igreja Católica. Mas sobretudo, a partir dos anos 1980, a porcentagem de católicos foi declinando cada vez mais: 90%, em 1980, 83,3% em 1991, e 73,8% em 2000.

Para o autor, o censo de 2000 não apenas revela fissuras na tradicional hegemonia católica, mas indica também o crescimento dos evangélicos e dos sem religião, que alcançaram, respectivamente, índices de 15,4% e 7,3% da população brasileira. Para o autor, é correto falar, como Pierre Sanchis, que a Igreja Católica “está perdendo o seu caráter de definidor hegemônico da verdade e da identidade institucional no campo religioso brasileiro, mas já começa a apontar uma situação nova, marcada pela destradicionalização e pela pluralização do campo religioso (TEIXEIRA, 2005, p. 15-16).

Buscando caracterizar o catolicismo no Brasil, afirma Teixeira (2005), que, uma de suas expressões o *catolicismo santorial*, tem como característica central o culto aos santos. O catolicismo brasileiro foi, durante muito tempo um catolicismo de muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre. Os santos sempre ocuparam um lugar de destaque na vida do povo, manifestando a presença de um poder especial e sobre-humano, que penetra nos diversos espaços de vida e favorece, em uma estreita aproximação e familiaridade com seus devotos, a proteção diante das incertezas da vida:

Os santos penetram na vida dos que os veneram, misturando-se com seus problemas, suas necessidades mais urgentes, nos negócios, na vida familiar, nos casamentos, nos amores. Tudo se passa entre o santo e seu devoto. Uma certa intimidade até, sem implicar desrespeito, mas intimidade que chega até mesmo à imposição de certas punições, como santo de cabeça para baixo, santo fora de sua capela, santo voltado para as paredes (TEIXEIRA, 2005, p. 16-17).

Entretanto, como se apresenta e que lugar ocupa a festa no seio do catolicismo popular? A perspectiva de compreensão do catolicismo popular como apontada pelos autores citados, nos ajuda a entender como, no contexto do catolicismo popular, a festa remeta-se como um espaço de vivências comunitárias.

3.2 FESTAS

A respeito do significado *das festas*, apresentamos o pensamento de Franz Weber (2002), o qual argumenta que em todas as culturas e religiões, a festa possui, no mais profundo de si mesma, uma dimensão religiosa. Na festa, o ser humano transcende a fadiga e a monotonia de sua vida e se abre à transcendência, ao Outro e ao divino. Assim a festa, em todas as culturas, é sempre a manifestação de uma vida diferente, de uma vida presenteada, que o ser humano não pode dar a si mesmo no seu cotidiano. Essa vida, no entanto, é presenteada a cada pessoa, no interior de uma determinada comunidade, e na celebração de suas próprias festas ganha sua própria identidade. Um povo, ou um grupo étnico ou religioso que não soubesse mais fazer festas, levaria à morte a si mesmos e desapareceria

rapidamente da história da humanidade (FRANZ WEBER, 2002, p. 144). E, ainda, segundo o autor,

Santo que o povo venera nem sempre é aquele que a igreja apresenta (...). Santo que o povo cria tem a festa que o povo lhe dá. O calor e entusiasmo que imprime às festas do padroeiro um colorido humano, impregnado de costumes e modos populares, vêm do povo (...). Santo que o povo cria e festeja está nos lugares que o povo escolhe. Os centros de romaria, quer dizer, o lugar do santuário (...) tornam-se lugares santos para o povo, lugares deles, onde se sentem à vontade, porque o povo os faz como focos irradiadores de poder sagrado, (FRANZ WEBER, 2002, p.148).

A festa é a celebração comunitária da vida que dá coragem para a fé, a vida e o agir humano. A festa é espaço de aprendizagem da fé e da esperança e, como tal, não é preservação de uma tradição popular moribunda, mas sim, de uma realidade viva e dinâmica, por isso capaz de acercar-se, de novo, dos novos desafios que se apresentam na da realidade do sofrimento e dos tempos de crise (FRANZ WEBER, 2002). Na mesma linha do pensamento de Franz Weber, encontramos força no pensamento de Barros (2002, p. 59) que diz: a festa é o que há de mais importante na vida. Resume todas as buscas humanas e simboliza a vitória sobre as penúrias e dificuldades do dia-a-dia. Sintetiza as sensibilidades, trajetórias histórica, vivências de fé. A festa significa viver a liberdade.

O autor continua: a festa é ruptura com o cotidiano, mas dá força à vida do dia a dia. A festa na comunidade acende um fogo que deixa algo da festa no coração. No século III, Atanásio, bispo de Alexandria, diz: 'O Cristo Ressuscitado faz da vida da gente, mesmo no meio da dor e da luta, uma festa permanente de comunhão e alegria'. (BARROS, 2002, p. 70). Ainda, nessa mesma linha, Lemos, (2006, p. 55), afirma que a festa compreende fartura de alimentos e bebidas, de solidariedade e de reencontro. Assinala ainda a autora que a festa se estrutura em um sistema inicial de trocas entre as pessoas, que configura a própria essência da festa popular no Brasil. Afinal, por ser repleta de falas e gestos de devoção, ruptura e alegria, ela não é mais que uma sequência cerimonialmente obrigatória de atos codificados de dar, receber, obedecer e cumprir (LEMOS, 2006).

Nas festas, segundo Lemos (2006), um dos pontos altos das celebrações são os momentos de cânticos que estimulam a participação maciça dos fiéis. Também

Oliveira (2002) comunga o mesmo pensamento em relação às festas. Segundo o autor,

As festas são manifestações coletivas que exprimem as esperanças e angústias das pessoas que, a partir de suas experiências religiosas devem ser compreendidas como fatos sociais totais que permitem ler a sociedade. São símbolos dos laços sociais e ritos de passagem. A festa altera a rotina, restabelece os papéis sociais, perpetua a tradição e incorpora as mudanças ocorridas no grupo social. As festas fazem parte de um sistema simbólico de comunicação das pessoas entre si e suas divindades cósmicas, criadas pelas próprias pessoas. (OLIVEIRA, 2002, p. 7).

Como manifestações coletivas e partes da comunicação das pessoas consigo mesmos e suas divindades, as festas tornam-se um fator que contribui para a manutenção do ideário da comunidade. Em continuidade ao conceito de festas buscamos, também, Birou (1966) assim se manifesta:

A festa é uma necessidade social em que se opera uma superação das condições normais de vida. (...) É um acontecimento que se espera, criando-se assim uma tensão coletiva agradável, na esperança de momentos excepcionais. (...) A festa é a expressão de uma expansividade coletiva, uma válvula de escape ao constrangimento da vida quotidiana. Da economia passa-se à prodigalidade; da discrição à exuberância. Surgem as manifestações de excesso, nos mais ricos por ostentação, nos mais pobres por compensação (BIROU, 1966, p. 166).

