

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

O PÚBLICO E O PRIVADO: UMA RELAÇÃO DE PODER NA
ROMARIA AO SENHOR DO BONFIM DE ARAGUACEMA NO
TOCANTINS

CRISÓLITO DE SOUSA LOPES

GOIÂNIA
2007

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

O PÚBLICO E O PRIVADO: UMA RELAÇÃO DE PODER NA
ROMARIA AO SENHOR DO BONFIM DE ARAGUACEMA NO
TOCANTINS

CRISÓLITO DE SOUSA LOPES

Dissertação apresentada ao Mestrado
em Ciências da Religião, da
Universidade Católica de Goiás como
requisito para obtenção do grau de
Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Alberto da Silva
Moreira

GOIÂNIA
2007

L864p Lopes, Crisólito de Sousa.

O público e o privado : uma relação de poder na romaria ao Senhor do Bonfim de Araguacema no Tocantins / Crisólito de Sousa Lopes. – 2007.

100 f.: il.

Dissertação (mestrado) – Universidade Católica de Goiás, Mestrado em Ciências da Religião, 2007.

“Orientação: Profº Dr. Alberto da Silva Moreira”.

1. Religiosidade popular. 2. Catolicismo popular. 3. Devoção católica. 4. Senhor do Bonfim – romaria – poder – relação - Araguacema (TO). I. Título.

CDU: 248.153.7:398.33(811.7Araguacema)(043)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA
EM 17 DE DEZEMBRO DE 2007
E APROVADA COM A NOTA 7,5 (SETE INTEIROS E CINCO DÉCIMOS)
PELA BANCA EXAMINADORA

1) Dr. Alberto da Silva Moreira / UCG (Presidente) Alberto Moreira

2) Dra. Carolina Teles Lemos / UCG (Membro) ctt

3) Dr. Pedro Célio Alves Borges / UFG (Membro) Pedro Célio Alves Borges

Sacrifício é definido como uma mediação entre um sacrificador e uma 'divindade'.
(René Girard)

O imaginário é o perfume do real. Por causa do odor da rosa eu digo que a rosa existe!
(Gilbert Durand)

Agradeço, primeiramente, a Deus pelo dom da vida e por possibilitar o acontecimento de tudo.

Em segundo lugar, à minha Mãe, mulher à frente de seu tempo e de origem simples, que sempre apostou na educação como forma de conquistarmos nosso espaço no mundo.

Aos meus irmãos, que ora cobrando, ora incentivado, foram também responsáveis por esta conquista.

Aos meus colaboradores nas pesquisas, meus assessores José Gonçalo, Charlles, Mônica e Mesaque agradeço, pois, com esses, sempre que precisei, pude contar.

Aos meus professores do Mestrado, pela paciência comigo, em especial, ao meu orientador Prof. Alberto Moreira.

Enfim, a todos que, de alguma forma, contribuíram nesta empreitada.

RESUMO

LOPES, Crisólito de Sousa. *O público e o privado: uma relação de poder na romaria ao Senhor do Bonfim de Araguacema no Tocantins*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2007.

O catolicismo popular é considerado uma forma não-oficial de religiosidade. Está impregnado de elementos estranhos ao catolicismo oficial. Entre as muitas formas de manifestações do catolicismo popular encontramos a romaria. Estudar a romaria ao Senhor do Bonfim é entender um pouco como se manifesta o catolicismo popular. Nessa romaria, estudaremos, também, as relações de poder existentes entre os agentes que ofertam e manuseiam a religiosidade, levantando a questão entre o público e o privado na religião. Um detalhe que torna o estudo dessa romaria diferente é o fato de o santo em questão ter um dono particular, seu Natalino, morador local, aumentando os conflitos com a Igreja. Na compreensão desse fenômeno religioso usaremos como chaves de leitura o processo de secularização da sociedade e do sagrado, a relação entre religião e sacrifício muito presente nas romarias, uma leitura das categorias analíticas de Weber e Durkheim e a leitura da romaria como elemento da memória e do imaginário.

Palavras-chave: catolicismo popular, romaria e devoção, Senhor do Bonfim, Araguacema

ABSTRACT

LOPES, Crisólito de Sousa. *The public and the private: a relation of power on the pilgrimage of Senhor do Bonfim of Araguacema in Tocantins*. Dissertation (Mastership of a Military Order in Science of Religion) – Catholic University of Goiás, Goiânia, 2007.

The popular Catholicism is considered a non-official way of religiosity. It is impregnated of strong elements for the official Catholicism. Among the great many ways of manifestation of the popular catholicism we recognize the pilgrimage. By studying the pilgrimage to the Senhor do Bonfim city is to comprehend a bit how manifest the popular Catholicism itself. By this pilgrimage we also want to study the relations of power existent among the agents that offer and handle the religiosity putting a question among the public and the private on the religion. A detail that makes the study of this pilgrimage different is the fact the saint at issue has a particular owner increasing the conflicts with the church. By the comprehension of this religions phenomenon we will use further as reading keys, the process of secularization of the society and the holy, the relation between religion and sacrifice plenty in question on the pilgrimages, a knowledge through the analytic categories of Weber and Durkheim and the knowledge of the pilgrimage as element of the memory and the imaginary.

Key words: popular catholicism, pilgrimage and devotion, Senhor do Bonfim, Araguacema

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Romeiro Pagando Promessa de Joelhos	39
Figura 2: Imagem do Senhor do Bonfim.....	40
Figura 3: Vista Parcial do Rio Araguaia.....	51
Figura 4: Vista de uma Rua do Povoado do Bonfim	53
Figura 5: Posto de Saúde – Ação do Estado no Povoado	54
Figura 6: Imagem do Senhor do Bonfim	54
Figura 7: Capela ao Senhor do Bonfim – Propriedade do Senhor Natalino	56
Figura 8: Vista Parcial da Praça Principal	57
Figura 9: Romeiros em Momento de Confraternização	62
Figura 10: Foto de um Pagador de Promessas	63
Figura 11: Flagrante da Questão Econômica – Alugam-se até os Galhos da Mangueira	68
Figura 12: Missa Campal	70

LISTA DE ANEXOS

Anexo I: Entrevista com Frei Wanderlei	87
Anexo II: Entrevista com uma moradora local.....	91
Anexo III: Entrevista com um romeiro antigo na Festa do Senhor do Bonfim	94
Anexo IV: Entrevista com o dono do santo	96
Anexo V: Formulário do questionário	99
Anexo VI: Termo de consentimento esclarecido	100

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I	
O LUGAR DA RELIGIÃO NO SÉCULO XXI	16
1.1 O LUGAR DA RELIGIÃO SEGUNDO JACQUES DERRIDA	16
1.2 O SENTIDO CURATIVO DA RELIGIÃO	20
1.3 O PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO DA RELIGIÃO	22
CAPÍTULO II	
DEFININDO O CONCEITO DE PÚBLICO E PRIVADO	26
2.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	26
2.2 O CONCEITO DE PRIVADO	27
2.3 O CONCEITO DE PÚBLICO	28
2.4 O PROCESSO DE PRIVATIZAÇÃO DA RELIGIÃO	29
CAPÍTULO III	
O CATOLICISMO POPULAR	32
3.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	32
3.2 CONCEITUANDO CATOLICISMO POPULAR	33
3.3 CARACTERÍSTICAS DO CATOLICISMO POPULAR	34
3.4 A DEVOÇÃO COMO MANIFESTAÇÃO DO CATOLICISMO POPULAR	35
3.4.1 O Conceito de Sacrifício na Devoção Popular	37
CAPÍTULO IV	
A ROMARIA COMO MANIFESTAÇÃO DO CATOLICISMO POPULAR	41
4.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	41
4.2 A ORIGEM DAS ROMARIAS	41
4.2.1 O Papel de Martinho de Dúmio	42
4.2.2 O Priscilianismo	43
4.3 A UNIÃO DO ESTADO COM A IGREJA	44
4.4 RELIGIÃO OFICIAL E RELIGIÃO POPULAR	46
4.5 AS ROMARIAS NO BRASIL	48
CAPÍTULO V	
A ROMARIA AO SENHOR DO BONFIM DE ARAGUACEMA NO TOCANTINS ...	50
5.1 O ESPAÇO GEOGRÁFICO	50
5.2 O POVOADO DO BONFIM DO TOCANTINS	52
5.3 A ORIGEM DO SANTO	54
5.4 O SANTUÁRIO E A FESTA	55
5.5 UMA ANÁLISE DA ROMARIA	57
CAPÍTULO VI	
ELEMENTOS DE DURKHEIM E WEBER NA FESTA DO BONFIM	59
6.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	59
6.2 ENTREVISTAS SOBRE A ROMARIA DO SENHOR DO BONFIM	59
6.3 CONCEPÇÃO DE DURKHEIM SOBRE RELIGIÃO	61
6.4 CONCEPÇÃO DE WEBER SOBRE RELIGIÃO	63

6.4.1 A Racionalização e a Disputa pelo Controle do Sagrado	64
6.5 UMA LEITURA DA ROMARIA DO SENHOR DO BONFIM A PARTIR DE DURKHEIM	66
6.6 UMA LEITURA DA ROMARIA DO SENHOR DO BONFIM A PARTIR DE WEBER	67
6.6.1 A Disputa pelo Poder Religioso	69
CAPITULO VII	
MEMÓRIA E IMAGINÁRIO	73
7.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	73
7.2 A MEMÓRIA VISTA POR HALBWACHS	74
7.3 A MEMÓRIA COLETIVA E A HISTÓRIA PARA HALBWACHS	75
7.4 MEMÓRIA E IMAGINÁRIO	76
CONSIDERAÇÕES FINAIS	79
REFERÊNCIAS	81
ANEXOS	87

INTRODUÇÃO

Estamos no século XXI, a humanidade cruzou esta barreira, que, para os mais pessimistas, era uma marca intransponível. Nas credices ou previsões populares, estava o mito de que mil chegará, mas dois mil não passará. Verdade ou mentira, o fato é que o século XXI era esperado com muita apreensão.

Neste trabalho, pretendemos discutir um pouco o lugar da religião na atualidade. Para esse propósito, tomaremos como referência uma festa religiosa católica, a romaria ao Senhor do Bonfim de Araguacema, no Tocantins. Essa romaria em si, obviamente, não pode nem dará conta de responder sobre o lugar da religião na atualidade como um todo.

Faremos, então, com base nesse fenômeno religioso, alguns recortes sobre a religiosidade, lançaremos alguns esclarecimentos e analisaremos o referido fenômeno de acordo com a visão de alguns teóricos que estudam a religião.

A romaria ao Senhor do Bonfim em questão fica a 40km de Araguacema, cidade situada às margens do Rio Araguaia, no estado do Tocantins. Nela encontramos uma festa religiosa que representa bem o sincretismo religioso de nossa sociedade.

No entanto, essa romaria, em especial, apresenta um elemento que não é encontrado em outras festas religiosas. Nessa devoção, o santo em torno do qual se desenvolve a romaria é particular, tem um dono e os festejos que a envolvem ainda não são controlados pela Igreja Católica.

A partir dessa constatação é que detalharemos durante o trabalho, passando a analisar esse fenômeno religioso com base em referências de várias chaves de leitura, lançando luz também sobre a questão da religiosidade no século XXI.

É dessa situação específica, o fato de o santo ter um dono particular, que elaboramos o título O Público e o Privado: uma relação de poder na romaria ao Senhor do Bonfim de Araguacema no Tocantins.

No primeiro capítulo, levantaremos a questão da religião no século XXI. Para isso, faremos alguns questionamentos, tomando como referência o pensamento de Jacques Derrida sobre Religião. Para esse teórico, é preciso olharmos, de forma crítica, o que alguns chamam de o 'retorno do sagrado', repensando o espaço da religião nesse novo milênio.

Ainda nesse primeiro capítulo, faremos um estudo sobre a relação entre religião e saúde, um dos aspectos mais explorados pelos novos movimentos religiosos. Essa relação entre saúde e religião tem marcado os movimentos religiosos atuais. Em todos os tempos e em todas as religiões, a doença sempre esteve associada à ausência dos deuses, portanto a cura sempre é vista como a ação desses mesmos deuses. Veremos ser essa uma das variantes da fé mais exploradas na atualidade. Mesmo o homem moderno tem buscado respostas para o que hoje se chama de 'doenças da alma'.

Como último assunto desse primeiro capítulo, apresentaremos os efeitos da secularização na sociedade e, em especial, na religião do século XXI, entendendo por secularização o processo de subtração da dominação religiosa por um único agente, como um declínio do sagrado e a diminuição da credibilidade dos agentes religiosos. O palco principal da secularização é esse mundo globalizado e as muitas conseqüências que esse processo tem produzido.

No segundo capítulo, iniciaremos a discussão envolvendo os conceitos de público e privado. Retomaremos as culturas grega e romana, onde esses conceitos são inicialmente elaborados, sendo considerado da esfera do privado tudo que é relativo à casa, à família, ou seja, a um espaço mais reservado. Por público, as culturas clássicas entendia o espaço político, de participação social, onde o homem se realizava como tal. Na evolução da sociedade ocidental, esses conceitos se ampliam e o público torna-se esfera de ação do Estado, que agora é separado da religião.

Nesse segundo capítulo também discutiremos o processo de privatização pelo qual passa a religião, entendendo por privatização, aqui, a institucionalização de uma determinada prática religiosa. Esse processo torna privada essa prática, pois só os sacerdotes daquela instituição conseguem exercer o controle sobre ela.

No capítulo terceiro, discutiremos sobre as origens e características do catolicismo popular. A compreensão desse conceito se faz necessária para entendermos a romaria ao Senhor do Bonfim como uma manifestação do catolicismo popular. Inicialmente, trabalharemos com o conceito de Parker sobre religiosidade popular. Segundo o autor, a religiosidade popular é uma a manifestação coletiva que se contrapõe ao catolicismo oficial. Essa religiosidade popular se manifesta nas devoções, festas e romarias de caráter popular e ligadas ao catolicismo. Esse catolicismo popular tem suas origens ainda com a vinda dos

portugueses e proliferou por todo o país como fruto do sincretismo e da ausência dos agentes oficiais da Igreja.

Por último, encerraremos esse capítulo terceiro apresentando dentro do catolicismo popular a devoção. Nesse contexto, a devoção seria a crença exacerbada no santo como panacéia, capaz de resolver todos os problemas. Como subdivisão da devoção, apresentaremos, ainda, o conceito de sacrifício de entrega total do corpo para o martírio, como uma benção recebida ou para receber alguma benção.

No capítulo quarto, apresentaremos a romaria como uma das formas de catolicismo popular e descreveremos sobre o fato de suas origens estarem ainda em Portugal do século V da nossa era.

Nesse sentido, estudaremos o papel de São Martinho de Dúmio como o responsável pela conversão dos bárbaros ao catolicismo e da tentativa de acabar com as festas populares daqueles povos, bem como de uma heresia conhecida por pricilianismo, que também contestava as doutrinas da Igreja.

Uma das formas de combater esses cultos e festas populares oriundos do sincretismo religioso foi a união do Estado com a Igreja, criando-se, assim, uma série de mecanismos que fortaleciam a Igreja e impunham suas doutrinas como únicas e verdadeiras.

As romarias começam assim, de uma festa popular que é convertida em festa oficial, para, depois, novamente, ser reinterpretada pelo povo. É a origem do conflito da eleição popular com a religião oficial.

O papel principal da Igreja, nesse sentido, era, pois, sufocar manifestações religiosas diferentes daquela considerada oficial. Apesar de toda essa imposição da religião oficial por meio de cultos e catequeses, a religiosidade popular continuou a se manifestar de forma sincrética e camuflada mediante formas populares da fé católica, nas festas aos santos e nas romarias.

É nesse espaço ambivalente, tênue, que se situa a romaria, que é, segundo Sanchis (1979, p. 250), "o lugar da composição, da concessão estratégica, mas também de uma mútua transação, da barganha e duma rivalidade surdamente presente".

Transportando essas estruturas para o Brasil colonial, teremos aqui um processo sincrético parecido no entanto mais complexo e mais rico que o português. Nessa concepção religiosa, o espaço dos especialistas da Igreja fica reduzido,

dando-se ênfase ao contato direto do fiel com seu santo protetor, uma religiosidade prática e profundamente ancorada no sobrenatural, sem nenhuma intermediação.

Nesse sentido, a Igreja constitui um dos elementos de sustentação do sistema colonial. Apesar de toda essa pressão, as camadas populares buscavam válvulas de escape para suas crenças religiosas. Segundo Azzi (1979, p. 279), "o culto dos santos constitui uma das características dessa iniciativa popular, e os centros de devoção e romarias, o espaço privilegiado de sua autonomia religiosa.

A importância sobre o estudo das romarias deve-se ao fato da sua ligação com o catolicismo popular. Ainda segundo Azzi (1979, p. 280), "esses centros de devoção constituem o ponto de encontro, e também de atritos, entre a religião oficial e a crença popular".

No capítulo quinto, faremos uma descrição detalhada da romaria, mostrando suas origens e apresentando os atores envolvidos no fenômeno religioso.

Apresentaremos elementos do espaço geográfico, como, por exemplo, o clima, a vegetação, o relevo e a hidrografia, componentes importantes para que a romaria aconteça naquele lugar.

Teceremos também uma descrição de como a romaria se formou, de seus principais atores e das disputas em torno da festa.

No capítulo sexto, faremos uma análise da romaria, tomando como referência entrevistas feitas com o pároco local, o dono do santo e uma moradora antiga da comunidade, interpretando essas entrevistas com base em elementos trazidos por Durkheim e Weber.

Em Durkheim, observaremos que os ritos e festivais são vistos como linguagens sociológicas exatas que codificam e expressam valores culturais. Todas as religiões e sociedades têm ritos de renovação periódicos que relembram os importantes valores do grupo e renovam o ânimo daqueles valores.

Os grandes festivais anuais são importantes exposições de valores sociais. Sem rito, nem cerimônia, as sociedades não conseguem se comunicar e manter o vigor e a sacralidade da sua fundação. As romarias estariam enquadradas nesse contexto.

Entender esse culto primitivo é buscar, na origem, na forma mais elementar da vida religiosa, um conjunto de procedimentos que remetem o homem aos ritos e à confirmação de suas crenças.

Em weber, tomaremos emprestado o conceito de religião promotora de sentido, capacidade prática de resolver os problemas. Dele também utilizaremos o conceito de racionalização e disputa pelo controle do sagrado entre três tipos ideais: o mago, o profeta e o sacerdote.

Para entender o processo de racionalização, Weber utiliza tipos ideais' dicotômicos. Ele começa com a dicotomia entre magia e religião, entendidas como conjunto de práticas e ações que se formam em torno do extraordinário, ou seja, do carisma, compreendido aqui como mana, prenda, maga, dom, força extraordinária.

No capítulo sétimo e último, iremos utilizar categorias analíticas ligadas aos conceitos de memória e imaginário. Segundo Gilbert Durand, em epígrafe, "o imaginário é o perfume do real. Por causa do odor da rosa eu digo que a rosa existe". Como poderemos utilizar o conceito de imaginário e memória para que se explique a forma como esses dois conceitos estão entrelaçados e, ainda assim, mantenha cada uma sua particularidade? Essa é uma questão a ser respondida ao longo do trabalho.

Percebemos com isso que cada pessoa capta o mundo exterior de uma forma específica, levando em consideração sua experiência de mundo, aqui concebida como memória, e sua visão futura desse mundo, aqui concebida como imaginário, construído com base na memória.

O objetivo desse capítulo sétimo é utilizar essas categorias para mostrar que a romaria faz parte de nossa memória e se renova todos os dias em função do nosso imaginário.

Nas notas conclusivas, apresentaremos algumas leituras possíveis da Romaria ao Senhor do Bonfim de Araguacema e de todas as nuances que a envolvem.

Além da rica pesquisa bibliográfica sobre o assunto estudado, foram feitas algumas visitas à romaria ao Senhor do Bonfim em agosto de 2005, agosto de 2006 e agosto de 2007, período em que a romaria é realizada. Ali pudemos vivenciar um pouco do ambiente do fenômeno religioso e observar o andamento e o comportamento dos grupos envolvidos na festa.

Nesse período de visitação e observa o, fizemos várias entrevistas (Anexos de I a IV) e aplicamos um questionário (Anexo V) junto a, aproximadamente, 40 romeiros, de forma aleatória. Nesse questionário, queríamos saber a freq ncia com que o romeiro ia àquela festa e a rela o deste com o santo.

Duas outras perguntas decisivas para o projeto foram feitas também nesse questionário: O(a) senhor(a) não se incomoda com o fato de o santo ter um dono que não a Igreja Católica? O que é feito com as oferendas e esmolas dadas ao santo na festa? As respostas a essas perguntas nos dariam um panorama da relação dos romeiros com o santo, com o dono do santo e a visão que aqueles tinham da romaria.

Com esses elementos em questão, discutiremos o público e o privado, uma relação de poder na Romaria ao Senhor do Bonfim de Araguacema no Tocantins.

