



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

JANILSON ALVES MAGALHÃES

**A ROMARIA DA TERRA E DAS ÁGUAS DE BOM JESUS
DA LAPA/BA: (RE) INVENÇÃO DO RELIGIOSO E DO
POLÍTICO**

Salvador
2010

JANILSON ALVES MAGALHÃES

**A ROMARIA DA TERRA E DAS ÁGUAS DE BOM JESUS
DA LAPA/BA: (RE) INVENÇÃO DO RELIGIOSO E DO
POLÍTICO**

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Lídia Maria Pires Soares Cardel.

Salvador
2010

-
- M188 Magalhães, Janilson Alves
A romaria da terra e das águas de Bom Jesus da Lapa/BA: (re) invenção do religioso e do político. / Janilson Alves Magalhães. – Salvador, 2010.
135 f.: il.
Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Lídia Maria Pires Soares Cardel
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2010.
1. Religião e política. 2. Justiça Social. 3. Peregrinos e peregrinações. 4. Bom Jesus da Lapa (BA). I. Cardel, Lídia Maria Pires Soares. II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

JANILSON ALVES MAGALHÃES

**A ROMARIA DA TERRA E DAS ÁGUAS DE BOM JESUS DA
LAPA/BA: (RE) INVENÇÃO DO RELIGIOSO E DO POLÍTICO**

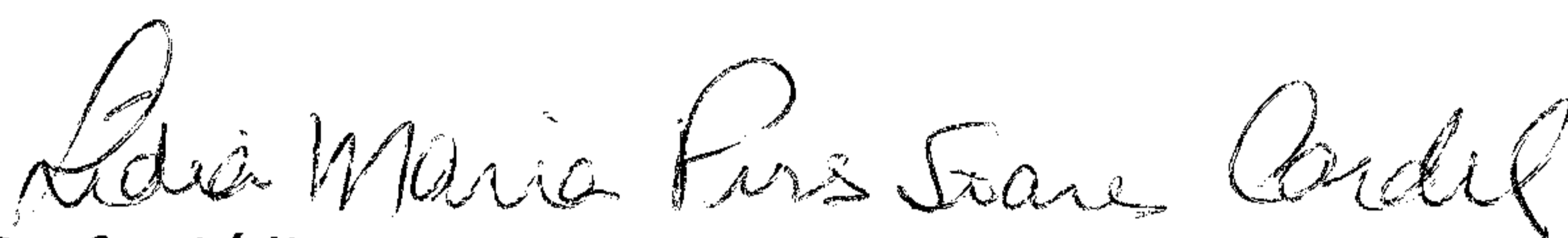
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências Sociais e aprovado, em 14 de junho de 2010, pela Comissão formada pelos professores:



Prof. Dr. Antônio da Silva Câmara (UFBA)
Doutor em Sociologia pela Université de Paris VII



Profa. Dra. Guiomar Inez Germani (UFBA)
Doutora em Geografia pela Universidad de Barcelona



Profa. Lídia Maria Pires Soares Cardel (UFBA)
Doutor em Ciência Social pela Universidade de São Paulo

Dedico este trabalho a todos os meus familiares, amigos, aos romeiros que acompanhei e a todos aqueles que, de fato, lutaram e lutam por terra, água, justiça social, enfim, por um mundo melhor para todos os que nele vivem.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pelo dom da vida, pelo amor e proteção em todas as horas, pelas oportunidades concedidas e pelas vitórias alcançadas.

À minha mãe, Maria Alves Magalhães (*in memoriam*) e ao meu pai, Sebastião Marques Magalhães, por terem me proporcionado imprescindíveis e inesquecíveis ensinamentos de vida – com os quais criaram, educaram e amaram os seus sete filhos e outros não consanguíneos –, bem como condições essenciais para o crescimento intelectual.

Aos meus irmãos e irmãs, pelo apoio e pela força que canalizaram para mim durante toda a trajetória acadêmica (foram um verdadeiro porto seguro).

À minha irmã Elijânia (Li), por, pacientemente, ler e discutir comigo a dissertação.

Aos cunhados e cunhadas, por acrescentarem incentivo e confiança à minha vida de estudante universitário.

Aos meus queridos sobrinhos e sobrinhas, com os quais me sinto tio, pai, amigo e um eterno adolescente.

Às minhas sobrinhas Nathalie (Nath), por ter digitado, organizado e discutido comigo grande parte desta dissertação, e Luísa (Lu), pela digitação de alguns trechos e pela leitura e incentivo. Também destaco o incentivo e as descontrações de Fernanda (Nanda) e da pequena Maria Clara (Clarinha), 04 anos, fundamentais nos momentos de tensão na escrita do trabalho.

Aos meus sobrinhos Jhonatas (Pite) e Micael (Cal), pelas importantes sugestões e por digitarem algumas páginas da dissertação.

Sou muito grato a todos os integrantes do grupo de romeiros e moradores de Feira de Santa Luzia, Lagoa dos Bois e do Projeto de Assentamento Gerais Salinas, sobretudo a Dona Josina e Seu Raimundo – juntamente com seus filhos Agnaldo, Marcos, Maria e Jucimar (sobrinha do casal) – pelo acolhimento e incondicional apoio durante a pesquisa. Decerto que sem eles este trabalho não se concretizaria.

Aos lapenses e romeiros que proporcionaram conversas agradáveis e produtivas para a arquitetura deste empreendimento científico.

Ao amigo Justino, pelas importantes sugestões e discussões durante alguns rituais da Romaria da Terra e das Águas.

Aos colegas e amigos de trabalho do Programa de ATES, especialmente Claudinéia, Ivo, Joseph e Osvaldino, pelas discussões, pelo apoio e incentivo dispensados durante a fase embrionária da pesquisa.

Aos membros do Movimento CETA, sobretudo a Bartolomeu Guedes, pela confiança e oportunidade depositadas em minha pessoa, a fim de que eu pudesse atuar, pela primeira vez, como Cientista Social num trabalho de assessoria em comunidades rurais. Esta experiência me fez crescer enquanto profissional e, principalmente, enquanto ser humano.

Aos membros da CPT de Bom Jesus da Lapa, de Santa Maria da Vitória e de Salvador, pelo apoio, pela atenção e disponibilidade de materiais para a pesquisa.

A Dona Ana e Seu Dedê, por terem me acolhido como um filho, por mais de 01 ano, em Bom Jesus da Lapa. Eles passaram a ser uma nova família em minha vida. Os agradecimentos se estendem aos seus filhos Wilson, Catiane, Nilza e Anderson; a sua neta Nathalia; ao seu genro Gilson; a sua sobrinha Fabianne e à amiga Conceição (Conça). A todos eles sou grato pela amizade, pelo apoio, pela consideração e pela convivência em Salvador, durante o período de aulas nas disciplinas do mestrado.

Aos meus conterrâneos – oriundos de Riacho de Santana, Bahia – amigos, amigas e colegas: Edilson (Lô), Vágner Luís, Carlito, Rodrigo, Ítalo, Edna, Glhebia, Rita de Cássia, Dona Dilza, Jacson, Rita Batista, Marilene, Miria, Narla, Sandra Zetoles etc., pelos incessantes incentivos, leituras, diálogos produtivos e contribuições técnicas gentilmente prestadas.

À Professora Lídia Cardel, os meus imensos e sinceros agradecimentos pelas orientações e pelo apoio amigo. Sem ela este trabalho não seria possível.

Agradeço aos meus amigos e amigas, que um dia conheci nos corredores, salas e pátios da Universidade Federal da Bahia (UFBA) – José Ivan, Leandro, Márcio, Angélica, Diana, Rejane e Ubiraneila – por terem sido e continuarem sendo tão importantes em minha vida, apresentando sugestões, críticas, elogios e incentivos.

Aos profissionais envolvidos na realização do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFBA, fico muito grato pelas aulas, sugestões de leitura, discussões e pelos incentivos que contribuíram para ampliar meus conhecimentos.

Ao Professor Carlos Geraldo D'Andrea Espinheira (Gey Espinheira) (*in memoriam*), pelas inesquecíveis aulas de Sociologia das Emoções e pelos valiosos ensinamentos.

Aos Professores Antônio da Silva Câmara e Francisco Emanuel Matos Brito, pelas pertinentes observações e sugestões, prestadas durante o ritual do exame de qualificação.

Aos colegas e amigos de mestrado, por compartilharem experiências, angústias e alegrias.

Aos funcionários das bibliotecas da UFBA, que me ajudaram na localização de livros e artigos e apresentaram sugestões importantes durante o levantamento bibliográfico.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão de bolsa de estudo, o que viabilizou maior tempo para dedicar à pesquisa.

Meus agradecimentos se estendem também a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para a construção deste trabalho.

Sonho Impossível

Sonhar mais um sonho impossível
Lutar quando é fácil ceder
Vencer o inimigo invencível
Negar quando a regra é vender
Sofrer a tortura implacável
Romper a incabível prisão
Voar num limite improvável
Tocar o inacessível chão
É minha lei, é minha questão
Virar esse mundo, cravar esse chão
Não me importa saber
Se é terrível demais
Quantas guerras terei que vencer
Por um pouco de paz
E amanhã, se esse chão que eu beijei
For meu leito e perdão
Vou saber que valeu delirar
E morrer de paixão
E assim, seja lá como for
Vai ter fim a infinita aflição
E o mundo vai ver uma flor
Brotar do impossível chão

Composição: Joe Darion, Mitch Leigh
(versão em português de Chico Buarque)

RESUMO

Esta investigação descreve e analisa a Romaria da Terra e das Águas de Bom Jesus da Lapa, Bahia, a partir da proposta de (Re) Invenção do Religioso e do Político, cujo objetivo consiste em compreender o significado e as contribuições desta romaria para o grupo de romeiros de Feira de Santa Luzia, Lagoa dos Bois e Projeto de Assentamento Gerais Salinas, pertencentes ao município de Carinhanha, Bahia, ao mesmo tempo em que se busca compreender o quanto os mediadores (movimentos sociais, pastorais populares e Igreja Católica) a manipulam politicamente e que papel desempenham nas localidades dos romeiros. Para tanto, foram utilizados alguns procedimentos, a saber: observação participante, conversas informais, entrevistas, registros fotográficos e outros. Além disto, fez-se uma seleção dos materiais que versam sobre religiosidade – contemplando os seus múltiplos matizes, sobretudo na segunda metade do século passado –, advento da Nova Romaria, questões políticas, camponesas e dos espaços referenciais da pesquisa. Investigou-se o mundo desse grupo de romeiros durante um trabalho de assessoria (desenvolvido no citado PA entre 2007 e 2008), por meio de uma viagem a campo e os acompanhando no evento, em 2009, de modo que foi possível abordar suas motivações: formação, preparativos para o evento, as narrativas de alguns de seus integrantes, a fim de ter acesso ao significado da peregrinação. As dimensões religião e política são tomadas aqui enquanto basilares para se identificar aspectos e dinâmicas de romeiros e mediadores envolvidos no evento, que tenta coadunar fortalecimento da fé e negação da estrutura social vigente ou, se quisermos, instaurar uma religiosidade de salvação com um *ethos* coletivista e rejeitador da opressão e instaurador da justiça social, a fim de alcançar um cenário de inclusão. Nota-se que o grupo de romeiros ora investigado, aí inserido, obteve fortalecimento da esperança de melhores condições de vida, incorporação de novas estratégias de luta no campo, conhecimento de deveres e direitos, maior consciência política, dentre outros. Entretanto, ao mesmo tempo em que os mediadores contribuíram nessas conquistas, também gestaram relações hierárquicas – de controle e manipulação – e introjeção de um *ethos* político-religioso que muitas vezes ignora práticas pautadas no catolicismo popular.

Palavras-chave: romaria da terra e das águas; religião e política; justiça social; romeiros; mediadores.

ABSTRACT

This investigation describes and analyzes the Pilgrimage of the Land and the Waters in Bom Jesus da Lapa, Bahia, from the proposal of Religious and Political (Re) Invention, whose goal is to understand the meaning and the contributions of this pilgrimage to the group of pilgrims from Feira de Santa Luzia, Lagoa dos Bois and from the Settlement Project Gerais Salinas, belonging to Carinhanha, Bahia, at the same time it tries to understand how the mediators (social movements, popular pastoral groups and Catholic Church) handle this phenomenon politically, as well as the role they play in the pilgrims' sites. If so, some procedures were used such as participant observation, informal conversations, interviews, photographic registers and so on. Moreover, it accomplished a selection of material on religion – contemplating its multiple nuances, mainly in the second half of the last century –, New Pilgrimage advent, country political issues and referential sites of the research. It investigated the pilgrim group's world, during an advisory work (developed in the Settlement Project, mentioned above, between 2007 and 2008), by promoting a field trip and accompanying the pilgrims in the event, in 2009, so that it could be possible to approach those people's motivations: formation, preparation for the event, some members' narratives, in order to achieve the sense of the pilgrimage. The religious and the political dimensions are understood here as fundamental instruments to identify pilgrims' and mediators' aspects and dynamics involved in the event which tries to join faith strengthening and negation of the current social structure or to establish a religious sense of salvation with a collectivist *ethos* that refuses oppression and establishes the social justice in order to achieve a scenario of inclusion. One can note that the group of pilgrims investigated here obtained strengthening of hope in better living conditions, incorporation of new struggle strategies at the countryside, knowledge of duties and rights, greater political awareness, just to name a few. However, while the mediators have contributed for those conquests, they have also engendered hierarchy relationships – of control and manipulation – and introjection of a political-religious *ethos* which so many times ignores practices based on popular catholicism.

Keywords: pilgrimage of the land and the waters; religion and politics; social justice; pilgrims; mediators.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 -	Mapa da Região do Médio São Francisco na Bahia	22
Figura 2 -	Mapa do Município de Carinhanha	23
Figura 3 -	Localidades com relação ao município de Carinhanha	25
Figura 4 -	Moradores de “Feirinha” reunidos em grupos	26
Figura 5 -	Agricultores transportando água	34
Figura 6 -	Peregrinos circulando pelas ruas da cidade	87
Figura 7 -	Vista da cidade e do rio S. Francisco, do cume do morro	88
Figura 8 -	Grupo de romeiros na esplanada do santuário	89
Figura 9 -	Ofício de Nossa Senhora na Gruta de Nossa Senhora da Soledade	90
Figura 10 -	Romeiros reunidos no plenarinho	94
Figura 11 -	Romeiros no momento das confissões	95
Figura 12 -	Romeiros em contato com as paredes do santuário	95
Figura 13 -	Romeiros aglomerados em frente ao Santuário do Bom Jesus	96
Figura 14 -	O ritual da via-sacra	97
Figura 15 -	Peregrinos se divertindo na noite cultural	99
Figura 16 -	Um dos ambientes da rancharia	101
Figura 17 -	Romeiros e suas simbologias na Gruta de Nossa Senhora da Soledade	105
Figura 18 -	Pesquisador entrevistando Dona Carmelita, à sua esquerda	113

LISTA DE SIGLAS

AI-5	Ato Institucional nº 5
ATES	Assessoria Técnica, Social e Ambiental à Reforma Agrária
CEAS	Centro de Estudos e Ação Social
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CETA	Movimento dos Trabalhadores Assentados, Acampados e Quilombolas
CHESF	Companhia Hidro Elétrica do São Francisco
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNPJ	Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica
CODEVASF	Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Parnaíba
CONTAG	Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura
CPT	Comissão Pastoral da Terra
EUA	Estados Unidos da América
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IFP	Irmãs Franciscanas dos Pobres
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MEB	Movimento de Educação de Base
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
ONGs	Organizações Não-Governamentais
PA	Projeto de Assentamento
PACS	Programa de Agentes Comunitários de Saúde
PCB	Partido Comunista Brasileiro
PDA	Plano de Desenvolvimento do Assentamento
PJMP	Pastoral da Juventude do Meio Popular
PRONAF	Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
PSF	Programa Saúde da Família
PT	Partido dos Trabalhadores
TL	Teologia da Libertação

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	14
2	ESPAÇOS REFERENCIAIS DA PESQUISA	21
2.1	ORIGEM DO PROJETO DE ASSENTAMENTO GERAIS SALINAS E ALGUNS TRAÇOS DE SUA FISIONOMIA	30
2.2	A IDEIA DE COMUNIDADE E AS REALIDADES EM FOCO	36
3	MATIZES DO CATOLICISMO, <i>LOCUS</i> DEVOCIONAL, NOVA ROMARIA E O CONTEXTO POLÍTICO-RELIGIOSO BRASILEIRO DA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX	39
3.1	SURGIMENTO DO <i>LOCUS</i> DEVOCIONAL E CARACTERÍSTICAS DO SANTUÁRIO E DO MORRO DE BOM JESUS DA LAPA/BA	57
3.2	A IGREJA CATÓLICA E A TENTATIVA DE HOMOGENEIZAÇÃO DO CATOLICISMO POPULAR EM BOM JESUS DA LAPA	62
3.3	O ADVENTO DE UMA NOVA ROMARIA	65
3.4	O CONTEXTO POLÍTICO-RELIGIOSO BRASILEIRO DA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX	70
4	O GRUPO DE ROMEIROS E A EXPERIÊNCIA EXTRACOTIDIANA NA ROMARIA DA TERRA E DAS ÁGUAS	81
4.1	PREPARATIVOS, IMPRESSÕES E DESENVOLVIMENTO DA MANIFESTAÇÃO POLÍTICO-RELIGIOSA	86
4.2	O SENTIDO SÓCIOANTROPOLÓGICO DO ESPAÇO DENOMINADO RANCHARIA	100
4.3	A DIVERSIDADE SIMBÓLICA E RITUALÍSTICA DA ROMARIA DA TERRA E DAS ÁGUAS	102
5	O GRUPO DE ROMEIROS E OS MEDIADORES	109
5.1	OS MEDIADORES	114
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	120
	REFERÊNCIAS	125
	APÊNDICE A - ROTEIRO DE ENTREVISTA APLICADO COM ROMEIROS	133
	APÊNDICE B - ROTEIRO DE ENTREVISTA APLICADO COM LIDERANÇAS DOS MOVIMENTOS SOCIAIS, CPT E CAMPONESES	134

1 INTRODUÇÃO

A cidade de Bom Jesus da Lapa, tradicionalmente conhecida por sediar as famosas Romarias do Bom Jesus e de Nossa Senhora da Soledade, é visitada, anualmente, por mais de um milhão de peregrinos oriundos, sobretudo dos semiáridos nordestino e mineiro, de vários estados da Federação (em menor escala) e até mesmo de outros países. A emblemática cidade, nas últimas décadas do século passado e na primeira deste, tem sido cada vez mais palco de manifestações político-religiosas, as quais certamente contribuem para intensificar os atrativos da localidade. Envolta num manto polissêmico, marcadamente místico, religioso, político e cultural, este *locus* compõe o vasto patrimônio histórico-cultural brasileiro.

Diante destas manifestações, a referida cidade, que se localiza na região do Médio São Francisco, à margem direita do rio, com este mesmo nome, é conhecida como a “capital baiana da fé” e para alguns como a “Meca dos sertanejos”. Por conta disso, ela é um lugar de grande potencialidade turística. Sua importância histórica remete à gênese do seu santuário e à sua constituição enquanto cidade da fé, bem como à proximidade do rio São Francisco, de grande importância comercial (enquanto via de integração nacional, uma vez que perpassa por vários estados que compõem a Federação). Dentro deste emaranhado de significados, a Romaria da Terra e das Águas, realizada, anualmente, no primeiro final de semana do mês de julho – ou Missão da Terra, ou simplesmente Romaria da Terra, como alguns ainda a denominam –, objeto desta investigação científica, aí se localiza.

A Romaria da Terra e das Águas é a “caçula” das romarias ou a Nova Romaria, e também de grande valia em se tratando de dimensões regional e nacional. Iniciada nessa mesma cidade, no final da década de 1970, adentrou a temporalidade deste século e se mantém pulsante e complexa, ao estar a cada ano se atualizando em meio aos acontecimentos sociais, sobretudo no concernente às populações campesinas (formadas por diferentes categorias de peregrinos: agricultores, lavradores, quilombolas, acampados, assentados, posseiros, meeiros e outras do sertão baiano e de outras localidades), que vão em busca de terra, água, libertação do latifúndio e das várias formas de opressão. Assim é a fisionomia humana da Nova Romaria.

É uma peregrinação que é feita de ônibus, de caminhão “pau-de-arara”, de barco, a cavalo e em alguns casos é feita a pé, de vários lugares da Bahia e, em menor intensidade, de outros estados brasileiros à Lapa do Bom Jesus, especialmente à gruta, local do santuário que emana misticismo, confiança e gratidão de milhares de peregrinos.

Segundo Bernardi (1990a), em 1977, saiu um grupo de 150 romeiros de Colônia, Andaraí e localidades próximas (região da Chapada Diamantina, estado da Bahia), rumo a Bom Jesus da Lapa, impulsionado pela luta em prol do reconhecimento, que se deu por um não-reconhecimento, quando a perseguição de fazendeiros e grileiros vitimou centenas de agricultores, principalmente em Cruzinha e na Fazenda Limpanzol ou Toca da Onça. Com a última edição (2009), a romaria completou oficialmente, segundo os atuais organizadores, 32 anos de peregrinação ininterrupta (contados a partir de 1978), embora seja inegável que a primeira peregrinação citada por Bernardi possa ser considerada como o marco inicial, dado o seu significado político-religioso. A cada ano comparece em média um número de pessoas não inferior a 8 mil.