Nesse mesmo sentido, Alceu Maynard Araújo (1973) identifica o aparecimento da festa na gênese da própria sociabilidade humana, atribuindo-lhe sentido duplamente mágico e comunitário:

Dentre as manifestações da vida social nos agrupamentos humanos podemos destacar a festa, cujo aparecimento data das mais remotas eras, certamente quando o homo faber, deixando de ser mero coletor de alimentos, praticante da técnica da subsistência da catança, passou a produzi-los, plantando. Há na aurora das festas aquela preocupação mágica de agradecer a natureza ou suplicar para que ela, entidades supraterrêneas ou divindades, não permitam as pragas, danos ou malefícios nas plantações, praticando, portanto ritos protetivos e produtivos. A festa interrelaciona-se não só com a produção mas também com os meios de trabalho, exploração e distribuição, ela é portanto consequência das próprias forças produtivas da sociedade, por outro lado é uma poderosa força de coesão grupal, reforçadora da solidariedade vicinal cujas raízes estão no instinto biológico da ajuda, nos grupos familiares (ARAÚJO, 1973: 11).

O estudo das festas não pode ser feito de modo estanque, sem correlacioná-las com a vida quotidiana, suas rotinas, especialmente com o mundo do trabalho.

Elas fazem parte de um universo do lazer, no qual as classes populares ingressam de modo mais intenso quando conquistam o direito ao ócio, privilégio historicamente desfrutado pelas classes abastadas. Fora das igrejas ou dos salões governamentais, o povo celebra à sua maneira os santos católicos e os patronos civis ou militares, conferindo caráter coletivo às festas do calendário cívico-religioso, o que significa deselitizá-las. Em certas circunstâncias, tais iniciativas caracterizam como atos de resistência cultural. Nesse sentido, Luiz Beltrão (1980) explica como tais fatos acontecem nas festas religiosas realizadas nos santuários famosos:

Anualmente, em tais localidades, celebram-se festas que, embora de origem e fundo religioso, se revestem de exteriorizações profanas, constituindo-se desse modo em uma parte interna (a missa, o sermão, a benção), sob o controle da autoridade eclesiástica; a outra, fora do templo, de iniciativa de grupos autônomos (ou quase) de devotos, incluindo procissões e cortejos, representações de autos folclóricos, música, danças, fogos de artifício, quermesses, jogos e brincadeiras, comidas típicas - tudo de acordo com rituais tradicionais, fundados em prescrições e superstições, totalmente fora do controle, do consentimento e, às vezes mesmo, um desafio à liturgia e à autoridade da Igreja (BELTRÃO, 1980, p. 63).

O povo também promove as chamadas festas da desordem, das quais a mais representativa é o carnaval, argumenta Da Matta (1984):

Penso que o carnaval é basicamente uma inversão do mundo. (...) Nele, conforme sabemos trocamos a noite pelo dia, ou, o que é ainda mais inverossímil: fazemos uma noite em pleno dia, substituindo movimentos da rotina diária pela dança e pelas harmonias dos movimentos coletivos que desfilam num conjunto ritmado, como uma coletividade indestrutível e corporificada na música e no canto. (...) Carnaval, pois, é inversão porque é competição numa sociedade marcada pela hierarquia. É movimento numa sociedade que tem horror à mobilidade, sobretudo à mobilidade que permite trocar efetivamente de posição social. É exibição numa ordem social marcada pelo falso recato de 'quem conhece o seu lugar' - algo sempre usado para o mais forte controlar o mais fraco em todas as situações (DA MATTA, 1984, p. 74-78).

É notório que as festas brasileiras se renovam como espaços típicos de lazer, preservando sua natureza diversional e, ao mesmo tempo, permanecendo hibridamente fincadas nas suas raízes populares, como assinala Almeida (1973):

Hoje, como ontem e anteontem, o povo se diverte a seu modo, motivando e modificando seus folguedos, mas guardando, invariavelmente, o prestígio da

tradição, a evocação dos seus heróis e dos grandes feitos, mesclando as crenças religiosas com o espírito cívico, aglutinando os vários elementos folclóricos com a realidade e produzindo esse quadro imenso, irregular e variado da sua diversão, na qual se mescla a ternura, a hilariedade, a bravura (ALMEIDA, 1973, p. 212-213).

Referindo-se às festas brasileiras, Teixeira (1988) afirma que, no Brasil há como que um clima de festas, que

em última análise, é o responsável pela ocorrência de imenso número de eventos festivos que se sucedem no país, sob designações variadas, como festas, festivais, rodeios, feiras, exposições, concursos, todos voltados para um público massivo (TEIXEIRA, 1988, p. 25).

E ainda, para melhor compreensão da natureza complexa e polivalente das festas populares, recorreremos ao conceito de frentes culturais proposto pelo mexicano, Jorge González. Trata-se de observá-las como

espaços sociais, entrecruzamentos e formas de relações sociais não especializadas, onde luta ou se vem lutando pelo monopólio legítimo da construção e reconstrução semiótica (modulação e modelação) de determinados elementos culturais transclassistas (GONZALEZ, 1994, p. 82).

Nas festas populares, as classes sociais interagem dialeticamente, coexistindo de forma aparente, mas, na verdade, enfrentando-se, ora sutil, ora ostensivamente, na tentativa de conquistar a hegemonia cultural. Por isso mesmo, elas se caracterizam como processos comunicacionais, ao mesmo tempo que agentes socialmente desnivelados operam intercâmbios, negociam significados e produzem mensagens coletivas, cujo conteúdo vai se alterando conjuntamente, sempre de acordo com a correlação de forças em movimento. Cria-se uma teia complexa de relações e interesses, da qual participam também o Estado e o aparato político, responsáveis pela normatização do uso daqueles espaços públicos em que as festas se realizam.

Contudo, o cerne das festas populares está localizado no interior da sociedade civil, cujas instituições desencadeiam os processos de celebração que as nutre e fortalece, mas também pode fazê-las definharem e desaparecerem. Sem a iniciativa dos grupos sociais organizados, que dão sentido, codificam, difundem e retroalimentam as mensagens contidas nas festas, elas não se configuram como

atos culturais, dotados de implicações políticas e econômicas. Brandão (2001) considera o sentido dos termos festa, religiosidade popular e romaria até certo ponto distintos, mas, valendo-se de análises comparativas, concebe uma ausência de rigidez que possa ser capaz de estabelecer diferenças nítidas. A festa está para a religiosidade popular assim como também está para a romaria.

Contudo, as festas, e as romarias uma das formas de festa, são, na verdade, fatores que contribuem para a manutenção do ideário da comunidade. Vamos, portanto, explicitar essa concepção de romaria, bem como apresentar uma breve história das romarias no Brasil.