CAPÍTULO I

O LUGAR DA RELIGIÃO NO SÉCULO XXI

1.1 O LUGAR DA RELIGIÃO SEGUNDO JACQUES DERRIDA

O século XX foi um período de grande insegurança, de profunda crise, e a crise é global. O homem, que durante séculos utilizou a religião como sustentáculo de suas verdades, agora se vê desguarnecido. Umberto Eco (*apud* TEIXEIRA, 2001, p. 1) assim se manifesta:

A perda dos referenciais de sentido deixou os indivíduos desprotegidos diante de ameaças globais cada vez mais intensificadas: a crise ecológica, o desemprego, o empobrecimento generalizado, os conflitos diversificados, acompanhados de intolerâncias, xenofobismos e fundamentalismos. De forma ainda mais decisiva e profunda, encontramos a crise de sentido da vida, que atua sobre a geração nascida nos anos 60, que viveu de forma mais vigorosa as contradições de nosso tempo. Comentando a propósito desta geração, Umberto Eco sublinhou a dimensão das dificuldades enfrentadas: 'Tenho à minha volta pessoas que, entre trinta e quarenta anos, estão na iminência de desmoronar. Nada do que empreenderam pode dar sentido à sua vida. Não têm mais uma razão superior, comunitária, que os mantenha acima do vazio. A crise é terrível' (Eco, 1999, p. 209). Mas curiosamente, diante dos horizontes embaçados, despontam novas possibilidades de solidariedade e a irrupção de um otimismo fundado sobre a confiança na comunidade humana.

É nesse contexto de crise que alguns autores têm falado sobre um possível retorno do sagrado como respostas possíveis às angústias desse homem secularizado. Para Teixeira (2007, p. 1),

Segundo Danièle Hervieu-Léger, o desenvolvimento atual dos novos movimentos espirituais não pode ser identificado de forma simplificada como um 'retorno do religioso' ou 'revanche de Deus'. O caráter paradoxal da modernidade revela, antes, um duplo movimento. Em primeiro lugar, a perda de plausibilidade das grandes explicações religiosas, enfraquecidas em seu potencial social e cultural de imposição e regulação de práticas e crenças. Em segundo lugar, o surgimento de novas devoções. Do âmbito mesmo da modernidade secularizadora surgem as condições propícias à expansão das crenças, na medida em que esta gera utopia e opacidade.

É com base nesse contexto que queremos discutir a religião no século XXI.

Na tentativa de inserir a religião nos debates deste século, buscamos em Jacques Derrida (2000), *Fé e saber, as duas fontes da religião nos limites da simples razão*, uma tentativa de explicar a religião em um contexto atual.

Diante disso, surgem, então, indagações: que é a religião? que é ela em sua essência? que é ela no presente? O próprio autor levanta alguns questionamentos quanto ao debate do tema,

da salvação, do são e do santo, do sagrado, do salvo, do indene, do imune [...] 'como ousar falar disso (religião) no singular, sem temor nem tremor, nos dias de hoje [...] quem teria a impudência de pretender que se trate de um assunto ao mesmo tempo identificável e novo? Quem teria a presunção de adequar-lhe alguns aforismas? Para atribuir-se a coragem, a arrogância ou a serenidade necessárias, talvez, então, seja preciso fingir por um instante, fazer abstração, abstração de tudo ou de quase tudo, uma certa abstração. Talvez seja necessário apostar na mais concreta e mais acessível, mas também a mais desértica das abstrações (DERRIDA, 2000, p. 11).

Etimologicamente falando, *religio* deriva de dois vocábulos: a) *relegere*, de *legere*, colher, juntar; b) *religare*, ligar, religar. Na verdade, a distinção entre as religiões não está na etimologia. Devemos atribuir essa distinção à experiência da crença e à experiência do indene.

A religião configura a elipse dos dois focos, pois compreende os dois ao mesmo tempo. As duas fontes etimológicas são, sem dúvida, apaixonantes, mas não alcançam o significado da religião. É nesse contexto que devemos estudar um possível retorno do sagrado? Esse 'retorno' não é fácil de ser analisado, pois não é um mero retorno simples do religioso, senão, em uma de suas tendências, a destruição radical do religioso.

Algumas considerações são feitas e Derrida (2000) começa com alguns questionamentos: Como "falar religião"? Da religião? Particularmente, da religião hoje? Como discutir religião sem ligá-la à questão de ser salvo, salvar-se, sem associá-la ao conceito de *imune* (santo). A salvação estaria, pois, vinculada ao mal, ao pecado? Onde estaria o mal presentemente? Que mal seria esse? Um mal abstrato que transcende à morte, ou as forma de mal que tradicionalmente conhecemos? O mal que está ligado às máquinas, à técnica, à tecnociência e,

sobretudo, à transcendência teletecnológica? Segundo o autor, o pensamento abstrato da religião hoje passa pela seguinte hipótese:

em relação a todas essas forças de abstração e dissociação (desenraizamento, deslocalização, desencarnação, formalização, esquematização universalizante, objetivação, telecomunicação, etc.), a 'religião' encontra-se, ao mesmo tempo, *no antagonismo reativo e na supervalorização reafirmadora*. Exatamente onde o saber e a fé, a tecnociência ('capitalista e fiduciária') e a crença, o crédito a fiabilidade, o ato de fé terão estado sempre comprometido, no próprio lugar, no cerne da aliança de sua oposição (DERRIDA, 2000, p. 12).

Em função dessa análise, existe na atualidade uma *aporia* em relação à religião, uma certa ausência de caminho, de via, de saída, de salvação, daí as duas fontes: religião de mero culto e religião moral (fé que reflete-razão). Na análise da religião, dois elementos precisam ser resgatados: a língua, como elemento de transmissão, e o questionamento mais atual sobre o 'retorno da religião'. Por que é surpreendente? Por que nos deixa atônitos esse retorno quando esperávamos que, na era da razão, a religião estivesse morta e enterrada?

Para entendermos a religião, hoje, é necessário construirmos a história da história da religião e o emaranhado de termos que a originam. A fé nem sempre foi e nem sempre será identificável com a religião, tampouco com a teologia. Como levar em consideração essa história da historicidade para abordar, hoje, a religião nos limites da razão?

Para Derrida (2000), só existem duas famílias de religião e, em suma, duas fontes ou troncos da religião: a religião do mero culto, que procura favores de Deus, mas, dois essencialmente, não age, limita-se a ensinar a oração e o desejo; a religião moral, que visa à boa conduta da vida, que comanda o fazer, dissociando-o do saber ao qual está subordinado.

Nesse sentido, segundo Derrida (2000), a religião moral é a única verdadeira, pois não responde o que Deus fez para sua salvação, mas o que o indivíduo pode fazer para ser merecedor dessa salvação, é uma fé que reflete.

Por não depender de qualquer revelação histórica, a fé que reflete está de acordo com a racionalidade da razão e favorece a boa vontade para além do saber. Se ela se opõe à fé dogmática é porque pretende saber e, por isso, ignora a diferença entre fé e saber.

Sobre a religião, poderíamos refletir de várias formas. Poderíamos começar analisando o seu próprio nome, o escrúpulo (*religio*), a sua própria essência, uma religio-sidade. No entanto, não seria possível falar da religião se só falássemos em seu nome. É preciso falar dela, se possível na forma a-religiosa ou irreligiosa, não só no que pode ser presentemente a religião, mas no que, em seu nome, se diz e se faz e acontece neste exato momento no mundo, na História.

Precisamos colocar face a face dois motivos da religião: a presença indene do presente e o crer da crença do outro. Existem, hoje, para o autor, as guerras cibernéticas da religião, em que o objetivo principal é definir o que são o mundo, o dia, o presente. Que seria a religião? Um artigo indefinido no singular? Talvez. O fato é que existem outros interesses por trás das guerras de religião, interesses políticos, militares e, talvez, religiosos. Afinal de contas, muitos crimes da humanidade não foram justificados em nome de Deus? Seria a religião a resposta? O autor assim define:

Religião e razão desenvolvem-se juntas a partir desse recurso comum: a garantia testemunhal de todo performativo que compromete a responder tanto diante do outro, quanto a respeito da performatividade performante da tecnociência (DERRIDA, 2000, p. 43).

Outra questão importante é a ‘latinidade’ e a ‘mundialização’ da religião a partir do latim; segundo o autor, uma ‘mundialatinização’ da religião. No entanto, os vocábulos são carregados de preconceito, a mesma observação se impõe a outras palavras ligadas ao religioso, a começar por culto, fé, crença, sagrado, santo, salvo, indene. Ou seja, o elemento cultural e a semântica não servem para definir bem a religião e a fé.

Que seria, então, o retorno ao religioso? Existem duas experiências que evocam esse retorno ao religioso: a experiência da crença e a experiência do indene, da sacralidade.

Além da característica já mencionada, poderíamos citar também uma ação autodestruidora presente nos movimentos ditos pacifistas e ecumênicos presentes nas religiões monoteístas de origens abraâmicas.

Ao mesmo tempo em que houve um espetáculo em torno da linguagem e busca ecumênica, é possível ver também a evocação de uma ‘certa morte de Deus’, ou seja, uma profunda racionalização da fé. Essa busca ecumênica pela paz pode,

também, esconder e dissimular um gesto 'pacificador' no sentido mais europeu e colonial possível.

Que falarmos da cruzada americana no Iraque e do domínio do inglês como língua mundial? A mundialização se torna, aqui, europeia e anglo-americana. Poderíamos concluir que 'o retorno do religioso' não é incompatível com os fundamentalismos e integralismos ou mesmo com a racionalidade teletecnocapitalista que se manifestam, hoje, sob a égide da religião. A religião é então eclipse do sacrifício.

Poderíamos imaginar religião sem sacrifício e oração? Aqui está a duplicidade da religião: é que a lei do indene exige e, ao mesmo tempo, exclui o sacrifício, a saber, a indenização do indene, o preço da imunidade. As nossas 'guerras de religião' possuem duas vertentes: ao mesmo tempo que se aliam à hipersofisticação da teletecnologia militar, da cultura digital e ciberespaçadas, por outro lado, manifesta "a nova violência arcaica. O resultado é o mesmo já provocado por outros radicalismos religiosos em outros tempos.

1.2 O SENTIDO CURATIVO DA RELIGIÃO

Nessa perspectiva de analisar o lugar da religião no século XXI, é necessário incluirmos a relação entre religião e saúde. Se o homem não precisasse de salvação, a religião não existiria. No entanto, sanar os problemas físicos do homem tem sido outra função da religião.

O objetivo desta análise é mostrar a relação entre salvação e saúde e de como desde os primórdios, as religiões, e em especial a cristã, têm se colocado como uma missão de salvação e uma tarefa terapêutica.

Fazendo uma análise da evolução histórica das religiões, essa perspectiva terapêutica fica evidente. A doença é vista por quase todas as religiões como uma manifestação de monstros e dos espíritos maus e, por vezes, como a ira dos deuses. Logo, curá-la é afastar tais monstros e espíritos, permitindo a salvação dos homens.

No Extremo Oriente, entre os hindus, a doença aparece como uma desordem cósmica e desarmonia espiritual. Encontrar a harmonia é encontrar a salvação, é curar o corpo. Segundo Terrin (1998, p. 179),

Concretamente, podemos ver como o Oriente, menos especialista e menos dicotômico que o Ocidente, jamais separou a saúde da 'salvação', vista em estreita correlação com a capacidade de desvincular-se dos condicionamentos psicofísicos, e, assim, nunca desfez os laços entre o espírito e o corpo e entre aqui e o além.

A concepção de saúde e salvação do Ocidente começa lá na Grécia com Hipócrates e se desenvolve em uma visão holística, ecológica e quase religiosa.

Após a renascença e no período iluminista, essa relação cede lugar à prepotência dos tecnocratas do corpo humano e ao positivismo da pesquisa científica, que, aos poucos, foi se afastando da religião.

Essa visão atual é fruto da dicotomia religião-ciência levada a cabo pelos iluministas e exacerbada ao extremo na atualidade. O que temos visto ultimamente na medicina é uma tentativa de despositivizar sua ação, tornando-a mais humanizada e mais holística, no sentido de ver o ser humano não como um emaranhado de órgãos, mas como um ser em sua totalidade. O autor assim coloca a crise atual:

A visão religiosa ganhará consistência a partir de uma nova interpretação das doenças, das dificuldades do homem em curar seus males e da consciência que uma cura se realiza fora do positivismo e do biologismo de inspiração *high tech* ou contra eles; método esse que infestou todo esse século. Até que enfim chegamos ao ponto m que se está redescobrimo que uma oração pode contribuir para a cura mais que uma injeção ou a ingestão de pílulas com certa composição química (TERRIN, 1998, p. 192).

A doença, em quase todas as sociedades, sempre foi colocada em contraposição com a vida e aliada às forças religiosas da negatividade ou do mal. Quase sempre a cura estava associada às forças dos deuses e vista como uma vitória do mundo espiritual sobre o mundo material. E hoje? Que podemos esperar da religião em relação às doenças? Em um mundo tecnicizado como o nosso, a religião perdeu completamente esse poder e essa força sobre a doença, ficando esta sob o domínio do técnico e do científico.

A tese central de Aldo Natale Terrin (1998) é que em qualquer doença está em questão o homem como tal e nela se escondem variáveis psicológicas, sociológicas e espirituais, ligadas ao sentido subjetivo de viver num determinado ambiente e num particular contexto social e com determinados problemas pessoais.

É necessário, pois, mudarmos a concepção da doença tomada como um problema fisiológico e biológico para uma visão sistêmica, psicológica e espiritual, ampliando assim, ou melhor, abrindo novamente, um espaço para a atuação da religião como elemento de cura e terapia.

Nas religiões do Oriente, essa visão holística do homem como um todo e a visão da doença como um desequilíbrio espiritual estão presentes e permitem uma ação de cura pela religião.

O ocidente tem visto, nos últimos anos, uma tentativa de recuperar esse espaço do religioso nas questões de saúde. Com isso, percebemos não apenas uma visão religiosa da saúde, mas que o homem é bem mais que um amontoado de órgãos, e sim uma conjunção de elementos físicos e espirituais e que, para tanto, precisa da ação terapêutica da religião como forma de encontrar o equilíbrio em sua vida.

1.3 O PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO DA RELIGIÃO

Segundo Peter Berger (1985), em seu livro *O dosse sagrado*, a secularização tem afetado a religiosidade da atualidade. “Não é fácil definir secularização, pois o termo carregou-se de muitos significados, alguns deles, pejorativos. No meio anticlerical e progressista, tem significado a libertação do homem moderno da tutela da religião” (BERGER, 1985, p.118).

Por secularização, o autor assim define:

o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos em secularização na história ocidental moderna, ela se manifesta na retirada das igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da Igreja do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico, por exemplo (BERGER, 1995, p.119).

A secularização atinge a sociedade de forma diferente. Nesse sentido, ela tem se expandido pelo mundo, acompanhando a ocidentalização e a modernização. Nesse processo, a secularização tem produzido um grupo de indivíduos que encaram a vida sem o auxílio do transcendente e sem a necessidade de explicações

de caráter espiritual. Não são ateus, são pessoas que, simplesmente, não possuem um apego às questões religiosas.

O efeito mais sentido pelo homem no processo de secularização no mundo atual é a crise de credibilidade da religião, um desencantamento com o transcendente. Esse aspecto pode ser percebido com mais força na Europa, nos países mais desenvolvidos e nas camadas mais ricas da sociedade, exatamente nos grupos mais atingidos pela modernidade. Se compararmos o catolicismo e o protestantismo, a secularização atingiu muito mais este último, pelo menos na sua forma mais tradicional.

Segundo o autor Berger (1985, p. 124),

o protestantismo deixou de rezar pelos mortos. Simplificando-se os fatos, pode-se dizer que o protestantismo despiu-se tanto quanto possível dos três mais antigos e poderosos elementos concomitantes do sagrado: o mistério, o milagre e a magia.

No catolicismo, uma série de canais ainda perduram, os sacramentos da igreja, a intercessão dos santos e uma erupção de milagres, diminuindo a ação da secularização.

O palco principal da secularização é a economia globalizada. No entanto, esse pensamento fluiu para a religiosidade, não só aqui, mas em todos os setores da sociedade. Nesse contexto, a secularização leva ao fim o monopólio da religião pelas instituições que antes a detinham e, nesse processo, promove o surgimento de novos atores e novas ofertas do religioso, gerando um elemento novo, o pluralismo religioso. O pluralismo é um dos elementos que levaram a essa falta de credibilidade para com o religioso. Entende-se por pluralismo o aumento de oferta religiosa na modernidade.

Ao passo que na Idade Média existia um monopólio da Igreja católica, agora existe um grupo de Igrejas, todas no varejo, buscando 'novos clientes', usando uma linguagem popular, ao gosto do 'freguês' Segundo o autor,

Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser *colocada no mercado*. Ela tem que ser 'vendida' para uma clientela que não mais está mais obrigada a 'comprar'. A situação pluralista é, acima de tudo, uma *situação de mercado*. Nela, as instituições religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo (BERGER, 1985, p. 149).

Nesse contexto e na tentativa de manter seus fiéis, estabelecendo-se no mercado, as instituições religiosas tornam-se cada vez mais burocráticas, cada vez mais parecidas com as empresas e, pior que isso, passam a ver o membro como um espaço mercadológico a ser conquistado. Para dar conta dessa nova situação, os atores envolvidos na religiosidade tradicional, profeta, santo, sacerdote etc., são substituídos por novos agentes padronizados e de acordo com os padrões do mercado e do *marketing*.

Retornando ao conceito anterior, esse processo de burocratização e mercadologização da religião também contribui para a perda de seu elemento transcendental e de mistério, levando a religião a uma crescente racionalização.

No entanto, a secularização no Brasil não teve os mesmos efeitos que na Europa e nos Estados Unidos. Aqui, a crise é muito mais em nível de catolicismo que propriamente na religiosidade. Na verdade, essa é uma crise que se manifesta em toda sociedade que se moderniza e que repercute em toda religião majoritária e tradicional. Segundo Pierucci (2004, p. 14),

Nas sociedade pós-tradicionais decaem as filiações tradicionais. Os indivíduos tendem, nessas formações sociais, ao se desencaxar de seus antigos laços, por mais confortáveis que antes eles pudessem parecer. Desencadeia-se um processo de desfiliação, em que as pertenças sociais e culturais dos indivíduos, inclusive as religiosas, tornam-se opcionais.

Nesse processo, as pessoas podem optar por outras religiões, ficando livres para migrarem de uma religião para outra, de acordo com sua vontade e seu interesse.

Na verdade, a partir do processo de modernização da sociedade, em especial no Brasil, houve a ampliação da liberdade religiosa, com o aumento das opções.

Toda essa animada liberdade de culto e de associação religiosa que esta sendo experimentada em nosso país, é a conclusão lógica banal da separação Igreja/Estado operada pela primeira republica já em 1890 e inscrita na Constituição de 1891. Este é o dado básico: a separação. Este é o fato inaugural, a pedra de toque da modernidade da esfera religiosa em nosso país [...]. Ainda há muito o que secularizar, decerto, muito a desentulhar. Mas também para o Brasil vale a tese de que a secularização do Estado é o fato político-cultural que funda a configuração especificamente moderna que vai assumindo a nossa pós-colonial diversidade religiosa-a forma do mercado livre, desregulado, a livre

concorrência entre um número crescente de empresas religiosas igualmente livre (PIERUCCI, 2004, p. 7).

É esse contexto de aprofundamento do processo de secularização no Brasil que permite pensarmos nos funcionários do sagrado como pessoas comuns e na quebra da hegemonia católica, colocando-os lado a lado com outros agentes de outras religiões.

O que se verificou nas últimas décadas foi o crescimento de um certo pluralismo religioso, fruto do fim da hegemonia do catolicismo. Nesse sentido, pensou-se que abriria espaço para o ecumenismo, no entanto eram apenas manifestações da secularização.

O que está em jogo com a crise da secularização é a própria concepção de religiosidade no mundo ocidental. Hoje, a indiferença religiosa é extremamente acentuada, fruto de um desencanto com aquele modelo transcendental.

CAPÍTULO II

DEFININDO OS CONCEITOS DE PÚBLICO E PRIVADO

2.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A necessidade de uma distinção entre as esferas da vida privada e da vida pública é importante em nosso estudo para, futuramente, estabelecermos o lugar da religião nesse processo e mostrarmos as mudanças que ocorreram nesses conceitos; por isso, retomamos as origens dos termos em questão.

Segundo Hannah Arendt (2007), a vida humana, quando se empenha em fazer alguma atividade, pode ser dividida em mundo dos homens e mundo das coisas. As coisas e os homens constituem os dois lados de um mesmo processo, a saber, vida ativa, vida social. Desde os primórdios, os pensadores têm concebido o homem como um ser social.