A abordagem escolhida está situada num novo paradigma das romarias: o político e o religioso, de modo que se procura conciliar, em um mesmo corpo, fé e luta, reza e debate, transcendental e existencial, enfim uma ressignificação do ato de peregrinar, nos moldes da contemporaneidade.

Observando-se a abundância de significados religiosos, políticos e culturais da temática escolhida para o estudo e as dificuldades de se analisar, descrever ou sequer esboçar um estudo totalizante em torno da mesma, propôs-se, então, o campo limitado ou recorte empírico. Isto foi feito a partir da inserção do grupo de romeiros da vila Feira de Santa Luzia, localidade Lagoa dos Bois e do Projeto de Assentamento Gerais Salinas, pertencentes ao município de Carinhanha, no estado da Bahia, a fim de buscar compreender o significado e as contribuições para o citado grupo, visto que nessa romaria há uma proposta de intervenção e modificação do *modus vivendi* das populações campesinas.

O interesse pelo estudo dessa importante romaria, presente no sertão baiano há mais de três décadas, surgiu em decorrência do contato do autor, estabelecido com a cidade de Bom Jesus da Lapa, quando trabalhava no Programa de Assessoria Técnica, Social e Ambiental à Reforma Agrária (ATES¹), do encanto pela mística do sagrado, da força da dimensão da sociedade civil organizada, do incentivo da professora e orientadora Lídia Cardel e dos diálogos frutíferos que com ela, com outros estudiosos, parentes, amigos, lapenses e romeiros foram estabelecidos acerca da Romaria da Terra e das Águas.

¹ Programa do Governo Federal, ligado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), no qual trabalhei, entre 1º de setembro de 2006 e 20 de abril de 2008, como assessor social, desenvolvendo trabalhos voltados para a organização das associações: oficinas (sobre elaboração de atas, associativismo etc.), reformulação de estatutos, elaboração de projetos, entre outras atividades inerentes ao trabalho de mediação. A Assessoria contemplou áreas de assentamento, populações ribeirinhas e comunidades quilombolas – vinculadas ao Movimento dos Trabalhadores Assentados, Acampados e Quilombolas (CETA), na região de Bom Jesus da Lapa, estado da Bahia.

O caminho percorrido para o alcance das respostas referentes ao problema que se pretende equacionar – compreender o significado e as contribuições da Romaria da Terra e das Águas para o grupo de romeiros de vila Feira de Santa Luzia, localidade Lagoa dos Bois e Projeto de Assentamento Gerais Salinas – exigiu o cumprimento de algumas fases: num primeiro instante, foram feitas várias leituras e uma seleção dos materiais sobre a referida romaria, a religiosidade católica e outras questões neste mesmo campo, o que possibilitou aprofundar no estudo em questão, em especial a religiosidade popular, bem como as questões políticas e camponesas. Grande parte das informações foi adquirida via pesquisa documental, a saber: livros, documentos da Ordem dos Missionários Redentoristas, da Comissão Pastoral da Terra (CPT), dentre outras fontes. Estas informações foram fundamentais para o bom andamento da pesquisa, visto que viabilizou ao pesquisador sistematizar, de modo preciso, o material necessário para arquitetar um trabalho conciso e fidedigno ao mote que se tenta interpretar.

Adquiriu-se, ao estudar os teóricos, uma compreensão do catolicismo brasileiro, principalmente da vertente popular. Buscou-se também conhecer autores que trabalham com questões políticas, culturais e com romeiros e mediadores. Para tanto, foram utilizadas contribuições de Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973; 1976), Riolando Azzi (1978), Carlos Alberto Steil (1993; 1996; 2003), Cândido da Costa e Silva (1982), Max Weber (1994) e outros não menos importantes que contribuíram para o embasamento teórico. Deste modo, foi possível adquirir familiarização com conceitos, categorias, especificidades e outros elementos que norteiam o campo social onde se encontram as realizações das dinâmicas estudadas.

Na realização do levantamento das fontes secundárias, foi possível ter acesso a alguns documentos na biblioteca da CPT em Salvador, como informativos, relatórios, artigos, livros e registros históricos que possuem conteúdos sobre a história da Romaria da Terra e das Águas. Tais materiais possibilitaram uma abordagem panorâmica dos catolicismos popular, renovado e libertador que permeiam o evento.

Além disso, houve a participação na Romaria da Terra e das Águas, em 2008, no intuito de melhor conhecer o evento e suas peculiaridades religiosas e políticas. Na oportunidade, foi possível conversar com alguns romeiros e mediadores, os quais certamente foram importantes na escolha do recorte empírico. Entre um diálogo e outro, com romeiros no santuário ou em outros espaços, foi possível fazer entrevistas informais. Dada a dinâmica do trabalho, optou-se pelo posicionamento de contato e interação. A cada noite dos três dias do evento, antes de dormir, eram registrados os acontecimentos do dia no caderno de campo.

Num segundo momento, foi feita uma abordagem sócio-histórico-econômico-geográfica e mitológica a respeito do surgimento do Santuário de Bom Jesus da Lapa e do município onde ele se encontra, a partir da oralidade – imprescindível processo interativo desenvolvido com romeiros, lapenses e mediadores – e de materiais coletados de leituras e análises de fontes existentes, que trouxeram importantes contribuições para melhor entender o significado dos espaços frequentados pelo grupo de romeiros em estudo. Em meio a isso, é pertinente dizer que:

(...) a história oral pode constituir uma excelente técnica para se efetuar um primeiro levantamento de questões, sobretudo em áreas e localidades ainda pouco exploradas, onde os dados são escassos ou inexistentes. [...] O documento oral representa grande potencial para a revisão de interpretações e a formulação de novas teorias, na medida em que é capaz de fazer emergir novas questões e novos campos de investigação (FREIRE e PEREIRA, 2002, p. 123 apud CASTRO, 2005, p. 23).

No terceiro momento, em 2009, foram realizadas 15 entrevistas (10 com os romeiros e 05 com os mediadores), cujas questões – contidas nos roteiros de entrevistas nos apêndices A e B – estão diretamente relacionadas à obtenção de informações referentes às práticas devocionais e políticas dos romeiros, pertencentes às mais variadas faixas etárias, e aos mediadores, responsáveis pela organização da romaria e pelo trabalho de mediação desenvolvido nas comunidades. No caso dos romeiros, a preocupação central no momento da realização das entrevistas foi a de seguir a dinâmica de vida desses atores, mesmo porque, em determinados horários, necessitavam executar atividades agrícolas, domésticas e outras; neste sentido, interrompê-los para perguntas durante tais momentos seria inoportuno e, sem dúvida, um desrespeito a eles, considerados protagonistas do evento. Quanto às entrevistas aplicadas com os mediadores, logicamente com questões distintas das que foram dirigidas aos romeiros, buscou-se ficar à disposição deles para estabelecer a comunicação acerca de aspectos da Romaria da Terra e das Águas e das relações de mediação. Acredita-se que este posicionamento foi viável, dado o pouco tempo que tinham para responder às perguntas, pois estavam à frente da organização do evento, coordenando atividades.

Nas entrevistas aplicadas com os romeiros, foi possível ter acesso a um conhecimento mais amplo em torno da citada romaria, visto que eles disseram coisas interessantes a respeito do horizonte de expectativas que trazem consigo durante esse evento, isto é, cumprimento de “obrigações” devocionais, busca de novidades, de interação, de discussão sobre os assuntos relativos à terra e à água, entre outros. Revelaram aspectos essenciais para a realização desta

pesquisa. São pessoas que, na maioria das vezes, desempenham atividades no campo: pequenos agricultores, agregados, assalariados, estudantes.

Objetivando um melhor conhecimento das perspectivas dos atores envolvidos na teia de significados sociais, também foram colhidas informações com o diretor da Escola Municipal de Feira de Santa Luzia, município de Carinhanha, e com a agente de saúde, que atende nas localidades do supracitado grupo de romeiros.

A realização do trabalho de campo – via observação participante – permitiu entrar no mundo político-religioso das pessoas que têm vínculos com a romaria. Durante o período de vivência de quatro dias nas localidades de origem do grupo de romeiros, foi possível perceber o significado e as contribuições que o evento tem para suas vidas: fortalecimento da fé, da esperança de melhores condições de vida, incorporação de novas estratégias de luta no campo, conhecimento de deveres e direitos. Estas constatações contribuíram para o elástico do universo de compreensão da Romaria da Terra e das águas de Bom Jesus da Lapa, frequentada há anos por romeiros de vários lugares. Também, houve a produção de um vasto registro fotográfico – cerca de 500 fotos – das devoções dos romeiros, dos seus rituais, das discussões políticas, da movimentação da cidade, entre outros, a fim de contribuir para a construção do empreendimento proposto por esta investigação.

Vale lembrar que a fotografia é um importante registro na tentativa de tradução dos fenômenos sociais. “Em particular na sociologia, a imagem, sobretudo a fotografia, por ser flagrante, revelou as insuficiências da palavra como documento da consciência social e como matéria-prima do conhecimento” (MARTINS, 2008, p. 11).

Martins (2008) reforça essa constatação ao dizer que “O invisível se torna visível na própria evidência visual e fotográfica contida nas coisas que restaram, de quem lá esteve e já não está” (MARTINS, 2008, p. 27). Para ele, a fotografia imprime permanência e durabilidade ao acontecimento, mas ressalta que, o ver e o fotografar devem ser acompanhados de observações de regras, temores e proibições, para não invadir e violentar o corpo coletivo invisível e social. É importante considerar, também, o que diz Sontag (1986) acerca das fotografias, as quais para ela trazem momentos preciosos dos ritos sociais.

Ao ensinar-nos um novo código visual, as fotografias transformam e ampliam as nossas noções do que vale a pena olhar e do que pode ser observado. São uma gramática e, mais importante ainda, uma ética da visão. Por fim, o resultado mais significativo da atividade fotográfica é dar-nos a sensação de que a nossa cabeça pode conter todo o mundo – como uma antologia de imagens (SONTAG, 1986, p. 13).

Dando um pouco mais de ênfase, é válido dizer que: “Assim como a antropologia, a fotografia tem um observador participante que escava detalhes e fareja com seu olhar o alvo e o objeto de suas lentes e de sua interpretação” (ANDRADE, 2002, p. 31-32).

No que se refere à conquista da confiança dos romeiros, viu-se que foi algo importantíssimo para o desenvolvimento do estudo: permitiu ao pesquisador o aprofundamento do universo religioso e político existente nas suas práticas. Neste sentido, a espontaneidade foi algo crucial para o desvelamento de aspectos jamais captados por quaisquer instrumentos de pesquisa, de modo que viabilizou enriquecer o entendimento do fenômeno social. Esta proximidade no campo das relações tornou-se bastante expressiva, a ponto de ser convidado a fazer refeições com eles.

Por último, foram feitos estudos analíticos de toda a matéria-prima levantada, visando a, segundo Rays (1994, p. 84), seguir um caminho que conduza a um conhecimento necessário. Deste modo, o trajeto percorrido foi plausível, porque foram coletados elementos essenciais para o desenvolvimento desta pesquisa.

Compreender o significado e as contribuições da Romaria da Terra e das Águas para o referido grupo de romeiros é o objetivo geral deste trabalho. No que tange aos objetivos específicos, encontram-se: descrever o surgimento desta romaria e sua proposta contemporânea de junção entre o religioso e o político; entender como se deu o processo de ressignificação da romaria e analisar os papéis dos mediadores no evento e nas localidades; entender o significado de rituais e símbolos na vida dos peregrinos e durante o evento; identificar os elementos motivacionais dos peregrinos que participam da manifestação político-religiosa, a fim de tecer uma investigação mais fidedigna e elucidativa.

A formatação do estudo consta de quatro seções, referentes aos capítulos desta dissertação.

Na primeira parte, Espaços Referenciais da Pesquisa, é feita uma explanação de algumas das peculiaridades da cidade de Bom Jesus da Lapa, do município de Carinhanha e das localidades de onde se origina o grupo de romeiros que se escolheu para estudar, dando um tratamento mais pormenorizado na área de assentamento, localidade de alguns integrantes do grupo – armando algumas linhas mestras da ossatura contextual, onde estão inseridos. Em seguida, tecem-se considerações a respeito da ideia de comunidade e das realidades em foco, objetivando adentrar um pouco em seus modos de vida.

No segundo capítulo, chamado Matizes do Catolicismo, *Locus* Devocional, Nova Romaria e o Contexto Político-Religioso Brasileiro da Segunda Metade do Século XX, existe uma visão panorâmica da formação religiosa brasileira e da dinâmica dos atores que

permearam grande parte do país, sobretudo o sertão nordestino. A forma como se encontra estruturado este capítulo tem a intenção de apresentar para os leitores os antecedentes históricos e o processo de estruturação do catolicismo dentro do mundo sertanejo, enfocando as duas vertentes: a oficial e a popular, bem como a representatividade que cada uma possui. Feito isso, faz-se um apanhado do catolicismo e de suas transformações a partir de 1950, de modo que seja possível perceber seus desdobramentos dentro do mundo contemporâneo. Em seguida, trata-se de abordar o mito fundador e a historicização do mais antigo santuário brasileiro, priorizando-se uma análise descritiva acerca das características do santuário e do morro. Também são enfocadas as iniciativas do catolicismo oficial com a tentativa de se apropriar das práticas advindas do catolicismo popular, assim como o posicionamento da Ordem Religiosa Redentorista na região de Bom Jesus da Lapa. No próximo tópico, é feita a reconstrução da sociogênese do novo evento, por meio da abordagem de aspectos geográficos, históricos, políticos e religiosos das regiões envolvidas. Por último, há um apanhado sobre o cenário político e religioso do Brasil, a partir da segunda metade do século passado, na qual se busca trazer os principais acontecimentos da sociedade brasileira da época, sobretudo a rural. Além disso, são feitas ponderações sobre a Romaria da Terra e das Águas – discorrendo sobre alguns dos aspectos que integram o corpo de significados do referido evento – na tentativa de mostrar que o evento ritualístico contém elementos político e religioso, para além das romarias tradicionais – que possuem um caráter centrado, praticamente, no aspecto religioso.

No terceiro capítulo, O Grupo de Romeiros e a Experiência Extracotidiana na Romaria da Terra e das Águas, discorre-se sobre o referido grupo, suas peculiaridades: formação, preparativos para o evento, as narrativas de alguns de seus integrantes, a fim de compreender o significado da experiência de peregrinar. Num segundo momento, o foco passa a ser o evento em suas várias etapas, de modo que seja possível captar e traduzir os elementos que constituem o seu corpo. Posteriormente, buscam-se, também, interpretar brevemente seus significados, sua cosmologia ritualística, seu universo simbólico e refletir sobre questões de interesse social. Isso torna perceptível que o crescente fenômeno da religiosidade popular é dinâmico e heterogêneo, constantemente marcado por um manto cultural polissêmico e suscetível a ressignificações.

No capítulo final, a ideia é sistematizar o que foi dito por romeiros e mediadores, a fim de externalizar os resultados do trabalho de campo e também a resposta para o problema desta pesquisa. Finalmente, são feitas ponderações a respeito da Romaria da Terra e das Águas de Bom Jesus da Lapa e do seu significado para os participantes.

2 ESPAÇOS REFERENCIAIS DA PESQUISA

Propõe-se aqui discorrer sobre os espaços com os quais o grupo de romeiros enfocado nesta pesquisa estabelece contatos e relações político-religiosas, de modo que seja possível explicitar – mesmo que, muitas vezes, de modo panorâmico – alguns elementos importantes que os constituem. Começa-se pela cidade de Bom Jesus da Lapa, passa-se pelo município de Carinhanha até, finalmente, chegar às três localidades rurais deste município.

A cidade de Bom Jesus da Lapa encontra-se localizada na região geograficamente conhecida como Médio São Francisco (FIGURA 1), no Oeste do estado da Bahia, a quase 810 km de distância da capital Salvador, e a cerca de 800 km de Brasília. De acordo com dados do Censo Agropecuário e Contagem da População do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2007), a população do município de Bom Jesus da Lapa estimada para 2009 é de 66.192 habitantes, distribuídos numa área de 3.951 km² – em grande medida estão alocados na região em torno do morro. A região é caracterizada fisiopticamente pela presença de um solo arenoso e de uma cobertura vegetal arbustiva e retorcida, típica do bioma caatinga, onde predomina o clima semiárido. Verifica-se entre os meses de maio e setembro/outubro a estação da seca, período em que essa região convive com a escassez de chuva e sua vegetação torna-se acinzentada por passar por uma metamorfose bastante peculiar: as plantas passam por um período de hibernação, no qual suas folhas caem para evitar a desidratação, visto que as mesmas sofrem um processo de evapotranspiração por meio das folhas. Na hidrografia regional, existem vários rios perenes que passam por muitas localidades do sertão, entretanto não abarcam a maioria da vegetação e dos povos que nele vivem.



Figura 1 – Mapa da Região do Médio São Francisco na Bahia

Fonte: http://www.brasilfazendas.com.br/mapas/mapas_arquivos/mapa_medsf.gif

Assim como a vegetação, o sertanejo também usa de artifícios para garantir sua sobrevivência, por meio das suas próprias técnicas centenárias, mesmo porque não dispõe suficientemente de técnicas alternativas de captação, armazenamento e melhor utilização da água.

No concernente aos aspectos econômicos, levando-se em conta as considerações de Segura (1937), essa região teve um significado bastante expressivo durante o século XVIII, época do ciclo do ouro. Neste período, foi um ponto estratégico na ligação entre o litoral e o interior do país, quando os habitantes litorâneos deixavam suas províncias, juntamente com seus escravos, em direção a Minas Gerais. Para onde, de acordo com fontes do Arquivo Público da Bahia (BAHIA, s.d., v. 6, p. 338), se dirigiu um intenso fluxo migratório.

Ponderando as considerações de Steil (1996), nota-se que com o fim do ciclo do ouro em Minas Gerais, a citada região passou por um longo período de pauperização, visto que o vínculo econômico com outras regiões do país diminuiu. No momento, sua economia se volta basicamente para a agricultura, que, por sua vez, visa em larga escala suprir as necessidades internas, ao passo que, na pecuária extensiva, buscam-se, sobretudo os mercados externos.

Muitas das informações levantadas em campo associadas às contribuições teóricas de Steil (1996) apontam para a existência de programas de desenvolvimento destinados a modernizar a estrutura agrária do Vale do São Francisco (mesorregião da Bahia da qual faz parte Bom Jesus da Lapa) – a partir da segunda metade do século passado –, por meio de investimentos na agricultura e em projetos de colonização. Percebe-se, ao lado de pequenos produtores, com culturas temporárias de subsistência (milho, feijão, mandioca, melancia, abóbora, batata-doce, amendoim e pequenas criações) e de latifundiários, a existência de grandes propriedades com tecnologias avançadas (áreas conhecidas popularmente como perímetro irrigado do Formoso) e com um sistema de irrigação artificial extenso, cuja produção de frutas está voltada para os mercados externos. Sabe-se que a ação destes programas incluiu também a construção de um sistema viário que permitiu o escoamento da produção, bem como uma maior comunicação da região com outras partes do país.

Pertencente à região do Médio São Francisco – e à microrregião homogênea de Bom Jesus da Lapa – o município de Carinhanha, no estado da Bahia (FIGURA 2), encontra-se localizado à margem esquerda do rio São Francisco na divisa com o estado de Minas Gerais. Vincula-se economicamente, tanto com o município vizinho de Malhada (situado à margem oposta deste rio), como com as cidades de Guanambi (distante 111 km) e Bom Jesus da Lapa (distante 141 km), que funcionam como centros de negócios na região econômica de Serra Geral e do Médio São Francisco, respectivamente. Está localizado, por via rodoviária, a 900 km de Salvador e interligado a esta capital através da conexão da BA-161 com a BR-242. O município está integrado à área de expansão da fronteira agrícola, em que se constitui a região Oeste do estado da Bahia.



Figura 2 – Mapa do Município de Carinhanha

Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Bahia_Municip_Carinhanha.svg

Segundo dados do IBGE (2007), com uma população estimada para 2009 de 30.240 habitantes e área total de 2.752 km², Carinhanha tem sua organização socioeconômica

baseada nas atividades agropecuárias e extrativistas. Com base em pesquisas do referido instituto e informações coletadas em campo, a maioria da população reside na zona rural (cerca de 65%), pratica a agricultura familiar de subsistência (feijão, milho, arroz, mandioca, melancia, abóbora e algodão, em processo de decadência), cultivada em regime de sequeiro – salvo às margens do rios Carinhanha e São Francisco, onde há áreas irrigadas –; pecuária extensiva (principalmente bovinos e caprinos) com baixos padrões tecnológicos, refletindo na baixa produtividade e conseqüente diminuição dos rendimentos físicos da produção; extrativismo desordenado, com queimadas e retiradas de madeiras² para abastecer indústrias de outros estados.