3. 3 ROMARIA E A HISTÓRIA DA ROMARIA NO BRASIL

Nas festas, as romarias constituem em um fator que contribui para a manutenção do ideário da comunidade, uma vez que se apresentam como um espaço de aprofundamento dos laços entre o fiel com outros devotos, e, mais particularmente, com seus familiares e vizinhos. Nesse sentido, as práticas religiosas devem ser entendidas como rituais de memória coletiva, de continuidade da tradição, de reafirmação do sentimento de pertença, momentos espaciais e temporais de vivências religiosas, de solidariedade. Há correspondência entre os sistemas de crenças, práticas religiosas e estrutura social da comunidade. A religião atribui poder às pessoas, diferenciando-as no interior da própria comunidade, retrata a ordem social, modela a sociedade, tanto em termos morais como funcionais utilizando-se de símbolos religiosos tais como altares, santuários, comidas, perfumes, amuletos, livros, velas, imagens de santos, bem como gestos: olhares, dar as mãos, rezas, procissão, os cantos, etc. (OLIVEIRA, 2002, p. 6-7) . Como a religião, e, mais particularmente, a romaria, como uma expressão religiosa, tem desempenhado esse papel ao longo da história do Brasil?

Para a construção de uma breve história da romaria no Brasil, recorreremos basicamente ao pensamento de Azzi, (1979), historiador que se dedicou aos estudos de tal fenômeno religioso e que serve como referência, em virtude das aproximações entre a abordagem do autor e a perspectiva que queremos dar a esta análise.

Afirma Azzi (1979) que, de origem medieval, a romaria chegou ao Brasil por meio da cultura lusitana. Ela tem a finalidade de exprimir a fé e homenagear o santo cultuado. Com muita frequência, essa expressão de fé manifesta-se pelo pedido de uma graça ou cumprimento de uma promessa. Desse modo visita-se o santo, tanto para pedir favores, como para agradecer benefícios recebidos mediante sua proteção.

Para Sanchis, (1979), em um sentido prosaicamente histórico, a origem portuguesa, senão de todas as romarias brasileiras, pelo menos do *habitus* brasileiro de romaria, dispensa provas demoradas. As romarias portuguesas constituíram-se, desde o começo e ao longo de toda a sua história, como uma estrutura de encontro – conflito e compatibilização – entre uma religião popular e a instituição oficial de regulação autoritária – ortodoxia e ortopraxis – da religião católica.

A respeito desse mesmo assunto, afirma Rosendahl (1996) que, no Brasil os mistérios da fé cristã foram introduzidos oficialmente pelos portugueses, por meio da intervenção não só do Estado, mas também das ordens religiosas e pela ação dos colonos. O complexo processo de ocupação do espaço brasileiro, feito em etapas e valorizando determinadas áreas em momentos distintos, permitiu que o catolicismo no Brasil assumisse características próprias, bastante distintas do catolicismo europeu. No período colonial, a participação bastante acentuada das irmandades nas igrejas e o predomínio do aspecto devocional dos fiéis, expresso pelas romarias, promessas e ex-votos, procissões e festas dedicadas aos santos, conferiam um caráter eminentemente social e popular ao catolicismo brasileiro (ROSEND AHL, 1996).

Como consequência dessas influências na composição do catolicismo brasileiro, durante os séculos XVII e XVIII, as romarias, sobretudo no interior do país, nasciam espontaneamente da piedade popular e se desenvolviam com ampla liberdade de expressão popular. As devoções surgiam do povo. As imagens eram encontradas por pescadores, índios, aventureiros, e o aspecto milagroso da aparição da imagem evidenciava a vontade divina que escolhera determinado lugar para ser destinado ao culto. O povo construía, assim, o espaço sagrado, realizando com ilimitada liberdade seus cultos religiosos (ROSEND AHL, 1996).

Quanto à dimensão popular da festa e, mais particularmente da romaria, afirma Azzi (1979) que, apesar de todo o esforço de controle pelo clero, é evidente

que, especialmente nas áreas rurais, o povo continua a lutar por sua faixa de autonomia e liberdade de expressão religiosa. Para o autor, observa-se sempre nas camadas economicamente inferiores da população a busca de uma válvula de escape para exprimir, com maior liberdade suas crenças religiosas. O culto dos santos constitui uma das características dessa iniciativa popular, e os centros de devoção e romaria, o espaço privilegiado de sua autonomia religiosa. (AZZI, 1979).

Na perspectiva do autor, os centros de devoção populares constituem o ponto de encontro, e também de atritos, entre a religião oficial e a crença popular. A história das romarias brasileiras mostra justamente as fases do confronto entre a fé popular que deseja se expressar espontaneamente e a hierarquia eclesiástica, que procura submetê-la ao seu controle. Os primeiros centros de devoção que surgiram no período da colonização brasileira eram vinculados a essa situação, pois todos eles estavam situados no litoral brasileiro. Os missionários, porém, procuravam romper a rígida divisão entre o civilizado e o bárbaro, o colonizador e o gentio, estabelecendo postos avançados de atividades pastorais no território dos indígenas. Esses postos avançados foram constituídos, sobretudo, pelos centros de devoção e romaria, lugares de entrosamento e comunicação entre as duas raças e as duas culturas (AZZI, 1979)

Afirma o autor que, durante o primeiro século de colonização, quatro centros de devoção assumiram importância particular. O primeiro centro de romaria foi a ermida de N. S. da Ajuda, distante cerca de uma légua do povoado de Porto Seguro. A ermida foi construída pelos jesuítas, com a colaboração dos índios, em 1551. Desde 1552, o irmão jesuíta Vicente Rodrigues estabeleceu-se a cerca de quatro léguas de Salvador, onde se construiu a ermida de São Tomé, o segundo centro de devoção junto das pegadas atribuídas pelos índios ao lendário Sumé. O terceiro centro de devoção, sob a influência dos franciscanos foi a ermida de N. S. da Conceição de Itanhaém, na capitania de São Vicente. O documento mais antigo, que se refere a N. S. da Conceição em Itanhaém, é de 1561. Desde 1558, estabeleceu-se perto de Vila Velha no Espírito Santo o irmão franciscano Pedro Palácios, erigindo ali a ermida de N. S. da Penha (AZZI, 1979).

Como todas essas ermidas foram construídas em regiões habitadas pelos indígenas, fora da área ocupada pelos colonizadores, as romarias passaram a construir o primeiro grande movimento de integração entre as duas raças, a

indígena, e a portuguesa, sobretudo no nível popular. Importa ressaltar, além disso, que os primeiros centros de devoção e romaria constituíram verdadeiros polos de irradiação missionária. Longe dos centros urbanos, esses primeiros missionários levavam verdadeira vida eremítica, na solidão, na pobreza e na oração. (AZZI, 1979).