Esse conceito de homem remonta a Aristóteles, passando por Platão, indo até Sêneca e mesmo Tomás de Aquino. Segundo Arendt (2007, p. 32-3),

Não obstante, o uso latino da palavra *societas* tinha também originalmente uma acepção claramente política, embora limitada: indicava certa aliança entre pessoas para um fim específico, como quando os homens se organizavam para dominar outros ou cometer um crime. É somente com o ulterior conceito de uma *societas generis humani*, uma <<sociedade da espécie humana>>, que o termo <<social>> começa a adquirir o sentido geral de condição humana fundamental.

Nesse sentido, os pensadores gregos não viam possibilidade alguma na vivência do homem fora da relação com outros de sua espécie. No entanto, só isso não o qualificava como homem, pois os outros animais também viviam em grupos. Ainda segundo o pensamento de Arendt (2007), nesse processo natural de associação, o homem cria uma esfera de atuação constituída pela casa (*oikia*) e pela família, uma espécie de vida privada.

Em outro campo, o da organização política, ele cria uma outra esfera, a política, ou pública, constituindo uma segunda vida, constituindo o seu *bios politikos* (ARENDT, 2007).

2.2 O CONCEITO DE PRIVADO

A distinção entre uma esfera da vida privada e uma esfera da vida pública é uma preocupação e um conceito desenvolvido pelos gregos. De acordo com Arendt (2007, p. 48),

O que hoje chamamos de privado é um círculo de intimidade cujos primórdios podemos encontrar nos últimos períodos da civilização romana, embora dificilmente em qualquer período da antiguidade grega, mas cujas peculiares multiformidades e variedade eram certamente desconhecidas de qualquer período anterior à era moderna.

Para eles, a esfera da vida privada corresponderia à vida familiar e a esfera da vida pública, à vida em sociedade, na pólis. Segundo Arendt (2007, p. 68),

É em relação a esta múltipla importância da esfera pública que o termo <<privado>>, em sua acepção original de <<privação>>, tem significado. Para o indivíduo, viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, ser destituído de coisas essenciais à vida verdadeiramente humana: ser privado da realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros, privado de uma relação <<objetiva>> com eles decorrente do fato de ligar-se e separar-se deles mediante um mundo comum de coisas, e privado da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida.

Para os gregos, a privação da privatidade reside na ausência de outros, ou seja, que tudo o que ele fizer não tem importância nem significado para os outros. Sendo o lar esse espaço onde ele está resguardado do mundo, sobretudo para os gregos, esse espaço precisa ser complementado por outro espaço, a esfera pública.

É no âmbito da esfera privada que se determinou a propriedade privada. Nesse caso, está profundamente conectada com a esfera pública local de manifestação desse elemento da esfera privada. Para Arendt (2007, p. 74),

Assim, não é exatamente exato dizer que a propriedade privada, antes era da era moderna, era vista como condição axiomática para admissão à esfera pública; ela era mais que isso. A privatividade era como que o outro lado escuro e oculto da esfera pública; ser político significava atingir a mais alta possibilidade da existência humana; mas não possuir um lugar próprio e privado (como no caso do escravo) significava deixar de ser humano.

A riqueza privada tornou-se indispensável para que o homem pudesse exercer a esfera pública, não que isso fosse em si um pré-requisito, mas que, para ter disponibilidade para o exercício das atividades da esfera pública, era necessário ter a propriedade privada e ter outras pessoas trabalhando nela, deixando-o livre para exercer a vida política.

É nessa da esfera privada que a religião estava enquadrada, pois, entre os gregos e romanos, essa atividade é desenvolvida no lar, no espaço privado, pessoal.

2.3 O CONCEITO DE PÚBLICO

O termo público se refere há duas situações específicas e que estão relacionadas: significa que tudo que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e significa também o próprio mundo, no sentido de que é comum a todos nós.

Do ponto de vista de Arendt (2007, p. 62),

A esfera pública, enquanto mundo comum, reúne-nos na companhia uns dos outros e contudo evita que colidamos uns com os outros, por assim dizer. O que torna tão difícil suportar a sociedade de massas não é o número de pessoas que ela abrange, ou pelo menos não é este o fator fundamental; antes, é o fato de que o mundo entre elas perdeu a força de mantê-las juntas, de relacioná-las umas às outras e de separá-las.

Podemos perceber que, para os gregos, o exercício da palavra, do discurso e da ação inseria o cidadão no mundo do público, permitindo que ele passasse a participar do mundo.

Embora possamos perceber a distinção entre a esfera privada – as coisas da família, da casa, a vida particular – e a esfera pública – aquilo que todos podem saber, a ação do homem grego ou mesmo a participação política –, “o significado mais elementar das duas esferas indica que há coisas que devem ser ocultadas e

outras que necessitam ser expostas em público para que possam adquirir forma de existência” (Arendt, 2007, p. 84).

O emprego desses conceitos e, nessa perspectiva, cria as condições para se analisar adequadamente a religiosidade na sociedade brasileira, baseada em seu contexto sociohistórico e cultural.

2.4 O PROCESSO DE PRIVATIZAÇÃO DA RELIGIÃO

Seguindo as idéias de Peter F. Beyer (1999, p. 395) em seu artigo "A Privatização e a Influência Pública da Religião na Sociedade Global,

A tese que apresento sustenta que a globalização da sociedade, embora favoreça a privatização da religião, ela proporciona também um campo fértil para a renovação da influência pública da religião. Por influência pública entendo que uma ou mais do que uma religião pode torna-se fonte de compromisso coletivo, de tal forma que o afastamento de normas religiosas específicas trará em seu bojo consequências negativas tanto para os que aderem as mesmas como para os que não aderem a elas; e a ação coletiva em nome dessas normas torna-se legítima.

O que se percebe com base nas anotações de Beyer (1999) é um processo de privatização da prática religiosa ao institucionalá-la, ao torná-la oficial.

Segundo Thomas O' Dea (1969), em seu livro *Sociologia da religião*, nas sociedades primitivas e arcaicas, a religião é um fenômeno difuso, pois outras instituições também possuem caráter religioso. Que seria a experiência religiosa?

Para o autor a experiência religiosa marca o rompimento com o comum, é uma experiência carismática. Desse momento carismático, temos, segundo categoria de Weber, a “rotinização do carisma”. Segundo Weber (apud O'DEA, 1969), o carisma puro só existe no começo do movimento; depois, sofre uma crise de continuidade e precisa mudar radicalmente para se estabelecer como uma organização religiosa.

Sobre esse assunto, O'Dea (1969, p. 57) assim se manifesta: “a evolução de religiões fundadas representa um processo social complexo, de que são aspectos importantes a rotinização do carisma e a continuação, sob forma alterada, da experiência religiosa original”.

Aqui vemos a importância da continuação da experiência religiosa e dos três níveis necessários para que isso aconteça:

o desenvolvimento das religiões como padrões de orações, isto é, o culto; o desenvolvimento como padrões de idéias ou definições, isto é, as crenças; e tudo isso se desenvolve com o surgimento de associações ou organizações (O' DEA, 1969, p. 58).

O autor analisa o culto como sendo uma reunião de gestos, palavras e meios simbólicos de transmissão e expressão de sentimentos, atitudes e relações. O culto é, por assim dizer, a maior manifestação da religiosidade e não possui caráter intelectual ou filosófico, pois, em si mesmo, está sua afirmação.

O culto começa como uma expressão espontânea, mas, com o passar do tempo, passa por uma elaboração e padronização e são estabelecidos preceitos litúrgicos definidos. “Dessa forma, o ato de culto é um ato social ou de reunião, em que o grupo restabelece sua relação com os objetos sagrados e, através destes, com o além, e ao fazê-lo reforça sua solidariedade e reafirma seus valores” (O'DEA, 1969, p. 61).

O segundo nível na institucionalização da religião é o nível intelectual ou das crenças. Podemos dividi-la em mítico e racional: o mito é uma forma de explicação do mundo com base no transcendental, é carregado de emoção, está além do tempo e do mundo empírico, não é apenas uma contemplação reflexiva, é, antes de tudo, a apresentação de algum acontecimento repleto de poder.

É possível racionalizar o mito? Buscando reler Comte, Vico, Weber e Kant, O'Dea (1969) busca categorias para explicar esse possível processo de racionalização.

O pensamento humano tornou-se progressivamente racionalizado, tanto num sentido formal, com relação a sua coerência e o seu caráter sistemático, quanto substancialmente, na eliminação da fantasia e dos elementos míticos (O' DEA, 1969, p. 64).

Desse processo surge o desenvolvimento de teologias racionais ligadas às mudanças internas das religiões e ao surgimento de um corpo clerical, e a passagem do mito para o logos. Essa racionalização do religioso é fruto, especialmente na religião cristã, da fusão da cultura intelectual da antigüidade com o pensamento filosófico grego.

O terceiro nível na institucionalização da religião é o aparecimento das organizações religiosas. Esse processo acontece em função de dois fatores:

crescente diferenciação interna da sociedade e um enriquecimento da experiência religiosa e, com isso, o surgimento de outras organizações religiosas de vários tipos.

Que as tornam, então, diferentes umas das outras? Diferem umas das outras em função de seus ritos, suas crenças e seu tipo de organização. Geralmente, apresentam-se um rompimento com o passado e um novo espírito de coerência e unidade.

O problema relacionado à maneira de ver as diferenças na sociedade e à maneira como esse novo grupo se relaciona se manifesta de três formas: a primeira é rejeitar as velhas formas de relações sociais. Essa forma é perigosa, pois coloca o grupo em oposição ao *status quo* e lhe dá um caráter revolucionário. A segunda forma é reconhecer e aceitar francamente as formas mais antigas. Essa forma contradiz o novo espírito de rompimento com o passado e a nova solidariedade de comunhão religiosa. A terceira forma é rejeitar as formas mais antigas em espírito, promover atitudes de igualdade dentro da organização religiosa, embora deixando imutáveis as formas estabelecidas de dominação e estâncias sociais. Esse foi o caminho tomado pela igreja cristã e, apesar de exprimir o novo pensamento do grupo, permite evitar a ativa oposição à sociedade estabelecida.

A religião cristã sempre mostrou uma ambivalência e uma ambigüidade, pois, ao mesmo tempo em que rompia com o pensamento da época, não se opôs ferozmente às instituições estabelecidas nem questionou sua legitimidade.

A institucionalização avançou por três níveis interdependentes: o culto, a doutrina e a organização. Desse processo, surge o corpo clerical, os sacerdotes, o estabelecimento, de fato, da organização eclesiástica.

CAPÍTULO III

O CATOLICISMO POPULAR

3.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Cristián Parker (1996), em seu livro *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*, aborda a religiosidade popular e o seu estudo, na atualidade, pela sociologia. Para ele,

a religiosidade popular é uma manifestação da mentalidade coletiva sujeitas às influências de um processo de modernização capitalista e de suas manifestações na urbanização, na industrialização, na escolarização e nas mudanças nas estruturas produtivas e culturais” (PARKER, 1996, p .42).

Durante muito tempo, essas manifestações de caráter popular passaram sem ser percebidas pelas ciências sociais ou foram renegadas como manifestações de um catolicismo tradicional e, portanto, ‘não-importantes’ do ponto de vista científico. O autor explica que, para superar esse quadro reducionista de algumas correntes sociológicas e estudar com profundidade esses movimentos, três desafios precisam ser superados: manter distância crítica das contribuições européias e americanas, entendendo que estes fenômenos são específicos da América Latina; buscar uma certa independência da igreja e de suas instituições; e, por último, um quadro teórico amplo capaz de entender o fenômeno como um todo.

O autor assim se manifesta em relação a esse novo ambiente de análise:

“Para abordar em profundidade o fenômeno religioso latino-americano no quadro da transição planetária – transição que reinsere os países pobres do Terceiro Mundo de forma funcional na nova divisão internacional do trabalho – é necessário entender a natureza, as características, e a profundidade das transformações estruturais da sociedade e, em seu seio, a forma como se articularão as representações, as práticas e as instituições religiosas, já que os atores sociais estão fazendo e padecendo um cenário, e seus motivos, anseios e necessidades estão sendo afetados (PARKER, 1996, p. 59).

Para ele, a religiosidade popular é a capacidade que um povo possui de, mesmo vivendo em miséria desenvolver uma religiosidade que, às vezes, se contrapõe àquela oficial institucionalizada. Essa capacidade de fazer uma releitura da religião ocorre nos meios urbanos e nos meios rurais e tem a ver com a tradição que já está arraigada nessas comunidades.

3.2 CONCEITUANDO CATOLICISMO POPULAR

O catolicismo popular se manifesta com força e significado nas promessas, festas religiosas, romarias e procissões, entre outras manifestações que materializam a fé. Para uma maior compreensão dos conceitos, citamos o debate levantado por Isnard de Albuquerque Câmara Neto (2005), em seu artigo *Diálogos sobre religiosidade popular*. Segundo ele,

Oscar Beozzo, por exemplo, defende a substituição da expressão 'religiosidade popular' por 'práticas religiosas das classes populares', do qual, salvo melhor juízo, julgamos lícitos discordar, pois o autor insiste em tê-la como exclusivo 'patrimônio de classes sociais exploradas e oprimidas' (BEOZZO, 1982:745), desconsiderando que as manifestações de religiosidade popular independem de classe social. Dependem talvez do grau de relação de "ortodoxia" que o devoto mantém com no caso em tela o catolicismo oficial. Günter Paulo Süß, no entanto, é muito pertinente ao defender que o catolicismo popular estabelece um limite com a religiosidade popular global, tendo em vista que esta 'abrange todos os costumes e vivências religiosas do povo, sejam eles de origem africana, indiana, protestante, católica, espírita ou pagã' (SÜSS, 1979:28) (NETO, 2005, p. 1).

O termo catolicismo popular é, pois, limitante, impondo uma relação com a Igreja Católica. Já o termo religiosidade popular remete-nos a um conceito mais amplo, capaz de assimilar um maior arcabouço sincrético religioso.

Sobre esse debate entre catolicismo popular e religiosidade popular, Lemos (2005, p. 38) assim se manifesta:

Pelo que já se evidenciou em relação à composição do catolicismo popular, pode-se concluir que o rígido controle exercido pela Igreja e pelas elites sociais não chegava a atingir o âmago das consciências das pessoas dos meios populares. No período colonial, pode-se dizer que, dominando a vida pública e social, está a religião católica, imposta e defendida pela hierarquia eclesiástica, com a colaboração do braço secular.

Para a autora citada, o termo religiosidade popular se aplica melhor à análise em questão. No entanto, para este estudo em especial, deteremo-nos apenas à religiosidade popular católica e, por isso, usaremos o termo catolicismo popular.

3.3 CARACTERÍSTICAS DO CATOLICISMO POPULAR

O catolicismo popular é um tipo de catolicismo produzido por portugueses e começou a penetrar no Brasil a partir da colonização. É comumente chamado de catolicismo tradicional popular. Teve presença significativa na zona rural.

Analisando o modelo da colonização do Brasil, percebemos que o catolicismo popular é fruto da falta de religiosos que pudessem atuar junto às comunidades e proporcionar uma religiosidade afinada aos princípios oficiais.

Mesmo colonizado na Idade Moderna, o Brasil recebe uma forte comoção ibérica para o místico e as práticas religiosas carregadas de elementos fantasiosos.

Para comprovarmos isso, basta verificarmos, em nossa história colonial, os muitos casos de aparições e imagens milagrosas encontradas pelos colonos. O sobrenatural, dessa forma, torna-se presente no imaginário popular, formando, em nosso país, um catolicismo extra-oficial, prático e cheio de superstições, opondo-se ao catolicismo oficial. Segundo Neto (2005, p. 5),

Em outras palavras, o catolicismo oficial, soteriológico e voltado para a salvação da alma, fará frente a um 'catolicismo de santos', em que a figura de Cristo perde importância, a oração dá lugar às formulações mágicas e a resolução dos problemas cotidianos tem primazia sobre a salvação da alma. Os santos, cada um com sua 'especialidade', serão os companheiros de jornada nesta vida, auxiliando ou impedindo projetos e sendo por conseqüência 'recompensados' pelos fiéis com festas, romarias, pagamentos de promessas e procissões, ou então 'punidos', seja com blasfêmias, seja com 'castigos' impetrados nas imagens.

O catolicismo popular possui como característica principal o leigo ocupando o papel central e o especialista, o papel secundário. Há uma perda relativa da importância do sacramental diante do devocional. Verifica-se uma manipulação do sagrado com finalidades pragmáticas. É importante observar o caráter protetor da

religiosidade popular; ela visa à solução prática dos problemas do cotidiano e oferece uma segurança adicional ante o esforço material.

3.4 A DEVOÇÃO COMO MANIFESTAÇÃO DO CATOLICISMO POPULAR

Enquadrar devoção no catolicismo popular não é fácil, pois o termo, por si só, oferece múltiplas interpretações. Segundo José Carlos Pereira (2003), em seu artigo *A linguagem do corpo na devoção popular do catolicismo*,

Ao falarmos de devoção lembramos que ela se enquadra dentro de um universo maior – o do catolicismo – e, dentro dele, no da religiosidade, mais especificamente da Religiosidade Popular. O termo devoção é popular e adquiriu, ao longo da História, certa conotação pejorativa, desenvolvida principalmente no período da Cristandade Colonial, que, por questões de poder, tinha interesse em desqualificar as manifestações religiosas populares, mantendo assim o controle sobre os fiéis.

Segundo o dicionário Aurélio da Língua Portuguesa (FERREIRA, 1999, p. 672) no verbete devoção significa “ato de dedicar-se ou consagrar-se a alguém ou entidade; sentimento religioso, culto, prática religiosa; dedicação íntima, afeição, afeto; objeto de especial veneração”. A devoção nasce em função de algum milagre que a imagem em questão manifestou.

Desde o Concílio Vaticano II, tem-se tentado substituir a devoção ou mesmo as manifestações de caráter popular por algo mais institucionalizado, mais romanizado. A devoção é, pois, algo que emerge da própria manifestação popular e da relação que o povo tem com sua religiosidade. É fruto da relação do homem com seu santo de devoção, de uma relação de confiança nos poderes sobrenaturais que o santo possui.

De acordo com Pereira (2003, p. 68),

A devoção nasce, geralmente, da crença em determinados poderes sobrenaturais que o santo de devoção possa ter, freqüentemente um acontecimento extraordinário, milagre ou algo do gênero que ocorreu ou que ouviu-se dizer que tenha ocorrido. Riolando Azzi afirma que ‘a devoção ao Santo constitui para o fiel uma garantia do auxílio celeste para suas necessidades. A lealdade ao Santo manifesta-se sobretudo no exato cumprimento das promessas feitas’ (Azzi, 1994, p. 296). Na relação

devocional, a promessa é algo fundamental e precisa ser cumprida. O devoto não pode ficar em débito com o santo porque, da próxima vez que precisar, não será atendido; pior: o santo poderá mudar de idéia e retirar a 'graça' concedida ou até castigar.

É nesse contexto que a devoção ganha força e se confirma, proporcionando ao devoto a certeza da proteção e a renovação dos votos. Quando o devoto visita seu santo de devoção, um dos primeiros lugares onde ele freqüenta é a sala dos milagres. Ali fica a confirmação de que o santo está em plena atividade. Ainda segundo Pereira (2003, p. 69),

Como podemos perceber, a devoção tem como característica a fidelidade, o pacto entre o santo e o devoto. Usando uma expressão de Pierre Bourdieu, diríamos que ela está inserida em uma 'economia de trocas de bens simbólicos' (Bourdieu, 1983, p. 157). Se uma das partes falha, esse vínculo se rompe, perde-se a credibilidade, dificultando a dimensão relacional (devoto & divindade) existente na devoção. Segundo Bourdieu, essa 'economia dos bens simbólicos apóia-se na crença, a reprodução ou crise dessa economia baseiam-se na reprodução ou na crise da crença, isto é, na perpetuação ou na ruptura do acordo entre as estruturas mentais [...] e as estruturas objetivas' (Bourdieu, 1983, p. 194).

A devoção é, por assim dizer, uma manifestação religiosa ligada às camadas populares e destituída de institucionalização, ocorrendo, na maioria das vezes, marginal à Igreja institucionalizada. Do ponto de vista de Pereira (2003, p. 71),

Com isto constatamos que, se por um lado a devoção era considerada pela 'elite católica' como sinônimo de ignorância religiosa, por outro ela tem ajudado a manter acesa a chama da esperança diante das realidades de crise e sofrimento. Dentro deste quadro, a relação devocional nos dias de hoje não é diferente. Os santos continuam servindo de panacéia. Para os devotos e o espaço sagrado (o santuário, as igrejas, etc.) constituiu-se em espaço privilegiado onde as graças e os dons celestes são distribuídos com mais abundância, suprindo dessa forma as múltiplas carências das camadas populares.

No entanto, nos últimos anos, tem-se verificado certa tolerância em relação às devoções e mesmo com manifestações de caráter popular.