No que tange à estrutura fundiária, o município de Carinhanha encontra-se inserido num sistema de produção estruturado na agropecuária em grandes propriedades e pequenas propriedades, voltadas para a produção da agricultura familiar nas áreas periféricas e "beiras" de rios.

Após ter situado e abordado algumas questões referentes às duas localidades de maior influência para o grupo de romeiros em estudo (Bom Jesus da Lapa, sede do santuário, e Carinhanha), cabe agora falar dos universos sociais onde residem esses peregrinos.

O grupo de romeiros é formado por camponeses oriundos da vila Feira de Santa Luzia ("Feirinha"), localidade Lagoa dos Bois e do Projeto de Assentamento Gerais Salinas, pertencentes ao município de Carinhanha (FIGURA 3). São locais muito próximos uns dos outros (a referida vila fica a 3 km de Lagoa dos Bois e esta a apenas 1 km do assentamento). A abordagem em torno desses locais, sobretudo do PA Gerais Salinas (a 41,70 km de sua sede), é resultado de um período de vivência como assessor social do Programa de ATES (de abril de 2007 a janeiro de 2008) e de uma visita realizada a esses lugares como pesquisador (em fevereiro de 2009).

² Deve-se a isso, em grande medida, a produção de carvão notada em quase todas as comunidades rurais do município e, principalmente, nos lotes das agrovilas do Programa de Colonização de Serra do Ramalho. O desmatamento, para a extração de madeiras e para a produção de carvão, transformou-se em uma das poucas alternativas de absorção de mão de obra e geração de renda.



Figura 3 - Localidades com relação ao município de Carinhanha
Fonte: <http://www.uep.cnps.embrapa.br/solos/index.php?link=ba>

Pensou-se em fazer uma descrição analítica em torno destas realidades, a fim de que fosse possível estabelecer uma melhor compreensão. Evidentemente que nas duas primeiras haverá uma abordagem mais sucinta e na última um trato pormenorizado, devido ao maior período de vivência e assessoria estabelecido com o PA.

Feira de Santa Luzia³ é uma vila rural a 37,70 km da cidade de Carinhanha, que conta com uma população de cerca 730 pessoas (formada por agrupamentos familiares), residente em 150 casas – em sua maioria contíguas, isto é, com paredes-meias, e com acesso à eletricidade – sedimentadas em volta de uma praça (onde ficam o colégio e o mercado desativado) e em algumas ruas transversais, que pouco adiante se tornam “carreiros” que dão acesso aos roçados. Numa das ruas, quase ao seu final, está a Igreja Católica de Santa Luzia, dotada de uma arquitetura simples e recente. Nos extremos de outras ruas, encontram-se as igrejas: Testemunhas de Jeová, Assembleia de Deus e a Igreja Batista Paz e Vida. Na praça e em outros pontos da vila, há 10 botecos interligados as casas. Neles e em frente a algumas casas, nos finais das tardes, os moradores se reúnem para “prosear” e beber, principalmente, pinga e cerveja. De acordo com informantes, o índice de alcoolismo nas comunidades atinge

³ Segundo depoentes, esta vila foi formada em 1978, fruto de uma doação do Senhor Jeronito Fogaça, proprietário de terras na região. Na época, este tinha uma máquina de beneficiar arroz, que necessitava da mão de obra de pessoas que moravam longe dali. Percebendo tal situação, ele doou um terreno para que elas construíssem suas moradas próximas ao local de trabalho, contudo o documento não foi passado para os respectivos donos, os quais estão aguardando o juiz liberá-lo.

quase 30% da população masculina, mas este dado não é preciso, pois nele estão incluídas pessoas que bebem somente aos finais de semana.



Figura 4 - Moradores de “Feirinha” reunidos em grupos
Fonte: Acervo pessoal de Janilson Alves Magalhães, 2009

Os habitantes da vila são rurais, formados por pequenos agricultores, meeiros e assentados⁴ – os quais desenvolvem atividades agropecuárias voltadas à subsistência. Existe um número expressivo de aposentados, muitas crianças e não muitos jovens que ali ficam, dadas as constantes migrações para Carinhanha, Guanambi e locais de grandes populações, como São Paulo, Belo Horizonte e Goiânia. Muitos dos entrevistados disseram que têm algum parente nessas cidades. Os que migram só voltam quando estão de férias, se aposentam ou não conseguem trabalho.

Dada a importância deste fenômeno, cabe trazer aqui alguns elementos do interessante estudo da professora Lídia Cardel (2003⁵), que mostram que esse processo é dramático, na medida em que resulta em alguma forma de desenraizamento do indivíduo inserido neste processo que envolve um deslocamento físico, social, cultural e psíquico do ser humano. Para a autora, isto se deve, sobremaneira, à mudança brusca gestada pela modernização dos modos de produção e das forças produtivas, cujo ápice se consubstancia no *modus vivendi* metropolitano, criador de múltiplas formas de expressão social individual.

⁴ Estes, apesar de residirem na vila, são assentados, porque têm lotes no PA Gerais Salinas (no qual as casas ainda estão em fase de construção), conquistados durante o processo de ocupação das fazendas que deram origem ao referido PA e a outros (isto será enfocado no próximo subitem).

⁵ Em sua tese de doutorado, ela faz um estudo de caso sobre uma comunidade tradicional no município de Barra - BA, conhecida como Olhos d'Água.

“O ato de migrar, apesar de envolver sempre o grupo social, é para o indivíduo algo único, uma mudança de rumo, de norte, uma desconstrução em direção a uma reconstrução infundável frente ao novo, ao porvir” (CARDEL, 2003, p. 7).

Mais adiante, ela é enfática ao afirmar que: “De forma estrutural, a questão da sujeição ao trabalho assalariado é a base de existência do campesinato contemporâneo brasileiro” (CARDEL, 2003, p. 18). Neste, para ela, há um indivíduo liminar, que transita entre práticas socioculturais e individuais, típicas da sociedade moderna, acessadas por intermédio da migração. Entretanto, a autora, atribui a esta estratégia um risco a que os grupos familiares se submetem, como forma de manter algumas regras e princípios fundamentais que sustentam a identidade grupal, mesmo sabendo que as mudanças virão e que haverá perdas também.

Além disso, “[...] a grande ambigüidade vivida pelas comunidades rurais está na necessidade de, internamente, ter que possuir muitos braços para trabalhar nos grupos domésticos e externamente ter que manter uma íntima ligação com os centros urbanos [...]” (CARDEL, 2003, p. 151).

Outro interessante estudo sobre o processo migratório é o trabalho monográfico de Miranda (2009). Ele aborda a migração de retorno dos sujeitos (migrantes de Presidente Dutra/BA, retornados da cidade de São Paulo/SP), na tentativa de identificar como os sujeitos reconstroem suas trajetórias sociais. Notou-se em sua pesquisa, do mesmo modo que se nota com os migrantes da “Feirinha” que vão para as localidades supracitadas, que São Paulo representa o sonho de uma vida melhor, mas, ao mesmo tempo, nota-se que é uma vida de e para o trabalho, e a volta é almejada, principalmente, quando o migrante consegue recursos suficientes para montar comércio ou para adquirir algum bem capaz de garantir a sobrevivência na sua localidade de origem. Tal fato se estende a muitas localidades do município de Carinhanha, onde as fontes de renda não conseguem atender a todas as necessidades básicas dos indivíduos. Por isso, os fluxos migratórios temporários (e permanentes) das populações rurais, passam a ser

[...] meios privilegiados de buscar e assegurar sobrevivências econômicas e possíveis ascensões socioeconômicas. As pessoas que saem dos seus lugares de nascimento e pertencimento costumam tentar manter seus vínculos com a sua origem social. Tentam por exemplo, voltar com regularidade, retornar na aposentadoria ou mandar dinheiro para parentes necessitados (REESINK, M. e REESINK, E., 2007, p. 199).

Desse modo, o migrante está sempre em movimento, como alguém que, de forma provisória ou temporária, vende sua força de trabalho, entretanto “[...] para que o projeto

migratório se concretize, são necessárias redes sociais construídas pelo migrante no local de partida e também no de destino. [...] Em muitos casos, são os próprios migrantes retornados que servem de contato entre os que querem migrar e os que estão estabelecidos na sociedade receptora” (MIRANDA, 2009, p. 7). Para alguns migrantes das localidades de Carinhanha, essas redes sociais representam “um conforto interior”.

Por fim, pensando-se consoante Cardel (2008), em um artigo que aborda choque entre imaginários e (re)construção de identidades, é coerente dizer que migrar representa uma saída para manter a reprodução do grupo familiar. Ao mesmo tempo, como enfatiza a referida autora, é uma forma de manter o patrimônio indiviso.

A despeito do pouco tempo de convívio na “Feirinha”, não houve empecilhos para conversar com os informantes, o que se deve, principalmente ao fato de Dona Josina, integrante das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), líder comunitária e chefe de romaria, ter me apresentado a eles, o que, posteriormente, facilitou estabelecer laços de amizade e adquirir a confiança dessas pessoas.

Percebeu-se que, neste local, existem fortes laços de vizinhança, compadrio e parentesco, sobretudo os últimos: são muitos os primos. O que é compreensível quando se sabe que no local predominam basicamente as famílias Fogaça e Moreira, e só recentemente tem ocorrido uma maior concretização de laços exogâmicos.

No que toca ao atendimento médico-profissional, “Feirinha” conta com uma agente de saúde e um posto de saúde. Segundo a agente, faltam médicos especialistas, a exemplo de cardiologistas, para tratar das pessoas com chagas e com outros problemas existentes na região. “Apesar disto, procuro desenvolver um trabalho de acompanhamento e de prevenção. Os casos mais graves são encaminhados para a sede do município”.

Lagoa dos Bois⁶ é composta por poucas casas (no máximo 15), próximas à estrada municipal que dá acesso à “Feirinha”, Carinhanha e, do lado contrário, ao PA Gerais Salinas.

⁶ Assim como na “Feirinha”, há muitas relações de vizinhança, compadrio e parentesco, porém, em Lagoa dos Bois, foram relatados poucos casos de migração (o que é compreensível, dado o pequeno número de habitantes no local). Ademais, percebeu-se uma união muito grande entre as pessoas, sobretudo na troca de favores. É comum se ver os moradores, entre si, pedirem gêneros alimentícios emprestados e darem alimentos “novidades”, a exemplo da pamonha.

Em ambos os contextos existem algo semelhante ao que foi descrito por Herédia (1979, p. 45-46), em sua obra “A Morada da Vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil”, ao abordar o grande número de relações de troca de bens e serviços entre vizinhos. “Diariamente, crianças, mandadas pelos pais, vão à casa de um vizinho pedir emprestado algum utensílio de cozinha, frutas ou qualquer objeto necessário naquele momento em sua casa, entre os quais se incluem também ferramentas. É preferível solicitar algo emprestado ao vizinho, que retribui pedindo alguma coisa em troca. Esta reciprocidade é que permite a manutenção deste tipo de relação”.

Observando-se a obra “Ensaio Sobre a Dádiva: forma e razão nas sociedades arcaicas” de Marcel Mauss (1974), pode-se dizer que existe aí uma atmosfera dadivosa maussiana do dar-receber-retribuir que os une.

Sua população chega a pouco mais de 50 pessoas. É um local relativamente movimentado, levando-se em consideração a existência da referida estrada.

A população – formada por pequenos proprietários e assentados⁷, dotada de forte relação de pertencimento com a terra –, não dispõe de água potável, pois a existente é de um poço artesiano, inadequada para o consumo humano, com muitos resíduos calcários (a alternativa é buscar água em outros lugares). Também notou-se que não há energia elétrica em Lagoa dos Bois (ao contrário da “Feirinha”). Com isto, os moradores fazem uso de candeieiros (fifós) ou lampiões (salvo os que possuem residências na vila “Feirinha”) e, para cozinhar, utilizam fogão a lenha.

Na localidade, há, como fonte de renda básica, a produção agropecuária e o auxílio de recursos do Programa Bolsa Família, e em algumas famílias há idosos que recebem aposentadorias⁸. Apesar de não serem valores elevados, estas, segundo Reesink, M. e Reesink, E. (2007), apresentam uma função social redistributiva para os pobres e muito pobres, a qual se traduz como garantia de uma renda familiar muitas vezes decisiva para evitar o aumento da fome e da migração. “As aposentadorias fazem circular um dinheiro importante no comércio local. Mais recentemente, as diversas bolsas federais implantadas e hoje consolidadas, como a *bolsa-família*, começam a ter um impacto semelhante ao das aposentadorias” (REESINK, M., REESINK, E., 2007, p. 199).

Assim, onde residem aposentados e beneficiados pelo Programa Bolsa Família, as condições materiais de existência são visivelmente mais cômodas do que onde eles não se encontram presentes. Isto é bastante inteligível, uma vez que o pouco que os membros familiares produzem nos roçados e nos quintais das casas é insuficiente para sobreviverem. Todos os moradores de Lagoa dos Bois se dedicam à agricultura e são caracterizados como produtores de subsistência, todavia não participam efetivamente do mercado. Apenas o excedente (gerado por poucas famílias) é comercializado.

Por ficar próxima à “Feirinha”, é comum, quase que diariamente, muitos dos que residem nessa área irem para lá, principalmente, porque existem alguns serviços sociais básicos, via colégio, posto de saúde, telefone público (“orelhão”) e outros atrativos, como o jogo de baralho (“truco”).

A maioria da população é analfabeta, mas as novas gerações, com acesso à escola, estão ensaiando um futuro distinto. Outro aspecto notado foi a força da religiosidade popular

⁷ Estes, do mesmo modo que os da vila, possuem lotes no PA Gerais Salinas e também participaram do processo de formação deste PA.

⁸ Em Lagoa dos Bois e na Feira de Santa Luzia, elas são um benefício muito importante.

entre as pessoas, embora também tenham sido notados traços de um catolicismo renovado, tão propagado pela Nova Romaria.

No que se refere à administração, Lagoa dos Bois e Feira de Santa Luzia estão vinculadas à sociedade global através do pagamento de impostos, do colégio, da Igreja Católica, da CPT, das CEBs, das igrejas evangélicas e de outros mediadores.

É válido ressaltar que, nesses locais, as demarcações geográficas têm toda uma especificidade, algo bastante peculiar ao sertão, isto é, as referências tomadas quase sempre são árvores nativas mais antigas, curvas da estrada, marcos, cercas ou casas de alguns moradores. É por meio destes referenciais que eles dizem quantos quilômetros há entre um lugar e outro e a quem pertence cada território.

2.1 ORIGEM DO PROJETO DE ASSENTAMENTO GERAIS SALINAS E ALGUNS TRAÇOS DE SUA FISIONOMIA

As fazendas Gerais Salinas, Brasilândia, São Lucas, Boqueirão e outros, foram ocupadas no dia 07 (sete) de outubro de 1998 por meio da mobilização de 08 (oito) grupos de famílias [...] que se reuniram em uma grande associação, totalizando 250 (duzentas e cinquenta) famílias, as quais contaram com o apoio da Comissão Pastoral da Terra (CPT) de Santa Maria da Vitória - BA, da Igreja Católica e do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Carinhanha. Em 1999, essa Associação se desfez para dar origem a 05 (cinco) pequenas associações, a saber: São Lucas, Boqueirão e outros, Morro da Lapinha, Gerais Salinas e Brasilândia. Vale frisar que São Lucas – que originou a Morro da Lapinha –, Boqueirão e outros, foram os primeiros imóveis a serem desapropriados. Segundo o Sr. Gercino Pereira (uma das lideranças que participaram da mobilização e relatou a história), para formar o atual Projeto de Assentamento Gerais Salinas, inicialmente, participaram 21 (vinte e uma) famílias, oriundas do próprio município de Carinhanha. Depois vieram outras, completando a capacidade do assentamento, ou seja, 45 (quarenta e cinco) famílias [numa área de 1529, 2708 ha, cada uma delas teve direito a 27 ha].

Na ocasião da ocupação existia um grande rebanho de bovinos que estava danificando as plantações. Com isso, os trabalhadores prenderam os animais no curral da fazenda. Tempos depois, os animais foram aos poucos sendo retirados pelo Sr. Luiz Carlos (arrendatário do imóvel).

A desapropriação, apesar de pequenos problemas, foi pacífica (PLANO, 2008, p. 40).

Vê-se aqui um dado alarmante: cada família possui 27 ha quando o módulo fiscal do município é de 65 ha. Tal fato revela que o próprio Estado não cumpre sua legislação, dificultando que essas famílias tenham as condições mínimas de sobrevivência em suas pequenas áreas.

Dados do referido Plano de Desenvolvimento do Assentamento (PLANO, 2008), mostram que a formação desse PA resultou da junção de famílias de locais distintos (comunidade Marrequeiro, localidade Lagoa dos Bois etc.) que, em menos de 10 anos, vieram

ocupar a área, onde atualmente moram 45 famílias assentadas, perfazendo um número superior a 120 habitantes, com a predominância de uma população jovem. O modelo organizacional consta de uma associação estruturada da seguinte maneira: uma Diretoria Executiva, composta por Presidente, Tesoureiro, Secretário e Conselho Fiscal, sendo que todos esses membros são escolhidos pelos associados. A referida entidade é legalmente conhecida como Associação dos Lavradores do Assentamento Lagoa dos Bois⁹ (entidade representativa do PA), Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica (CNPJ): 05.992.364/0001-19. No momento, passa por dificuldades bastante acentuadas: crise financeira que impede muitos sócios de contribuírem com a organização, pagando mensalidades e, sobretudo, a parca presença de relações interpessoais da maioria dos seus membros. Certamente, isto aponta para um dos grandes problemas existentes nas áreas de assentamento, isto é, grupos sociais, oriundos de muitos locais, com práticas culturais e identidades bastante heterogêneas, acabam desencadeando relações conflituosas¹⁰.

Sem dúvida alguma, o espírito individualista é o ponto nevrálgico na associação e entre vários membros do PA – isto dificulta o desenvolvimento de práticas de mutirões e outras de cunho integrador; um grande problema, principalmente porque precisam trabalhar em seus lotes, mas com os poucos braços do grupo familiar fica difícil. Com isso, as roças acabam sendo exíguas e com produção que mal dá para manter a família. Este quadro é mais delicado quando os braços da família são formados por crianças.

Ademais, as festas religiosas, que seus ancestrais tinham em suas antigas comunidades, não foram transplantadas enquanto legados para o assentamento. Daí, pode-se dizer, consoante Queiroz (1973), que tais ausências são concomitantes com o afrouxamento da sociabilidade vicinal.

Durante as dinâmicas e reuniões realizadas no Projeto de Assentamento Gerais Salinas, por meio do Programa ATES, viu-se o desejo de mudança de muitos assentados, a despeito da predominância da mentalidade individualista, que dificultava a emersão de um modo de vida pautado em práticas coletivas, fundamentais para o desenvolvimento da comunidade.

⁹ Segundo alguns assentados, o nome da associação tem a ver com o importante papel desempenhado por moradores da localidade Lagoa dos Bois que contribuíram na formação e organização do PA.

¹⁰ A Equipe de ATES iniciou no local um difícil trabalho de aproximação destes grupos, mas bem sucedido, pois ocorreu a fusão das duas associações. Porém, com poucos avanços, em termos de coesão dos seus membros, uma vez que as atitudes atomizadas continuaram a fazer parte dos mesmos.

Outro contratempo que atrapalha as ações associativas é o fato de existirem moradores que não residem e não desenvolvem atividades no assentamento¹¹, muitos dos quais, não poucas vezes, tentam “costurar” acordos tácitos com outros membros, a fim de “passarem” seus lotes/direitos a outrem, pois sabem que legalmente tal procedimento não é possível. Tudo isto nada mais é do que a capilarização da lógica capitalista que vem como um turbilhão sendo propagada nos vários segmentos da sociedade rural, a ponto de inculcar nas pessoas a desenfreada busca pelo lucro como imperativo vital. Tenta-se objetificar quase tudo, inclusive as relações humanas. Aliado a isto, as práticas de muitos assentados vêm, sobremaneira incorporando essa lógica individualista. Paralelamente, Martins (2003), no seu livro “O Sujeito Oculto”, observa que tanto a classe dominante, como os grupos sociais subalternos, inclusive o campesinato, possuem a ideologia da “renda capitalizada” da terra. Portanto, para ele, não haverá mudança enquanto os Movimentos Sociais não trabalharem essas questões.

No assentamento em voga, algo do que Martins (2003) aponta está presente, pois o movimento social que acompanha o local não estabelece um estreitamento dos laços sociais para discutir o problema. Com isso, fomenta-se um dos grandes problemas no cenário nacional, isto é, o Estado como provedor de mudanças para resolver a questão agrária. Como se isso não bastasse, ainda há vários membros dos movimentos sociais que vão para a política ocupar cargos estatais. Isso vem provocando um esvaziamento no engajamento de muitos membros dentro do movimento. Tal problema remete à constatação feita por Charles Taylor (1994), quando fala da fragmentação política que dificulta a luta pelo reconhecimento político.