Os primeiros centros de devoção no interior apareceram justamente nos caminhos principais da expansão paulista: o caminho do sul, o caminho do leste pelo vale do Paraíba, e o caminho do norte pelo rio Tietê (AZZI, 1979).

Existe uma diferença básica entre as romarias do século XVI e o ciclo paulista do século XVII e inícios do século XVIII. Enquanto as primeiras foram incentivadas pelos religiosos, tiveram, desde o início, uma finalidade missionária de catequese e evangelização, as romarias do interior brotaram espontaneamente da piedade popular. Não obedeceram a uma organização prévia, mas desenvolveram-se com grande margem de liberdade de expressão pelo povo. Aliás Pero Correia, um português que, na Colônia, se fez jesuíta, afirmava ainda, nos século XVI, que entre os indígenas se encontravam as mesmas superstições, malefícios e bruxarias próprios do povo lusitano. Nessas romarias de caráter popular, em que predominavam o mameluco, o mestiço e o caboclo, provavelmente se poderia vislumbrar a sobrevivência quer dos cultos indígenas, quer das crenças atávicas da península ibérica. Essas romarias constituíram uma expressão de fé dentro do universo religioso em que viviam essas pessoas, nem sempre se amoldando aos quadros da ortodoxia católica. (AZZI, 1979). O planalto paulista transformou-se, assim, em um centro de expansão da fé popular.

O século XVIII foi marcado pelo ciclo do ouro. Era a época das Minas Gerais, o grande chamariz para multidões provenientes de todas as partes do Brasil, e, também, da Europa. Os santuários religiosos que surgiram nesse período representavam uma tentativa popular de valorização da fé e da moral católica, em oposição aos males provocados na sociedade pela ganância do ouro (AZZI, 1979).

O ciclo mineiro de romarias populares se estabeleceu ao redor de seis principais centros de devoção, dos quais, cinco na própria capitania de Minas Gerais, e um, no interior da Bahia. (AZZI, 1979).

Provavelmente, as romarias do ciclo bandeirante constituíram-se de forma espontânea, ao mesmo tempo que a fama dos milagres operados nas ermidas eram

divulgadas ao longo dos caminhos do interior. Segundo a tradição lusitana, a romaria incluía não apenas a vista à imagem do santo e o cumprimento das promessas, como também a convivência, social, as festas e danças de arraial, com comidas e bebidas. Enfim, a festa era tanto nos aspectos sagrados como profanos. (AZZI, 1979).

São considerados quatro centros de romarias como característicos desse ciclo. Dois, no sertão de Goiás, o santuário do Padre Eterno, em Trindade, e o santuário de N. S. da Abadia do Muquém, às margens do Rio Tocantins. Tudo leva a crer que a ermida de N. S. da Abadia do Muquém foi construída ainda no período de penetração do ciclo do ouro, conservando a romaria grande importância durante o século passado (AZZI, 1979).

Se essa é a história das romarias, bem como a lógica de sua presença tanto no litoral como no interior, quais são as características das crenças que compõem tal prática religiosa?

3.4 AS CRENÇAS PRESENTES NAS ROMARIAS

Um dos pilares da romaria é a devoção aos santos. Nesse sentido, para Rosendahl (1996), a razão principal do catolicismo popular é a devoção. Sua prática e seus atos e seus rituais reproduzem o ato de agradecer favores recebidos ou pagar promessas produzidos pelo imaginário social em suas relações reais entre o devoto e o santo. Um outro pilar da romaria é a festa. A respeito desse aspecto da romaria, (MOREIRA, 2001, p. 308) afirma que somos o que festejamos, pois somos daquilo que nos faz a festa. O autor assinala que, das passarelas das escolas de samba aos terreiros de candomblé, das festas dos santos às comemorações do Dia da Independência, das pequenas comunidades às grandes cidades no Brasil, festejam-se todos os dias, todos os meses. Por algum motivo, vai-se à festa, seja para dançar, desfilar, cantar, seja para louvar o santo padroeiro, cumprir promessas, comemorar datas importantes. O autor lembra Brandão, que vê na festa uma dimensão de totalidade. Para ele, o deslocamento para ir à festa mostra, de uma forma ou de outra, uma importância fundamental. É preciso, antes de qualquer coisa, ir à festa. Crer é no imóvel, mas rezar é para quem se move, afirma Brandão (apud. MOREIRA, 2001, p. 308).

No catolicismo popular, a razão principal das peregrinações é a devoção. O grande contingente de romeiros pertence às classes populares. Os romeiros, em sua grande maioria, moram na zona urbana, o que parece que o processo de urbanização e o êxodo rural que marcaram as últimas décadas da história do país não foram fatores de desmobilização da romaria, ao contrário, ela tem aumentado ao longo dos anos (STEIL, 1996)

As dimensões penitencial e festiva apontam a romaria como um evento em que o corpo tem um lugar central, como elo de continuidade que relaciona morte e vida, dor e prazer, excesso sensual e êxtase místico, privação de jejum e saciedade comungante, pois os contrários se compõem para homenagear o santo, num ato onde dor e prazer se ligam ao seio procriador e absorvente do corpo, onde a vida está sempre em eterna mudança, em eterna renovação. (STEIL, 1996).

Nesse sentido, entendemos que, como eventos religiosos, as romarias portam um sentido de busca tendo em vista que se constituem ritos de passagem do comum para o extraordinário, do cotidiano para o excepcional (CORDEIRO, 2008).

Quanto ao espaço sagrado, Brandão (2001, p.33) afirma que, para o romeiro, o lugar santo é qualquer um onde, em nome de Deus, duas ou mais pessoas estejam reunidas. Portanto, o próprio tempo só é *santo* por causa da comunidade que o habita, e nada há nele que o torne poderoso ou digno de devoção em si mesmo. Para o autor, há portanto, um deus que nasce e provoca uma festa que encerra uma viagem; um deus que morre e provoca uma comemoração ritual do sofrimento; um deus estável entre os homens que provoca festa e romaria, melhor, romarias vividas também como festa. Descendo de Deus a sua corte, eis que Nossa Senhora, a Virgem Maria, é o ser santificado que abarca o maior pluralidade de formas de celebração popular no mundo camponês. Ela é um ser de *festa* de *procissão*, de *romaria*, de *folia* (mais no passado, muito menos agora), de *cortejo* e de *visitação*. (BRANDÃO, 2001).