3.4.1 O Conceito de Sacrifício na Devoção Popular

Segundo Hugo Assmann (1989), em seu artigo *A idolatria dos mercados e sacrifícios humanos*, desde os primórdios do capitalismo, construiu-se a ótica dos sacrifícios como forma de alcançar uma sociedade melhor.

Nesse contexto, o sacrifício vem disfarçado de um elemento vitimário, inevitável, que o ser humano é obrigado a fazer. Quando os economistas falam de leis naturais que regem a economia, eles determinam aí um elemento impositório, ou seja, o ser humano precisa se submeter a essa lei.

Não é revelador que todas as tentativas de distribuição elaboradas pelos teóricos de acordo com o paradigma do mercado tenham fracassado? Quando a economia fala em leis de mercado, impõe uma dinâmica que não cabe ao ser humano senão aceitar. Dessa forma e de outras, o mercado disfarça sua atuação e imposição sobre as pessoas. Como essa lógica se transfere para a religiosidade?

“As leis naturais determinam as leis de mercado e todas são leis de Deus” (ASSMANN, 1989, p. 320). Eis aí a lógica que é inculcada na religiosidade. “Mas dirão vocês, que espécie de monstro seria Deus que, enquanto poupa os ricos, condena os pobres a um sofrimento perpétuo mediante uma lei imutável da vida? (ASSMANN, 1989, p. 321).

Esses conceitos, por vezes, foram assimilados pela cristandade e introjectado em seus valores. Não basta apenas repudiarmos e nos revoltarmos com essa ótica imposta pelo mercado e seguida pela religião. O próprio cristianismo traz, na sua gênese, uma essência de sacrificialismo presente desde Caim e Abel.

Segundo o autor,

a racionalidade econômica instaurou uma arrasadora lógica sacrificial e que esta lógica opera em nome de reclamos constantes da cientificidade, e construiu, com a ajuda dessas pretensões científicas, um credo fervoroso acerca da garantia dos melhores êxitos, através de um único caminho transitável: o de confiar aos mecanismos do mercado a efetivação da melhor convivência humana (ASSMANN, 1989, p. 332).

Essa dinâmica sacrificial do mercado transmutou-se para a religião e a impregnou desses elementos que, uma vez executados, realimentam o mercado, conferindo-lhe legitimidade. Na verdade, até para lutar contra essa condição é

necessário sacrifícios. Como se opor ao conceito sacrificial? Opondo-se às vitimações que esses valores impõem e sendo contra qualquer tentativa de ser coagido no sistema.

De acordo com Assmann (1989, p. 359),

‘citando Morandé’ é provável que em nenhuma vida humana faltem os momentos em que a finitude, o sofrimento sem sentido palpável e a experiência de limites infranqueáveis, culminando na busca de um sentido para a própria morte, obriguem os homens a um fecundo enfrentamento com perguntas sem respostas e, portanto, com um emudecimento da razão e um mergulho no mistério.

O conceito de sacrifício, segundo o dicionário Larousse Cultural, vem “do latim, *sacrificium*; oferenda a uma divindade e, em particular, imolação de vítimas; esforço voluntariamente realizado, dificuldade voluntariamente aceita; renúncia voluntária ou forçada a algo que se possui [...]”. Como podemos ver sacrifício nos remete para ritos e imolações de animais ou distribuição de oferendas para um ser profano que foi elevado à categoria de sagrado. Segundo Pereira (2003, p. 74),

Quanto ao conceito de sacrifício e sua relação com a devoção popular do catolicismo, sabemos que há várias formas de abordá-lo. Queremos aqui fazer uma distinção entre duas principais espécies de sacrifícios, aproveitando a idéia de Júlio de Santa Ana, que afirma que ‘devemos distinguir entre o *sacrifício imposto* e o sacrifício que corresponde a uma *disposição de amor*’. Benedito Ferraro confirma que ‘o primeiro é vitimário. O segundo é martirial. O primeiro preserva a iniquidade do sistema. O segundo tem uma dimensão redentora’.

É esse segundo tipo de sacrifício que nos interessa na análise da devoção, o sacrifício que priva o corpo de algo em detrimento da divindade ou em oferecimento a ela. Quase sempre esse “sacrifício foi definido como uma mediação entre um sacrificador e uma ‘divindade’” (GIRARD, 1990, p. 17).

Em se tratando de devoções ligadas a pessoas de baixa renda e sem a capacidade financeira de sacrificar algo de valor ou destinar isso ao santo como forma sacrificial, essas pessoas terminam oferecendo aquilo que lhes é mais precioso, o próprio corpo. Ainda segundo Pereira (2003, p. 75),

Ao falarmos de sacrifício levando em consideração esta profunda realidade humana e a interpretação religiosa, estaremos usando também, direta ou indiretamente, o conceito de sacrifício usado por René Girard. Sacrifício

como algo *apaziguador da violência* sofrida pelos corpos dos fiéis. Considerando que a violência cotidiana é parte integrante dos corpos dos que procuram os espaços sagrados, o sacrifício corporal oferecido ao santo, embora seja um paradoxo, serve de antídoto contra a violência sofrida no cotidiano.

Esse tipo de sacrifício transfere a violência em que se está passando para o santo. Esse processo de utilizar o corpo como forma de sacrifício para apaziguar o santo ou para lhe ofertar em agradecimento é típico das devoções presente nas romarias católicas (Figura 1).



Figura 1: Romeiro Pagando Promessa de Joelhos

Na Figura 1, apresentamos um fiel na Romaria ao Senhor do Bonfim de Araguacema que está subindo da beira do rio até a capela de joelhos como pagamento ao santo de uma benção recebida. Esse é um ritual que mostra, para o romeiro e para a comunidade, o sacrifício feito em homenagem ao santo.

Os ritos sacrificais podem ser de dois tipos: os de oblação, que é o mesmo que oferenda, em que os fiéis oferecem ao santo algo por sua graça alcançada (um exemplo disso são os ex-votos depositados nas salas de milagres); e os de comunhão e ação de graças, vinculados a um sacrifício por expiação ou graça alcançados. Este último é que faz com que o fiel leve uma pesada cruz, ande descalço, suba escadas de joelho etc., colocando o corpo sob grande privação e no seu limite. Normalmente, esse tipo de devoção ocorre em romarias ligadas ao Cristo sofredor, uma imagem que reporta a um Cristo que sofre ou que sofreu pelos nossos pecados. Daí a associação que o fiel faz com o seu sacrifício.

Esse também é o caso da Romaria ao Senhor do Bonfim de Araguacema, verifiquemos a seguir a Figura 2, que retrata a imagem em questão:



Figura 2: Imagem do Senhor do Bonfim

A imagem, como pode ser observada é um Cristo em madeira, de aproximadamente 12cm, que aparece sem braços e sem pernas, remetendo-nos a esse elemento sacrificial e de sofrimento. Sobre esse elemento sacrificial, Pereira (2003, p. 78) assim se manifesta:

Entendemos por devoção sacrificial a devoção ao Cristo sofredor, a devoção à Paixão. Este tipo de devoção se enquadra dentro do universo das manifestações de fé relacionadas com uma vítima que foi sacrificada por alguém, por um grupo ou por alguma causa. Além de Cristo, pode-se também ser um santo que se enquadre nas características sacrificais. Neste trabalho focalizamos o Cristo Crucificado, que, na linguagem de René Girard, é a vítima expiatória de um *mecanismo vitimário* simbolizado nas expressivas imagem retratadas na iconografia religiosa.

Entendemos, pois, que esse é um dos principais elementos contidos nessa romaria católica.

CAPÍTULO IV

A ROMARIA COMO MANIFESTAÇÃO DO CATOLICISMO POPULAR

4.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Em sentido histórico, as romarias brasileiras nasceram, em sua concepção primeira, em terras portuguesas. O estudo da religiosidade popular no Brasil passa por um estudo da origem das romarias.

Segundo Pierre Sanchis (1979, p. 245),

Pareceu conveniente delimitar três tópicos, cronologicamente dispersos, explorando matizando uma única afirmação, que aqui vai, de início: as romarias portuguesas se constituirão desde o começo e ao longo de toda sua historia, como uma estruturalização – conflito e compatibilização – entre uma religião ‘popular’ e a instituição oficial da regulação autoritária-ortodoxia e ortopraxis – da religião católica.

Ainda tomando-se por base Sanchis, 1979), o reino suevo, que se instalou na Galícia espanhola e no norte de Portugal (atual), a partir do século V, foi o primeiro estado bárbaro a declarar a sua adesão à fé cristã. Esse processo deu-se em meados do século V, oficializando-se um século mais tarde. Era a concepção de cristandade que, implantada no império romano a partir do século IV, se estendia também à Galícia.

4.2 A ORIGEM DAS ROMARIAS

O retorno às origens portuguesas das romarias se faz necessário para melhor entendermos esse fenômeno no Brasil.

Segundo Pierre Sanchis (1979, p. 246),

Deste período chave poderemos extrair um modelo de estabelecimento e fixação, no campo religioso, das fronteiras sócio-culturais entre o legítimo

(legitimado) e o proibido ou marginalizado, modelo que nos ajudara na análise, até hoje, da situação da religião dita 'popular'. Origina-se então um conflito, que perdura até nós através de sucessivas metamorfoses, entre uma hierarquia eclesiástica, desejosa de monopolizar, com o apoio do poder civil, o controle da expressão religiosa, e outras forças, que diremos por enquanto e sem maior explicitação, 'populares', portadores de um dinamismo religioso que *se apóia sobre o passado para melhor conseguir autonomia*.

Da união do poder civil com o poder eclesiástico surge um processo de violência simbólica, que tem como objetivo principal a marginalização de todo um corpo de comportamentos considerados heréticos e que precisavam ser contidos. Na verdade, o que está em questão é a constituição diante de uma cultura e uma religião dominantes, de uma cultura e uma religião populares.

4.2.1 O Papel de Martinho de Dúmio

Martinho de Dume, Martinho Dumiense ou ainda Martinho de Braga (ou Martinho Bracarense) são alguns dos nomes de Martinho da Panónia, Bispo de Braga e de Dume, considerado santo pela Igreja Católica.

Martinho nasceu na Panónia, atual Hungria, no século VI. Estudou grego e ciências eclesiásticas no Oriente. De volta ao Ocidente, dirigiu-se para Roma e para a França, onde visitou o túmulo do seu conterrâneo Martinho de Tours. É tido como o apóstolo dos Suevos, responsável maior pela sua conversão do arianismo ao catolicismo.

Estabeleceu um mosteiro numa aldeia das proximidades de Braga, Dume, a partir do qual começou a irradiar a sua pregação. Estabeleceu a diocese de Dume (caso único na história cristã, confinada ao mosteiro a que presidia), da qual foi primeiro bispo e, depois, por vacatura da diocese bracarense, foi feito metropolitano de Braga, então capital do reino suevo.

Pelo conjunto das suas obras de doutrinação moral, pela sua ação pastoral em prol da correção dos rústicos, pela conversão do reino dos suevos e também pela ação cultural do Mosteiro de Dúmio por ele fundado, doutrinação esta que se desenvolveu por toda a idade média, São Martinho tem uma presença marcante naquela época remota da história cultural da Península.

Para Pierre Sanchis (1979, p. 247),

Os problemas com os quais se defronta estão aparentemente ligados a dupla origem: uma crise étnico-social, nunca totalmente resolvida, e resultado da sobreposição sucessiva; ao fundo ibérico-lusitano, dos povos invasores: celtas, romanos, bárbaros; outra de ordem religiosa, com as seqüelas do Priscilianismo, que havia conquistado a província inteira após a morte de seu fundador, e encontrado seus últimos redutos nos mosteiros galicianos.

O monge Martinho de Dúmio participou ativamente no I Concílio de Braga, em 561, período em que se implantava a ortodoxia da fé entre o povo suevo, e, mais tarde, já como arcebispo metropolitano, presidiu o II Concílio de Braga, em 584. Pierre Sanchis (1979, p. 24-6) assim define a obra de São Martinho de Braga na implantação da fé cristã:

Tratava-se, além de um esforço de unificação eclesiástica e de afirmação hierárquica, de empreender – primeiro entre as elites – pela proscrição de uma cultura antiga e a legitimação de uma nova ‘visão do mundo’, uma obra de coesão, em vista da construção nacional. Entre o soberano e o episcopado estabelece-se então uma corrente circular de extensão e legitimação de autoridade” (Sanchis, 1979, p.24-6).

4.2.2 O Priscilianismo

O priscilianismo se desenvolve tendo origem em antigas dissidências religiosas, vagamente maniqueísta e sabelianista, continha, em sua forma de pensar, tendências que contrariavam a submissão do cristianismo ao poder político, claramente sinalizadas por Constantino e Teodósio.

Essa dissidência religiosa desenvolveu-se no noroeste da Península Ibérica e sul da Galícia, territórios hoje ligados a Portugal e Espanha. Nessas regiões, o priscilianismo cresceu e sofreu as suas principais perseguições.

Esse é um período de grande agitação religiosa e está inserido em contexto especial de tensões religiosas do século IV. Revela-se, assim, a contradição entre um cristianismo primitivo e o catolicismo que se consolida mediante a hierarquia política e institucionalização romana.

Com a oficialização do cristianismo por Teodósio, em 380, no Concílio de Zaragoza, o priscilianismo torna-se indesejável, pois representa um processo radical de transformação, baseado na mensagem do cristianismo primitivo. O ascetismo defendido por Prisciliano tem que ser lido à luz de uma recusa em submeter a

espiritualidade aos interesses materiais de dominação e exploração do Império Romano contra o poder político e a Igreja.

Nos séculos seguintes, o pricilianismo será perseguido e acusado de desvio doutrinal, aceitação da magia e astrologia, defesa de igualdade das mulheres na participação e gestão do culto, insubordinação hierárquica e práticas cultuais inaceitáveis pela hierarquia católica, de anti-escravismo, vida comunitária e partilha de bens, livre exame de consciência e ligação do eu pessoal a Deus, sem ser por intermédio dos sacerdotes impostos por Roma.

Poderíamos, segundo Sanchis (1979, p. 247), assim sintetizar o movimento:

Conquistando massas sempre mais numerosas, e onde as mulheres exerciam um papel preponderante, a síntese teológica de Pricilianismo, reinterpretada nas camadas populares, tinha reencontrado e feito renascer nas consciências uma visão de mundo que fora a das populações autóctones: veneração religiosa dos astros, importância social dos prenúncios obtidos a partir prodígios astronômicos e de catástrofes atmosféricas e climatéricas.

O pricilianismo representava, pois, um sincretismo religioso, um retorno ao passado, uma tentativa de manter vivas velhas práticas religiosas, isso ainda sob dominação romana. Após a dominação bárbara, essas práticas se mantiveram, especialmente as previsões obtidas de fenômenos atmosféricos e climáticos, e garantiram uma certa unidade não só religiosa, mas, agora, étnica.

4.3 A UNIÃO DO ESTADO COM A IGREJA

A partir da decisão de Constantino, primeiro por intermédio do Edito de Milão, liberando o culto cristão, e, depois, pelo Concílio de Nicéia, inicia-se um processo de união do Estado com a Igreja.

Assim o mesmo autor acrescenta:

O príncipe torna-se a garantia das decisões de um concílio ao qual ele preside, porém os bispos, pondo a serviço da integração cultural sob a dominação política do soberano um aparelho de administração renovado e reforçado, tornam-se assim indispensáveis, e de certo modo impõem-se, enquanto grupo de autoridade, ao rei (SANCHIS, 1979, p. 247).

Nesse contexto, a Igreja inicia um processo de dominação religiosa em direção às populações rurais, espaço onde as tradições culturais e religiosas se mantinham mais arraigadas.

À medida que o mundo católico conquistava novos territórios, impunha sua doutrina a esses povos, dominando-os. Para esses restava apenas o enfrentamento ou a fuga para locais distantes onde pudessem desenvolver sua fé longe da ação dos agentes da Igreja.

Analisando a ação de São Martinho e nos seus estudos sobre festas populares, Pierre Sanchis (1979, p. 249) se manifesta da seguinte maneira:

'Verdadeira operação de aculturação, mas inteiramente ideológica, através de uma radical inversão semiótica: o paganismo real das populações, (já de si mal entendido), deixa de se constituir num culto efetivamente rival, do qual se tentaria demonstrar o caráter ilusório, para tornar-se, no interior da única síntese cristã, o culto do diabo, ou melhor, policêntrico, dos demônios.

Na tentativa de implantar a fé cristã a todo custo, os agentes da Igreja trabalhavam para desmoralizar a antiga tradição religiosa do povo. Nesse sentido, além de lhes negar autonomia religiosa, suas concepções religiosas, bem como suas divindades, eram consideradas demoníacas.

O papel principal da Igreja, nesse sentido, era, pois, sufocar formas diferentes da oficial de manifestação da religiosidade. Apesar de toda essa imposição da religião oficial mediante cultos e catequeses, a religiosidade popular continuou a se manifestar, de forma sincrética e camuflada por meio de formas populares da fé católica, nas festas aos santos e nas romarias.

Apesar de toda a pressão religiosa sobre essas camadas populares, mesmo onde a aceitação foi grande, de maneira geral, desenvolveu-se uma religião superficial por parte das camadas populares.

Segundo Neto (2005, p. 2), a questão de imposição religiosa sobre as camadas populares apresenta uma tríplice complexidade, assim:

A primeira é de cunho étnico-social. A Igreja deparava-se com uma região já invadida por celtas, romanos e bárbaros, cada qual inserindo suas especificidades religiosas. A segunda diz respeito à própria relação do Estado com a Igreja. O posicionamento imperial em face da religião desaguou na eliminação dos limites entre ambos, instaurando-se aí 'um sistema político eclético ou bifronte, diante de tão avassaladora

impregnação religiosa do secular, com ingerência de monta nos assuntos morais e jurídicos e na formulação e controle das instituições' (Montenegro, 1972, p. 13). A terceira, de cunho religioso, devia-se ao priscilianismo, disseminado por todo o território e adotado em mosteiros galicianos, mera continuação dos 'cultos pagãos', ou seja, 'camponeses'.

Esse é o panorama encontrado por São Martinho e contra o qual declara guerra, tentando substituir as velhas crenças em prol de uma unidade religiosa na região.

4.4 RELIGIÃO OFICIAL E RELIGIÃO POPULAR

Era no meio rural que se encontrava a maior resistência contra os esforços da Igreja de unificação da fé. Por possuírem uma religiosidade ligada aos elementos da natureza, foram os camponeses considerados pagãos e sua identidade cultural e religiosa lhes era negada da mesma forma que no tempo do Império Romano.

Dessa maneira,

o 'outro' simbólico é simplesmente apagado, rejeitado, nas trevas porque negativamente identificado a si próprio, como um avesso maléfico; correlativamente, o 'outro' real, o grupo social cujo comportamento embasava a sua existência, se encontra negado na sua especificidade e sua diferença, para tornar-se, dentro de uma síntese integrada e coerente, a 'porção maldita' da sociedade (SANCHIS, 1979, p. 249).

Essa tentativa de demonizar a religião do outro não consegue repercussão nas camadas populares. Apesar das pressões oficiais, essas camadas interpretam e reinterpretam as novas concepções religiosas, readequando-as aos seus cultos antigos, sincreticamente permitindo a convivência das duas concepções no seio da mesma sociedade. Segundo Sanchis (1979, p. 250),

O mesmo processo envolverá todos os elementos rituais tradicionais e condenados. E essa ambigüidade fundamental, na visão das coisas e no comportamento cultural, terá tendência a permanecer viva, de uma vida subterrânea, para emergir e se alojar, desta vez visivelmente, em qualquer nicho de legitimidade oferecido pelas manifestações religiosas aceitas pela hierarquia. A principal, desde então e até hoje, será a romaria.

É nesse contexto que, aos poucos, o que antes era uma ação repressiva vai sendo incorporada pelas camadas populares e reinterpretada de acordo com a consciência coletiva dessa população. É nesse espaço ambivalente, tênue, que se situa a romaria, a qual, do ponto de vista de Sanchis (1979, p. 250), “é o lugar da composição, da concessão estratégica, mas também de uma mútua transação, da barganha e duma rivalidade surdamente presente”.

A forma como a expansão do cristianismo se dá não proporciona, apesar dos esforços da Igreja, uma cristandade uniforme, abrindo espaço para uma imbricação de cultos e religiões primitivas ao catolicismo, denominada religiosidade popular.

Transportando essas estruturas para o Brasil colonial, teremos aqui um processo sincrético parecido, no entanto mais complexo e mais rico que o português. Neto (2005, p. 5) assim se manifesta sobre o assunto,

O Brasil, mesmo colonizado na Idade Moderna, recebe como herança ibérica essa forte comoção para o ‘místico desenfreado’, e os aspectos devocionais dão mais lugar à fantasia e aos arranjos e conveniências do espírito do que ao cumprimento dos ditames da ortodoxia:[...]’ Realmente, as fontes primárias (e não unicamente a hagiografia) registram o que a portugueses e índios contemporâneos lhes pareceram aparições de santos, inclusive a Virgem Maria, no contexto de uma intensa experiência mística que caracteriza aqueles primeiros tempos [...] Santos protetores eram invocados (como o seguem sendo) contra todos os tipos de enfermidades ou perigos, ou para obter um remédio para muitos problemas pessoais, como o das donzelas que procuravam marido’ (Weckmann, 1993, p. 165). ‘Inúmeros são os casos de aparições e imagens milagrosas no Brasil colonial’.