A renda média individual dos assentados, segundo as informações levantadas pelo Diagnóstico Regional (DIAGNÓSTICO, 2006) e por conversas informais, nas idas a campo, é de R\$ 236,80 (duzentos e trinta e seis reais e oitenta centavos). Já a média familiar chega a R\$ 326,80 (Trezentos e vinte e seis reais, e oitenta centavos). Estes rendimentos são provenientes de algum animal que eventualmente é vendido e dos excedentes de produção, das diárias em propriedades vizinhas e de programas do Governo Federal, a exemplo do Bolsa Família.

¹¹ Tais fatos acabam gerando uma imagem ruim de todos os assentados. Muitos são taxados de descompromissados, sem jeito de lavrador, enfim uma série de pechas que são um “prato cheio” nas rodas de fofoca que se instalam em alguns dos botecos e defronte de algumas casas em muitas das tardes-noites na “Feirinha” e em outras localidades.

Paralelamente, alguns assentados disseram que existem companheiros que só aparecem nas reuniões quando chega algum benefício do governo.

Ademais, existem pessoas que não precisam ser assentadas para sobreviverem, a exemplo de algumas que são proprietárias ou possuem bens de grande valor, como caminhão *truck*. Problemas assim demonstram que não há critérios favoráveis ao assentamento de pessoas que realmente precisam e querem trabalhar a terra.

Além desse quadro de baixos rendimentos, existe um baixo grau de escolaridade que atinge a maioria dos assentados, principalmente os mais velhos (contudo, as crianças parecem querer outro destino, pois estão indo em busca de uma formação escolar. Elas frequentam a escola que fica na “Feirinha”). Tal realidade se traduz na nítida incompletude das políticas públicas do Estado brasileiro, em suas várias esferas, enquanto garantidoras de condições de cidadania voltadas à promoção da justiça social.

Esses assentados habitam em condições precárias, inclusive algumas habitações apresentam riscos de desabamento. No momento, a futura vila já se encontra em fase de construção bastante adiantada, com edificação de casas semelhantes¹².

Quanto ao acesso à saúde e ao saneamento, o PA encontra-se distante de um patamar satisfatório. No local, não há posto de saúde e nem condições de saneamento básico; a situação se manifesta de forma ainda mais desconfortável quando se necessita de atendimento médico, pois o local mais próximo é a vila Feira de Santa Luzia, a 4 km do PA. Caso a situação seja urgente, a alternativa é a sede do município de Carinhanha que dispõe de um atendimento precário. Além disso, o acompanhamento médico e preventivo ocorre de forma descontínua, ou seja, o intervalo entre uma visita e outra é muito grande, sobretudo nas áreas onde não há agentes de saúde.

Não existem quaisquer instalações sanitárias dentro do PA, a não ser na casa sede do antigo proprietário da fazenda, que dispõe de uma infraestrutura cômoda. Também não possui sistema de água tratada, e a que existe contém alta concentração de resíduos calcários. Diante disso, muitos assentados passam pela complexa situação de terem que transportar tonéis em carros e carroças por até 50 km (muitos pegam água na sede do município).

¹² Isso mostra que as políticas de reforma agrária permanecem no formato homogeneizador de unidades habitacionais. Não se fala em lar. É como se as pessoas fossem iguais, não tivessem suas individualidades. Tanto é que algumas que têm um recurso a mais fazem ampliações.



Figura 5 - Agricultores transportando água
Fonte: Acervo pessoal de Janilson Alves Magalhães, 2007

O Programa de Agentes Comunitários de Saúde (PACS) desempenha importante papel no meio rural, na medida em que consegue, através dos agentes de saúde, amenizar a visível carência de atendimento ao público, na qual se encontram imersos os assentados e a maioria dos que vivem no campo. Corroborando este programa, o Programa Saúde da Família (PSF) consegue, mesmo que de forma superficial (por causa da ausência de dentistas, médicos especialistas etc.), realizar esporadicamente exames pré-natais e outros na vila Feira de Santa Luzia.

Para Marina da Silva Lopes, Agente de Saúde da Prefeitura que acompanha o PA, o trabalho preventivo tem contribuído significativamente na melhoria das condições de vida no campo, como, por exemplo, muitas crianças que recuperaram o peso e estão em dia com a vacinação. As visitas são realizadas mensalmente, afora quando surgem urgências, como é o caso dos portadores de hipertensão e chagas.

Os serviços preventivos são oferecidos pela Prefeitura, pelo Governo Federal e pela Pastoral da Criança – esta oferece um destacável serviço na tentativa de incorporar novos hábitos alimentares ao cardápio das famílias.

No concernente à produção, segundo dados do Diagnóstico Regional (DIAGNÓSTICO, 2006), foram identificados no assentamento sistemas de produção que compreendem atividades da agricultura de sequeiro, a exemplo de milho, feijão, melancia, abóbora e mandioca; bem como atividades pecuárias de subsistência, como criações de gado bovino, ovinos, suínos e aves. Pouquíssimos animais e produtos da agricultura são destinados à comercialização e quando são, criam um grande impasse para o desenvolvimento da agricultura familiar, pois as famílias rurais não dominam essa importante etapa da cadeia

produtiva. Daí tornam-se vítimas dos atravessadores que, muitas vezes, compram seus produtos a baixos preços. Cabe ressaltar que muitos dos atravessadores são de localidades próximas e algumas vezes do lugar, os quais se aproveitam das relações de compadrio e vizinhança para assumirem o papel de comprador/comerciante local. Geralmente dispõem de um capital de giro suficiente para comprar e vender alguns produtos dos pequenos produtores.

O preparo do solo é iniciado no final de setembro, e o plantio se dá de outubro a início de novembro, quando acontecem as primeiras chuvas. No entanto, nos últimos anos, o período de estiagem vem se prolongando cada vez mais. Em 2007, a precipitação pluviométrica veio acontecer na última semana do mês de novembro. O que contribuiu para a baixa produção e, em alguns casos, para a perda total.

Os solos do assentamento, de um modo geral, são de boa fertilidade, contudo se encontram compactados ou “endurecidos”, como dizem os assentados. Tudo isso como consequência de atividades agropecuárias – plantio do algodão e criação de bovinos, outrora praticadas pelo fazendeiro, proprietário do imóvel. Além disto, a falta de técnicas modernas e adequadas (nas práticas de manejo, uso de sementes etc.) é outro empecilho que, juntamente com os solos compactados, ajudam a manter produção e produtividade reduzidas.

A maioria dos moradores de Gerais Salinas – oriunda, sobretudo, da miscigenação étnica entre o branco e o indígena – dispõe de legados culturais ricos e diversos, contudo se resumem a roda de “prosas”, “causos”, jogo de “truco” e outros jogos de baralho (geralmente realizados à noite na casa de algum jogador), futebol e baleado em locais improvisados. Na Escola Municipal Santa Luzia (que fica na “Feirinha”) há grupos de estudantes que, esporadicamente, desenvolvem atividades artísticas como peças teatrais e cantorias. Tudo isso porque são limitados os espaços para desenvolver essas e outras atividades existentes, bem como incorporar novas formas de lazer que, também, ajudam no fortalecimento dos laços de sociabilidade.

Além disso, os assentados (e membros das duas localidades enfocadas) possuem um calendário festivo e cultural, que conta com a importante participação da escola da “Feirinha” na organização de festas de quadrilhas durante o ensejo junino. De acordo com um depoente, as principais comemorações locais são: festas de São José, São João, Santa Luzia, Dia dos Pais, Dia das Mães e Natal.

2.2 A IDEIA DE COMUNIDADE E AS REALIDADES EM FOCO

Vê-se que o imaginário camponês é permeado por uma gama de idiossincrasias na convivência com a natureza e com seus pares. É corrente a existência de “[...] uma mística toda especial, onde Deus, a terra, a água e a falta dela, a lua, a noite, o tempo, as tormentas, o sol, o vento, a vida animal, a vida humana e a morte, os ciclos vitais são presenças permanentes [...]” (GÖRGEN, 2004, p. 12).

Nesse contexto plural, faz-se necessário ressaltar que a família é um forte componente do *modus vivendi* da cultura camponesa. O referido autor nos reporta a Chaianov, que visualiza na reprodução da família e dos objetivos que ela própria se coloca, o grande motor da atividade econômica da agricultura camponesa. Por exemplo, se a família camponesa coloca – consciente ou inconscientemente – objetivos de vida modestos, vai organizar sua vida econômica em função disto. Já outra família camponesa pode colocar como objetivo formar filhos na universidade e este objetivo conduzirá suas decisões na organização da produção e suas relações com o mercado (GÖRGEN, 2004, p. 12).

Nas três realidades rurais a que pertencem o grupo de romeiros em estudo, os filhos trabalham em atividades agropecuárias, mas também estudam pensando em ampliar e adquirir novas habilidades que lhes assegurem a sobrevivência, de um modo mais confortável.

Feitas estas observações preliminares, vale, doravante, abordar os constructos sociais acerca da comunidade, que têm notáveis influências na organização do mundo camponês. De início, é importante dizer que “Uma relação social denomina-se ‘relação comunitária’ quando e na medida em que a atitude na ação social – no caso particular ou em média ou no tipo puro – repousa no sentimento subjetivo dos participantes de pertencer (afetiva ou tradicionalmente) ao mesmo grupo” (WEBER, 1994, p. 25). Para este autor, a relação comunitária pode apoiar-se em todas as espécies de fundamentos afetivos, emocionais ou tradicionais. Contudo, nem sempre qualidades comuns entre os indivíduos determinam isso.

No estudo de caso em voga, é perceptível que, em um dos *locus* de parte do grupo de romeiros, notadamente no assentamento, além da relação comunitária, existe a relação associativa. Esta surgiu em decorrência da necessidade de se criar uma associação para que o assentamento obtivesse uma personalidade jurídica, pudesse captar recursos e melhor organizar suas atividades. Como diria o já referido autor, sobre a relação associativa, “[...] a atitude na ação social repousa num ajuste ou numa união de interesses racionalmente motivados (com referência a valores ou fins)” (WEBER, 1994, p. 25). Neste caso, é coerente afirmar que a grande maioria das relações sociais tem caráter, em parte, comunitário e, em

parte, associativo, uma vez que a intensa burocratização do mundo contemporâneo torna tudo mais complexo e encharcado de racionalidade.

Na maioria das áreas do campesinato tradicional do sertão baiano, a exemplo de Lagoa dos Bois, há um predomínio da comunidade doméstica, que compreende uma ação comunitária muito contínua e intensa – o fundamento primordial da piedade e da autoridade. “‘A autoridade’ 1) do mais forte e 2) do mais experiente, isto é, dos homens sobre as mulheres e as crianças [...], dos velhos sobre os jovens” (WEBER, 1994, p. 245).

Ainda conforme o referido autor, o vizinho (nas comunidades domésticas próximas umas das outras) é o típico prestador de socorro,

[...] e a vizinhança, portanto, a portadora da ‘fraternidade’, ainda que numa acepção prosaica e pouco sentimental, predominantemente ético-econômica, da palavra. Na forma de ajuda mútua, em casos de insuficiência de meios da própria comunidade doméstica nascem em seu seio os ‘empréstimos de favor’, isto é, empréstimo gratuito e sem juros de bens de uso e de consumo, e ‘trabalho de favor’ não-remunerado, isto é, prestação de serviços auxiliares em caso de necessidade urgente [ações de assistência], em virtude do princípio primordial da ética popular, pouco sentimental, divulgado no mundo inteiro: ‘Como tu comigo, assim eu contigo’ (o que também insinua a designação romana *mutuum*, para o empréstimo sem juros). Pois cada qual pode chegar a uma situação em que precisa da ajuda dos outros (WEBER, 1994, p. 247).

Contudo, ele alerta que pode haver muitas relações pessoais ou conflitos de interesse, pois a rivalidade assim nascida costuma assumir formas particularmente agudas e persistentes, justamente porque é sentida como antagônica às exigências da ética popular. De fato, por mais que haja motivos para uma comunhão, sempre há possibilidade de ocorrer conflitos, dada à heterogeneidade humana.

No contexto do assentamento, por ter um aglomerado de pessoas de vários lugares, há uma maior proximidade com “A comunidade de vizinhança [porque] pode representar uma ação comunitária amorfa e fluida no círculo dos participantes, portanto, ‘aberta’ e intermitente” (WEBER, 1994, p. 248). Mas também, segundo ele, só há a busca de estabelecimento de limites fixos em sua extensão quando existe uma relação associativa “fechada”, o que se dá quando a vizinhança se transforma numa

[...] ‘comunidade econômica’ ou reguladora da economia dos participantes [...] [a comunidade de vizinhança, para esse autor, vem a ser o fundamento primordial da “comuna”] [...] somente chega a constituir-se em seu sentido pleno pela relação com uma ação comunitária política que abrange uma pluralidade de vizinhanças. Mas ela mesma pode, também, quando domina um ‘território’ como a aldeia, constituir a base de uma ação comunitária política e, em geral, com a expansão da relação associativa, incorporar a essa ação atividades de todas as espécies (desde a educação escolar e a aceitação de funções religiosas até a domiciliação sistemática

dos artesãos necessários) ou ser obrigada, pela comunidade política, a cumprir tais deveres (WEBER, 1994, p. 248-249).

Entretanto, consoante esta óptica, o autor convida a perceber que sua ação comunitária específica, de acordo com sua natureza geral, é apenas uma prosaica “fraternidade” econômica em casos de necessidade, com suas consequências específicas. Daí, a comunidade assume uma posição de suma importância no *modus vivendi* camponês. No fundo, destruir suas comunidades significaria destruí-lo por inteiro. Corroborando esta análise, é pertinente focar a abordagem de Woortmann (1990) sobre a “ética camponesa” enquanto constitutiva de ordem moral – uma forma de perceber as relações dos homens entre si e com as coisas, notadamente, a terra. Para este autor, o camponês considera a terra, não como objeto de trabalho, mas sim como expressão de uma moralidade. Assim, terra, trabalho e família são vistos enquanto um valor ético para o camponês.

Daí, o citado autor prefere falar em campesinidade, em vez de camponês, porque esta, em sua opinião, traduz a virtude existente nos vários grupos específicos. Desta forma, ele acredita que é inconcebível a existência de um camponês puro, pois o que tem é uma campesinidade com muitas variações de articulação ambígua com a modernidade. O que é perfeitamente inteligível, visto que não há uma trajetória linear para todos os camponeses; o que há é uma campesinidade que distingue a todos eles em particular.

Segundo Görgen (2004), na comunidade há o espaço da festa, do jogo, da religiosidade, do esporte, da organização, da solução dos conflitos, das pressões culturais, das datas significativas, do aprendizado comum, da troca de experiências, da expressão da diversidade, da política e da gestão do poder, da celebração da vida (aniversários) e da convivência com a morte (ritualidade dos funerais). Tudo adquire significado e todos têm importância na comunidade camponesa. As individualidades têm espaço. Não há anonimato na comunidade camponesa. Todos se conhecem. Ainda segundo o referido autor, as relações de parentesco e vizinhança adquirem um papel determinante nas relações sociais do mundo camponês, a exemplo do que se notou na Feira de Santa Luzia e em Lagoa dos Bois. Nestas localidades as formas de expressão cultural são visivelmente distintas das que existem na cultura urbana dos grandes centros do país; o que é lógico, pois nestes – ao contrário delas – existe o predomínio de relações sociais tênues.

Há toda uma diversidade que plasma identidade, cimenta identidades culturais que se transformam em trincheiras de resistência. Produz sujeitos políticos coletivos que lutam por direitos, por tradições, por sobrevivência e por perspectiva de futuro. O evento da Romaria da Terra e das Águas se enquadra perfeitamente nessa dinâmica. Levanta-se o desafio do

diálogo, do respeito e da construção da unidade política entre várias culturas e identidades camponesas para a luta comum pelo direito à existência e pelo direito à construção do futuro.

Isso aponta para a possibilidade de um novo mundo camponês, oposto àquele permeado por contradições e enfrentamentos para sua própria afirmação, no qual muitos agricultores, principalmente no sertão baiano, passaram (e passam) por situações difíceis.

O abandono destes agricultores por parte dos governos e da sociedade em geral era brutal. Não tinham escola, não dispunham de infra-estrutura básica, não tinham acesso à saúde – resolviam seus problemas de saúde com chás caseiros, fitoterapia, medicina popular, benzimentos e com os agentes da medicina popular camponesa: arrumadores(as) de ossos, massagistas, parteiras, benzedoras, benzedores, xaropeiros(as) (sic) etc[...] – e não tinham apoio dos poderes públicos para produzir (GÖRGEN, 2004, p. 19).

É importante destacar que o quadro de abandono, ora exposto, não conseguiu engessar os camponeses, visto que foram capazes de criar estratégias de sobrevivência, de modo que, como se viu, conseguiram plasmar uma organicidade bastante *sui generis* em suas vidas.

3 MATIZES DO CATOLICISMO, *LOCUS* DEVOCIONAL, NOVA ROMARIA E O CONTEXTO POLÍTICO-RELIGIOSO BRASILEIRO DA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX

Nessa seção, o propósito inicial é o de evidenciar alguns acontecimentos que permitem entender o processo de constituição e permanência do catolicismo popular no Brasil, especificamente no sertão baiano e, por extensão, no nordestino. Queiroz (1973) revela que no Brasil sempre coexistiram dois catolicismos: o oficial e o popular. Em sintonia com isso, a autora recorre a Bastide (1951), que é enfático e categórico ao mostrar que a origem de ambos no cenário brasileiro remonta ao período colonial, em que predominavam um catolicismo de caráter doméstico dos primeiros colonos, dos chefes de família, e o catolicismo mais romano, mais universalista, das ordens religiosas e principalmente dos jesuítas. A diferença básica é que em um existem características vinculadas a antigas tradições religiosas, forte amparo das carências religiosas formuladas pela população, e no outro um dogmatismo rígido.

A despeito disso, no Brasil, não há uma separação nítida entre estas duas formas de catolicismo; se bem que, conforme Queiroz (1973), na cidade se segue mais ou menos o calendário da Igreja e as prescrições eclesiais, ao passo que no meio rural afasta-se muito de ambos. Um fato curioso e ao mesmo tempo bastante elucidativo, acerca do que está sendo dito, refere-se ao ocorrido no Sertão da Bahia, onde viveu o Pe. Heitor de Araújo; “conta em

suas memórias que, em 1930, ao chegar à Paróquia que ia ser a sua durante vinte anos, verificou nunca terem comungado seus paroquianos, salvo raríssimas exceções, e muitos deles nem mesmo tinham visto um crucifixo” (QUEIROZ, 1973, p. 74). Intensificando esse universo de constatações, Azevedo (1953) revela que o casamento religioso é nitidamente minoritário com relação ao civil, considerado cada vez mais como a forma essencial de casamento, por ser legalmente válida.

Além disso, Queiroz (1973) aponta a falta de sacerdotes no campo (os quais permaneciam/permanecem nas cidades ou nos locais mais populosos, sendo que em alguns lugares mais distantes havia visitas anuais descontínuas) e a problemática vinda de sacerdotes do exterior para suprir as carências existentes, pois não conheciam a diversidade cultural do interior do país, frequentemente entravam em choque com seus paroquianos por conta das práticas tradicionais tida por estes como “verdadeiramente” católicas. Com isso, as populações do meio rural passariam a constituir um modo de vida próprio de estabelecer a relação com o sagrado.

De fato, os sertanejos começaram a reorganizar e ressignificar o acervo do catolicismo popular/tradicional, que fora trazido pelos colonos portugueses nos dois primeiros séculos de colonização, o qual evoluiu “fechado” sobre si mesmo. “No século XVIII, já estava estabilizada esta verdadeira civilização brasileira [...]” (QUEIROZ, 1973, p. 78). Para a autora, o processo de modernização não se espraiou, de forma regular e homogênea no espaço brasileiro, principalmente no sertão. Além disto, é oportuno considerar que, para o homem religioso, segundo Eliade (1996), o espaço não é homogêneo, pois apresenta rupturas, quebras.

Dentro de um contexto de ausência da cultura eclesial oficial, com sacerdotes capazes de padronizar um conjunto de doutrinas e ritos, conforme a autora, o catolicismo tinha e tem como fulcro o culto aos santos, vez que cada aldeia e cada família se orgulham do seu padroeiro. Com isso, o ato de festejá-lo liga e forma a ideia de pertencimento a um mesmo grupo social cujo símbolo é a capela.

Nesse processo, para Queiroz (1973), destacam-se o festeiro (organizador, “presidente” e “dono” da festa), que a cada ano é escolhido para organizar e contribuir financeiramente com a festa religiosa ao padroeiro. Vale lembrar que todos contribuem financeiramente para arcar com as despesas da festa. O peditório é feito por um pequeno grupo conhecido como a Folia, que passa em várias casas fazendo a arrecadação, tudo isto para que se retroalimente a relação de reciprocidade entre santos e devotos. O outro personagem central neste processo é o capelão, conhecedor de ritos, orações, ladainhas, de

práticas e outros aspectos inerentes ao catolicismo rústico. Por isso, é considerado por excelência o guardião da memória coletiva. Segundo a autora, através destes personagens forma-se uma hierarquia dentro do catolicismo rústico e por extensão uma independência em relação ao catolicismo oficial.