No sentido apontado por Brandão, Micheloto (2006) mostra como, em um contexto marcado pela exacerbação do individualismo, as tradições religiosas podem manter-se como formas coletivas de expressão de crenças e práticas. O autor descreve e analisa alguns casos de tradições católicas no Brasil que se mantêm, apesar das mudanças na filiação religiosa da população, em virtude de sua

adaptação aos novos tempos, renovação ou mesmo reinvenção de suas práticas e de suas mensagens. Nesse sentido aponta Adam (2002) que, no horizonte dos participantes de uma romaria, não há um projeto sociopolítico claramente definido, mas sim, uma forma de viver na terra que vai se definindo, ao longo de um processo. A duração de uma romaria é diferente em cada lugar. Normalmente elas duram um dia, mas há lugares, em que são celebradas durante três a sete dias e, até mesmo, três semanas inteiras. (ADAM, 2002).

Sobre a centralidade da devoção aos santos na romaria, Moreira (2001, p. 294) ressalta que, em muitos lugares do Brasil, o protetor de uma família (o Santo) passa a ser protetor preferencial de uma comunidade camponesa. Os santos são os personagens dos mitos de origem de crença, e, segundo o autor, eles transmitem e se assemelham nas diversas situações de desenvolvimento de centros religiosos como justificativa da necessidade de uma história que precisa fincar e criar tradições. Essa história sustenta a construção da identidade de um determinado local, como também a construção de sua urbanidade. Nessa contextualização, a cultura religiosa cresce e se amplia com a oralidade ora apreendida pela escrita – o que se contava passou a ser escrito. O mito de origem deixou de frequentar somente o ambiente dos grupos sem escrita, para pertencer a verdades contadas pelo mundo erudito. As histórias narradas pelo mito tratam do sagrado e do sobrenatural em que o homem religioso está inserido, uma vez que ele próprio se torna a prova viva da perpetuação da origem do seu ambiente (MOREIRA, 2001)

Se a crença no santo e a homenagem a ele mesmo por meio da festa são uma das principais características da romaria, que lugar e que significados recebem em seu seio o peregrinar e a procissão?

3.5 O PEREGRINAR E A PROCISSÃO NA ROMARIA

No caso das romarias, com intuito de mostrar como os romeiros interpretam o seu mundo, conferem-lhe significados e lhes infundem emoções com base em uma determinada experiência religiosa, Steil (1996) afirma que há um sentido de pertencimento e de comunhão com a paisagem que impregna o culto das romarias para o Muquém. No movimento dos corpos que cruzam o sertão, em direção ao santuário, os romeiros demarcam um espaço sagrado que torna certos lugares e

objetos mais próximos de Deus do que outros. Recuperando uma perspectiva tradicional da cultura, a romaria conecta o conteúdo universal do catolicismo ao *local* e situa os seus significados em um espaço concreto que se torna portador dos mitos que tecem as narrativas que circulam em torno do santuário.

O espaço ganha uma função metafórica e se apresenta como um *texto* que possibilita o acesso a múltiplas interpretações sobre as quais se funda essa sociedade na qual homens, santos e anjos se encontram diretamente implicados, por meio de diferentes formas de trocas e de convivências. (STEIL, 1996).

Acerca desse mesmo aspecto, Moreira (2002, p. 308) afirma que a romaria permite uma viagem real e simbólica, que modifica, suspende a vida cotidiana para a criação momentânea de um outro mundo, especial, mágico, e divino. Uma das características, portanto, da romaria é, como o nome já diz, o peregrinar. Os sentidos dados à romaria pelos diversos grupos que se encontram no santuário são divergentes, pois *quando o povo converge em peregrinação, os sentidos colidem* (STEIL, 1996, p. 58). Para Hervieu-Léger, (2008), o peregrino se caracteriza, antes de tudo, pela fluidez dos conteúdos de crença que elabora, ao mesmo tempo que pela incerteza das pertenças comunitárias às quais pode dar lugar.

Segundo Moreira, (2008), entre as incontáveis festas populares, é na romaria que o deslocamento dos sujeitos tem um significado especial. Visitar um lugar significa colocar-se a caminho, movimentar-se, ir e desinstalar-se. Esse movimento faz parte da essência de uma romaria. Quatro formas de movimento caracterizam uma romaria: o deixar a casa, o grupo, a comunidade e ir, viajar para a romaria; a caminhada no local da romaria, abandonando o local de concentração à procura de um segundo lugar especial, o da festa; o andar ritual durante toda a romaria, por meio do qual os romeiros, atravessam um corredor em meio ao público e caminham em direção ao palco (ou caminhão-palco) e de lá retornam para o meio do público novamente; o voltar para casa após a romaria (ADAM, 2002).

Revive-se, assim, por meio das caminhadas ritualizadas da romaria, a procura de espaço no cotidiano das organizações. As estradas fazem parte do cotidiano de muitos romeiros, e representam sua não situação, sua condição de despossuídos de lugares. A diferença nas romarias é que as estradas e os caminhos conduzem a um bom fim, à festa, na qual os sinais do Reino de Deus são vistos e

provados em partes. As formas de caminhada na romaria são, portanto, a sua maior expressão de protesto e esperança (ADAM, 2002).

No caso das romarias, milhares de pessoas saem de suas casas em direção aos santuários, especialmente durante as ocasiões de festa, o que é feito pelos os mais variados meios de transporte: a pé, de carro de boi, a cavalo, de carroça, ônibus, ou carro próprio. Os romeiros percorrem quilômetros, às vezes, durante dias, até chegar aos santuários, nos quais a festa não está limitada apenas ao lugar próprios delas, há toda uma rede que se estende desde os preparativos em sua terra natal e a viagem à Terra Santa. No caso da romaria o lugar visitado e festejado é mais que um local geográfico. O lugar tem a ver com uma forma de vida, com a relação mística com a terra e com a libertação dos espaços que garantem a vida (ADAM, 2002, p. 8).

A maior lição da romaria está no fato de que os fiéis engendram uma forma de celebrar que corresponde às suas necessidades e ao seu cotidiano, de luta e de esperança por um outro mundo possível. Os romeiros vivenciam uma vez por ano uma troca dinâmica entre cotidiano e celebração, entre real e simbólico, entre luta e festa, deixando um influenciar, fortalecer e depurar o outro. Depois da romaria, os fiéis retornam para um contexto que já não é aquele mesmo que haviam deixado. A celebração da romaria contamina o contexto com sua dimensão mística (ADAM, 2002).

Com este sentido, a romaria está relacionada a certa itinerância, característica que não se refere propriamente a uma migração, porque os romeiros sempre retornam para sua terra natal depois de visitar o santuário, com a certeza ou o desejo de voltar no ano seguinte (MOREIRA, 2001).

Intimamente associada à romaria, a procissão aparece como outra romaria da longa jornada da peregrinação (STEIL, 1996). A procissão possibilita a experiência de uma certa igualdade, que lembra a *communitas* de Turner. A multidão, mais de cem mil pessoas, caminha pelas ruas estreitas da cidade, e é como se por um breve lapso de tempo a vida saísse de seus trilhos habituais e penetrasse no domínio da liberdade utópica (STEIL, 1996).