As manifestações do sobrenatural vão permear o universo religioso brasileiro e produzir um catolicismo prático e não-institucionalizado, de caráter popular e sincréticamente conectado com outras religiões.

Nessa concepção religiosa, o espaço dos especialistas da Igreja fica reduzido, dando-se ênfase ao contato direto do fiel com seu santo protetor, uma religiosidade prática e profundamente ancorada no sobrenatural, sem nenhuma intermediação.

Não dá, no entanto, para colocar esse catolicismo popular fora da legalidade, pois, no aspecto externo, ele se manifesta de forma muito parecida com o catolicismo oficial. Ao fazer uma visita na casa de um desses devotos, encontramos todos os elementos, pelo menos externos, que o identificam com o catolicismo oficial.

4.5 AS ROMARIAS NO BRASIL

Desde o princípio, o catolicismo trazido pelos portugueses tinha um caráter oficial e objetivava, por meio da catequese, expandir as fronteiras da fé e do império português, conjugando a prática da união Estado-Igreja. O catolicismo representava, pois, religião da raça e da classe dominante aqui na colônia, obrigando, dessa forma, que as outras manifestações religiosas ficassem na clandestinidade.

Nesse sentido, a Igreja constitui um dos elementos de sustentação do sistema colonial. Apesar de toda essa pressão, as camadas populares buscavam válvulas de escape para suas crenças religiosas. Segundo Azzi (1979, p. 279), "o culto dos santos constitui uma das características dessa iniciativa popular, e os centros de devoção e romarias o espaço privilegiado de sua autonomia religiosa.

A importância sobre o estudo das romarias deve-se ao fato da sua ligação com o catolicismo popular. Ainda segundo Azzi (1979, p. 280), "esses centros de devoção constituem o ponto de encontro, e também de atritos, entre a religião oficial e a crença popular".

A seguir faremos uma síntese, de acordo com Azzi (1979), dos ciclos de devoção no Brasil:

- Ciclo Litorâneo – caracteriza o primeiro século no Brasil, em que o processo de ocupação se deu apenas no litoral. Os centros de devoção que surgiram nesse período estão concentrados em áreas limítrofes, entre o colonizador e os índios.
- Ciclo Bandeirante – desenvolve-se no Planalto do Piratininga, uma área de maior integração do branco com o índio. Diferente do período anterior, as romarias desse período são mais ligadas com a comoção popular. São também desse período o maior sincretismo religioso e a ausência de controle eclesiástico.
- Ciclo Mineiro – marcado pelo ciclo do ouro e por um processo maior de interiorização. Conta com a vinda em massa de portugueses para o Brasil e de um grupo novo, os negros ligados à extração do ouro. Os centros de devoção desse período são afinados com a Sé católica e tem em comum a valorização da moral católica em oposição aos males trazidos à sociedade pela riqueza

advinda do ouro. Nesse período, as romarias são, geralmente, organizadas por um eremita e impressiona pela quantidade de pessoas que conseguem juntar.

- Ciclo Lusitano – período relativo ao final do século XVIII, quando Portugal resolve reforçar os instrumentos de fiscalização e controle na colônia. Desse período, são as devoções comandadas por eremitas de origem portuguesa que transmutavam romarias de Portugal para a colônia. O culto ao Senhor do Bonfim é um típico caso do ciclo lusitano. Primeiramente na Bahia e depois por todo o interior do Brasil. Essas devoções foram, posteriormente, incorporadas pela elite no período imperial para adiante ganharem contornos populares.
- Ciclo Sertanejo – esse período ocorre a partir do processo de interiorização e posterior à urbanização com o ciclo do ouro. Se podemos falar de um catolicismo rústico, podemos falar desse período em razão das várias devoções que surgiram nos sertões do Brasil. Essas romarias utilizam os rios como principal forma de transporte: duas em Goiás, o santuário do Padre Eterno, em Trindade, e o santuário de Nossa Senhora da Abadia, em Muquém, às margem do Tocantins; e duas no Ceará, São Francisco de Canindé e Nossa Senhora das Dores, em Juazeiro do Norte, nas margens do São Francisco. São romarias de caráter profundamente popular e rapidamente contaram com a oposição oficial da Igreja.
- Ciclo Romano – em um espírito reformador, o episcopado brasileiro resolveu moldar o catolicismo no Brasil, de acordo com o Concílio de Trento, e colocá-lo em total dependência à Santa Sé. Faz parte desse processo colocar religiosos à frente das principais devoções que passaram a ser controladas pela Igreja. Processo este que tem permanecido até os dias atuais.

Apresentar esse quadro-resumo dos ciclos de romarias no Brasil se faz necessário para, posteriormente, enquadrarmos a Romaria ao Senhor do Bonfim em estudo.

CAPÍTULO V

A ROMARIA AO SENHOR DO BONFIM DE ARAGUACEMA NO TOCANTINS

5.1 O ESPAÇO GEOGRÁFICO

O povoado de Bonfim do Tocantins fica situado na margem direita do rio Piranhas, afluente da margem direita do rio Araguaia. O povoado fica a 40km da cidade de Araguacema, importante pólo turístico do Tocantins, por estar às margens do rio Araguaia. Durante os meses de junho a setembro, em função da estiagem, o rio Araguaia tem o seu volume de água diminuído, manifestando belas praias e tornando-se centro de lazer para toda a região.

O povoado do Bonfim está situado no vale médio do rio Araguaia, que, nessa região, serve de divisa para os estados do Tocantins e do Pará, ficando, também, a poucos quilômetros da divisa de dois outros estados, Mato grosso e Goiás. Essa é, portanto, a área de ação da Romaria ao Senhor do Bonfim do vale médio do Araguaia: os estados do Mato grosso, Goiás, Pará, Tocantins, e, em menor escala, os estados do Maranhão e Piauí.

O quadro paisagístico da região é de grande exuberância e riqueza, pois se encontra em uma área de transição entre o Cerrado e a Floresta Equatorial Amazônica. Por ser uma área de transição, podemos encontrar formações de cerrado, florestas tropicais e as chamadas florestas de transição; no caso em questão, a mata dos cocais, formada basicamente pelo babaçu. O clima predominante na região é o tropical típico, quente e úmido, possuindo apenas duas estações, o verão, que vai de outubro a maio e é chuvoso, e o inverno, que vai de junho a setembro e é seco.

O rio Araguaia, desde sempre serviu de estrada para essa população ribeirinha, tornando-se, durante muito tempo, o único meio de locomoção. Daí sua importância como elemento integrador da região.



Figura 3: Vista Parcial do Rio Araguaia

Já nos tempos coloniais, o rio Araguaia foi utilizado como elemento integrador, colocando em contato esse interior do Brasil com Belém, à época, principal cidade do Norte Brasileiro. Segundo a historiadora Maria de Fátima Oliveira (2002, p. 259):

Desde os tempos coloniais, os administradores já previam importante papel que representariam o desenvolvimento da navegação dos rios Araguaia e Tocantins para o progresso de Goiás, mas as providências tomadas não foram suficientes para que esse progresso se efetivasse [...]. Segundo Audrin, quando os barqueiros voltavam de Belém, traziam toda sorte de artigos daquelas praças ou até do exterior [...].

Apesar de a romaria ter se iniciado timidamente por volta de 1932, foi somente nas décadas de 1970 e 1980, com um processo mais intenso de ocupação daquela região, que a festa ganhou popularidade e muitos adeptos.

O crescimento da romaria tem a ver com dois elementos que contribuíram para a ocupação da região: a criação da Superintendência para o Desenvolvimento da Amazônia (Sudam), que objetivava ocupar aquela área com grandes projetos agropecuários, e a descoberta de ouro, primeiramente em Serra Pelada e, depois,

em várias outras regiões do Pará e Mato Grosso, inclusive em várias cidades próximas à romaria.

O aumento populacional associado à origem dessas pessoas, na sua maioria vindas do Maranhão, do Piauí e da Bahia, regiões do Nordeste com forte tradição religiosa, proporcionou, naquelas décadas, o incremento da romaria, dando-lhe os contornos atuais. Somados a esses, podemos acrescentar toda uma população ribeirinha, que utilizava o rio como estrada até a devoção, mas que tinha as suas origens ligadas ao Nordeste e com forte tradição religiosa.

5.2 O POVOADO DO BONFIM DO TOCANTINS

O Povoado de Bonfim do Tocantins fica a 400km de Palmas, capital do estado do Tocantins, e a 40km de Araguacema, cidade mais próxima e que serve de apoio e referência para a romaria.

Hoje, o povoado conta com aproximadamente 500 casas, na sua maioria feitas de adobe (casas típicas da região, feitas com barro amassado e cobertas de palhas do Babaçu, uma palmácea local). O estado marcou presença, nos últimos anos, criando infra-estrutura básica para a população que visita a romaria: água tratada, energia elétrica, posto de saúde, um galpão principal onde é feita a triagem e os atendimentos durante os festejos. Um outro elemento importante da chegada do progresso e que proporcionou uma mudança no perfil do romeiro e na própria dinâmica da romaria foi o asfalto.



Figura 4: Vista de uma Rua do Povoado do Bonfim

Foi como um centro de peregrinação que o povoado surgiu e tem se ampliado. Nos últimos anos, apesar de possuir outras atividades, como, por exemplo, segundo uma moradora, “tocar roça”, portanto seriam lavradores, a grande maioria dos moradores vivem em função dos rendimentos proporcionados pela romaria.



Figura 5: Posto de Saúde – Ação do Estado no Povoado

5.3 A ORIGEM DO SANTO

A imagem do Senhor do Bonfim que dá origem à romaria é um Jesus Cristo crucificado, feito em madeira, sem os braços e sem as pernas, de aproximadamente 12cm.



Figura 6: Imagem do Senhor do Bonfim

Segundo o relato do dono do santo Sr. Natalino,

A imagem foi encontrada na Bahia pelo bisavô da minha mãe, no tempo da Revolta dos Balaios. De lá foi para o Maranhão, e de lá pra cá pelo meu pai [...]. Sim, o bisavô da minha mãe encontrou e naquela época da guerra dos balaios pois viviam fugindo e escondendo da revolta. E acamparam no mato, num local onde não tinha água, e o velho deixou os filhos e foi procurar água, chegando perto de um barranco achou água e também viu um oratório nas pedras, então ele levou a imagem com ele para casa, chegando lá procurou um padre para saber que santo era aquele, e o batizaram com o nome de Jesus do Bonfim no dia 15 de agosto (Sr. Natalino, entrevista concedida a Lopes, 2005).

De acordo com o relato acima, o santo teria vindo da Bahia para o Maranhão e depois para o norte de Goiás, hoje estado do Tocantins, por volta de 1930, quando o pai do Sr. Natalino migrou para essa região ribeirinha do Araguaia, com o propósito de, em uma linguagem local, colocar roça. Portanto, o santo da Romaria ao Senhor do Bonfim de Araguacema, no Tocantins, é de propriedade familiar e particular, e faz parte da tradição daquela família.

Ainda de acordo com o Sr. Natalino, pertencente à quarta geração de guardadores do santo:

Quando meu pai fundou aqui ele dava comida para o povo, era uma população pequena, com a ajuda dos fazendeiros, depois que aumentou muito, não teve mais como dar comida para todos (Sr. Natalino, entrevista concedida a Lopes, 2005).

Percebemos, assim que, apesar de fazer parte da quarta geração dos guardadores do santo, a romaria no Tocantins foi fundada pelo pai do Sr. Natalino. No decorrer de nosso trabalho, analisaremos a relação conflituosa entre a Igreja Católica e a família do Sr. Natalino pelo controle da festa.

5.4 O SANTUÁRIO E A FESTA

O povoado do Bonfim do Tocantins, como já foi mostrado, é um pequeno vilarejo de poucas casas. Entre as construções ali presentes, encontramos a capela

que serve de Santuário para a realização das comemorações ao santo. A construção é simples, feita de alvenaria e coberta de telha de barro, não muito espaçosa, mostrando bem a simplicidade da região e da festa. É uma construção recente, como bem descreve o Sr. Natalino: "já foi construída na minha gestão, pois antes era na casa de meu pai, depois eu construí a igreja de palha, mas separada da residência". Como podemos perceber, no início, os festejos aconteciam na própria residência da família. Posteriormente, foi construída uma pequena capela de adobe e coberta de palha. Na atualidade, já temos uma construção mais bem elaborada.



Figura 7: Capela do Senhor do Bonfim – Propriedade do Senhor Natalino

A festa em si não tem uma rotina bem definida, pois, desde a sua origem, conta com a espontaneidade dos fiéis. Observemos o relato de uma moradora do local e uma das rezadeiras oficiais em entrevista concedida a Lopes (2005):

Eu minha mãe e meu marido viemos no ano de 1957, cheguei aqui com 14 anos, sou daqui mesmo do interior. Meu marido veio colocar roça, e a mãe dele veio também, toda nossa família. Aqui existia apenas 5 casinhas, todas de palha, inclusive a igreja [...] fraquinha, meu marido e alguns católicos observava a data e comprava alguns fogos, umas velas e rezava.

Os festejos naquele dia era por conta deles, hoje já não existe mais os noitarios. A primeira noite de reza começava dia 6 de agosto, quando começa a novena.

Como essa romaria ainda não foi institucionalizada, na verdade, acontece vários eventos concorrentes e de estâncias espirituais diferentes. A missa campal e os batizados realizados pela Igreja Católica são feitos fora do santuário, pois o Sr. Natalino, dono do santo e da capela, não permite nenhum ritual oficial. Dessa forma, ao mesmo tempo em que se faz uma missa do lado de fora, dentro da capela, tem as rezadeiras locais fazendo suas orações.



Figura 8: Vista Parcial da Praça Principal

5.5 UMA ANÁLISE DA ROMARIA

A Romaria ao Senhor do Bonfim da Bahia foi criada no ciclo lusitano e, inicialmente, era uma festa da elite. A Romaria ao Senhor do Bonfim de Araguacema pode ser enquadrada no ciclo sertanejo das romarias quando elas se interiorizam já sob comando popular. Segundo Azzi (1979, p. 289),

enquanto a vida urbana é incentivada pela presença maciça de portugueses no Brasil a partir de fins do século XVIII e principalmente com a chegada da família real em princípios do século XIX, uma parte muito significativa da população continua vivendo na área rural.

A sua origem, em termos absolutos, não data dessa época, mas as suas características se enquadram em um tipo de devoção surgida às margens de rios e com forte apelo das populações ribeirinhas. Outro aspecto importante diz respeito à origem do santo, confirmada pelo próprio dono, que teria vindo da Bahia, depois do Maranhão, até chegar às margens do rio Araguaia, antigo norte de Goiás.

Está, dessa forma, inserida no contexto de romarias populares e, assim como em Trindade, estado de Goiás, aqui, também, pouco se sabe do começo da romaria, senão aquilo que é relatado pelo próprio dono do santo.

É muito significativo um relato de 1891 do bispo D. Eduardo sobre uma romaria popular, referindo-se à de Trindade, citada por Azzi, mas que, originalmente, está na obra de J. Trindade da Fonseca Silva, em seu livro *Lugares e pessoas*, de 1948:

Como sempre, em tais lugares de santuários há sempre jogo, besundelas, brequefetes, e reúne-se as bilhardonas e calonas de todas as freguezias, bem como sujeitos avilanados e rapazes mariolas, que aproveitam essa reunião de gente ruim e de marafonas para saciarem a sua luxúria e executarem suas vinganças, de sorte que não há um ano em que não haja assassinatos e ferimentos graves (AZZI, 1979, p. 291).

Todas as romarias do ciclo sertanejo sofreram forte oposição do episcopado oficial e hoje se encontram completamente dominadas pelos agentes da Igreja, mantendo, ainda, muito do catolicismo e apelo popular.

Esse é outro elemento diferenciador da Romaria ao Senhor do Bonfim de Araguacema. Por se encontrar em uma região de difícil ação oficial da Igreja, essa devoção cresceu com apoio leigo e longe dos tentáculos oficiais. Só agora, a partir de meados da década de 1990, é que a Igreja começou a fazer um processo de institucionalização, fato esse que tem gerado conflito entre os líderes da Igreja e o dono do santo, bem como com toda a comunidade, que, de certa forma, se beneficia com a romaria.

CAPÍTULO VI

ELEMENTOS DE DURKHEIM E WEBER NA FESTA DO BONFIM

6.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Pretendemos, neste capítulo, com base nos relatos do padre local, de uma moradora do povoado e de um romeiro antigo, e utilizando algumas categorias analíticas de Weber e Durkheim, entendermos este fenômeno religioso.

Utilizaremos, para isso, como elemento de compreensão, a visão que ambos possuíam de religião. Nessa tentativa de análise, não temos a pretensão de enquadrar o fenômeno religioso nesta ou naquela teoria, mas de verificar que elementos deste ou daquele teórico poderíamos perceber no fenômeno religioso em discussão.

6.2. ENTREVISTAS SOBRE A ROMARIA DO SENHOR DO BONFIM

A seguir, temos um trecho da entrevista do Frei Vanderlei, Pároco daquela comunidade, que comanda a Paróquia de Araguacema e que acompanha, há muitos anos, aquela romaria:

Há 8 anos atrás a Igreja estava ausente desta romaria, porque a imagem é de propriedade particular de uma família, e foi através desta família que surgiu a devoção. Já a história nos conta de alguns milagres desde a vinda deles, se não me engano, da Bahia pra esta região e que o seu Natalino é o principal encarregado dessa igreja e de oito anos pra cá a igreja passou pra nova sede. Antes a romaria acontecia lá naturalmente, vinha caravana de mais longe, cada vez com mais devoção, as caravanas vinham do Mato Grosso, Pará e dessa região do Tocantins. Anos atrás, eram os próprios leigos que batizavam, tinha uma senhora Corina daqui da Paróquia de Araguacema que fazia todos os batismos, ela já faleceu, mas mesmo antes dela falecer nós passamos a assumir isso, muitas pessoas se batizaram por lá, embora não tenha nada registrado.

[...] sim, incorpora [...] tem o sistema de pessoas que sabiam rezar o terço e ficavam pela igreja e ainda ficam e se dispõem a rezar pra quem tem promessas e não sabe rezar. As pessoas ficam rezam e recebem gratificação por isso.

[...] nós programamos um evento que era de prática de devocionais particulares e com um momento a noite da novena que era feita em grupo, nós fizemos um evento de massa, levamos os aparelhos de som e fazemos uma celebração, pra três mil, quatro mil, cinco mil pessoas [...].

[...] nós não corrigimos nada, mas existem dificuldades porque a família se sente incomodada com nossa atuação e talvez até ameaçada no sentido financeiro, porque eles não dão nenhuma destinação comunitária e social em relação as esmolas, não emprega em nada o valor que entra ali a cada ano, eles se sentem ameaçados com isso e também a questão a horários, eles querem que nós nos adequamos ao horário deles e nós não aceitamos, temos a nossa programação independente, então cria um choque, estamos ali rezando a missa e eles começam a novena dentro da capela e nós estamos do lado de fora, então tem conflito sim [...] (Frei Vanderlei, entrevista concedida a Lopes, 2005).

Outra entrevista importante referente á Romaria ao Senhor do Bonfim foi feita com uma moradora antiga do povoado que participa ativamente dos festejos e que se manifestou assim sobre o assunto:

eu minha mãe e meu marido no ano de 1957, cheguei aqui com 14 anos, sou daqui mesmo do interior. [...] meu marido veio colocar roça, e mãe dele veio também, toda nossa família [...] fraquinha, meu marido e alguns católicos, observava a data e comprava alguns fogos, uma velas e rezava, os festejos naquele dia era por conta deles, hoje já não existe mais. [...] não, só o Natalino e sua família [...] existe pessoas que vem com toda a família e estes trazem muitas doações e, ultimamente, eles mesmo dividem, porque se deixar com ele, ele não divide [...] sim, ajudo a rezar, e recebo doações, alimentos não perecível [...] pra mim não faz diferença, eles são muito valentes, estou aqui por causa do Bonfim, tenho meu comércio e minha roça, tenho aqui toda a minha família (Seu Simeão, entrevista concedida a Lopes, 2005).