Dentro do catolicismo popular, Queiroz (1973) mostra que o batismo é destacado como sendo um dos principais rituais responsáveis pelo fortalecimento dos laços entre as populações rurais, vez que tece uma rede de relações de trocas imprescindíveis para os grupos sociais, pois envolve uma rede de relações entre padrinho, afilhado, madrinha, comadre, compadre, que perdura por toda a vida.

Os ritos religiosos que se “conservam” no meio rural, como novenas familiares, rezas, leilões, acabam sendo fatores importantes para a perpetuação das relações entre as pessoas. Assim, “[...] o catolicismo rústico brasileiro se apresenta rudimentar e fluído, tanto em seus ritos e crenças quanto na hierarquia dos agentes do culto” (QUEIROZ, 1973, p. 95). Pensando-se, consoante Eliade (1996), entende-se que o tempo sagrado é um tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico¹³ que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos, “um tempo eterno”, ao contrário do homem não-religioso, em que o tempo está ligado à sua própria existência, portanto tem um começo e um fim, que é a morte, o aniquilamento da existência, em que nenhuma presença divina se pode inserir.

Deste modo, pode-se pensar na existência de uma moral religiosa camponesa, que envolve toda a comunidade ligando cada um dos seus integrantes. Todas as festas religiosas, com suas especificidades: os santos, o batismo e outros ícones responsáveis por esta moral

¹³ Com a presença de mitos que foram sendo recriados ao longo dos anos, uma cosmologia polifônica e simbólica foi sendo formada no tecido social brasileiro. Adaptando o posicionamento de Steil (1996) acerca do assunto, pode-se dizer que houve uma busca pela realização de experiências míticas e sobrenaturais. Na sua obra “Mito e Realidade”, Mircea Eliade (1998), chama a atenção para o fato de que o mito permite conhecer fenômenos humanos, entender as vicissitudes mundanas, sobretudo porque possui um substrato sagrado, mítico ou sobrenatural, contudo revela acontecimentos reais. Em outra obra, intitulada “Aspectos do Mito” (1963), do mesmo autor, entende-se que “mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada em perspectivas múltiplas e complementares [...] conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos começos [...]” (1963, p. 12). Outro importante teórico no assunto é Claude Lévi-Strauss, o qual no seu interessante estudo “O cru e o cozido” (2004), considera os sistemas mitológicos como sistemas em transformação, ou seja, “trata-se de uma realidade instável permanentemente à mercê dos golpes de um passado que a arruina e de um futuro que a modifica” (LÉVI-STRAUSS, 2004, p. 21).

Mais adiante, será exposto, de forma breve, o significado de uma experiência mítica e sobrenatural a respeito do Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia, por meio de uma concepção cosmológica.

contribuem para a construção de uma fisionomia *sui generis* do mundo rural brasileiro (o qual, atualmente, também sofre influências das igrejas pentecostais¹⁴).

Isso mostra que a religião foi um dos elementos fundamentais para o sertanejo, e a forma como se organizou no espaço, geralmente dispersiva e transumante, por conta da sua própria característica de camponês nômade, foi inviável para a disseminação do projeto paroquial que a reforma tridentina objetivou estabelecer, no qual o “[...] importante era submetê-lo à obediência da fé segundo o discurso religioso dos dominadores” (SILVA, 1982, p. 15). Nesse sentido, ele acredita que as missões itinerantes foram o “carro chefe” da doutrinação, numa óptica de acentuado rigor penitencial e escatologia apavorante. Decerto, isso influenciou na formação do cristão, dependente e conservador, seletivo e reinterpretativo. Era uma ideia de inserção religiosa voltada para homogeneização do crente, um total desprezo pelo consciente e livre acolhimento.

É interessante ressaltar que “[...] entre nós nunca existiu a paróquia rural que a Europa conheceu através da assistência pessoal e permanente, onde o pároco era pessoalmente responsável pela vida cristã de cada um dos paroquianos. Houve, apenas, paróquias urbanas e missões” (COMBLIN, 1968, p. 80-81 apud SILVA, 1982, p. 19). Corroborando este autor, Abreu (1954) afirma que esta população ficou muito tempo esquecida, abandonada aos azares da vida, sem figura de ordem e de organização, num contexto em que “[...] qualquer vigário ou algum mais animoso, mais zeloso, saía de tempos em tempos a desobrigar as ovelhas remotas” (ABREU, 1954, p. 223). Isso, como foi abordado acima, acabou sendo extremamente convidativo para o advento da figura do “capelão”.

“Afeita a viver longe do padre, a gente do sertão habituou-se a prescindir de sua presença” (SILVA, 1982, p. 23). O sertanejo vivencia outro tipo de hierarquia para viver a sua fé (as figuras do capelão e do ermitão são um exemplo). De fato, formou-se uma enorme lacuna para que o cristão leigo se sentisse capaz de tomar iniciativas no campo do culto e repassasse, com certa liberdade, os conteúdos doutrinários remanescentes. Diante de tal panorama, o sertanejo, habilmente, consegue desenvolver uma forma de reinterpretar/ressignificar as expressões da fé, uma metamorfose capaz de responder às imposições circunstanciais mundanas que o cercam.

¹⁴ Evidentemente que as igrejas pentecostais, no meio rural, estão dando novas nuances ao campo religioso, inexistentes na época dos estudos de Queiroz (1973) e Azevedo (1953). Mas, neste trabalho não se pretende adentrar nessa via.

Nesse filtro as crenças e os ritos sofrem [...] alterações, revestem-se de novos conteúdos, através de procedimentos menos disciplinados, tomando como referencial a ortodoxia dos clérigos. Os textos transmitidos na oralidade de sua cultura agrária sofrem omissões, aditamentos, nem sempre coerentes, já que as formas oracionais mnemônicas constituem o núcleo fundamental do devocionário popular. A memorização popular de textos religiosos eruditos sofre, ao correr do tempo, o desgaste das elisões, das contrações, enfim, toda uma poda tendente a adaptá-los à sua fonética. Rara leitura, muito ouvido, e excelente memória, o que explica o lugar do livro religioso no sertão. O seu apreço não pode ser avaliado pelo número de exemplares, mas pela circulação que alcançam uns poucos 'livros de reza', pertencentes, não raro, a cristãos analfabetos. Em mãos de maioria não escolarizada, ganham o préstimo daqueles pertences que se guardam para a serventia de amigos e vizinhos. Vão às novenas domésticas, assistem aos partos difíceis e doenças graves, completam os recitativos das sentinelas (SILVA, 1982, p. 23-24).

Frente a isso, a ideia de salvação passou a ser concebida sem a presença de membros do clero. Mesmo com o advento de paróquias em muitas localidades, esses agentes eram muito distantes do povo, dificultando a intervenção mais direta da hierarquia eclesiástica na vida religiosa da população.

É sabido, consoante Silva (1982), que a formação cristã da gente sertaneja teve como influência básica as missões itinerantes. Foi no sertão que se quis construir uma atividade catequética, da ação evangelizadora, transplantada da cristandade europeia, visando aos mesmos objetivos. Tais missões surgiram para suprir a omissão dos párocos junto às populações rurais. O problema era que o clero via os ouvintes como deficientes, e não o discurso teológico como inadequado.

No entender de Freixinho (2003), o período de 1770-1780 constitui uma fase emblemática na história do Nordeste brasileiro, pois foi quando se deu a vinda dos missionários capuchinhos italianos, imbuídos da missão evangelizadora e renovadora dos costumes do clero secular no Nordeste. De acordo com Freixinho (2003), estes missionários têm origens na ordem mendicante, plasmada no período medieval, cujo objetivo era elevar a fé católica nos sertões. Por isso, as pregações tinham como público alvo as camadas mais carentes, porque havia a crença de que na pobreza residiam os tipos viáveis para gerar os santos a serviço de Deus, indispensáveis para renovar a Igreja. Tal posicionamento remonta ao cristianismo primitivo medieval europeu, em que se buscava a santidade generalizada, consoante a pregação do apóstolo São Paulo.

Os Capuchinhos talvez tenham sido os missionários que se capilarizaram em meio a um público de limitada formação escolar, construindo, com os sertanejos, igrejas, capelas, cemitérios, chantando cruzeiros ou abrindo estradas e tanques, serviços todos de relevância

para as comunidades. Um exemplo disso são as paredes erguidas em Monte Santo - BA, que dão acesso à Santa Cruz.

Os Capuchinhos,

Erguendo cruzes na trilha de suas pegadas, percorriam meses a fio, léguas e léguas desse sertão. [...] Geralmente dois a dois, eles iam se afastando mais e mais do ambiente conventual. Afeiçoavam-se a esse viver nômade [...] viajavam em lombo de burro, levando nas bruacas algumas mudas do parco vestuário, os manuscritos dos sermões, o indispensável para os atos do culto fora das matrizes, e, em quantidade, crucifixos, rosários, medalhas e catecismos para os missionados (SILVA, 1982, p. 37).

Acresce-se a isso a existência de uma cultura oral no campo interativo de boca em boca. “Nas teologias da redenção que predominaram na pregação e catequese, durante séculos, a Cruz não representa o evento histórico da morte de Jesus, mas [...] o símbolo do caráter doloroso de qualquer reconciliação com Deus.’ [...] A Cruz [assim] só pode ser força de resignação e de opressão. Não pode ser, em caso algum, símbolo de esperança” (SILVA, 1982, p. 41). Só Jesus é a fonte de esperança.

Ademais, “O amor ao próximo é um apelo evangélico de perfeição pessoal [...]. Trabalha-se muito no sertão, com muito apego e amor à terra, porém o esforço em sobreviver alimenta-se de uma ascese expiatória: ‘no suor do teu rosto comerás’ (Gen.3,19)” (SILVA, 1982, p. 78). Para o referido autor, talvez seja por conta disso que o sertanejo tenha um forte sentimento de pertencimento e controle bastante acentuado aos bens materiais, a ponto de preferir passar por privações a abrir mão de sua reserva monetária ou mesmo se endividar. De fato, há uma moral que impulsiona o exercício de suas atitudes.

De acordo com Silva (1982), por meio do catolicismo, o sertanejo mantém a sua identidade e fomenta uma consciência de protesto.

A difusão de crenças e devoções populares

[...] ocorreu após o Concílio de Trento (1545-1563), que serviu de base para o esforço da Igreja Católica destinado a conter o avanço protestante. Neste sentido, para doutrinar os fiéis, cabia transformar antiquíssimas práticas pagãs ainda em voga, com forte conteúdo mágico, em procedimentos sintonizados com a nova sensibilidade religiosa, mais austera, que surgia (NEVES, 2009, p. 19).

Os católicos dos sertões optam por “[...] conservar o universo mágico do passado, em que, como disse Guimarães Rosa pela boca de Riobaldo, com ‘Deus existindo, tudo dá esperança: sempre um milagre é possível, o mundo se resolve’” (NEVES, 2009, p. 23).

De acordo com Steil (2003), apesar de todas as mudanças que vêm ocorrendo ao longo dos anos, com o processo de racionalização que passou a dominar o campo religioso, desvalorização no âmbito da sociedade moderna secularizada, os atributos da religiosidade e do misticismo tradicionais são considerados como constitutivos de uma autêntica “fé católica”.

Diante de tantos acontecimentos e dificuldades, é coerente afirmar que “A história do homem por essas lonjuras de sertão foi um cometimento de audácia e desafio às forças adversas do meio ambiente. Numa luta desigual entre os recursos e instrumentos culturais de que dispunha e a hostilidade ecológica de uma natureza que negaceia e se retrai ante o esforço heróico por dominá-la” (SILVA, 1982, p. 5). Em meio a isso, é válido dizer que os posicionamentos equivocados da Igreja Católica e do poder público ignoraram fatores fundamentais existentes na realidade em questão, como pobreza generalizada, desigualdade social, secas constantes e outros contratemplos; somados a um governo inoperante, completamente ausente dos sertões.

Durante o século XIX e boa parte do seguinte sucedeu/desencadeou-se um fluxo de movimentos da religiosidade popular tendo como embasamento passagens bíblicas associadas a vários mitos, como é o caso da volta do rei Dom Sebastião¹⁵. Nesta atmosfera “[...] beatos, ‘profetas’ e ‘santas’ arregimentavam fiéis entre lavradores pobres e peões nas fazendas, organizando comunidades à margem dos poderes políticos locais e da hierarquia da Igreja, resultando em sangrentos conflitos” (SILVA, 2006, p. 13). O governo brasileiro, apoiado pela imprensa, pelo clero e pelos políticos locais os rechaçou. Eram tidos como uma ameaça à ordem vigente.

A historiadora Elizete da Silva (2006) afirma que o movimento messiânico teve grande função social e política em meio ao sertão nordestino e em outros nichos

[...] num processo de inter-relações mediadas pela utopia, um sentimento de esperança e transformação social, encontrado tanto na religião quanto na política, contribuiu para a formação do pensamento libertário europeu dos séculos XIX e XX (anarquismo, anarco-sindicalismo, marxismo) na sua visão de uma nova ordem

¹⁵ O rei Encoberto

“Um mito recorrente entre os movimentos messiânicos envolve a figura de d. Sebastião, décimo-sexto rei de Portugal. Em 1578, comandou uma expedição contra os mouros no norte da África e desapareceu na batalha de Alcácer-Quibir. A falta de um cadáver ou de testemunhas de sua morte alimentou a crença de que ele um dia retornaria. Dois anos depois, com a morte do cardeal d. Henrique, seu tio e sucessor, o rei Felipe II da Espanha assumiu o trono português, iniciando a União Ibérica. O domínio espanhol alimentou a esperança no retorno mítico de d. Sebastião – chamado Encoberto – um sentimento que esteve presente no movimento de restauração da Coroa portuguesa, em 1640. Com a vinda da Corte para o Brasil, em 1808, difundiu-se o sebastianismo na colônia, o que perdurou mesmo depois da Independência” (SILVA, 2006, p. 16).

social, um mundo novo igualitário tal qual preconizavam os profetas judaicos (SILVA, 2006, p. 15).

No messianismo, há sempre a figura do líder carismático, dotado de atributos divinos, mágicos ou, como dizia Queiroz (1976), o enviado por uma divindade para trazer a vitória do Bem sobre o Mal, ou para corrigir a imperfeição do mundo, permitindo o advento do Paraíso Terrestre; tratando-se de um líder religioso e social. A espera pode durar muitos anos. Impossível determinar quando, diferente do milenarismo.

Para essa autora, o movimento messiânico corresponde, pois, às necessidades de restauração, de reforma ou de revolução de determinada categoria estrutural de sociedade e, como tal, desempenha efetivamente sua função: criar nova estrutura e organizações sociais. O messianismo visa construir um paraíso terrestre que significará a salvação e a felicidade neste mundo para os adeptos.

De acordo com Silva (2006), o messianismo pode ser um movimento social pelo fato de ser coletivo e dinâmico e que busca a destruição das injustiças e a construção de um novo mundo. Observa-se que os movimentos sociais contemporâneos têm um pouco desse espírito militante, inconformista e esperançoso, mas nem sempre existe a figura do líder carismático, dotado de atributos sobrenaturais e extraordinários, pois têm a ver muito mais com a inserção num grupo de pessoas (homens, mulheres, crianças, jovens e idosos). Esses movimentos não fundam uma cidade santa, como foi o caso de Antônio Conselheiro em Canudos, mas lutam por reconhecimento.

Segundo Amaral (2006), no século XX, a história do catolicismo é confrontada com duas outras modalidades, ambas fruto do *aggiornamento* promovido pela igreja católica a partir da década de 1950: o “catolicismo *New Age*”, por ele chamado de “pentecostal” e o “catolicismo da libertação”.

O primeiro, marcado pelo movimento Renovação Carismática Católica [...] é uma tentativa de abertura para o mundo moderno. Vindo dos EUA e inspirado no pentecostalismo norte-americano, esse catolicismo, segundo Ribeiro de Oliveira, é uma prática que busca o aperfeiçoamento pessoal e está baseada na noção de dom espiritual (carisma) distribuído pelo Espírito Santo. O outro tipo de catolicismo, o Catolicismo da Libertação, é marcado pela idéia messiânica inspirada pelo livro de Êxodo. Sobressaiu-se nos anos 1970 e 1980, mas desde os anos 1960 existe na manifestação da esquerda católica, depois também das comunidades eclesiais de base [...] CEBs, da Teologia da Libertação¹⁶ [...] e de grupos de bispos da

¹⁶ “O conceito é, na verdade, marcado, pelo teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, mas essa teologia latino-americana é um resultado de um processo histórico, mais no ambiente católico, mas também no protestante. Ao contrário do que se costuma pensar, a expressão ‘teologia da libertação’ não foi formulada primeiramente com a homônima obra de Gustavo Gutiérrez, publicada em Lima em 1972, mas tem sim sua autoria em Rubem Alves em sua tese de doutorado no Seminário Teológico de Princeton, em 1968, como se vê no título: ‘Towards a

Conferência Nacional dos Bispos do Brasil [...]. Segundo Ribeiro de Oliveira, esse tipo de catolicismo apresenta um fenômeno messiânico. ‘Tal como outros messianismos, este não se limita a invocar virtualmente a vida do Messias, mas quer apressá-la através da ação política da igreja. A igreja da libertação acredita que Deus age novamente na história toda vez que os pobres se organizam e lutam por seus direitos’ (OLIVEIRA, 1999, p. 4 apud AMARAL, 2006, p. 26-28).

Para Amaral (2006), o Catolicismo da Libertação — na forma do laicato católico de esquerda e da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil¹⁷ (CNBB), sobretudo em sua fase pós-1964 — significa uma ruptura com o catolicismo tradicional urbano, além do que, encontra-se pautado em princípios éticos e revolucionários de solidariedade.

Entre 1950 e 1970, veio à tona uma nova igreja. Vale mencionar aqui que

[...] a criação da CNBB, em 1952, por Dom Hélder Câmara [bispo cearense integrante do grupo Igreja dos Pobres, foi o maior incentivador das iniciativas progressistas do Nordeste], é um marco nesse processo de mudança, pois ela nasce num contexto de intensa transformação social, isto é, crescimento industrial, urbanização, êxodo rural e secularização (AMARAL, 2006, p. 29).

Amaral (2006) demonstra que, no interior desta conferência, a “igreja do povo” é mais tarde institucionalizada. Sem dúvida alguma laicato católico de esquerda, CEBs, Teologia da Libertação e CNBB — para Pierucci (1996, p. 253), a CNBB foi um aliado importante na luta pelos direitos humanos e democráticos no Brasil no final de 1960 —, constituiriam as marcas dessa forma de catolicismo. A seu ver, poderia se afirmar que convergiria rumo ou próximo de um catolicismo da libertação, cujo propósito é juntar vida e fé, religião e política, profecia e história, o contrário do catolicismo pentecostal, que se limita ao âmbito da moralidade e da espiritualidade individual. Nessa mesma vertente analítica, Prandi (1996, p. 99) afirma que o catolicismo de libertação, possui um diferencial, visto que busca modificar e transformar o mundo, tal como ele é, ao passo que o catolicismo

Theology of Liberation’ — expressão até ali inexistente em um trabalho acadêmico. No entanto, o livro foi publicado sob o título: ‘A theology of Human Hope’ [tradução brasileira: *Da Esperança* (Campinas, SP: Papirus, 1987)], de modo que escapou ao teólogo a originalidade de ter publicado o primeiro livro com a expressão ‘teologia da libertação’ no título” (AMARAL, 2006, p. 27).

Teologia da Libertação e CEBs “[...] haviam surgido nos anos 50-60 e se desenvolvido principalmente no período 1968-1979, entre Medellín e Puebla — tornam-se presentes, transformando-se no centro das atenções e das dissensões entre os grupos oponentes” (SANTOS, 2007, p. 40).

Para Amaral (2006), a juventude universitária católica foi a vanguarda da mudança da Igreja e da cultura cristã no Brasil e, de certo modo, a precursora do que seria a Teologia da Libertação.

¹⁷ O autor salienta que desde a primeira década de existência, “[...] a CNBB promovia a participação do laicato, sendo o Movimento de Educação de Base [...] MEB, um ótimo exemplo dessa postura da hierarquia. Indubitavelmente, esse movimento educacional foi exercido por adeptos comprometidos por consciência com sua missão. Essa e outras associações católicas de leigos são identificados como ‘movimentos de internalização católica’” (AMARAL, 2006, p. 28).

pentecostal não pretende transformar o mundo e, sim, conquistá-lo em suas estruturas existentes.

Voltando a Amaral (2006), percebe-se que a visão da Igreja era formada por uma rede complexa de sentidos, constituída por noções bíblicas proféticas e messiânicas, por uma condução da vida baseada numa ética de convicção extremamente racionalizada e sistematizada – da qual a Teologia da Libertação é a mais acabada expressão ao nível discursivo. O pano de fundo consiste na concepção de valorização da vida e da democratização da sociedade.