Há uma característica nesse ritual, a relação direta dos romeiros com o Santo, tratado como uma pessoa humana e amiga, mas, ao mesmo tempo, poderosa e boa que pode responder às necessidades daqueles que estão vivendo na Terra. Um

intercâmbio ritual remete, como temos visto, a um sistema relacional tradicional de valores e compromissos fundados sobre reciprocidades e lealdade (STEIL, 1996).

Aproximando-se do pensamento de Cordeiro, Rosendahl (1998) afirma que, como fenômeno social mais amplo, o papel dos fluxos de caráter religioso no processo social conduz a uma dimensão ritualista, que compreende a busca de ambientes adequados à manifestação do sagrado, cujos significados os fiéis já carregam com eles.

Mas não é só de caminhada, de peregrinar que se faz a romaria. Os romeiros dirigem-se a um lugar, ao santuário. Como o santuário e a presença do clero nesses espaços se conectam aos significados do peregrinar para o romeiro?

3. 6 OS SANTUÁRIOS E A PRESENÇA DO CLERO NA ROMARIA

Podemos dizer que 90% dos romeiros reproduzem no santuário a vivência do catolicismo popular, com seus rituais religiosos, no ato de agradecer ou pagar promessas. Ao passo que os dirigentes e os moradores tendem a ver as práticas dos romeiros como *supersticiosas* ou *fanáticas*, os fiéis geralmente participam dos rituais oficiais com grande emoção e investimento pessoal. As diversas categorias de pessoas presentes no santuário possibilitam que as diferentes experiências religiosas, trazidas para a romaria pelos romeiros tradicionais, pelos padres, pelos moradores, possam interagir, ligando os indivíduos e os grupos (STEIL, 1996).

Os sermões são parte essencial da romaria, tanto do ponto de vista dos dirigentes, que dão uma ênfase especial à pregação da palavra, quanto dos romeiros, que os vêem sobretudo como peças de uma estrutura ritual mais abrangente. O seu conteúdo não difere muito, revelando um consenso partilhado pelo clero que se inscreve nas fronteiras de uma narrativa moderna, fundada sobre a consciência e razão, vistas como portas de acesso para o sagrado. Nos sermões são basicamente temas catequéticos da doutrina católica ou então falam dos problemas e das injustiças sociais que existem no país (STEIL, 1996)

Não existe uma rejeição *a priori* dos romeiros aos sermões dos padres que tratam de temas relativos à justiça social ou que denunciam a política dos governantes nacionais. Ao contrário, em muitos momentos, os romeiros vibram com empolgação quando o pregador fala desses temas. Os romeiros sabem e esperam

que os padres falem de questões sociais. Os padres, por sua vez, ao abordarem esses temas no contexto ritual do santuário, também sabem que suas palavras se revestem de um sentido religioso que não teriam, se pronunciadas em outros contextos discursivos (STEIL, 1996). A vivência do sagrado para esses romeiros está expressa em um código próprio produzido pelo imaginário social em suas relações reais entre o devoto e o santo (ROSENDAHL, 1996).

Com que perfil se apresentam e que lugar ocupam as romarias na atualidade?

3.7 O PAPEL DA ROMARIA NA ATUALIDADE

No Brasil, as peregrinações relacionam-se diretamente a festas religiosas locais e são comumente designadas por romarias, embora ultrapassem em muitos lugares a dimensão de festividade local. O fenômeno das romarias contemporâneas proporciona um campo rico em construções que envolvem várias perspectivas de interpretações a respeito de ações e sentidos evocados pelos agentes envolvidos. Assim, a experiência religiosa funda-se em princípios introjetados, levando o indivíduo e o grupo do qual faz parte a adotarem juntamente com o grupo ao qual faz parte, um universo de simbologias cujos sentidos direcionam formas de viver e entender o mundo (CORDEIRO, 2008).

As romarias são portadoras de uma tradição que é continuamente *reinventada* por romeiros, moradores e pelo clero, como uma forma de legitimar valores, ações e normas de comportamento que cada uma dessas categorias considera centrais em suas redes de convenções. Quando evocam a *tradição*, esses diversos atores pretendem, na verdade, acionar um estoque de referências religiosas e práticas rituais acumuladas em torno do santuário, com ou sem o selo da ortodoxia, mas que atualmente são usadas para socializar seus sistemas de idéias e padrões de comportamento. As romarias são importantes ainda para a compreensão das transformações que vêm ocorrendo no contexto social linguístico de signos, símbolos e ritos que os romeiros manipulam para lidarem com as novas situações apresentadas pela modernização (STEIL, 1996)

O espaço-tempo do romeiro representa a vivência de sua prática e de seus atos religiosos. A diversidade de grupos e de formas de inserção nesse evento

mostra que a romaria não é uma simples reunião de indivíduos que participam numa mesma visão de mundo, nenhum ato puramente religioso, tomado num sentido moderno, de uma esfera separada das outras dimensões da vida humana (STEIL,1996).

Como ritual, a romaria também pode ser classificada como um *ato performativo* – isto é, que produz resultados, em razão de ser realizado. Talvez se possa pensar na própria viagem como um ato que se realiza como uma performance, por meio de um mecanismo análogo ao que sustenta a eficácia simbólica, em que trata-se de suscitar uma experiência e, na medida em que essa experiência se organiza, mecanismos situados fora do controle do sujeito se ajustam espontaneamente para chegar a um funcionamento ordenado (STEIL, 1996, p. 109).

A romaria apresenta-se ainda como um sistema de comunicação que possibilita aos romeiros entrar em contato com sua cultura e reivindicá-la com os meios de que dispõem. Nesse sentido, os diferentes aspectos que compõem a romaria configuram um instrumental linguístico com o qual os romeiros pensam suas relações pessoais, sociais e com as entidades sobrenaturais. A força emocional e a polissemia dos seus símbolos estabelecem um consenso para além das divergências que existem no plano dos discursos e das visões de mundo. Nesse sentido, a romaria oferece aos romeiros um programa de percepção que lhes permite compreender e agir sobre o mundo exterior, quanto entrar em contato com sua própria subjetividade, construída nesse processo comunicativo. Trata-se, portanto, de um evento paradigmático que representa a trama de sua existência humana (STEIL,1996)

O homem simples do interior possui uma religiosidade popular muito forte, enraizada em uma série de credices. Crescem no seu interior fé, amor, solidariedade e a elasticidade familiar que oferecem uma relação de confiança entre os romeiros que contribui para a consolidação do imaginário de uma vivência comunitária.