Por último, entrevistamos um romeiro, seu Simeão, que se diz devoto do Senhor do Bonfim e que, durante muitos anos, tem participado ativamente da romaria:

desde de 1993. [...] sim, é verdade [...] e vou voltar a pé. [...] uma graça alcançada, quando comecei vir pra cá, era rodado, sem sossêgo, não tinha nada, depois que me apeguei com o Senhor do Bonfim, hoje sou bem de situação e venho agradecer [...] por vários anos, só que agora não venho mais a pé, venho de carro.
 [...] o Senhor do Bonfim na verdade é Jesus Cristo, tira as dores de qualquer um que tenha fé. [...] porque fica mais perto de onde moro. [...] sim, é um só.
 [...] não, nenhum problema, o importante que Deus é um só, quem tem fé em Deus seja em qualquer lugar do mundo.
 [...] sim, aumenta com a ajuda de Deus, Jesus, e Senhor do Bonfim, porque todos são filhos de Deus. [...] depois que a diocese tomou conta, o dinheiro gasto aqui agora aparece com a ajuda dos sacerdotes [...] (Seu Simeão, entrevista concedida a Lopes, 2005).

As entrevistas são importantes para lançarmos um pouco de luz sobre a forma como pessoas diretamente envolvidas com a romaria observam e emitem opiniões sobre ela.

6.3 CONCEPÇÃO DE DURKHEIM SOBRE RELIGIÃO

O objetivo principal de Durkheim (1989, p. 363), ao estudar os cultos primitivos australianos, é tentar

apreender os procedimentos mais característicos que o primitivo observa na celebração do seu culto, classificar as formas mais gerais dos seus ritos, determinar as suas origens e o seu significado, com o objetivo de controlar e, se for o caso, precisar os resultados aos quais nos conduziu a análise das crenças.

Aqui sintetiza-se sua tese sobre a questão ritual. Na visão de Durkheim, os ritos e festivais são vistos como linguagens sociológicas exatas que codificam e expressam valores culturais. O ritual é antes de mais nada, uma exibição, à qual é conferido um valor intensificado pelo simples fato de que ela é coletivamente conduzida, testemunhada e vivenciada; em síntese, é uma expressão social.

Todas as religiões e sociedades têm ritos de renovação periódicos que relembram os importantes valores do grupo e renovam o ânimo daqueles valores.

Os grandes festivais anuais são importantes exibições de valores sociais. Sem rito nem cerimônia, as sociedades não conseguem se comunicar e manter o vigor e a sacralidade da sua fundação. Daí a citação de Durkheim no início do texto.

Entender esse culto primitivo é buscar, na origem, na forma mais elementar da vida religiosa, um conjunto de procedimentos que remetem o homem aos ritos e à confirmação de suas crenças.

A romaria tem essa característica de grande festival anual, a Romaria ao Senhor do Bonfim de Araguacema pode ser vista nessa perspectiva de grande encontro.



Figura 9: Romeiros em Momento de Confraternização

Uma questão levantada por Durkheim tem a ver com a importância dos ritos na relação com o sagrado. A própria noção de sagrado já responde. Segundo o autor, “tudo o que é sagrado é objeto de respeito e todo sentimento de respeito traduz-se, naquele que o experimenta, por movimentos de inibição” (DURKHEIM, 1989, p. 338). O sagrado, para esse homem simples, é um mundo à parte, inatingível, a não ser por meio dos ritos.

Diferentemente dos ritos negativos que aproximam o homem do sagrado pelas proibições, o rito positivo é um sistema de práticas rituais que tem por função regular e organizar a vida religiosa baseada em relações positivas e bilaterais. Segundo o autor, a explicação que demos ao rito positivo atribui aos religiosos significado, antes de tudo, moral e social.

Ali o rito está presente, e de forma não controlada, espontânea, feito por cada um a seu modo. Um chega de joelhos, outro chega a cavalo, um outro fica horas deitado na porta da capela, cada um se apresenta ao santo de uma forma específica. O importante é o pagamento da promessa ou o agradecimento pela bênção alcançada.



Figura 10: Foto de Um Romeiro Pagando promessas

Para Durkheim (1989, P. 372), “ao contrário, nos dias de festa, a vida religiosa atinge grau de excepcional intensidade. A romaria é essa grande festa do sagrado. O objetivo principal é separar os dias profanos dos dias sagrados, separar os dias do trabalho do labor dos dias sagrados. Em todos os povos, em todos os tempos, o culto é reforçado pelas festas e pela periodicidade que elas apresentam.

É nessa espontaneidade que reside a força da romaria e das devoções populares, exatamente aí, pela inexistência de elementos reguladores e pela acessibilidade às bençãos. O fiel sente-se autor do próprio processo; mais ainda, ele percebe que ali está entre iguais, todos em uma grande solidariedade, tendo, como único fio condutor, a devoção ao santo.

6.4 CONCEPÇÃO DE WEBER SOBRE A RELIGIÃO

Para Weber (1991) a religião precisa, antes de mais nada, dar um sentido para aquele que a professa, dar sentido à existência humana. Segundo Weber (1991, p. 279):

A ação religiosa ou magicamente motivada, em sua exigência primordial, esta orientada para *este mundo*. As ações religiosas ou magicamente exigidas devem ser realizadas 'para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos na face da terra'.

Dessa forma, a religião precisa vir carregada de um sentido prático e que possa resolver situações terrenas.

Weber, como os teóricos do seu tempo, quer, antes de tudo, entender a sociedade moderna ocidental na qual está inserido. O centro de sua preocupação é essa sociedade moderna e seu processo de racionalização.

Para entender melhor Weber, é necessário definirmos seus conceitos de modernidade e racionalização. Para ele, cada civilização terá sua história peculiar, não sendo possível encarar um período histórico como se nele estivesse configurada a época seguinte, seja em termos de progresso seja de qualquer noção singular que pressuponha a presença das mesmas causas (WEBER, 1977).

A racionalização em Weber não deve ser confundida com a pretensa racionalidade imanente à História que arrastaria o devir humano em um movimento de progresso universal. Para ele, a racionalização é um processo crescente de intelectualização com a elaboração de princípios, regras, critérios que pretendem ter validade universal e coerência interna.

A racionalização se expressa, assim, nas mais variadas formas da esfera da vida, o econômico, o social, nas ciências e na religião. A racionalização é uma nova forma de legitimação do poder, utilizando não mais a tradição, e sim o carisma.

O consenso e a legitimação exigem discursos racionalmente elaborados, eis aí o papel dessa racionalização, elementos para a efetivação do poder.

6.4.1 A Racionalização e a Disputa pelo Controle do Sagrado

No capítulo *Tipos de Relações Comunitárias Religiosas*, do seu livro *Economia e Sociedade*, Weber (1977) sistematiza o estudo do que ele chama "ações sociais religiosas ou magicamente orientadas" e o papel dos agentes religiosos envolvidos nesse processo.

Devemos levar em consideração que esses agentes e mesmo as relações descritas neste estudo de Weber são apenas 'tipos ideais', não podendo ser

encontrados em seu estado puro na sociedade; devem ser considerados apenas 'referências' para o estudo da religião.

Para entender o processo de racionalização Weber utiliza 'tipos ideais' dicotômicos. Ele começa com a dicotomia entre magia e religião, entendidas como conjunto de práticas e ações que se formam em torno do extraordinário, ou seja, do carisma, entendido aqui como mana, prenda, maga, dom, força extraordinária.

Weber chama a atenção para o fato de que toda religião não está isenta de magia e que a magia sempre aparece integrada a uma religião.

Como prática concreta, elas podem até se confundir, no entanto, enquanto 'tipos ideais', elas se opõem como se opõem também os tipos ideais dos profissionais encarregados do sagrado, na religião, os sacerdotes, e os encarregados do sagrado na magia, os magos.

Weber conceitua alguns elementos fundamentais para essa organização religiosa. Na verdade, ele trabalha com três elementos imprescindíveis nessa nova estrutura religiosa: o mago, o sacerdote e o profeta.

Qual a diferença fundamental entre sacerdotes e magos? Para Weber, de fato, é difícil fazer essa diferenciação ou definição, em função da fluidez dos termos, em especial o de mago. No entanto, para ele, os sacerdotes são os indivíduos responsáveis pelo estabelecimento dessa nova organização religiosa, são os criadores das doutrinas e mantenedores do *status quo*.

Em algumas religiões, os sacerdotes possuem "uma certa magia". Daí a dificuldade de definição dos termos. "Os magos, para ele fariam uma certa contraposição aos sacerdotes e seriam os responsáveis por forçar o contato com os demônios, enquanto os sacerdotes influenciam os deuses" (WEBER, 1991, p. 294).

O profeta apresenta uma contraposição ao sacerdote e ao mago. Qual seria, então, o papel do profeta nessa nova estrutura religiosa? São os portadores da salvação. "Por profeta queremos entender aqui o portador de um carisma puramente pessoal, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandato divino" (WEBER, 1991, p. 303).

O sacerdote reivindica para si o fato de ser o defensor de uma doutrina religiosa; o profeta, por sua feita, coloca-se como o enviado da divindade, ou para reafirmar uma condição que o grupo abandonou, ou para estabelecer uma nova doutrina.

O profeta, quando sua profecia tem êxito, atrai para si um grande número de fiéis que ou promovem uma reforma naquela religião, ou promovem o surgimento de uma nova religião. O profeta exemplar mostra o caminho da salvação pelo seu próprio exemplo. É o caso de Buda ou de Jesus, no Budismo e no Cristianismo.

Esse processo de passagem da magia para a religião pode ser identificado como um tipo de racionalização do campo religioso. Segundo Weber, houve uma concentração do poder sobre os carismas e bens mágico-religiosos. Ao institucionalizar o carisma e elaborar as doutrinas, os sacerdotes tentam destituir o poder dos magos.

A oposição entre magia e religião seria fruto da luta dos especialistas do sagrado ligados a uma instituição contra os especialistas autônomos.

Nessa linha de raciocínio, Weber explica o conceito de deus e a ética que rege as divindades. O deus precisa ser carismático e precisa confirmar seu poder para não perder seu posto no panteão ou ser substituído por outro deus, coisa que aconteceu em muitas religiões.

6.5 UMA LEITURA DA ROMARIA DO SENHOR DO BONFIM A PARTIR DE DURKHEIM

Se analisarmos a romaria com base nos depoimentos já relatados, podemos perceber, em algumas falas, elementos que aproximam do entendimento que Durkheim tem da religião, um fator de coesão social.

A romaria funciona como um grande evento social, onde as pessoas, depois de muitos meses ou anos, encontram-se festivamente. Para aquela população ribeirinha, aquele é, talvez, o único evento em que todos podem se encontrar e colocar as conversas em dia.

Um outro elemento presente na análise da romaria é o sentimento de pertença, sentimento de fazer parte de um grupo, presente na fala de um dos romeiros depois que lhe perguntaram o motivo de vir àquela romaria, em especial à do Senhor do Bonfim. A resposta do romeiro é interessante “porque fica mais perto de onde moro, o Senhor do Bonfim é o mesmo em qualquer lugar” (Seu so,e/ap. entrevista concedida a Lopes, 2005).

Para seu Simeão, o romeiro entrevistado, ele é um devoto do Senhor do Bonfim e frequenta aquele local por ser o mais próximo de sua casa. Ele pertence ao grupo dos seguidores do Senhor do Bonfim.

Existir, para Durkheim, é existir socialmente e, portanto, sob uma ordenação determinada. Mais do que isso, para Durkheim, os indivíduos buscam afetivamente na religião, a sensação de sair de si, pela imersão no coletivo, mediante contato com algo que é mais importante do que eles próprios, individualmente.

Outro aspecto importante é o posicionamento do romeiro diante dos supostos problemas apresentados pelo entrevistador quanto ao fato de o santo ter um dono e este mesmo se beneficiar com os lucros vindos desse negócio.

Para o romeiro, acima dessas questões menores, estão o sentimento de fidelidade para com o santo e a crença no poder curativo deste, bem como o sentimento de pertencer aos seus devotos, como já foi evidenciado.

6.6 UMA LEITURA DA ROMARIA DO SENHOR DO BONFIM A PARTIR DE WEBER

Ao utilizarmos as categorias analíticas de Weber sobre a religião, teremos, da mesma romaria, uma compreensão diferente do mesmo fenômeno religioso.

Para Weber, o principal objetivo da religião é dar sentido ao indivíduo. Dessa forma, a religião se articula com a sociedade e absorve o *ethos* desta, oferecendo-lhe respostas para seus anseios.

Em uma linguagem popular, seria o conhecido “toma lá, da cá”, sendo a religião capaz de proporcionar ao homem sofrido deste mundo um sentido e a explicação daquilo que lhe impossível entender.

Na análise de Weber, seria compreensível todo o aspecto econômico que hoje envolve a romaria, inclusive o caráter privado do santo, proporcionando à comunidade ali presente muito mais que uma relação espiritual, uma dependência econômica.

Vejamos a fala da moradora do povoado:

existe pessoas que vem toda a família e este trazem muitas doações, e ultimamente eles mesmo dividem porque se deixar com ele (seu natalino, o dono do santo), ele não divide [...] sim, ajudo a rezar, e recebo doações, alimentos não perecíveis [...] (a moradora em questão é uma das rezadeiras que atuam dentro da capela) (Moradora do povoado, entrevista concedida a Lopes,2005).

Outro elemento importante presente nesse relato pode ser percebido pela preocupação da moradora quanto aos benefícios que a família de seu Natalino tem em detrimento das outras famílias. Para a moradora, está claro que a comunidade vive das doações e dos benefícios que a devoção proporciona. No entanto, fica claro também que a devoção é verdadeira e que a crença no santo é o que de fato move a comunidade.

Existe, de fato, uma disputa entre os próprios moradores do local pelos benefícios advindos da exploração da romaria. Uma disputa velada, afinal todos, em maior ou menor escala, beneficiam-se do fenômeno religioso. Todos os espaços disponíveis são alugados e transformados em alguma fonte de renda.

Esse caráter econômico envolvendo esta romaria não é único, muito ao contrário, existe toda uma estrutura capitalista que envolve as romarias pelo Brasil. Na verdade, não poderia ser diferente, pois muitas pessoas que freqüentam esses encontros religiosos só terão essa oportunidade de ter contato com esses produtos.

No caso específico da Romaria estudada, todas as casas da comunidade, os terrenos não ocupados, as ruas, e de forma até cômica, em função dos costumes dessa região, até os galhos das mangueiras que ficam nos fundos das casas são alugados para que os romeiros ali possam atar suas redes, tudo devidamente pago.



Figura 11: Flagrante da Questão Econômica – Alugam-se até os Galhos da Mangueira

6.6.1 A Disputa pelo Poder Religioso

A análise sobre a questão da disputa pelo poder religioso é um dos elementos importantes deste estudo. Nesta festa religiosa, em particular, essa disputa fica evidente.

A questão principal é o fato de o santo, o Senhor do Bonfim, um pequeno Jesus crucificado, sem braços e sem pernas, pertencer ao Sr. Natalino, sendo ele a quarta geração que cuida do santo. Em outras palavras, nós temos, nesse caso, um santo que não pertence à Igreja.

Na verdade, os relatos e as entrevistas feitos no local demonstraram que existe, de fato, uma situação litigiosa que coloca em dois pólos distintos a Igreja Católica, ali representada pelo pároco de Araguacema, e o Sr. Natalino, proprietário do santo, e toda a comunidade do Povoado do Bonfim, que também se beneficia da festa religiosa.

Esse conflito pode ser mais bem entendido quando analisamos as falas do pároco local Frei Vanderlei, que, assim, se manifestou sobre o assunto:

Anos atrás eram os próprios leigos que batizavam, tinha uma senhora Corina daqui da Paróquia de Araguacema que fazia todos os batismos, ela já faleceu, mas mesmo antes dela falecer nós passamos a assumir isso, muitas pessoas se batizaram por lá, embora não tenha nada registrado [...] nós programamos um evento que era de prática de devocionais particulares e com um momento a noite da novena que era feita em grupo, nós fizemos um evento de massa, levamos os aparelhos de som e fazemos uma celebração, pra três mil, quatro mil, cinco mil pessoas [...]. [...] nós não corrigimos nada, mas existem dificuldades porque a família se sente incomodada com nossa atuação e talvez até ameaçada no sentido financeiro, porque eles não dão nenhuma destinação comunitária e social em relação as esmolas, não emprega em nada o valor que entra ali a cada ano, eles se sentem ameaçados com isso e também a questão a horários, eles querem que nós nos adequamos ao horário deles e nós não aceitamos, temos a nossa programação independente, então cria um choque, estamos ali rezando a missa e eles começam a novena dentro da capela e nós estamos do lado de fora, então tem conflito sim [...] (Frei Vanderleim entrevista concedida a Lopes, 2005).

Utilizando as palavras de Frei Vanderlei e as observações feitas no local, percebemos que, de fato, existe um conjunto de interesses em jogo e que, hoje, provoca uma queda de braços entre a comunidade local e a Igreja.

Pudemos perceber que o Sr. Natalino, que é o dono do santo e também proprietário da capela onde fica o santo, não permite que capela seja usada pela Igreja Católica.

A missa campal tem sua estrutura montada do lado de fora, em um palco improvisado. Da mesma forma os batizados são realizados do lado de fora da capela, uma vez que tudo que é cobrado pelos batismos ficam para Igreja Católica.

Seguindo esse mesmo raciocínio, todas as doações que são feitas ao santo e que são oferecidas dentro da capela ficam para o Sr. Natalino, que as utiliza, segundo ele, para a manutenção da capela e as benfeitorias do local, como, por exemplo, a nova capela, já que a antiga era de adobe.



Figura 12: Missa Campal

Em nossa pesquisa, lançamos mão de um questionário (Anexo V), que foi respondido por vários romeiros ali presentes. Esse instrumento de levantamento de dados tinha como objetivo, ao ser aplicado, a aferição de uma questão que em muito nos intrigava, a saber, de que forma os romeiros se comportariam diante do fato de

que o santo tinha um dono e que todas as doações que eram feitas ao santo eram transferidas para o dono do santo? Mais ainda, verificarmos como os romeiros reagiriam ao receber essa nova informação.

A análise dos questionários confirmou aquilo que os teóricos já tinham percebido em outras comunidades. Para os fiéis, não importa para onde vão os donativos e as ofertas e muito menos se o santo tem dono ou não. Para eles, o que importa é a relação existente com o santo e se este responde e atende aos seus anseios.

Dentro de uma análise weberiana, em que a religião oferece um conjunto de respostas definitivas às incertezas sobre a existência humana, a crença no santo e a certeza de que ele resolverá seus problemas levam o romeiro a não se interessar por outros elementos existentes em relação àquele.

Para o romeiro, acima de todas essas questões menores, existe uma profunda relação com o santo, portanto o elemento que dá sentido a essa religiosidade não é a presença do Sr. Natalino, como dono do santo, nem mesmo a Igreja Católica como detentora da romaria, e sim o santo.

Utilizando ainda categorias de Weber, ainda que estas sejam tipos ideais, portanto apenas projeções futuras, podemos perceber nessa romaria os elementos da disputa pela institucionalização do poder religioso. O Frei Vanderlei é o sacerdote, que domina o sagrado e que mantém sob controle o contato com os deuses. Já o Sr. Natalino pode ser considerado o Mago, que detém o controle da magia. No entanto, a força do mago, nesse caso, não está na sua magia, mas na magia que o santo possui.

É nesse contexto que percebemos a disputa pelo controle do sagrado. De um lado, a Igreja querendo controlar um fenômeno que só deveria existir dentro de sua área de proteção; do outro lado, o povo rompendo todos os controles previstos e manifestando toda a exuberância de sua religiosidade.

Embora algumas categorias em Weber e Durkheim sejam usualmente entendidas como divergentes, quando não exatamente contrárias, o estudo sobre o tema da religião revela que há espaços de aproximação entre ambos.

Especialmente no caso de Weber, cuja obra é marcada por estudos sociológicos e com forte base historiográfica, porém com menor pretensão normativa, o contato com o entendimento humano pode favorecer uma delimitação mais precisa de categorias que não estão inseridas em uma única época ou um local

estudados por Weber, mas que podem ser entendidas, de forma mais específica, como parte de seu pensamento.

Olhar a Romaria ao Senhor do Bonfim em Araguacema, Tocantins, margem direita do rio Araguaia, com categorias teóricas de Weber e Durkheim, é compreender aquele universo ribeirinho e entender o que move aquela comunidade em direção a uma devoção tão forte, importante, simples e necessária para que eles possam continuar vivendo e vivendo bem.

CAPÍTULO VII

MEMÓRIA E IMAGINÁRIO

*imaginário é o perfume do real.
Por causa do odor da rosa eu digo que a rosa existe!
(Gilbert Durand)*

7.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Em um primeiro momento, poderíamos ser questionados sobre a relação entre os conceitos de público e privado, de catolicismo popular, memória e imaginário. Pretendemos, ao longo dessa parte do trabalho, resgatar alguns conceitos de Durkheim e conectá-los aos conceitos de memória e imaginário. O eixo central do trabalho está baseado na questão da disputa pelo controle da mercadoria espiritual e nas nuances que a envolve.

Nesta parte do trabalho, queremos apresentar a romaria como um fenômeno que está inserido no universo imaginário do nosso povo, por isso a sua pujança.