Mais adiante, o mesmo autor aprofunda a sua compreensão acerca deste campo ao afirmar que:

A hierocracia acentua sua tensão com as ordens política e econômica da vida, mas se associa a certas associações políticas antiditadura, abriga atores e práticas proféticas, aproxima-se da ordem científica pelo recurso às ciências sociais, motiva movimentos eclesiais de base autônomos engajados na luta social (CEBs) e admite e incentiva uma produção intelectual original em seus quadros, a Teologia da Libertação. [...] Esta forma de religiosidade identifico pelo conceito de catolicismo da libertação. Seu racionalismo chamo de 'humanização do mundo' (AMARAL, 2006, p. 54).

Acresce-se a isso que o catolicismo da libertação e a Teologia da Libertação estão diretamente ligados à condição dos dominados e oprimidos: o negro, o pobre, a mulher, o índio e, recentemente, a natureza. Assim, fica evidente que o conceito de libertação veio de debates teológicos e políticos sobre temáticas sociais.

Por volta de 1960, o Brasil apresentava características mais urbanas. Nessa época, conforme Amaral (2006), a Igreja, por segmentos distintos, buscou “[...] dois caminhos: ação de grupos de pressão política para garantir influência por educação e ações para criar, por novas doutrinas e mecanismos, mudanças sociais num nível mais básico e por intervenção política” (AMARAL, 2006, p. 66).

Diante disso, percebe-se que

‘A concorrência pelo poder religioso deve sua especificidade (em relação, por exemplo, à concorrência que se estabelece no campo político) ao fato de que seu alvo reside no monopólio do exercício legítimo do poder de modificar em bases duradouras e em profundidade a prática e a visão do mundo dos leigos, impondo-lhes e inculcando-lhes um habitus religioso particular, isto é, uma disposição duradoura, generalizada e transferível de agir e de pensar conforme os princípios de uma visão (quase) sistemática do mundo e da existência’ (BOURDIEU, 1992, p. 88 apud AMARAL, 2006, p. 45).

Posto isso, o campo religioso é o lugar de disputa por esse monopólio. Segundo Pierucci (1978, p. 30), no mundo capitalista, o aparelho eclesiástico perdeu o controle hegemônico das agências ideológicas e sua unidade interna. Fato bastante compreensível, pois a força da Igreja depende muito do sucesso em manter a unidade formal das diversas tendências e correntes internas. Há uma aparente homogeneidade ideológica na Igreja, mas “[...] o que existe de fato é uma subdivisão que corresponde às classes e categorias sociais atingidas pela mensagem religiosa” (PIERUCCI, 1978, p. 31).

Pierucci (1978), ao abordar a questão da unidade, recorre à reflexão gramsciana que fala o seguinte:

Cada religião, mesmo a católica (ou melhor, especialmente a católica, precisamente pelos seus esforços em permanecer unitária ‘superficialmente’ para não se despedaçar em igrejas nacionais e em estratificações sociais) é na realidade uma multiplicidade de religiões distintas e muitas vezes contraditórias: há um catolicismo dos camponeses, um catolicismo dos pequenos-burgueses e operários de cidade, um catolicismo de mulheres e um catolicismo de intelectuais, também ele variegado e desconexo. (GRAMSCI, 1948, p. 170-171 apud PIERUCCI, 1978, p. 31).

De fato, Gramsci oferece uma importante contribuição ao entender a Igreja Católica como uma agência ideológica organizada e organizadora que procura uma unidade através do controle que exerce sobre intelectuais e não letrados. Tudo isto para manter o controle do poder sobre a sociedade.

Nota-se também que

Houve adaptação quando foi necessário conservar velhos costumes em condições novas ou usar velhos modelos para novos fins. Instituições antigas, com funções estabelecidas, referências ao passado e linguagens e práticas rituais podem sentir necessidade de fazer tal adaptação: a Igreja Católica, frente aos novos desafios políticos e ideológicos e às mudanças substanciais na composição do corpo de fiéis (tais como o aumento considerável do número de mulheres tanto entre os devotos leigos quanto nas ordens religiosas) [...] (HOBSBAWM, 1984, p. 13).

Para Hobsbawm, não há como preservar um passado vivo (salvo, talvez, criando refúgios naturais humanos para aspectos isolados na vida arcaica); no mais, estes e outros elementos “[...] estão destinados a se transformarem em ‘tradições inventadas’” (HOBSBAWM, 1984, p. 16).

Dentro do contexto moderno houve um grande acontecimento no campo religioso que foi o Concílio Vaticano II (1962 a 1965), no qual a Igreja Católica redefiniu sua postura em relação ao catolicismo popular. As preocupações clericais voltaram-se, sobretudo para as

questões sociais, estimulando a participação de leigos em suas atividades. Essas reformas possibilitaram o desenvolvimento de correntes voltadas especialmente para as classes populares, como a Teologia da Libertação e as Comunidades Eclesiais de Base, de um lado, e a Renovação Carismática, de outro.

Segundo Berger (2001), isso tem a ver com a modernização, que engendra sociedades muito heterogêneas e representa um salto quantitativo na comunicação intercultural. Paralelamente, “A religião estaria na sociedade contemporânea desempenhando um papel na luta empreendida por grupos hierarquicamente desprivilegiados pelo reconhecimento e na reelaboração de novas identidades” (MARIZ, 2001, p. 29). Segundo esta autora, desempenhando, assim, seu papel nesse “caldeirão de lutas culturais”, expressão que Fraser (2001) usou para definir a sociedade contemporânea.

Na visão de Burdick (1998), antes do referido concílio, havia o católico pré-conciliar, voltado para Deus numa atitude de submissão e autorrenúncia, ao passo que o católico pós-conciliar aprende a ver Deus trabalhando pela liberdade humana. Para esse autor, as promessas eram vistas pelos cursilhistas como reforçando uma visão de eficácia do ritual, temor e obrigação, em vez de sinceridade, consciência e liberdade. Eles se opunham à adoração aos santos que condicionava o ato humano ao fatalismo. Nesse sentido, “[...] o Concílio Vaticano II abrangia a visão iluminada de que a liberdade humana estava centralizada entre a história profana e a divina” (BURDICK, 1998, p. 36). Os católicos pós-conciliares, ao contrário dos pré-conciliares, declaram que Deus não sente necessidade de testar o amor de Seus Filhos, nem de exigir que se provem pela *via crucis*.

Após esse Concílio, a Igreja Católica, em grande medida, modificou muitas de suas práticas, a fim de adequar-se ao contexto moderno. Daí adotou uma concepção de mundo mais ampla, que amenizou a lacuna entre povo, palavra e altar, com a proposta de disseminar o ecumenismo e a reflexão: elaborou novos discursos doutrinários, deu visibilidade a uma prática católica plural, incorporou valores da racionalidade científica e da racionalidade popular, e, de certo modo, instigou a busca do progresso e da democracia.

Em meio a isso, o Concílio Vaticano II representou o despertar de uma eclesiologia da comunidade. De acordo com Santos (2007), as vicissitudes ocorridas na Igreja Católica, a partir dele, foram significativas, de modo que o olhar desta instituição passou a se voltar também para os processos político-sociais concretos, e não apenas no plano ideológico. Isto se deve, sobretudo, à inserção das CEBs, das pastorais e da Teologia da Libertação, uma vez que os conflitos sociais suscitam novas formas de entender a realidade.

Apesar da existência de uma ala católica engajada com as transformações sociais, “O Vaticano estava imbuído no controle das ‘heresias’ que assolavam o território latino-americano” (SANTOS, 2007, p. 29). Isto não é de se estranhar, quando se sabe que João Paulo II era contra releituras do Evangelho que pretendessem mostrar Jesus politicamente, como um lutador contra a dominação romana e contra os poderes contrários à “Igreja popular”. Mesmo assim, integrantes das CEBs alimentavam esperanças de que o pontificado de João Paulo II, iniciado em 1978, fosse incentivar/privilegiar a caminhada das CEBs. Em consonância com essa abordagem crítica, Catão (1986) afirma que os documentos conciliares não chegaram a absorver uma diversidade de tendências que as próprias discussões do Concílio tiveram por efeito libertar e estimular. *Vide* o contexto latino-americano onde predominavam modos de pensar e de agir oriundos de fora, especialmente da Europa, os quais deram uma fisionomia estrangeira à Igreja brasileira e a muitas outras latino-americanas.

Outra importante contribuição a respeito desse Concílio encontra-se em González (1993), que o considera como sendo algo positivo em muitos sentidos, mas, em outro sentido, é o cume do racionalismo eclesial, ou seja, a Igreja se “abre” francamente ao saber contemporâneo e à mentalidade do homem atual, mas o grande problema foi que ignorou o diálogo com a religião popular, visto que 99% da Igreja não foi mencionada nos documentos conciliares. Evidentemente, as preocupações eram outras. Além disso, o autor mostra que houve o predomínio da visão da cultura das elites ocidentais – a visão etnocêntrica do fenômeno humano. Entre 1950 e 1970, tentou-se suprimir a religião popular, de modo que as igrejas existentes foram transformadas e novas foram construídas; e os símbolos da piedade popular desapareceram ou foram postos de lado. Assim, o

[...] discurso, desde que a fé popular se tornou um problema pastoral, só conseguiu considerá-la como ‘evangelho dos simples’ e cristianismo degradado. [...] Deveria ser sumamente intrigante para todo aquele que tem alguma função no governo da Igreja o fato seguinte: os que melhor entendiam a Jesus eram os simples e, nos últimos séculos, as elites eclesiais têm tachado a Religião Popular de ignorante e se lamentado que, precisamente os pobres, não as entendem (GONZÁLEZ, 1993, p. 56-57).

Feitas essas colocações, cabe-nos, agora, aprofundar um pouco em torno da Teologia da Libertação¹⁸. Esta linha teológica, com vínculos no Concílio Vaticano II, de acordo com

¹⁸ A Teologia da Libertação teve como referência a *Rerum novarum* (uma encíclica de Leão XIII, na qual falou da posição da Igreja em face da massa dos trabalhadores oprimida pelo capitalismo. Este Papa conseguiu perceber a mudança do mundo e a necessidade da Igreja estar sintonizada com sua época). Por certo, este fato foi o germe da Teologia da Libertação, embora tenha demorado para chegar na sociedade brasileira.

Catão (1986), busca nova resposta aos graves problemas sociais do continente, distante do enfoque da “aceitação” da condição de sofrimento, num mundo governado por Deus. Por todo um conjunto de circunstâncias históricas, na América Latina, os cristãos foram obrigados a reconhecer que a pobreza e a miséria dos indivíduos e da sociedade eram resultados da injustiça e da opressão. Afinal, predominava, nesta parte do globo, a ganância de povos que se tornavam cada vez mais ricos, deixando o continente dependente técnica e financeiramente.

Com isso, a religião “[...] passou para o lado da ‘revolução’, visando [a] superar a dominação e instaurar um mundo de justiça e de paz, assim como Deus o quer. [...] [A partir de] uma leitura nova e mais autêntica da Bíblia [que] passava a ser o escudo dos teólogos que se propunham a mudar a posição dos cristãos no tabuleiro político latino-americano” (CATÃO, 1986, p. 8). Para este autor, houve a necessidade de um despertar para denunciar a injustiça e a opressão. Para tanto, os teólogos procuraram nas ciências modernas, especialmente na economia, os elementos para melhor analisar os mecanismos de dominação. Indubitavelmente, o marxismo deu sua parcela de contribuição. Simultaneamente, houve uma resposta madura à interpretação marxista por parte dos teólogos interessados numa concepção de mundo que se acreditava dever estar atrelada a uma abordagem religiosa e política.

A Teologia da Libertação, na óptica do teórico em pauta, é um modo de proceder mais de acordo com as exigências objetivas da ciência. Há a procura de uma posição real e sólida, de acordo com o Evangelho. Daí ser considerada como o caminho de libertação da teologia.

Os cristãos são chamados a combater por uma sociedade mais justa, uma tarefa concreta, imediata e histórica nesse mundo. Deste modo, “A Igreja deixou de se entender como uma religião para o conforto espiritual e para a salvação da alma, deu uma significação religiosa e cristã à transformação histórica da sociedade” (CATÃO, 1986, p. 20-21). A questão social passou a ser enfocada, na medida em que se parte da realidade, em lugar de se partir dos dogmas. Portanto, plasmou-se uma concepção de Igreja-no-mundo: ver, julgar, agir.

Vale lembrar ainda que a *Rerum novarum* “[...] É antes de tudo um apelo concreto, dirigido aos cristãos [clero e leigos], para se empenharem efetivamente na solução da questão social. Os cristãos eram chamados a lutar contra a injustiça que oprimia os trabalhadores, resultado do sistema econômico capitalista, a qual prevalecera na Revolução Industrial” (CATÃO, 1986, p. 20). Este autor defende que isso contribuiu para que setenta e cinco anos depois, o Concílio Vaticano II definisse a Igreja como povo de Deus a serviço do mundo; também houve considerável atenção para acontecimentos políticos e sociais.

Antes da referida encíclica, dentro da concepção marxista e de sua práxis histórica, “a religião das massas cristãs (em fins do século XIX) constituía um grande exemplo de alienação religiosa. Por isso, a crítica marxista verá, em toda religião, mas especialmente na Religião Popular, as flores que, enfeitando as cadeias da opressão que o povo sofre, impedem que este se rebele, rompa as cadeias e se liberte” (GONZÁLEZ, 1993, p. 50).

Mais adiante, o mesmo autor diz que “[...] a partir de Leão XIII a doutrina social católica receberá impulso e serão dadas orientações sobre a participação dos cristãos na ação sindical e política (*Rerum Novarum*, 1891)” (GONZÁLEZ, 1993, p. 50). Para González (1993), no século seguinte (XX) teve grande importância e significado a figura de Pio XI por ter encorajado a Ação Católica desde sua encíclica inaugural (*Ubi Arcano*, 1922).

Tendo ciência disto, “[...] em 1968 [Segunda Conferência, Medellín, na Colômbia] [...] os bispos constataam o apelo do mundo, dominado pela injustiça e violentado pela exploração, e se engajam na luta pela libertação dos pobres e dos oprimidos” (CATÃO, 1986, p. 55). A transformação foi significativa, visto que a Igreja não tinha tantas raízes. Ademais, o referido autor destaca a importância (dos aspectos positivos) do Concílio nesse processo, sobretudo ao acentuar que a Igreja é para o mundo, para o povo. Acredita-se que o novo olhar teológico proporcionou algum avanço, mesmo porque o Episcopado Latino-Americano deu mais atenção para ouvir o homem, compreender sua mentalidade, sua cultura e ver a realidade injusta que o oprimia.

Argumenta-se, ainda, que é imprescindível se dizer que a Segunda Conferência de Medellín fundou a Teologia da Libertação. Adotou, na base de orientação pastoral, a necessidade de uma reflexão teológica sobre o sentido da luta contra a injustiça e a favor da promoção humana e da libertação. Ademais, estabeleceu com vigor que os cristãos precisam se empenhar na luta contra as estruturas injustas da sociedade latino-americana e que este empenho é fundamental e básico para toda ação pastoral.

Onze anos depois, em Puebla, no México, houve a Terceira Conferência do Episcopado Latino-Americano. De acordo com Catão (1986), neste ensejo, a Igreja, encarregada de anunciar o Evangelho, colabora mediante uma radical conversão à justiça e ao amor, na transformação das estruturas injustas da sociedade – Igreja como comunidade organizada.

Pelo que foi exposto, até então, “Puebla vai na linha da Igreja-para-o-mundo; Medellín na linha da Igreja-no-mundo. As duas posições são teologicamente defensáveis” (CATÃO, 1986, p. 59). Na verdade, difundiam lutas contra as estruturas injustas na vida pessoal, familiar, profissional, social, política nacional e internacional. Nessa ótica teológica, a teologia da libertação é tida como sendo resposta à problemática pastoral da Igreja, de modo que hoje luta pela libertação, consoante exigência do Evangelho e uma antecipação do Reino de Deus. Esse emaranhado de acontecimentos, para o autor em questão, respalda-se, em grande medida, no argumento bíblico – ação de Deus no mundo, entendida enquanto libertação, conforme livro de Êxodo – que retrata a saída do povo judeu do Egito e sua libertação, a marcha em busca da Terra Prometida. Êxodo estabelece um modelo teológico, que está no coração da revelação de Deus, para os judeus e para os cristãos. Evidentemente que o elo entre passagens bíblicas e a Teologia da Libertação, segundo Catão (1986), obedece a certas regras hermenêuticas e se faz através do raciocínio, uma mediação de ordem cultural.

A libertação da qual fala a Bíblia tem uma consistência histórica e social a ser desfrutada pela pessoa e pela sociedade.

É verdade que esta elaboração teológica desperta críticas e polêmicas, principalmente pelo fato de ser uma proposta que visa a condensar em um mesmo corpo teórico-prático duas complexas dimensões da vida humana, que são religião e política.

E vamos mais adiante, ainda com o referido autor, que traz à baila duas importantes categorias existentes na nova proposta teológica, a saber: libertação e salvação, historicamente vinculadas. A primeira comporta dimensões política, social, econômica e cultural. Já a segunda, refere-se à realidade histórica, mas “preenhe” de uma realidade trans-histórica, escatológica. Assim, a libertação se refere a algo processual, em que o povo busca sobreviver e conquistar direitos: “ter o que comer, o que vestir, onde morar, um trabalho digno, uma possibilidade de fazer valer o seu ponto de vista, na urbanização do bairro, na organização do transporte coletivo [...]” (CATÃO, 1986, p. 70). No que diz respeito à salvação, entende-se que é algo teológico, isto é, “[...] exprime que, depois do pecado, a humanidade só vive e tem esperança de superar a morte, graças a uma intervenção divina, graças à salvação. A salvação é basicamente um dom de Deus, uma sua intervenção na história da humanidade: nos foi revelada como tal” (CATÃO, 1986, p. 73).

Cabe dizer que, a partir do contexto contemporâneo, o homem começou a notar que era necessário tornar-se livre dos mais variados mecanismos de dominação, entre eles, como bem argumenta Catão, encontra-se o ato de “Libertar-se [...] política e economicamente, lutando para que a sociedade em que vive seja uma sociedade mais humana, em que os problemas de convivência e de subsistência se resolvam num clima de respeito mútuo e de equidade, com a participação de todos” (CATÃO, 1986, p. 78).

A luta pela libertação, a seu ver, passou a ser o caminho para a humanização. “A libertação é a ‘figura histórica’ da salvação enquanto por ela a salvação se torna presente na história. Na medida em que os homens vão se libertando, são salvos. A libertação antecipa na história a salvação realizada em Jesus Cristo e prometida como bem escatológico a todos aqueles que dizem sim a Deus no fundo de seu coração” (CATÃO, 1986, p. 79).

Essa perspectiva gerou transformação substancial no âmbito da Igreja na América Latina, pois esta se tornou “[...] obrigada a rever ao mesmo tempo o conjunto de sua estrutura e de sua pastoral e a se posicionar num mundo cristão em ebulição, marcado pelo estigma da injustiça e da opressão” (CATÃO, 1986, p. 82).

A proposta de vincular teologia e política, segundo Catão (1986), é um dos aspectos mais controversos da Teologia da Libertação. As primeiras elaborações ocorreram de forma

dramática, com as exigências políticas da luta libertadora, estabelecidas por uma análise marxista da opressão. Deste modo, “O comportamento político de cada cristão, de cada grupo cristão, deve ser analisado à luz da fé, da esperança e do amor. Mantêm-se o respeito mútuo e a liberdade das opções, mas se requer de todos que não se alheiem das exigências da justiça nem lavem as mãos enquanto houver um homem oprimido” (CATÃO, 1986, p. 85). Portanto, a tríade: conhecer a realidade política, ter boa vontade e caridade, é essencial para o desencadear da prática libertadora (ponto de encontro da Igreja com o mundo moderno. A Igreja humanizadora, como Jesus a serviço do homem para se libertar, uma libertação que desemboca no céu). Nesse processo, vê-se a Teologia da Libertação como norteadora da Igreja para o serviço da cultura popular, para desvelar o que existe de belo e de bom na criatividade do povo. Bastante diferente do tipo de educação católica adotado nos colégios e universidades católicas, há, de fato, na Teologia da Libertação, a tentativa de se estabelecer uma relação dialógica frutífera com os marxistas, alimentada por uma verdadeira crítica cristã das lutas de libertação, respaldadas pelo Evangelho.

Para os teólogos da Teologia da Libertação, de acordo com Santos (2007), o marxismo foi empregado como um recurso puramente instrumental, sem prejuízo nenhum à fé cristã, que era a base fundamental da teologia formulada. Contudo, muitos setores da Igreja não entendiam assim, mas viam como desvio, prejudicial à fé e à vida cristã, incitando à violência, contrária a uma ética que respeite as pessoas. Enfim, “O pontificado de João Paulo II significou um retrocesso ao projeto da ‘Igreja dos pobres’ [...] seminários vigiados, teólogos desautorizados, livros censurados, troca de bispos [...]” (SANTOS, 2007, p. 47-48). Como se não bastasse, ocorreu concorrência com os pentecostalismos, “restauração conservadora”, que incidira de forma negativa no movimento da Teologia da Libertação como um todo.