A Romaria do Muquém é um exemplo de fé e humildade do povo que ainda busca nas orações e promessas uma sustentação para suas vidas. Verificamos, ao longo desta pesquisa, que tudo aquilo que deslumbra atraindo, tem a ver com o antigo

desejo do homem de curvar-se às forças que o dominam, talvez, considerando, segundo Augras, (2009) que a história, como as demais narrativas, se fundamenta, ao mesmo tempo, em fatos reais e reinvenções fantasiosas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a finalidade de desenvolver a análise, e com base na hipótese segundo a qual a sociedade atualmente se encontra centrada no indivíduo, sujeito autônomo, que administra sua própria vida e suas necessidades pessoais, e que busca nos ritos, nas simbologias, crenças e devoções, a solução dos seus problemas,

desenvolveu-se este trabalho sobre a Romaria de Nossa Senhora da Abadia do Muquém, em Goiás.

Nesta pesquisa analisamos a cultura sociorreligiosa, visando situar a Romaria do Muquém como um espaço de reconstrução da comunidade, pois uma das características culturais da atualidade é a concepção de uma fé pessoal, da qual emerge a figura moderna do indivíduo. Nesse contexto, o romeiro quer preservar sua individualidade, mas ao mesmo tempo, escolher sua crença, opção que fazem participando das romarias, nome atribuído às peregrinações.

Pudemos observar que a romaria constitui um espaço de aprofundamento dos laços entre o devoto e o sagrado, e entre o devoto com os outros fiéis, e mais particularmente, com seus familiares, amigos e vizinhos, tornando-se elemento que contribui para a manutenção de um conjunto de idéias religiosas, sociais, políticas, econômicas, ou seja, de um ideário de comunidade.

Percebemos que a exemplo da França, no Brasil, na romaria do Muquém, a comunidade experienciada é reconstruída, mantendo o ponto de convergência nas respostas individuais dos devotos. Nessa experiência ritual, enfatizam-se a legitimidade, as buscas e as emoções individuais que se tornam a base, a estrutura, para a construção de uma expressão coletiva de valores e pertencimentos, sempre condicionados por fatores religiosos, sociais, econômicos e políticos, que predominam em cada tempo.

A devoção, a fé dos devotos na peregrinação como fenômeno moldado na consciência dos indivíduos, o sagrado presente na romaria, evidenciam, para os romeiros, seu lado prático, ao propiciar o resumo do real, com as construções imaginárias configuradas nos elementos simbólicos, configurando o indivíduo como um ser social e religioso.

Observamos que o catolicismo brasileiro caracteriza-se como um culto aos santos, com muita reza, pouca missa, mas muita devoção. Os santos ocupam um lugar de destaque na vida do povo, misturando-se com seus problemas, suas necessidades, seus negócios, sua vida familiar, política, econômica, seus casamentos, seus amores, tudo se passando na relação entre o santo e o devoto. Postulamos que, na festa, o ser humano transcende o cansaço e a monotonia de sua vida e se abre à transcendência, ao outro e ao Divino.

Vimos que a festa, em todas as culturas, é sempre a manifestação de uma vida presenteada a cada pessoa no interior de uma comunidade que o ser humano não pode dar a si mesmo no seu cotidiano. É a celebração comunitária da vida que dá coragem para a fé, a vida e o agir humano.

Atualmente, no Brasil, as peregrinações relacionam-se às festas de romarias. Buscamos entender o peregrinar e as procissões nas romarias, a importância dos santuários e a presença do clero, além do papel da romaria na atualidade representando a vivência da prática e de atos religiosos na existência humana.

Nesse sentido, a manutenção de um costume construído de geração em geração torna-se uma forma de continuidade de relações objetivas originárias que se fortalecem no encontro com o outro ou na prática do ritual, envolvendo a lembrança de valores e crenças para sua identificação social.

A religiosidade popular, em certo sentido, pode ser considerada como aquela que não atingiu um nível de atualização na sua expressão, ou que não é erudita no sentido etimológico da palavra. É preciso notar, porém, que essa questão não é absoluta. Existem práticas religiosas populares que são seguidas até mesmo por intelectuais.

Durante nove meses por domingos alternados em cada mês, estivemos no Muquém com o objetivo de observar o que e como são os acontecimentos sem a festa. Nessas idas pudemos constatar que durante todo o ano, até a outra festa, os romeiros vão ao Muquém participar da missa, dar testemunhos; e pudemos perceber também, pessoas intelectualizadas, conhecidas politicamente e intelectualmente, na esfera estadual, participando dessas missas. Vimos que não apenas os menos favorecidos participam.

A contribuição científica dessa pesquisa para sociedade é que pudemos constatar que o catolicismo popular ainda é uma expressão ligada às tradições, de maneira rudimentar, informal, e, que não foi adquirido pela leitura, ou pelo estudo, direcionada a um conhecimento de cunho acadêmico, sem, também, um estudo científico da origem da história e da palavra.

Todas as etapas que percorremos estão ligadas entre si, construindo no sujeito, individualmente ou na coletividade, formas de expressão do catolicismo popular nas romarias.

Finalizando, ressaltamos que este trabalho não pretendeu abranger todos os aspectos do catolicismo popular brasileiro, um tema bastante polêmico, e, a nosso ver, inesgotável.

REFERÊNCIAS

ADAM, Júlio César. A Romaria da Terra no Paraná: reapropriação de ritos litúrgicos na busca e libertação dos espaços de vida. Universidade de Hamburg, 2002.

Disponível em :

<http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/...2002/adam02_3.pdf>

Acesso em: 23 jan. 2011.

ALMEIDA, Renato. A recreação popular, suas formas e expressões, *In*: DIÉGUES JÚNIOR, Manuel (coord.). *História da cultura brasileira*. Rio de Janeiro: MEC, 1972, v.1, p. 201-213.

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Cultura popular brasileira*. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1973.

AUGRAS, Monique. *Imaginário da magia : magia do imaginário*. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro : Editora PUC, 2009.

AZZI, Riolando. Formação histórica do catolicismo brasileiro. *In*: VV.AA. *A religião do povo*. São Paulo: Paulinas, 1978. p. 44-71.

_____. *O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. As romarias no Brasil. *Revista de Cultura Vozes*, Petrópolis, ano 73, n. 4, 1979. (p. 39-54, 1979.)

_____. *A Igreja Católica na formação da sociedade brasileira*. Aparecida: Santuário, 2008.

BARROS, Marcelo. O divino segredo da festa. *In*: PASSOS, Mauro (org.). *A festa na vida: significado e imagem*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 59-70.

BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Trad. Marcus Penchet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2000.

_____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

_____. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Trad. Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

BELTRÃO, Luiz. *Comunicação e folclore*. São Paulo: Melhoramentos, 1971.