Como poderemos utilizar o conceito de imaginário e memória para que fique clara a forma como esses dois conceitos estão entrelaçados e, ainda assim, mantêm cada um sua particularidade? De acordo com Darcie (2006, p. 1),

Nossa percepção não identifica o mundo exterior como ele é na realidade, e sim como as transformações, efetuadas pelos nossos órgãos dos sentidos, nos permitem reconhecê-lo. Assim é que transformamos fótons em imagens, vibrações em sons e ruídos e reações químicas em cheiros e gostos específicos. Na verdade, o universo é incolor, inodoro, insípido e silencioso (OLIVEIRA, 2003). Ora, desse mesmo modo nossa memória é armazenada levando-se em conta tanto a importância dada a certos aspectos pela pessoa que a armazenará, quanto a idiosincrasia, seu modo de ver e se relacionar com o mundo a sua volta.

Percebemos, com isso que cada pessoa capta o mundo exterior de uma forma específica, levando em consideração sua experiência de mundo, aqui

concebida como memória, e sua visão futura desse mundo, aqui concebida como imaginário, construído com base na memória.

7.2 A MEMÓRIA VISTA POR HALBWACHS

Partindo de uma reflexão sociológica e tendo como referência as idéias de Durkheim, Halbwachs (1990) constrói a idéia de memória como um fenômeno de caráter social. Diferente do sonho e da fantasia, elementos individuais, a memória é fruto dos símbolos e significados que são compartilhados por um grupo, definindo, assim, o caráter social das memórias individuais.

O passado, segundo Halbwachs (1990), construído com base nos quadros sociais, elaborados a partir das noções de tempo e espaço, serve como ponto de referência para a construção da memória. Segundo o autor,

Mas nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós. Não é necessário que outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem (HALBWACHS, 1990, p. 26).

Ao conceber a memória como uma construção coletiva e de caráter social, Halbwachs (1990) não descarta a memória individual. Para ele, cada memória individual é um ponto de vista da memória coletiva e esse ponto de vista muda de acordo com o tempo e o espaço. Na sua concepção,

Para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento comum (HALBWACHS, 1990, p. 34).

O grande desafio de Halbwachs (1990) é o de conceituar memória coletiva. Como já sabemos, ela é a soma das memórias individuais que já sofreram influência da memória coletiva no seu processo de formação. A seguir, faremos distinção entre memória coletiva e memória histórica.

7.3 A MEMÓRIA COLETIVA E A HISTÓRIA PARA HALBWACHS

A grande dificuldade de Halbwachs (1990) é o de conceituar memória coletiva, especialmente de conseguir afastá-la da memória histórica.

Segundo Pollak (1989, p. 3),

Na abordagem durkheimiana, a ênfase é dada à força quase institucional dessa memória coletiva, à duração, à continuidade e à estabilidade. Assim também Halbwachs, longe de ver nessa memória coletiva uma imposição, uma forma específica de dominação ou violência simbólica, acentua as funções positivas desempenhadas pela memória comum, a saber, de reforçar a coesão social, não pela coerção, mas pela adesão afetiva ao grupo, donde o termo que utiliza, de 'comunidade afetiva'.

Na tentativa de demarcar a área de atuação da memória coletiva, Halbwachs (1990) sinaliza para a existência entre elas de meio artificial, exterior aos pensamentos individuais, mas que são produzidos pela memória coletiva.

A distinção entre história e memória coletiva se dá pela forma específica como estas duas formas de memória são concebidas; cada uma trabalha o material do passado de forma específica. Para Halbwachs, a história se coloca acima dos grupos, ou melhor, ela os vê de fora, ao passo que a memória coletiva pressupõe a inserção dentro das formas de consciência coletiva. Em suma, o que está em questão aqui é a captação ou não da consciência coletiva, entendendo-se por memória coletiva o passado que se perpetuou e ainda vive nesta consciência. A história, porém, não diz respeito aos homens enquanto elementos vivos e depositários de lembranças do passado. Ela começa onde termina a tradição, momento em que se estende ou se decompõe a memória social (BARROS, 1989, p. 32).

A consciência coletiva, eis aí o grande diferenciador entre memória coletiva e memória histórica. A primeira profundamente dinâmica; a segunda com um caráter mais estático, podendo concluir, daí, que a verdade se encontra na memória coletiva.

Segundo Barros (1989, p. 32), “da distinção tão radical entre história e memória coletiva depreende-se uma busca no sentido de fazer história através da memória”.

7.4 MEMÓRIA E IMAGINÁRIO

A memória se manifesta por meio de discursos, imagens e textos, sempre entrelaçada pela subjetividade de quem emitiu a opinião e dos grupos envolvidos no processo. As memórias de uma sociedade são articuladas a partir das pessoas ou grupos que a conceberam, visando a dar certa coerência e legitimar a forma de pensar daquela sociedade.

Segundo Darcie (2006, p. 2),

As lembranças, recordações sobre acontecimentos, pessoas, odores, locais, imagens, tudo isso forma nossa memória a partir do momento em que são gravadas em nosso cérebro. Mas se fossem simplesmente talhadas na psiquê em seu estado bruto, ou seja, sem serem relacionadas e ordenadas, sem a influência de nossa idiossincrasia e nosso *ethos*, não teriam sentido, seriam milhares e milhares de imagens sem nexos, pois sem relação alguma para o que denominamos de realidade.

Todas essas lembranças são conectadas umas às outras em nosso cérebro e relacionadas ao nosso imaginário, à nossa forma de ver o mundo, sendo constantemente recriada.

Podemos conectar os conceitos de memória e imaginário para o estudo da religiosidade de um povo. Segundo Hervieu-Léger (2005, p. 87),

Toda religião implica em uma mobilização específica da memória coletiva. Nas sociedades tradicionais, onde o universo simbólico religioso é totalmente estruturado por um mito de origem, contemplando ao mesmo tempo a origem do mundo e a origem do grupo, a memória coletiva é determinada: ela se encontra embutida realmente nas estruturas, na organização, na linguagem, nas práticas cotidianas das sociedades totalmente governadas pela tradição.

Nas religiões fundadas, surge a comunidade da fé, que se torna responsável por fazer com que não sejam esquecidas as origens daquela comunidade. Esse grupo torna-se responsável por fazer com que o presente seja permanentemente uma vivência do passado. Ainda de acordo com Hervieu-Léger (2005, p. 87),

Isto quer dizer que o grupo se organiza e se reproduz totalmente a partir do trabalho da memória que alimenta essa auto-definição. Na base de toda crença religiosa existe efetivamente a crença na continuidade da

descendência de fé. Essa continuidade transcende a história. Ela é atestada e manifestada no ato essencialmente religioso que consiste em fazer memória desse passado (anamnese) que dá sentido ao presente e contém o futuro.

O que podemos perceber com base nos conceitos expostos é que a Romaria ao Senhor do Bonfim de Araguacema se enquadra no conceito de memória coletiva. Entender a origem do fenômeno e a forma como ele se manifesta e se perpetua explica sua permanência e sua força na sociedade. Essa romaria em, é formada por ribeirinhos do rio Araguaia e por agricultores que também utilizam as terras agricultáveis nas margens dele.

Essa romaria se exterioriza, expondo toda uma tradição católica, que tem perpassado essa sociedade desde os tempos da colônia. A romaria é o momento mágico em que o indivíduo se encontra na coletividade espiritual e renova suas forças para mais um período de solidão e distanciamento da sua comunidade, em função das suas atividades.

A 'história' da origem do santo remete a um universo passado, comum aos indivíduos daquela comunidade. A vinda do Maranhão e, de alguma forma, a ligação com a Bahia são elementos importantes que nos remetem à origem de boa parte daquela população e nos leva também para a origem da mais conhecida Romaria ao Senhor do Bonfim, que se enquadra no Ciclo Sertanejo das Romarias.

Esses elementos tornariam a romaria conhecida e a 'força' do santo possível de se concretizar, uma vez que eles já estariam internalizados no imaginário e na memória coletiva daquela comunidade.

É significativa a fala do romeiro ao afirmar que é devoto do Senhor do Bonfim e que frequenta aquela romaria por ser a mais próxima de sua casa. Fica claro, com essa afirmação, que, acima daquela romaria especificamente, ele confia no santo, por isso sua busca aquele encontro.

Um outro elemento significativo a ser analisado tem a ver com o fato de mesmo informada de que o santo é particular, boa parte dos romeiros não mostrar importância, para esse detalhe, nem mesmo para o fato de que não era um sacerdote católico que estava no comando da romaria. Observação importante sobre isso faz Hervieu-Léger (2005, p. 88):

Essa memória autorizada é estabelecida e transmitida de diferentes maneiras. Ela se autolegitima conforme o tipo de sociabilidade religiosa própria do grupo considerado e conforme o tipo de dominação nele prevalente: se considerarmos as categorias clássicas de Troeltsch, podemos afirmar que a gestão da memória coletiva não é a mesma numa igreja, numa seita e numa comunidade mística. A mobilização controlada da memória por um corpo de padres ordenados por uma instituição religiosa difere da mobilização carismática da memória anunciada por um profeta. Porém, nos dois casos, o que constitui o núcleo do poder religioso, é a capacidade de oferecer a 'memória verdadeira' do grupo.

Seguindo esse raciocínio, a memória coletiva dessa comunidade aponta para uma religiosidade distante do controle dos sacerdotes da Igreja. Na Romaria ao Senhor do Bonfim, o comportamento do fiel não foi diferente. Para ele, não existe nenhuma estranheza no fato de a romaria não ser comandada pela Igreja; de certa forma, em sua memória, essa é uma situação relativamente comum.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho adotou uma linha de reflexão sobre o público e o privado: uma reflexão de poder na Romaria ao Senhor do Bonfim de Araguacema, no Tocantins.

Iniciamos nossas reflexões sobre o lugar da religião no século XXI. É preciso repensarmos a religião neste novo milênio. Não dá mais para vê-la como a única saída para todos os problemas, mas também não dá para ignorar que o sagrado continua pujante a despeito daqueles que alardearam que, no novo milênio, não havia mais espaço para o sagrado.

A sensação que temos é que boa parte das questões levantadas não foi respondida, por não ter uma resposta plausível ou simplesmente por não ter alcançado respostas melhores. Pior ainda, parece que estamos fazendo um relato que já foi relatado.

Na verdade, um resgate cultural está sendo feito. Os relatos aqui contidos são únicos, pois revivem uma espiritualidade única e descrevem a relação dos romeiros com o seu santo protetor.

As questões envolvendo o catolicismo popular, a devoção ritualística e as origens das romarias foram contempladas no próprio capítulo e elementos da romaria foram ali contemplados.

De igual forma, as análises sobre aspectos de Weber e Durkheim, bem como as questões da memória e do imaginário, foram consideradas.

O grande tema que perpassa todo o trabalho é a dualidade público-privado. O debate que se tentou levantar diz respeito ao fato de que, originalmente nas culturas clássicas, esses dois espaços podiam ser conceituados como privado, espaço particular, da casa, da família e da religiosidade, aquilo que não se queria mostrar. O público era o espaço visível, espaço social, político, aquilo que se queria mostrar.

Transmutar esses conceitos para o religioso se faz utilizando os termos com significado inverso. No transcorrer da evolução da sociedade, a religiosidade deixou o espaço familiar como local de culto e de permanência do sagrado, uma vez que os deuses romanos e gregos, inicialmente, eram familiares, e ganhou o espaço público, tornando-se uma prática pública.

Entendemos que, com o processo de institucionalização da religião, o sagrado é privatizado, passa para o controle da Igreja como se dela fosse uma

propriedade privada. Nesse sentido, o culto que antes era público, pois foi construído no conjunto da sociedade, passa a ser controlado por um pequeno número de pessoas. É a esse processo que chamamos de privatização do sagrado.

No caso da Romaria ao Senhor do Bonfim, esse processo privatização do sagrado tem enfrentado sérias resistências. Aliás, essa é uma das características do catolicismo popular que se desenvolve fora do manto protetor da institucionalização religiosa.

Nessa romaria, esse conflito apresenta-se de forma clara, pois o fato de o santo ter um dono faz com que ele não esteja sob o domínio da Igreja. Ou seja, ao institucionalizar o sagrado, a Igreja privatiza o culto, pois o que era antes de domínio popular, público, passa a ser controlado pela igreja.

Nesse caso específico, apesar de o santo ter um dono, o que o torna privado, o culto é público, pois o dono do santo não controla a devoção, sendo a mesma desenvolvida pelos próprios romeiros. Aliás, outra característica do catolicismo popular é a falta de um culto institucionalizado.

Olhar a Romaria ao Senhor do Bonfim em Araguacema, Tocantins, margem direita do rio Araguaia, com categorias teóricas de Weber e Durkheim, dos conceitos de público e privado, e do conceito de devoção e de romaria como elementos do catolicismo popular, é compreender aquele universo ribeirinho e entender o que move aquela comunidade em direção a uma devoção tão forte, importante, simples e necessária para que eles possam continuar vivendo e vivendo bem.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. *O que é religião*. São Paulo: Loyola, 1999.

ASSMANN, Hugo. *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia*. São Paulo: Vozes, 1989.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1978.

AZZI, Riolando. A Espiritualidade Popular no Brasil: um enfoque histórico. Grande Sinal – *Revista de Espiritualidade*, Ano XLVIII, 1994.

AZZI, Riolando. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987.

BARROS, Myriam Moraes Lins de. Memória e família. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.

BAUMAM, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BEYER, Peter F. A privatização e a influência pública da religião na sociedade global. In: **FEATHERSTONE**, Mike (Org.). *Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1999.

BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociologia da religião*. Tradução de Mauro Gama e Cláudia Martinelli Gama. São Paulo: Paulus, 1985.

BEOZZO, José Oscar. Religiosidade popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 42, n. 168, dez. 1982.

BÉRGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo: M. Fontes, 1999.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BURKE, Peter. *Varietades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

CAZENEUVE, Jean. *Sociologia do rito*. Porto: Ed. Rès, [19_ _].

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

DARCIE, Bethoven Soares. Reflexões sobre memória e imaginário. *Revista Eletrônica do Centro de Estudos do Imaginário*. Rondônia. Acesso em: 2006.

DERRIDA, Jacques. As duas fontes da religião. In: **VATTIMO**, Gianni; **DERRIDA**, Jacques (Orgs.). *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

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

DURKHEIM, Émile; **MAUSS**, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação. In: **RODRIGUES**, J. A. (Org.). *Durkheim/sociologia*. São Paulo: Ática, 1978.

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

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. Tradução de Sonia Cristina Tamer. São Paulo: M. Fontes, 2002.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. Tradução de Póla Civelli. São Paulo: Perspectiva, 1992.

ERICKSON, Victória Lee. *Onde o silêncio fala*. Tradução de Cláudia Gerpe Duarte. São Paulo: Paulinas, 1996.

ESPIN, Orlando O. *A fé do povo: reflexões teológicas sobre o catolicismo popular*. Edições Paulinas. São Paulo, 2002.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Tradução de Sonia Cristina Tamer. São Paulo: M. Fontes, 1983.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora da Unesp, 1991.

GIRARD, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra; Edunesp, 1990.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol (séculos XVI-XVIII)*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*, São Paulo: Vértice, 1990.

HABERMAS, Jürgen. *Fragmentos filosóficos-teológicos de la impresión sensible a la expresión simbólica*. Madri: Trotta, 1999.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. Catolicismo: a configuração da memória. Tradução de Maria Ruth de Souza Alves. *Revista de Estudos da Religião*, n. 2, 2005.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800*. Petrópolis: Vozes, 1974.

KEPEL, Gilles. *La revanche de Dios*. Salamanca: Anaya e Mario Muchnik, 1995.

LE MOS, Carolina Teles. *Religião, gênero e sexualidade: o lugar da mulher na família camponesa*. Goiânia: Ed. da UCG, 2005.

LOPES, José Rogério. Imagens e devoções no catolicismo brasileiro: fundamentos metodológicos e perspectivas de investigações. *Revista de Estudos da Religião*, n. 3, 2003.

LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Tradução de Maria Georgina Segurado. Lisboa: 70, 1988.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARX, Karl. Manuscritos econômicos filosófico. In.: **MARX**, Karl. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. São Paulo: M. Claret, 2004.

MARX, Karl. *O capital*. Tradução de Reginaldo Sant'ana. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. [200-]. Livro 1. V. 1.

MARX, Karl. *A questão judaica*. In: **MARX**, Karl. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. São Paulo: M. Claret, 2004.

MOREIRA, Alberto da Silva. *O dom da terra: leitura teológica dos conflitos agrários do Brasil*. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, Comissão Pastoral da Terra, 2006.

NETO, Isnard de Albuquerque Câmara. Diálogos sobre religiosidade popular. *Revista Digital de Antropologia Urbana*. Acesso em: 27 jun. 2005.

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

OLIVEIRA, Maria de Fátima. In **GIRALDIN**, Odair (Org.). *A(trans) formação histórica do Tocantins*. Goiânia: Ed. da UFG; Palmas: Unitins, 2002.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

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

PEREIRA, José Carlos. A Linguagem do corpo na devoção popular do catolicismo. *Revista de Estudos da Religião*, n. 3, 2003.

PIERUCCI, Antonio Flavio. Secularização e declínio do catolicismo. In: **SOUZA**, Beatriz Muniz de; **MARTINO**, Luis Mauro Sá. (Orgs.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1977.

RABELO, Cláudia Maria. *A festa do Divino Pai Eterno em Trindade: uma expressão do catolicismo popular em Goiás*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2001.

RIVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1997.

ROCHER, Guy. *Sociologia geral*. Tradução de Ana Ravara. Lisboa: Presença, 1971.

SANCHIS, Pierre. *Festa e religião popular: as romarias de Portugal*. *Revista Vozes*, Ano 73, v. LXXIII, n. 4, maio 1979.

SANCHIS, Pierre. *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.

SIQUEIRA, Deis; **LIMA**, Ricardo Barbosa de. (Orgs.). *Sociologia das adesões: novas religiosidades e busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond e Vieira, 2003.

SOUZA, Beatriz Muniz de; **MARTINO**, Luis Mauro Sá. (Orgs.). *Sociologia da religião e mudança social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil*. São Paulo: Paulus, 2004.

SOUZA, Mériti de. Leituras sobre o público, o privado e o sujeito da ação configurado pela identidade individualizada. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 62, jul. 2006. Disponível em: <www.espacoacademico.com.br>. Acesso em: 20 ago. de 2007.

SOUZA SANTOS, Boaventura. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 1999.

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

SUNG, Jung Mo. A crise do cristianismo e a crise do mundo. *Revista Electronica Latinoamericana de Teologia(Relat247)*, 2005. Acesso em: 20 maio 2005.

TEIXEIRA, Faustino; **MENEZES**, Renata. (Orgs.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes. 2006.

TEIXEIRA, Faustino. *Sociologia da religião*. Petrópolis: Vozes, 2003.

TEIXEIRA, Faustino. *O sagrado em novos itinerários*. [S.l.:s.n.], [200-].

TERRIN, Aldo Natale. *O sagrado off limits: a experiência religiosa e suas expressões*. Tradução de Euclides Balacin. São Paulo: Loyola, 1998.

WACH, Joachim. *Sociologia da religião*. Tradução de Atilio Cancian. São Paulo: Paulinas, 1990.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Tradução de Waltensir Dutra. Brasília: LTC, 1991.

WEBER, Max. *Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas)*. In: **WEBER**, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Ed. da UnB, 1977. V. 1.

BRIGHT, John. *História de Israel*. Tradução de Euclides carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1978.

GALLAZZI, Sandro. *Primeiro livro de macabeus: a autocrítica de um guerrilheiro*. Petrópolis: Vozes: São Leopoldo: Sinodal,1993.

HORSLEY, Richard A. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. Tradução de Edwino Aloysius Royer. São Paulo: Paulus, 1995.

JOSEFO, F. *História dos Hebreus*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 1992. Obra Completa.

KIPPENBERG, Hans G. *Religião e formação de classes na antiga Judéia*. São Paulo: Paulus, 1988.

ROSTOVTZEFF, M. *História da Grécia*. Tradução de Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

SAULNIER, C. *A revolta dos Macabeus*. Tradução de I.F.L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1987.

SILVA, Airton José. *História de Israel: helenização*. Disponível em: <www.airtonjo.com.br>. Acesso em 25 maio 2005.

SILVA, Valmor da; **VASCONCELOS**, Pedro Lima. *Caminhos da Bíblia: uma história do povo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003.

ANEXOS

ANEXO I

ENTREVISTA COM FREI WANDERLEY

CRIS: Como é que funciona recentemente a romaria?

FW: Há 8 anos atrás a igreja estava ausente desta romaria porque a imagem é de propriedade particular de uma família, e foi através desta família que surgiu a devoção. Já a historia nos conta de alguns milagres desde a vinda deles se não me engano da Bahia pra esta região e que o ... é o principal encarregado dessa igreja, de oito anos pra cá a igreja passou pra nova sede. Antes a romaria acontecia lá naturalmente vinha caravana de mais longe, cada vez com mais devoção, as caravanas vinham do Mato Grosso, Pará e dessa região do Tocantins. Anos atrás eram os próprios leigos que batizavam, tinha uma senhora Corina daqui da Paróquia de Araguacema que fazia todos os batismos, ela já faleceu, mas mesmo antes dela falecer nós passamos a assumir isso, muitas pessoas se batizaram por lá, embora não tenha nada registrado.