Para o referido autor, a Teologia da Libertação está em refluxo nos espaços institucionais. Deste modo, Santos (2007) faz uso das contribuições de Comblin (2003 apud SANTOS, 2007), para tentar entender onde ela pode ser encontrada após a “queda do muro”. Diz-se que ela “[...] se refugiou no meio do povo, e como do povo nunca se fala, nunca aparece em televisão, nem jornal e coisa nenhuma, ela está voltando à condição primitiva. Então perdeu visibilidade. Daí a impressão de que morreu. Se não tem mais visibilidade, morreu. O que não aparece na televisão é como se não existisse, não é mesmo?!” (COMBLIN, 2003, p. 25 apud SANTOS, 2007, p. 53-54).

Como se verá adiante, a Romaria da Terra e das Águas será um (dos) húmus que dá vitalidade a uma forma de expressar a fé para além do monitoramento dogmático do Vaticano.

De fato, um refúgio que irá favorecer a subsistência da prática teológica em meio às complexidades da contemporaneidade.

A situação para a sobrevivência da Teologia da Libertação e de outras práticas extra-oficiais, já vinham sendo um assunto em pauta.

No começo dos anos 1980, a TL [Teologia da Libertação] no Brasil passa a ser sistematicamente confrontada com a publicação de diversos trabalhos, cujo alvo freqüente era Leonardo Boff. Já nos anos 1970, o Vaticano investigava textos do mais conhecido teólogo brasileiro, acusando-os de desvio da ortodoxia católica. Em 1985, ele seria condenado ao silêncio por tempo indeterminado. [...] Clodovis Boff também foi punido, inclusive antes de Leonardo, em 1984, quando foi proibido de lecionar em Roma. Desde então, a CNBB passa a tentar conquistar mais autonomia quanto à nomeação de bispos, o que o Vaticano não admite para nomear bispos conservadores (AMARAL, 2006, p. 84).

Não é de se estranhar esse posicionamento ortodoxo da ala conservadora da Igreja, visto que, no “catolicismo da libertação”, se encontra embutida uma proposta de repensar a prática católica, concatenada com o panorama contemporâneo, sobretudo por meio da transversalização das dimensões religião e política.

Para González (1993), tal dinâmica extraortodoxa provoca um susto nos bispos e agentes pastorais acostumados a exercer o poder. O grande diferencial das CEBs – e da Teologia da Libertação, em muitos aspectos –, por exemplo, é que possui dois livros: a Bíblia e a análise da realidade (ou reflexão sobre a práxis), elas nasceram da análise crítica da realidade e da necessidade de “desvelar” suas formas ideológicas e se desenvolveram, sobremaneira, em estreita relação com o movimento popular, em prol da defesa dos direitos humanos, luta pela terra e outros mecanismos voltados para a inclusão social. Destarte, busca-se uma ruptura com as relações injustas.

Sem dúvida alguma, isto se torna possível porque o catolicismo popular possui uma significativa plasticidade que lhe permite articular com outras dimensões humanas através de crenças, organização, místicas e inovações contemporâneas. Para González, Brandão e Irarrázaval (1993), há um catolicismo pluriforme: com muitas variáveis e outras peculiaridades, mas ao mesmo tempo dispõe-se de uma temática sutil, densa, ambígua (como tudo o que é humano). “Dito de forma positiva, para falar sobre o mundo católico é necessário calar, dialogar, pensar, sofrer, rezar, trabalhar, junto com ele” (GONZÁLEZ; BRANDÃO; IRARRÁZAVAL, 1993, p. 10).

Em González (1993), nota-se que a religião popular, influenciada pela igreja utópica, resgatou, dentre tantas más notícias que acompanharam a primeira evangelização, uma Boa-nova de que Deus estava a favor dos vencidos. Vê-se que

O credo popular é muito mais amplo do que o oficial e possui critérios distintos de ortodoxia. Dir-se-ia que, para o povo, a ‘verdade’ é inseparável do bem e da vida. Não pode haver coisas verdadeiras que matam e exploram. Por isso, o critério primordial para a aceitação dos conteúdos da fé não é se algo é ‘verdadeiro’, mas se é bom, válido e funcional para a vida do pobre. Verdadeiro é o que ajuda a viver, porque é bom (GONZÁLEZ, 1993, p. 24).

González (1993) revela ainda que, até meados de 1950, essas preocupações haviam sido tratadas por meio dos movimentos. Daí em diante, o ministério paroquial começou a se preocupar com o problema e a planejar estratégias adequadas. Sentiu-se a necessidade de ter uma fé que se estendesse às problemáticas contemporâneas. Se não se comportasse assim, certamente a Igreja perderia espaço no campo religioso. Mesmo assim, acabou perdendo algumas frações para a ala progressista – por intermédio da CNBB e mais tarde das CEBs e da Teologia da Libertação – mais sintonizada com os desdobramentos históricos da época.

3.1 SURGIMENTO DO *LOCUS* DEVOCIONAL E CARACTERÍSTICAS DO SANTUÁRIO E DO MORRO DE BOM JESUS DA LAPA/BA

Tomando-se como referências as fontes históricas, a oralidade dos romeiros, dos lapenses, dos mediadores – dos movimentos sociais e da CPT – e a vivência na cidade de Bom Jesus da Lapa, por um período de quase dois anos, enquanto pesquisador, permitiu que se tornasse possível adentrar na origem do *locus* devocional. Percebeu-se a existência de duas versões explicativas para o surgimento do santuário. A primeira surge em decorrência da tradição oral – uma prova de que os registros deixam alguns hiatos – que conta que um vaqueiro descobre a gruta e encontra a imagem do Bom Jesus, após um boi ter se desgarrado do rebanho, sinalizando-lhe o lugar sagrado. A figura do vaqueiro é algo tão presente no imaginário peregrinístico, que “[...] aparece como uma metáfora a partir da qual os romeiros reinventam sua relação com o Bom Jesus e recriam os valores e as visões do mundo em que vivem” (STEIL, 1996, p. 155). Pode-se dizer ainda que a versão do mito fundador fornece uma ponte que dá nexos e concretude aos acontecimentos, até então marcados pelos hiatos documentais. Já a segunda versão, é a mais propagada entre os membros do clero e também entre muitos romeiros e lapenses. De acordo com fontes históricas do Santuário de Bom Jesus da Lapa, organizadas pelo Pe. Francisco Micek (2003), o Santuário com esse mesmo nome teve como fundador o português Francisco de Mendonça Mar, nascido em 1657, filho de um ourives, em Lisboa. Ele exerceu a profissão do pai e a de pintor. Com vinte e dois anos de

idade, chegou à Bahia e montou uma oficina na qual contava com a mão de obra de serventes-escravos.

Ainda conforme esses documentos, por volta de 1688, Francisco de Mendonça Mar ficou incumbido de pintar o Palácio do Governador Geral do Brasil, sediado em Salvador. Contudo, ao ter ido cobrar pelos serviços prestados, acabou sendo preso com dois de seus escravos e sofreu drásticas torturas, a exemplo de açoites. Inconformado com tal situação, ele redigiu uma carta para o Rei de Portugal, denunciando a injustiça praticada pelo Governador. Só que, quando chegou a resposta do Rei, dando-lhe razão, Francisco já tinha escolhido servir ao Senhor Bom Jesus.

Influenciado pelos sermões do Bom Jesus Crucificado, do Padre Antônio Vieira, Francisco (com cerca de trinta anos de idade) aprendeu que a coisa mais importante era servir ao Bom Jesus e alcançar a salvação eterna. Daí em diante, resolveu abandonar a profissão, os bens e a vaidade do mundo por amor ao Bom Jesus e aos necessitados.

Ele atravessou o sertão da Bahia, vestido de um grosso burel. Caminhou cerca de duzentas léguas (uns 1.200 km) entre tribos ferozes de índios antropofágicos; passou fome, sofreu o calor do sol, esteve exposto aos perigos das onças, cobras, mosquitos e outros entes selvagens que habitavam nas florestas virgens do sertão [...] foi uma verdadeira vocação; um chamado de Deus para realizar o seu plano: fundar o Santuário de Bom Jesus da Lapa (MICEK, 2003, p. 7).

De certo modo, subentende-se que tal narrativa possui caracteres da trajetória do apóstolo São Paulo, do cristianismo.

De acordo com informantes, depois de meses de caminhada, Francisco viu o morro. Ao se aproximar deste, subiu uma áspera ladeira e entrou numa gruta, por uma abertura de pedra. No interior da gruta ele encontrou um encaixe compatível ao da cruz que levava. “Era o local predestinado pela natureza para abrigar a milagrosa imagem do Bom Jesus. Um perfeito Monte Calvário, um sinal de Deus convidando-o a ficar. [...] à margem do Rio São Francisco, o peregrino começou uma vida de eremita, na solidão e oração, venerando o Senhor Bom Jesus” (MICEK, 2003, p. 9). Em 1691, a gruta, já descoberta pelos bandeirantes e habitada por onças, tornou-se morada de Francisco, sendo convertida por ele em lugar de oração, em templo católico. É justamente a partir destes acontecimentos que o santuário passou a ser um lugar de romarias.

Nesse período, ocorreram as descobertas das primeiras minas de ouro no território que se chamaria, posteriormente, Minas Gerais. Segundo Steil (1996), havia grande mobilização de homens livres e escravos que subiam o rio São Francisco, em busca das riquezas das minas

de ouro recém-descobertas. Com isto, o Santuário de Bom Jesus da Lapa se tornou mais conhecido. Nas palavras de Pedro Calmon,

O rio São Francisco é a estrada que corre, a estrada que vai a Minas Gerais, o caminho do ouro, do emboaba, da fortuna e da esperança. O emboaba subira o rio entre margens rasas, sombrias, alagadas. Mas nos calcários da Lapa encontrou uma gruta misteriosa: a Natureza aprontara a Igreja, à espera de uma imagem, de um ermitão, dos fiéis... Estação de viajantes, os que iam e os que voltavam, os primeiros leves de mãos para ganhar a vida, os outros de surrão pesado, da vida ganha, se alternavam à porta daquele santuário ciclópico, cujos estalactites têm a forma de fabulosos capitéis (CALMON, 1929, p. 125 apud STEIL, 1996, p. 25-26).

Para Falcón (1990, p. 38), deve-se acrescentar que foi graças a Francisco (ermitão/monge) que a Igreja Católica dos mamelucos passou a existir na Gruta da Lapa, numa época em que as bandas do “Velho Chico” eram povoadas por índios gês aldeados e submissos.

[...] os caçadores de ouro eram os seus mais freqüentes fiéis – jagunços, cangaceiros, coronéis da Guarda Nacional, vaqueiros, romeiros, barqueiros e toda essa gente temperada pela luta dura da sobrevivência naquelas bandas não haviam transformado a Romaria do Bom Jesus no negócio fabuloso para comerciantes, interessante para a Santa Madre Igreja e adequada à impunidade dos poderosos – e presenteavam o sacerdote com as sobras das suas garimpagens, que logo eram transformadas em turíbulos, castiçais, cálices e lampadários (FALCÓN, 1990, p. 38).

De acordo com Micek (2003), o ato de cultuar ao Bom Jesus tomou grandes proporções. Iniciava-se ali uma pequena romaria, na qual o Monge realizava a evangelização do povo da região e de viajantes. “[...] erigiu, oficialmente, naquele templo que a natureza havia criado, a igreja, com o título de SENHOR BOM JESUS E DE NOSSA SENHORA DA SOLEDADE” (MICEK, 2003, p. 12). Diante disso, Francisco, o Monge, foi chamado pelo arcebispo para ir a Salvador e, após uma preparação, em 1706, ordenou-o sacerdote e o nomeou Capelão do “Santuário do Senhor Bom Jesus da Lapa e de Nossa Senhora da Soledade”. Em homenagem à Mãe das Dores, o Monge da gruta passou a se chamar Padre Francisco da Soledade.

O santuário tornou-se o *locus* espiritual do povo do sertão baiano (índios, quilombolas e escravos) – invisibilizado, sofrido, escravizado, relegado por todos e fadado a uma existência subalterna, a chefetes e coronéis locais, à ausência de um Estado Social – em meio a tantas carências materiais. Para tanto, houve notável contribuição do processo de rotinização das romarias.

Nesse bojo, Azzi (1978) evidencia a existência de uma fase áurea dos santuários que se tornaram grandes centros de devoção e romaria, compreendendo o período de meados do século XVII e meados do século XVIII. Foi o período do ciclo do ouro, marcado por desenvolvimento econômico, riqueza e “bem-estar” na colônia. Foi nesta época que surgiram os principais centros de romaria de São Paulo, de Minas Gerais, da Bahia e do Nordeste. Para este autor, os três primeiros séculos da história colonial brasileira, tiveram como características marcantes aspectos místico-religiosos ligados à Idade Média, fato que justifica a forte influência de milagres, prodígios e promessas. Durante esta época, a salvação era atribuída, sobretudo, à forte gama de devoções aos santos.

A fé era (e continua sendo) um elemento inerente à vida do sertanejo, capaz de contribuir imensamente para mantê-lo vivo em meio a tantas “labutas” e contratempos.

Conforme foi explicitado, o surgimento do *locus* devocional de Bom Jesus da Lapa tem vínculos com “[...] dois movimentos que marcaram a espiritualidade católica dos séculos XVI a XVIII: o de peregrinação em direção à natureza e o das aparições e descobertas de imagens milagrosas” (STEIL, 1996, p. 212). Peregrinar era algo absolutamente corrente no imaginário social do homem desta época, ou seja, identificado com o divino e ligado aos acontecimentos extramundanos.

A formosura e sentido místico de que são dotados o santuário e o morro acabaram chamando a atenção de muitos estudiosos/intelectuais que os conheceram. Nas descrições de Sampaio (1955), a Lapa é caracterizada como um santuário e um prodígio da natureza.

Um monte, ou antes um retalho de montanha calcárea, isolado no meio de uma planície, com a base quasi dentro d’água e a cumiada coroada de cactus e de bromelias espinhentas entremeadas de picos, agulhas, pirâmides, minaretos das mais diversas formas, eis o Serrote da Lapa que visto do lado do rio, parece antes uma lasca de rocha pousada sôbre uma mesa, que uma eminência com relêvo subordinado á série orográfica da região a que pertence (SAMPAIO, 1955, p. 105).

Mais adiante, complementa a descrição dizendo que:

O morro inteiro é um massiço calcáreo com uma estrutura tão esquisita, tão extraordinária que difficil é determinar-lhe a orientação das camadas e estudar-lhe as disposições.

O calcáreo gasto pela ação do tempo, apresenta aqui as fórmias mais pitorescas que se podem imaginar. As pontas de pedra, inúmeras, formam grimpas, agulhas, torres; simulam flechas elegantes de estilo gótico, corucheos rendilhados, recortados, rematados do modo mais esquisito e por vezes com uma disposição e simetria tais, que parece que se levanta diante de nós um dèsses imensos pagodes indianos, em ruínas, cujo pitoresco ainda mais se salienta com o tom verde e com as linhas aprumadas e duras dos cardos que lhe corôam as eminências (SAMPAIO, 1955, p. 106).

Paralelo a isso, observam-se muitas belezas “[...] na serra de grimpas altaneiras, que ressoam como sinos; abrindo-se na gruta de âmbito caprichoso, semelhando a nave de uma igreja, escassamente aclarada; tendo pendidos dos tetos grandes candelabros de estalactites; prolongando-se em corredores cheios de velhos ossuários diluvianos [...]” (CUNHA, 1963, p. 174).

Do cume do morro é possível desfrutar de uma visão privilegiada: desde os meandros traçados pelo curso d’água do rio São Francisco, até as mais longínquas paisagens do relevo e da vegetação arbustiva e retorcida (típicas da caatinga) que compõem a magnitude daquele sertão, que saltam aos olhos dos que têm a paciência e a oportunidade de observar tal cenário.

Já na gruta, o visitante passa por um momento por demais singular e emocionante. Lá há uma sensação de frio e abafamento, à medida que se tem contato com as expressivas rendas do santuário e com o piso úmido, devido aos pingos, oriundos da infiltração das águas das chuvas que escoam das fendas calcárias. Neste ambiente ímpar encontram-se três altares mais simples, com as imagens, e no meio a do Bom Jesus da Lapa, expressão maior da fé e da devoção dos peregrinos, tida como uma imagem que faz milagres e que mede cerca de 40 cm de altura.

Para Micek (1992), o santuário faz parte do Morro da Lapa, que chega a noventa e três metros de altura, quatrocentos metros de largura e aproximadamente mil e oitocentos metros de circunferência. O morro é composto por 15 grutas, entre as quais se destacam: a do Bom Jesus, com cinquenta metros de comprimento, quinze metros de largura e sete de altura, e a Gruta de Nossa Senhora da Soledade, com mais de mil metros quadrados. Ambas possuem pisos, bancos, altares, iluminação e instalação de som, portanto, habilitadas ao culto religioso. De acordo com o referido autor e moradores da Lapa, os engenheiros responsáveis pela construção da ponte sobre o rio São Francisco, entre 1990-1991, disseram que a rocha que compõe o morro se estende também sob o leito deste rio.

Conforme Micek (1992), o fenômeno geográfico foi tão significativo, que adquiriu proporção sociológica e religiosa, por relacionar-se àqueles que a ele se encaminham e nele projetam toda a sua mística. Um ambiente propício para festas, partilhas, encontros e interconexões entre o mundo terreno e o espiritual. Isto mostra que há um espaço diferenciado, dotado de sentido e não um espaço qualquer. Um exemplo cabal disto é a “[...] lenda emocionante do monge que ali viveu em companhia de uma onça – [este e outros elementos já enfocados] tornaram-no objetivo predileto de romarias piedosas, convergentes

dos mais longínquos lugares, de Sergipe, Piauí e Goiás” (CUNHA, 1963, p. 174). Daí este espaço ser considerado por Euclides da Cunha a “Meca dos sertanejos”.

3.2 A IGREJA CATÓLICA E A TENTATIVA DE HOMOGENEIZAÇÃO DO CATOLICISMO POPULAR EM BOM JESUS DA LAPA

É sabido que a Igreja Católica sempre se preocupou com o movimento de disseminação dos seus princípios e práticas em muitos lugares do mundo, sempre numa tentativa de cooptar povos de outras crenças e do catolicismo extraoficial para uma esfera da homogenia, sob a batuta da ortodoxia romana. No Brasil e, especificamente, no caso de Bom Jesus da Lapa, houve atitudes que apontam para esta direção.

A partir da segunda metade do século XIX se abre um novo tempo na trajetória do culto marcada por dois acontecimentos fundamentais: a entrega da direção do santuário à Ordem dos Padres Agostinianos Recoletos (1902-1917) e o incêndio que consumiu a imagem do Bom Jesus (1903). A periodização do processo de institucionalização do santuário mostra que depois de uma primeira tentativa de integração do culto ao catolicismo institucional, feita por D. Sebastião Monteiro da Vide, há um longo período de descontinuidade que se estende por mais de um século. A nova etapa que se segue restabelece a relação entre o local e o universal no desenvolvimento do culto. Esta se inaugura com a visita de D. Jerônimo Tomé da Silva (1894) que, imbuído do espírito reformador que informa as ações da hierarquia católica na época, busca restituir ao santuário da Lapa a dimensão regional que havia perdido (STEIL, 1996, p. 228).

Ao ver desse autor, os bispos reformadores tiveram como uma de suas estratégias a retirada da Irmandade do Bom Jesus, para que tivesse espaço na direção do santuário uma congregação religiosa europeia. Isso é compreensível quando se sabe que o pano de fundo de tal ação consistia em enfraquecer o catolicismo colonial, organizado em irmandades e confrarias leigas (pautado em princípios tradicionais, constituídos a partir da experiência de vida dos sertanejos), e implantar o catolicismo oficial/universalista. Esse processo, conforme Steil (1996), é conhecido, entre cientistas sociais e historiadores, como romanização.

Evidentemente, tal imposição gerou uma série de descontentamentos nos lapenses e peregrinos, que viram o legado cultural diverso sendo ameaçado pelas erosivas investidas desse catolicismo com atitudes direcionadas à homogeneização do diverso.

No final do século XIX – no contexto sertanejo da Bahia – era notória uma ebulição social, religiosa e política “[...] onde os republicanos e os seguidores de Antônio Conselheiro se enfrentavam numa guerra apocalíptica em que estavam em jogo os símbolos da religião contra os da racionalidade republicana, a Igreja Católica [...] tratava de afirmar-se como

representante da massa pobre do sertão contra as pretensões de Antônio Conselheiro e da República” (STEIL, 1996, p. 234-235).

Os romanizadores começaram a perceber a necessidade de ressignificar as práticas dos peregrinos, a partir de uma simbologia de nação que se acreditava carecer de reinvenção. Ao analisar o contexto lapense, o referido autor percebe que o encontro entre os dois catolicismos em questão devia ser compreendido dentro do processo de reinvenção da nação brasileira, através da ampliação dos símbolos católicos para uma totalidade política. Certamente uma relação muito tensa num processo criativo de apropriações e reapropriações “[...] entre a instituição e a comunidade, entre o normativo e a experiência coletiva o jogo era sempre de mão dupla. A chamada religião popular era ao mesmo tempo aculturada e aculturadora: nem totalmente controlada, nem totalmente livre, afirmava os modos específicos de crença no cerne da aceitação de novos modelos de espiritualidade” (CHARTIER, 1992, p. 234 apud STEIL, 1996, p. 237).