_____. *Folkcomunicação, a comunicação dos marginalizados*. São Paulo: Cortez, 1980.

BIROU, Alain. *Vocabulaire Pratique des Sciences Sociales*. 2ª.ed., Lisboa: Dom Quixote, 1976.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Trad. Sérgio Miceli et. al. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues., *Cultura na rua*. 2. ed. Campinas: Papyrus 1989.

_____. *Prece e folia: festa e romaria*. Aparecida: Idéias & Letras, 2010.

CAZENEUVE, Jean. *Sociologia do rito*. Porto: Rê, s.d.

CARNEIRO, Sandra M. C. de Sá. *Caminho de Santiago de Compostela* (UERJ/UFRJ - Brasil) UR. Disponível em: <<http://www.caminhodesantiago.com/estudos/sandra.htm>> Acesso em 10 nov. 2010.

CORDEIRO, Maria Paula Jacinto. “Romarias e oportunidades turísticas”, *Caderno Tendências*. Crato, v. 2, p. 75-90, 2004

CORDEIRO, Maria Paula Jacinto. “PADRE CÍCERO ENTRE A TERRA E O CÉU” (comunicação científica). In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL: PADRE CÍCERO: E QUEM É ELE?, 3. *Anais...*, Juazeiro do Norte, 2006, p. 69-70.

COUSINEAU, Phil. *A arte da peregrinação: para o viajante em busca do que lhe é sagrado*. São Paulo: Ágora, 1999.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Trad. Carlos Maria Vásquez Gutierrez. São Paulo: Paulinas, 2001. (Coleção Religião e Cultura).

DA MATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?* 7.ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

DIVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

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

EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. Trad. Sandra Castello Branco. São Paulo: Unesp, 2005.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. 2ª ed. – São Paulo : Martins Fontes, 2008.

FERNANDES, Rubem César, *Os cavaleiros do Bom Jesus – uma introdução às religiões populares*. Local: Brasiliense. 1987.

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

LAPLANTINE, François; TRINDADE, Liana. *O que é imaginário?* em 14 out. 2009. Disponível em:
<http://www.4shared.com/file/140821075/56d06e89/Francois_Laplantine_htm>
Acessado em: 16 abr. 2011.

FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FREIXA, Dolores; CHAVES, Guta. *Gastronomia no Brasil e no mundo*. São Paulo: Senac, 2009.

GEERT, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

GIDDENS, Anthony *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora da Unesp, 1991.

_____. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: Giddens, Antony; Beck, U. ; Lash, S. *Modernização reflexiva*. São Paulo: Editora da Unesp, 1997, p. 72-133.

_____. *Modernidade e identidade*. Trad. Plínio Dentzien. Editor, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, **2002**.

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

GONZÁLEZ, Jorge. *Más(+)Cultura(s). ensayos sobre realidades plurales*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O peregrino e o convertido – a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOBESBAUM, Eric. Introdução. In: (org). *A Invenção das tradições*; São Paulo: Paz e Terra, 2007, p. 9-23.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *fundamentos de metodologia científica*. 7. ed., São Paulo: Atlas, 2009.

LEMOS, Carolina Teles. *Religião e saúde: (re) significando as dores na vida cotidiana*. Goiânia: Descubra, 2008.

LEMOS, Marcos. Eucaristia, comunhão e solidariedade. 2002, p.1-2.

Disponível em:

<<http://www.lemosideias.com/2008/05/18-eucaristia-comunhao-e-solidariedade-parte-23.html>>. Acesso em: 29 abr. 2009.

MAGALHÃES, Beatriz Ricardina de. O povo e a festa. In: PASSOS, Mauro (org.). *A festa na vida: significado e imagem*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 95-112.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais. Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

MICHELOTO, Antônio R. As filhas da desatadora: pós-modernidade, tradições, participação das mulheres e imagens femininas em um culto católico. *Caderno Espaço Feminino*. Uberlândia. v.15, n.18, p.107-125. out. 2006.

MICHELOTO, Antônio Ricardo. Interações – cultura e comunidade. Uberlândia. v. 3, n. 3, p. 97-112, 2008.

MOREIRA, Benedito. *Da origem e da compreensão da romaria*. Fragmentos de Cultura, Goiânia, 11, 2, p. 293-310, 2001.

OLIVEIRA, Irene Dias de; *Linguagem e sistema simbólico*; Goiânia, 2002. Não publicado.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de; VALLE, J. Edênio; ANTONIAZZI, Alberto. *Evangelização e comportamento religioso popular*. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. *Religião e dominação de classe*. Petrópolis: Vozes, 1985.

PARSONS, Talcott. *O sistema das sociedades modernas*. Trad. Dante Moreira Leite. São Paulo: Pioneira, 1997.

PINA, Renata Oliveira. *A devoção do povo na Romaria do Muquém*. Pirenópolis, 2010. Não publicado.

PIERUCCI, Antonio F; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

RAMPAZZO, Lino. *Metodologia científica*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

ROSENDAHL, Zeny. *O sagrado e o espaço*. In: [1] *Geográficas e Explorações: percurso no fim do século*/CASTRO, Iná Elias; GOMES, Paulo César Costa; CORREA, Roberto Lobato (Org.). – Rio de Janeiro. Bertrand, Brasil. 1997.

RUIZ, BARTOLOMÉ Castor. *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

SANCHIS, Pierre. Festa e religião popular: As romarias de Portugal. *Revista de Cultura Vozes*, v.73, n. 04, Petrópolis: p. 5-18, 1979.

SANCHIS, Pierre. Peregrinação e romaria: Um lugar para o turismo religioso. *Ciencias Sociais e Religião*. Porto Alegre, v.8, p. 85-97, out.2006.

SINVALINE · Uruaçu, 2008 Disponível em: <<http://sinvaline.blogspot.com>
<www.overmundo.com.br/overblog/romaria-do-muquem>
Acesso em: 29 set. 2009.

SOUZA FILHO, Oscar Vasconcelos. *Origem de Nossa Senhora D'Abadia*. Anápolis: 2010.

STEIL, Carlos Alberto. *Peregrinação, romaria e turismo religioso raízes etimológicas e interpretações antropológicas*. In: ABUMANSUR, Edin Sued (org.), *Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo*. Campinas: Papyrus, 2003.

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias*. Petrópolis: Vozes. 1996.

SUESS, Guenter Paulo. *Catolicismo popular no Brasil*. Trad. Antônio Steffen. São Paulo: Loyola, 1979.

TEIXEIRA, Faustino. Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 14-23, set. Nov. 2005. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/67/02-faustino.pdf>> Acesso em 5 dez. 2010.

TEIXEIRA, Sérgio Alves. *O recado da festa*. Rio de Janeiro: Funarte, 1988.

WEBER, Franz. Celebrar a vida. A cultura da festa nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). In: PASSOS, Mauro (org.). *A festa na vida: significado e imagem*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 143-263.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Trad.: Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora. da UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

ANEXOS



F.1