CRIS: Então a igreja incorpora isso?

FW: sim, incorpora.... tem o sistema de pessoas que sabiam rezar o terço e ficavam pela igreja e ainda ficam e se dispõe a rezar pra quem tem promessas e não sabe rezar. As pessoas ficam rezam e recebem gratificação por isso.

CRIS: o evento continua tendo uma grande participação da comunidade muita intensa?

FW: Continua.

CRIS: A igreja apenas organizou e oficializou o evento?

FW: nós programamos um evento que era de pratica de devocionais particulares e com um momento a noite da novena que era feita em grupo, nós fizemos um evento de massa , levamos os aparelhos de som e fazemos uma celebração, pra três mil, quatro mil, cinco mil pessoas.

CRIS: nos últimos anos vocês conseguiram o crescimento do evento ou ele tem se estabilizado?

FW: houve o crescimento.... nem sabemos calcular quantas pessoas, nos últimos dias tivemos em torno de seis ou oito mil pessoas.

CRIS: neste período que a Igreja assume teve alguma dificuldade, por ser uma comunidade que desenvolveu todo um rito próprio e que teve que corrigir uma ou outra postura que não estava dentro dos parâmetros que a igreja considerava adequada ritualmente falando?

FW: nós não corrigimos nada mas existem dificuldades porque a família se sente incomodada com nossa atuação e talvez até ameaçada no sentido financeiro, porque eles não dão nenhuma destinação comunitária e social em relação as esmolas, não emprega em nada o valor que entra ali a cada ano, eles se sentem ameaçados com isso e também a questão a horários, eles querem que nós nos adequamos ao horário deles e nós não aceitamos, temos a nossa programação independente, então cria um choque, estamos ali rezando a missa e eles começam a novena dentro da capela e nós estamos do lado de fora, então tem conflito sim.

CRIS: desde este período que institucionalizou o evento já foi sob seu comando ou anteriormente outros assumiram?

FW: não, foi o anterior. Eu estive aqui a partir de 98, quando eu assumi a coordenação da romaria, fiquei 2 anos fora e agora estou novamente a 3 anos.

CRIS: você é daqui mesmo?

FW: não, sou goiano

CRIS: o meu orientador, talvez te conheça , é o prof. Alberto Moreira, ex-franciscano e atua muitos anos aqui, está em Goiânia ele que me deu a sugestão de trabalhar o Bonfim, pois ele conhece muito, agora em agosto tenho um novo encontro com ele e talvez eu volte para o festejo. Porque todo levantamento tenho q fazer agora para defender a dissertação no inicio do ano que vem.

FW: qual o foco que interessa a vocês da romaria?

CRIS: é trabalhar a religião dentro da modernidade, que alguns teóricos imaginavam que nesses últimos anos a religiosidade perderia o seu importante significado que ... podia ser um pouco diferente, mas basicamente o líder, e o que explica não só o florescer da religião dos últimos anos, mas por exemplo a manutenção de ética em nome dos comunistas, dentro deste fenômeno quero trabalhar também questão da secularização, este novo conceito de religiosidade e um pouco da perspectiva, qual a relação que existe entre fé e economia, por exemplo, vou fazer um levantamento junto a comunidade, desde as pessoas que vão pra vender até os fiéis que vão em busca da perspectiva só da fé: qual é a busca de cada um desses grupos envolvidos, logicamente que de uma maneira bem sutil para não ferir a fé das pessoas, também não tenho pretensão de provar o que está certo ou errado, quero apenas entender que religiosidade é essa, que floresce, que se mantém e também entender um pouco desse meio. De forma ribeirinha, suas carências, suas buscas.

CRIS: qdo começa?

FW: o pessoal começa a chegar dia 06, mas o foco mesmo é 13, 14 e 15
A minha perspectiva de ação aqui é a seguinte: é conquistar espaço, porque sentimos dificuldade até em montar os equipamentos, sem apoio da prefeitura e principalmente dos donos da igreja que recusava. Nós chegamos sem nenhum espaço e já conquistamos alguma coisa com muita dificuldade, sem interferir em nenhum andamento, nem social, como os prostíbulos, os bares, as festas. A prática religiosa é muito individualizada, cada um vem com sua promessa específica, tais como: vir do rio de Joelho, deitar como morto na porta da igreja, participar da novena de Joelhos com vela na cabeça, são as coisas mais variadas possíveis, depois no último dia a procissão não é um evento único, cada pessoa faz uma oração durante o percurso, um reza Ave Maria, outro Pai Nosso, outro Salve Rainha, outro cantando, um com pedra na cabeça, cada um de um jeito, isso a gente não interfere, a gente procura unificar certos momentos, na parte da manhã e a tarde e realizamos grupos de batismos, chegamos a realizar 300 batismos por ano.

CRIS: na realidade, esta é uma tentativa da igreja procurando organizar este evento?

FW: sim, e o pessoal está apreciando muito, existem os devotos que querem celebração de missa, organizada, com cantores, com instrumentos.

CRIS: qual é teu contato com a pessoa que comanda?

FW: questão financeira, claro que conta, eu procuro conscientizar os fiéis que aquele dinheiro não é pra igreja.

CRIS: mas isso também tem que ser feita de forma sutil.

FW: sim, algumas pessoas já estão cientes, outras não se importam, pra gente é uma certa crise, mas levamos com calma e tudo dar certo.

ANEXO II

ENTREVISTA COM UMA MORADORA LOCAL

CRIS: a senhora veio pra cá quando e quem veio?

SENHORA: eu minha mãe e meu marido no ano de 1957, cheguei aqui com 14 anos, sou daqui mesmo do interior.

CRIS: por que vir para cá?

SEN: meu marido veio colocar roça, e mãe dele veio também, toda nossa família.

CRIS: A senhora sempre foi católica?

SEN: sim, sempre. Aqui existia apenas 5 casinhas, todas de palha, inclusive a igreja.

CRIS: como era a festa naquele tempo?

SEN: fraquinha, meu marido e alguns católicos, observava a data e comprava alguns fogos, uma velas e rezava, os festejos naquele dia era por conta deles, hoje já não existe mais os noitario. A primeira noite de reza começava dia 6, quando começa a novena.

CRIS: a senhora acha que naquele tempo existia mais fé e menos festas ou mais festas e menos fé?

SEN: hoje tem muita festa, mas também tem muita fé, e através do Senhor do Bonfim que eu ainda estou aqui.

CRIS: das pessoas que vem, você acha que uma boa parte vem só pela fé ou vem pela festas?

Sen: vem gente demais de todos os lugares, direto tem gente por aqui rezando, nunca falta gente aqui.

CRIS: como funciona hoje a questão da organização, tem muitas casinhas, são as antigas barracas?

SEN: as barracas continuam no mesmo local de sempre, so melhorou as estruturas.

CRIS: e a missa que o padre reza?

SEN: é bem na porta da igreja, por aqui tudo fica cheio e pessoas, tem pessoas de todos os lugares, Pará, Mato Grosso, Maranhão, Tocantins, Goiás, Piauí

CRIS: é cobrada uma taxa dos barraqueiros? Mas esta taxa é para os moradores? Quem cobra?

SEN: a prefeitura que cobra.

CRIS: além da questão da fé, dos milagres, a devoção, existe outra ajuda que seja renda da festa para os moradores?

SEN: não, só o Natalino e sua família.

CRIS: mas existe muitas doações?

SEN: existe pessoas que vem toda a família e este trazem muitas doações, e ultimamente eles mesmo dividem porque se deixar com ele, ela não divide.

CRIS: a senhora é uma das rezadeiras?

SEN: sim, ajudo a rezar, e recebo doações, alimentos não perecível.

CRIS: qual é a participação da igreja católica no festejo, ela participa ativamente, apesar de ser uma festa católica, parece que a igreja não participa muito?

SEN: vem padres, mas eles ficam do lado de fora, o que ela colhe eles levam tudo, nos anos passados foram R\$ 1.000,00 que eles levaram de batizados e ofertas.

CRIS: fora dos festejos, tem missa por aqui?

SEN: tem sim, o padre vem de lá.

CRIS: desde quando a igreja vem realizar missa aqui?

SEN: uns 4 anos

CRIS: e quem fazia batizados antes?

SEN: levava para Araguacema. Agora já faz casamento, batizados, eles marcam e no dia certo vem.

CRIS: aqui faz parte da igreja de Araguacema?

SEN: sim

CRIS: tem algum vereador eleito com votos daqui?

SEN: não, teve um candidato mas não se elegeu.

CRIS: fora a questão da igreja, eles vivem de que?

SEN: eles trabalham com roça.

CRIS: mas a renda dos festejos é considerável para eles?

SEN: acho que sim, porque quando eles vão contar o dinheiro fecham até a porta, o que nós sabemos é pela boca dos outros, em torno de R\$ 20.000,00.

CRIS: incomoda um pouco a comunidade o fato deles controlarem tudo e não a igreja, ou isso não faz diferença?

SEN: pra mim não faz diferença, eles são muito valentes, estou aqui por causa do Bonfim, tenho meu comercio e minha roça, tenho aqui toda a minha família.

CRIS: e as bênçãos que a senhora tem recebidas são muitas?

SEN: muitas bênçãos

CRIS: e tem muitas historias de milagres por aqui?

SEN: sim, eles vem direto agradecer por esses milagres, tem foto de tudo ai dentro.

CRIS: onde ficam as pessoas que vem para cá?

SEN: em barracas, e tem casas aqui so para alugar para este evento, existem barracas para festas, comidas, bebidas. Não existe violência, a policia aqui é forte, todos brincam muito, bebem bastante também, mas se respeitam.

ANEXO III**ENTREVISTA COM UM ROMEIRO ANTIGO NA FESTA DO SENHOR DO BONFIM**

Cris: A quantos anos você vem a esta festa?

S: desde de 1993.

Cris: é verdade que o Sr. veio a pé do Pau-Brasil até aqui?

S: sim, é verdade..... e vou voltar a pé.

Cris: E por que o Sr. vem a pé, foi alguma promessa que o Sr. fez ou alguma graça alcançada?

S: uma graça alcançada, quando comecei vir pra cá, era rodado, sem sossego não tinha nada, depois que me apeguei com o Senhor do Bonfim, hoje sou bem de situação e venho agradecer.

Cris: foi por quanto tempo essa promessa?

S: por vários anos, só que agora não venho mais a pé, virei de carro.

Cris: o Sr. acha que o S. do Bonfim intermedia a graça junto a Jesus Cristo?

S: o Sr. do Bonfim na verdade é Jesus Cristo, tira as dores de qualquer um que tenha fé.

Cris: temos Sr. do Bonfim na Bahia, Natividade... por que você veio pra cá?

S: porque fica mais perto de onde moro.

Cris: Então em qualquer lugar do mundo é um só Sr. do Bonfim?

S: sim, é um só

Cris: você é católico?

S: sim

Cris: o Sr. sabe que a imagem do santo não é da igreja, e sim de particulares, tem algum problema pra você ?

S: não, nenhum problema, o importante que Deus é um só, quem tem fé em Deus seja em qualquer lugar do mundo.

Cris: você acha que as pessoas que vem e pagam suas promessas e continuam vindo, vc acha que as bênçãos vão aumentando?

S: sim, aumenta com a ajuda de Deus, Jesus, e Senhor do Bonfim, porque todos são filhos de Deus.

Cris: você acha que a organização da festa está boa ou acha que a igreja deveria organizar?

S: depois que a diocese tomou conta, o dinheiro gasto aqui agora aparece com a ajuda dos sacerdotes.

Cris: Quando o Sr. veio pra cá, já era o Sr. Natalino ou ainda era o pai dele?

S: quando vim em 1993, não sei que era da família o dono do santo, só sei que em relação a dinheiro o lugar não crescia.

Cris: você sabe, que as esmolas e ofertas ficam todas com a família, você acha que tem algum problema ou deveria ser dividido com a igreja católica?

S: existe um problema que não compensa falar para não maltratar ninguém, mas se o dinheiro fosse bem aplicado crescia, se fosse repartido o lugar crescia.

Cris: O que o Sr. acha dessas pessoas que vem so pra festa, namorar, usar o nome do santo só com a finalidade de prostituição, bebedeiras, você acha que isso esta certo?

S: não, não esta certo, Deus não é um Deus de bagunça, vem só para causar falatório

Cris: Você acha que estas barracas de comercio, camelôs, venda de alimentação junto a igreja é correto?

S: não, mais ninguém tem coragem de falar nada para não magoar ninguém, e assim só aumenta o comercio.

Cris: você estava aqui na época que teve um incêndio, pode me contar como foi?

S: o fogo começou no cruzeiro e se espalhou por todo os lugares, queimou varias casas, isso foi castigo de Deus, porque o povo não tem conhecimento sobre Deus e vem pra prostituição, não percebe que aqui não é lugar de comercio, o fogo destruiu bastante coisa.

Cris: você acha que as ofertas, as esmolas, são aplicadas corretamente para crescimento em Deus?

S: só depois que os sacerdotes começaram a administrar, porque antigamente os moradores não queriam os padres aqui. E o dinheiro desaparecia.

ANEXO IV

DONO DO SANTO

Senhor Natalino

Cris: Como o santo veio parar aqui?

DS: meu pai trouxe ele do Maranhão.

Cris: porque pra cá?

DS: ele morava na beira de um córrego chamado Bananal e de lá veio pra cá.

Cris: Como surgiu o interesse das pessoas em torno da imagem? Como foram os primeiros momentos em torno deste processo?

DS: Quando meu pai tomou de conta o povo já tinha esta tradição.

Cris: lá no Maranhão já tinha esta romaria?

DS: não tinha a romaria porque a população era pouca, mas eles rezavam.

Cris: e começou aqui como?

DS: começou com a reza e foi evoluindo.

Cris: Quando surgiram as primeiras bênçãos, porque são várias as histórias de milagres?

DS: começou evoluir a partir de 1940, foi espalhando o conhecimento.

Cris: tem um local para guardar coisas relativa aos milagres?

DS: tem sim

Cris: As pessoas que moram aqui, vivem em função dos festejos, ou tem outras atividades?

DS: tem uns que moram aqui a tempos.

Cris: Esta festa começou sendo organizada por vocês mesmos e depois a Igreja Católica apareceu? Ela é uma tradição católica?

DS: ela é católica, mas não é da paróquia é tradição da família que encontrou a imagem, passou de pai para filho, tenho meu filho que pode dar continuidade.

Cris: tem programações diretas aqui ou só no período dos festejos?

DS: só vem se a gente chamar.

Cris: quem organiza os festejos, a Igreja ou as famílias?

DS: as famílias, o padre vem só celebrar a missa, a nossa família que comanda.

Cris: foi sempre assim, quando a Igreja se envolveu?

DS: tem a novena, começa dia 06 e vai até dia do Senhor do Bonfim dia 15 e complementa a geral, sempre teve a novena, começou só com nossa família e depois passaram a vir pessoas de Araguacema, pelo rio Piranha.

Cris: Quando a Igreja começou a vir?

DS: mais ou menos em 1950.

A imagem foi encontrada na Bahia pelo bisavô da minha mãe, no tempo da Revolta dos Balaios. de lá foi para o Maranhão, e de lá pra cá pelo meu pai.

Cris: a imagem já teve milagres relacionadas naquela época?

DS: sim, o bisavô da minha mãe, encontrou e naquela época da guerra dos balaios pois viviam fugindo e escondendo da revolta. E acamparam no mato, num local onde não tinha água, e o velho deixou os filhos e foi procurar água, chegando perto de um barranco achou água e também viu um oratório nas pedras então ele levou a imagem com ele para casa, chegando lá procurou um padre para saber que santo era aquele, e o batizaram com o nome de Jesus do Bonfim no dia 15 de agosto. Quando meu pai fundou aqui ele dava comida para o povo, era uma população pequena com a ajuda dos fazendeiros, depois que aumentou muito, não teve mais como dar comida para todos.

Cris: as pessoas continuam trazendo oferendas?

DS: sim, trazem.... ai eu distribuo entre os moradores.

JG: é você que organiza o local onde vai ficar as barracas, quem cuida desta parte?

DS: são os representantes do povoado que organizam, eu cuido mesmo só da igreja.

JG: e esta igreja foi construída por quem?

DS: já foi construída na minha gestão, pois antes era na casa de meu pai, depois eu construí a igreja de palha, mas separada da residência.

Cris: Durante os festejos, quem organiza os eventos, o horário para cada coisa, ou cada um faz de sua forma?

DS: cada um faz de sua forma, não é organizado por ninguém, de acordo com sua promessa, ele vem e paga seu milagre de acordo com o que ele combinou.

Cris: você tem idéia de quantas pessoas, mais ou menos circulam por aqui durante o festejo?

DS: uma base de 3.000 a 6.000 pessoas durante os dias todos..... a parte social (festas, barracas, lotes), quem cuida é o pessoal da prefeitura de Araguacema, toda

estrutura é por conta deles e já teve ajuda do governo do Estado (Siqueira Campos). Eu cuido só da igreja.

Cris: Durante o restante do ano vem alguém aqui?

DS: vem sim, a igreja fica aberta o dia todo.

Cris: Enquanto não tem a missa, quem cuida das oratórias?

DS: tem as rezadeiras, o padre vem depois e faz casamentos, batizados, as missas....., as ofertas dadas na igreja aqui fica com nossa família, o que a Igreja Católica fica é só com o dinheiro dos casamentos e batizados..... A estrutura aqui é cobrada dos barraqueiros uma taxa pelo fiscal da prefeitura de Araguacema

Cris: as pessoas que moram aqui vivem de que?

DS: Roça, pesca.....só minha família são umas 40 pessoas

Cris: Tem pessoas que vem mais de uma vez? Tem pessoas que vem só pela fé ou vem também pela festa?

DS: tem pessoas que vem só pela festa, nem entra na Igreja.

Cris: tem segurança, a policia dar cobertura?

DS: tem policia..... mas aqui é quieta, não tem violência.

Cris: tem romeiro que vem sempre e que o senhor já conhece?

DS: tem vários..... tem um amigo que vem de Barra do Garça a mais de 20 anos, geralmente são as pessoas mais idosas que vem..... os novos vem só para a farra.

ANEXO V

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

PESQUISA: O PÚBLICO E O PRIVADO: *Uma Relação De Poder Na Romaria Ao Senhor Do Bonfim De Araguacema No Tocantins.*

Mestrado: Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás.

Mestrando: Crisólito de Sousa Lopes.

Local da Pesquisa: Povoado de Bonfim Município de Araguacema no Tocantins.

Data: 14 e 15 / 08 / 2005.

Orientador: Profº Dr. Alberto da Silva Moreira

QUESTIONÁRIO

Nome do(a) entrevistado:

Sexo: Idade: Naturalidade:

Local de Origem: Profissão:

1 – Qual a sua Religião?

2 – O senhor(a) frequenta bastante sua religião (igreja) –

3 – O que o senhor(a) veio fazer aqui?.

4 – É a primeira vez que participa da Romaria do Senhor do Bonfim? –

5 – Quando o senhor(a) tem um problema a quem recorre? (família, médico, amigo ou a religião)

6 – Por que o Senhor é devoto do Senhor do Bonfim? –

7 – O senhor não poderia fazer sua devoção ao Jesus do Bonfim em sua cidade? –

8 – O senhor(a) não se incomoda com o fato do Santo ter um dono que não a Igreja Católica? –.

9 – O que é feito com as oferendas e esmolas dadas ao Santo na festa? –

10 – O que o senhor(a) mais gosta na Romaria? –.

ANEXO VI**TERMO DE CONSENTIMENTO ESCLARECIDO**

Prezado voluntário,

Meu nome é Crisólito de Souza Lopes, sou estudante no Mestrado em Ciências da Religião, na Universidade Católica de Goiânia, e estou realizando uma pesquisa sobre a Romaria do Senhor do Bonfim, sob a coordenação do profº Alberto da Silva Moreira.

Sua participação nesta pesquisa é muito importante para mim. Esclareço que o seu nome e os seus dados não serão divulgados e não usados para nenhum outro fim que não a pesquisa.

Sua participação não lhe acarretará nenhum risco ou benefício e você poderá interrompê-la a qualquer tempo.

Se você estiver em dúvida ou necessitar de mais esclarecimentos, poderá entrar em contacto comigo ou com meu orientador nos telefones mencionados abaixo.

Crisólito de Souza Lopes

Alberto da Silva Moreira – Tel: 62 3227 1266

Li e entendi perfeitamente o que me foi exposto e concordo em dar o meu consentimento à realização da pesquisa mencionada acima.

Povoado do Senhor do Bonfim, Tocantins, em 15 / 08 / 2005.

Assinatura