Ciente disso, a Igreja buscou adentrar no universo do discurso escatológico, utilizado por Conselheiro para mobilizar o povo sertanejo, no intuito de forjar uma espiritualidade dentro do catolicismo tradicional – uma tentativa de “purificar” a devoção popular, para que surgisse a “verdadeira religião católica”. “Noutras palavras, tratava-se não apenas de substituir o culto ao Bom Jesus da Lapa pelo culto ao Sagrado Coração, mas de canalizar para este as potencialidades e forças imaginativas daquele” (STEIL, 1996, p. 240).

Mais adiante, o autor em destaque lembra que a ortodoxia clerical não tinha a intenção de dizimar as práticas populares ao Bom Jesus, mas de “purificá-las”: separando o falso do verdadeiro. No entanto, o catolicismo popular tece mecanismos de defesa e assimila elementos daquela e da Pastoral Libertadora.

O incêndio no santuário (1903) levou à destruição a imagem do Bom Jesus e possibilitou que emergisse a imagem do Sagrado Coração de Jesus, ou seja, as devoções de caráter universal passaram a predominar no santuário, o que, para Steil (1996), representou uma mudança de perspectiva da concepção do ato de peregrinar, uma vez que era preciso fazer uma busca interior, e não mais desenvolvida na exterioridade do espaço geográfico, o que resultou numa perda muito significativa da dimensão simbólica.

De fato, houve uma unilateralidade por parte da recuperação eclesiástica, coordenada por Roma, no século XIX. De acordo com Fernandes (1982, p. 61), essa postura da Igreja, dentre outros aspectos da relação do humano com o sagrado, gerou problema de hierarquia na estrutura da missa, de modo que aos fiéis cabiam gestos e palavras dirigidas de baixo para cima, do humano para o divino, como confissões, súplicas e louvores.

Em 1956, os Missionários Redentoristas Holandeses assumem a direção do santuário. Consoante Steil (1996), de início, os dirigentes procuram traduzir o culto ao Bom Jesus da Lapa numa linguagem sintonizada com o processo de renovação da Igreja Católica, mas ainda mantendo a centralidade.

Em 1973, os Redentoristas Poloneses, anteriormente à margem do processo modernizador de Renovação Conciliar, passaram a exercer o controle no referido santuário. De início, provocaram mudanças substanciais no agir, porque se mostraram menos intolerantes às práticas dos romeiros e buscaram entender mais o catolicismo tradicional. Esses missionários continuam à frente do santuário até os dias atuais.

De acordo com Micek (1992), em dezembro de 1972, o Geral da Congregação Redentorista, Padre Tarcísio Ariovaldo Amaral, criou nova entidade jurídica, A Missão Redentorista da Bahia, através do decreto “Ut promoveatur”. ‘A Missão constitui parte da Província de Varsóvia, abrange o Estado da Bahia, com casa em Bom Jesus da Lapa e outras comunidades que, no futuro, serão fundadas’ (KOCIK, 1981, p. 94 apud MICEK, 1992, p. 24).

Para Micek (1992), foi um período muito tenso por causa das dificuldades encontradas pelos redentoristas, logo que chegaram a Bom Jesus da Lapa. As dificuldades foram referentes à ausência de aceitação por parte do povo e por parte dos lapenses (os quais se comportaram com muita frieza e desconfiança). Sem dúvida, isso tem a ver com determinados posicionamentos de membros do clero em períodos anteriores, que foram pautados em atitudes de imposição e distanciamento. Também, havia as longas estiagens que geravam sérios problemas: dificuldade de acesso à água potável, baixa produtividade das lavouras, falta de alimentos para as criações etc..

Além do mais, o citado autor mostra que o cenário rural da região era bastante tenso: expulsão de posseiros por latifundiários que cultivavam a terra e nela moravam, forçando-os à venda da posse, via ameaças e chantagens; em grande medida havia o apoio de políticos. Com isso, o trabalho pastoral da Igreja no campo não era visto com simpatia (MICEK, 1992, p. 58-59). Micek (1992) diz que isto se intensificou mais pelo fato de os latifundiários locais saberem que os Redentoristas Poloneses vieram de um país socialista, portanto corriam o risco de serem taxados de subversivos e comunistas. Dentre os membros desta ordem religiosa, destaca-se o Padre Tadeu Mazurkiewicz, o qual, conforme alguns romeiros, desempenhou importantes papéis no processo de conscientização e em defesa da justiça social.

Por mais que importantes iniciativas dessa envergadura tenham se manifestado no tecido social de parte do Médio São Francisco, sobretudo no que tange ao município de Bom Jesus da Lapa e “Mesmo com a criação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais e seu oficial reconhecimento em 1979, a pressão dos grileiros não diminuiu. Em 1978¹⁹ assassinaram o advogado do Sindicato[,] Dr. Eugênio Lyra[,] que, com a documentação preparada, estava querendo denunciar às autoridades estaduais e federais as injustiças que se cometiam na região” (MICEK, 1992, p. 59). O assassinato ocorreu em Santa Maria da Vitória, estado da Bahia.

Esse autor mostra que a prática da grilagem provocou a saída de muitos moradores, que foram expulsos para darem espaço à ampliação de fazendas, a exemplo da Vale Verde, no município de Sítio do Mato, que resultou na diluição de comunidades rurais: Roça de Arroz, Barro Vermelho e outras.

Outros atores importantes que deram continuidade aos trabalhos pastorais nas comunidades foram os membros da CPT. Estes, juntamente com membros redentoristas, de igual postura, introduziram delegacias do Sindicato dos Trabalhadores Rurais, para que as comunidades camponesas pudessem lidar com mais afinco no concernente às problemáticas que acometiam os grupos rurais.

Para Micek (1992), os redentoristas tiveram fundamentais contribuições na área social das CEBs, bem superiores a dos Sindicatos dos Trabalhadores Rurais. Além disto, disseminaram o Evangelho nas comunidades camponesas. Um mecanismo capital para emergir serviços leigos, uma forma de perpetuar muitos valores humanos e religiosos que o povo do sertão vivencia. Sem dúvida alguma, as CEBs foram uma saída para a Igreja, que não possuía quantidade de padres suficiente para cobrir as mais longínquas localidades do sertão. Nas comunidades, geralmente existem líderes e pelo menos uma catequista que organiza o ensino religioso para as crianças. Ademais, busca-se introduzir as pastorais da criança e da saúde.

3.3 O ADVENTO DE UMA NOVA ROMARIA

Por volta da década de 70 do século passado, em muitas regiões da Bahia, dentre elas a Chapada Diamantina e o Médio São Francisco, onde se encontram respectivamente os municípios de Andaraí, Itaetê, Nova Redenção, Bom Jesus da Lapa e Carinhanha,

¹⁹ De acordo com outras fontes consultadas, a data do assassinato do citado advogado foi em 1977, e não em 1978, como Micek (1992) afirma.

predominava um panorama histórico bastante conturbado, no que tange aos problemas de posse de terra (com ameaças de latifundiários e fazendeiros a agricultores, expulsões e mortes) e intensamente marcado por políticas econômicas que ignoravam as peculiaridades da agricultura camponesa. Segundo Alves (1990, p. 46), grandes fazendeiros deram início a um processo de apropriação de muitas terras para expandirem a pecuarização, para a criação de gado bovino, ou simplesmente como meio de promoverem a reserva de valor (popularmente conhecida como “capital de rescaldo”). Destarte, os pequenos produtores começaram a ter suas terras – onde desenvolviam suas policulturas: feijão, arroz, milho, mandioca, abóbora, melancia, palma, andu e mamona – drasticamente reduzidas.

Os dados estatísticos trazidos pelo estudo de Alves (1990) sobre o “Curandeirismo no Meio Rural Nordeste” (especificamente o Censo Agrícola de 1970 em Andaraí) permitem ter uma ideia da díspare densidade agrária que perdurou/perdura no estado da Bahia.

[...] os estabelecimentos com menos de 10 hectares – 75,5% dos 3.325 estabelecimentos existentes no município – ocupavam apenas 6,9% da área agrícola total. Nesse mesmo ano, as propriedades com mais de 1.000 hectares (0,5%) controlavam 34,9% dessa área. [...] Essa concentração de terras, associada a outros fatores[,] como a seca, a baixa fertilidade do solo e o declínio da produção de mamona e feijão, explica, em larga medida, as precárias condições de vida da população local (ALVES, 1990, p. 46).

Foi nessa atmosfera de contrastes e conflitos em torno de problemas de posse de terra que, em julho de 1977, veio à baila a Nova Romaria, conhecida, inicialmente, como “Missão da Terra”. Teve como tema: “Terra para aqueles que nela trabalham”. No entanto, ela não foi oficialmente considerada a primeira, por ter sido restrita a poucas comunidades, que contaram com um pequeno grupo de 150 romeiros que saiu de Andaraí/Colônia rumo a Bom Jesus da Lapa. Nos moldes atuais, começou em 1978.

“A primeira” “Missão da Terra” (1977) despertou o interesse de Bernardi (1990a), membro da CPT, que colheu depoimentos de quatro participantes desta edição do evento em Bom Jesus da Lapa: Gratiston Oliveira dos Santos, 44 anos; Manoel José das Neves (Estafeta), 54 anos; Florentino Lima dos Santos (Lôro), 68 anos e Maria Ferreira Macêdo, 40 anos.

Conta Bernardi (1990a) que os informantes narraram que, em 1977, formaram cerca de 150 pessoas, entre homens e mulheres de Andaraí, Colônia, Nova Redenção e Itaetê (todos eles integrantes da diocese de Rui Barbosa) – na região do semiárido da Chapada Diamantina, centro geográfico da Bahia –, que saíram de Colônia em três caminhões “paus-de-arara” (dois caminhões de Itaetê e Colônia e um de Nova Redenção). Nessa época predominava um

período de longa estiagem, falta de alimentação e ameaça de despejo. Tudo isso porque os fazendeiros queriam abocanhar novos territórios e colocar seus gados bovinos para se alimentarem nas roças dos lavradores. Isto se deu principalmente em Cruzinha, município de Itaetê. Diante disto, a comunidade procurou se juntar às outras comunidades e, juntas, expulsaram o gado.

Posto isso, cabe aqui elencar alguns aspectos levantados pelos supracitados informantes:

A gente chegou a isso através de reuniões bíblicas e foi por aí que a gente descobriu que o problema maior era a falta de terra.

Aí nasceu, com Eugênio, a ideia da missão da terra. Tratava-se de ir lá em Bom Jesus da Lapa onde ia muita gente e agradecer a pequena vitória que tínhamos (o gado afastado da roça dos companheiros)

Lá a gente se encontrou com o sofrimento de outros companheiros, eram os das agrovilas da Lapa, uns poucos, mas estavam lá com o padre deles.

Deixamos o carro estacionado fora da cidade e fomos a pé por uns três quilômetros até chegar à gruta do santuário. Fazíamos as estações da via-sacra e a gente rezava e refletia com um salmo. Lembro que um lia e outro comentava o sofrimento nosso. Lembro também que arrumamos e carregamos uma cruz de pau bruto, simples.

Aí a gente se organizou depois para ir na hospedaria, levando a nossa farofa para se alimentar um pouco.

[Depois foram onde] Estava organizado um trabalho de grupo e um plenário onde a gente trocava ideias entre comunidades: Cruzinha, Colônia, Alecrim, Redenção... Falávamos de reforma agrária, como deveria ser o apoio entre nós para resistir com tantas ameaças, como a igreja e a CPT deveriam nos dar apoio...

Lembro que, depois da romaria, me achamou [a] atenção que naquela época nós não tinha um jeito de louvar a Deus e celebrar o que estava acontecendo e esta foi a primeira vez. Agradecemos baseados no evangelho e na pequena vitória que tivemos quando tocamos para fora o gado do fazendeiro.

Lembro também que fizemos a caminhada para o cruzeiro lá em cima [...] os padres da Lapa foram muito delicados, anunciaram no microfone a nossa presença e mandaram um rapaz a nos explicar todas as coisas e as histórias do santuário. (Gratiston, Lôro e Maria)

A ideia da missão da terra era de permanecer na luta e aumentar ela em vista da terra. Além do caso da Cruzinha, tinha também o caso triste da fazenda Limpanzol ou Toca da Onça. Lá teve espancamento de lavradores, um rapaz de tanto ser espancado depois morreu, apesar de ter sido levado ao hospital, [também] teve queima de várias casas e despejos... (BERNARDI, 1990a, p. 1-2).

Vê-se a esperança nas expressões dos romeiros a partir de uma romaria, tida pelos protagonistas como simples, que serviu para ver seus sofrimentos lado a lado com a história do Bom Jesus. Na volta para casa, segundo depoentes, esses romeiros começaram a pensar nas comunidades e perceberam que era preciso incorporar estratégias de lutas às suas práticas, mesmo porque acreditavam que não era mais para ficarem restritos às rezas: significava cair numa ingênua “caduquice religiosa”. Segundo Bernardi (1990a), Estafeta, uma das romeiras, atribui a fundação do sindicato dos trabalhadores rurais a essa nova postura que adotaram.

Logicamente que nesse processo há uma ligação com movimentos sociais, Organizações Não-Governamentais (ONGs) e Igreja Católica, que estiveram e estão à frente do referido evento.

Outro entrevistado por Bernardi (1990a) foi o Padre Eugênio Morlini, 50 anos, 15 anos de presença na região. Falou do surgimento da ideia de uma Missão da Terra para o Bom Jesus da Lapa por parte dos lavradores das comunidades, contou que a violência dos fazendeiros ameaçava cerca de 30% dos lavradores e, em 1976, a seca dispersou muitos lavradores. Relata que, no contato que teve com a gruta do Bom Jesus entendeu o porquê do povo gostar tanto do Bom Jesus e que ali era o local ideal para peregrinar.

Então pensei em organizar uma romaria até lá com todos os lavradores ameaçados, e lá encontrar a união e a força para resistir aos fazendeiros e conquistar a terra.

Voltando, preparei um livrinho com três encontros: preparação necessária para poder participar da Romaria (todos tinham que conhecer o porquê, os objetivos e aceitar a forma de organização). Teria Missas, celebrações, Via-Sacra, Depoimentos das lutas e palestras de Marta. Fomos em 150. A disciplina foi um pouco dura, para manter o programa feito e que todos já conheciam. No fim, a experiência alcançou mesmo os objetivos. Depois da Romaria o povo lutou mais unido e mais consciente.

[Ele confessa que no início, ao chegar à região] A situação era difícil... o sofrimento era demais! Esmorecido por não encontrar uma saída e também pela reação do povo contra o jeito italiano de enfrentar a situação e de organizar a pastoral... me apeguei à religiosidade popular (BERNARDI, 1990a, p. 2-3).

Para o referido padre, nesse processo, ele e muitos agentes do clero acabaram sendo evangelizados. Diz ter passado por experiências (com garimpeiros e lavradores) e viu que a fé se manifesta nas ações dos pobres e que há uma força mais poderosa em seus corações do que o desespero; outro aspecto destacado foi a amizade recíproca entre o Bom Jesus e os pobres

[...] uma atração recíproca, que se expressava em mil maneiras, até não ortodoxas, mas que era a semente do Reino... poderosa como o caroço de mostarda.

A Eucaristia: mais do que a 'transubstanciação' do pão e do vinho no corpo e no sangue de Cristo, era o contrário: Cristo que se fazia pão e vinho, alimento, força humilde e estouradora (revolucionária) para dar vida em abundância a quem não a tinha... por isto, graças a Deus e vamos nos alimentar (BERNARDI, 1990a, p. 3).

Complementando essa narrativa, Steil (1996) salienta que foram importantes as contribuições dos padres Ermano e Tadeu, que começaram a se perguntar como a Romaria do Bom Jesus poderia dar alguma resposta em nível de fé às preocupações e às angústias dos lavradores. Então, começaram a incentivar a participação desses romeiros nas lutas ligadas à terra. Inicialmente, fizeram reuniões dentro da Romaria do Bom Jesus com os lavradores. O pessoal se interessou e via com animação essas reuniões. Isso fez com que comessem a fazer, em uma dada época, uma reunião maior, que chamaram de Missão da Terra.

Ao se aliarem na luta por posses vitais para os lavradores (e, muitas vezes, para outras categorias camponesas) e no desenvolvimento destes como criaturas processuais – apesar de poder sofrer influências nesse processo –, os membros do clero envolvidos, inegavelmente, acabam interferindo na conduta dos lavradores, o que pode ser bastante problemático, pois acaba, de algum modo, reproduzindo hierarquia e dependência.

Apesar de não ser contabilizada como a primeira, a “Missão da Terra” de 1977 foi inegavelmente o embrião para se pensar numa romaria voltada para as realidades camponesas, a partir de um entrelaçamento entre fé e política.

Em 1978, na cidade de Bom Jesus da Lapa, teve início, oficialmente, a Missão da Terra²⁰, com o tema: “Trabalho, Terra e Justiça para todos!”. Esse evento surgiu em decorrência das injustiças sofridas pelos camponeses e foi motivado, sobretudo, pela grande quantidade de romeiros que ia com muita fé e devoção para as Romarias do Bom Jesus e de Nossa Senhora da Soledade. Daí, os Missionários Redentoristas, as dioceses, o Centro de Estudos e Ação Social (CEAS) e a CPT da Regional Nordeste III – a CPT, no ano seguinte, assumiria a supracitada missão – buscaram criar uma manifestação que tivesse estruturação e continuidade. Vale lembrar que ela nasceu ligada à regional da CNBB.

De acordo com Micek (1992), essa missão visava e visa a conscientizar, animar, unir e organizar pequenos lavradores frente aos desafios, ameaças e pressões dos latifundiários; sempre com base nos temas da Campanha da Fraternidade de cada ano, em sintonia com a pastoral do santuário, de modo que os camponeses possam fazer as suas exigências.

Em consonância com o que foi exposto, o Relatório Missão da Terra em Bom Jesus da Lapa (1978, p. 1), construído pelo CEAS, orientou-se em torno do tema escolhido para 1978, direcionado para os trabalhos da CPT na Nordeste III da CNBB. Destarte, veio à tona a ideia de se realizar uma SEMANA PASTORAL DA TERRA²¹ na romaria. A configuração dessa proposta deixa patente a preocupação em sistematizar o evento.

²⁰ Até 1988, teve este nome; deste ano até 1999, passou a ser Romaria da Terra e, a partir daí, tornou-se também das Águas. Portanto, Romaria da Terra e das Águas.

²¹ Foi sugerido que a motivação para a Missão da Terra partisse das paróquias e dioceses, em função das quais o santuário se define. Em Juazeiro, Bahia, entre os dias 14 e 18 de maio do mesmo ano, foi designada uma comissão – formada por agricultores, membros da CPT, da diocese de Lapa, do sindicato de Ibotirama, Redentoristas de Lapa, padres de Rui Barbosa, Andaraí e integrantes do CEAS – para organizar o evento.

O Relatório Missão da Terra em Bom Jesus da Lapa (1978), feito pelo CEAS, mostra que essa equipe programou, executou e avaliou os trabalhos da Missão, seguindo a seguinte programação: missas precedidas de confissões, pregações relacionadas ao contexto dos agricultores; e conferência abordando temas de orientação específica para os romeiros. Em seguida, os agentes pastorais esclareceram direitos, roteiro da procissão ao cruzeiro, cânticos, folha-lembrança, medidas. A seguir tem-se um esboço dos dias de missão.

Primeiro dia de missão – 17

Romeiros oriundos da Bahia: regiões de Ilhéus e Vitória da Conquista, de Santana dos Brejos, Rui Barbosa, Andaraí, Monte Alegre; em Minas Gerais: Carlos Chagas, Porteirinha e Teófilo Otoni; houve também

3.4 O CONTEXTO POLÍTICO-RELIGIOSO BRASILEIRO DA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XX

Diante de um cenário nacional tão múltiplo e dinâmico, envolto em muitas esferas da vida social, é oportuno fazer uma breve visita a alguns dos seus acontecimentos políticos e retornar ao âmbito religioso, para acrescentar novos elementos explicativos, a fim de que se faça uma coerente tradução da realidade e do que se estuda.

A partir da segunda metade do século passado, no Brasil, ocorreram vários acontecimentos (entre eles, o crescimento das cidades e o aumento da capacidade industrial) responsáveis por novos rumos nas relações políticas, econômicas, culturais e sociais do país. “Fato político dos mais importantes na história brasileira do presente é o de que os movimentos e lutas populares, sobretudo no campo, caminham mais depressa do que os partidos políticos, legais e clandestinos” (MARTINS, 1986, p. 9). Isto se explica, conforme o referido autor, pelo fato de os partidos terem dificuldades práticas, teóricas e doutrinárias para acompanhar e incorporar as tensões sociais e as reivindicações camponesas. O que aponta para uma das razões da fragmentação e dispersão das lutas populares no campo.

Nesse sentido, Martins (1986) argumenta que o campesinato brasileiro, foi, e é, progressivamente insubmisso, primeiramente,

numerosos grupos do estado do Espírito Santo. Com base no relatório mencionado, durante as missas, aviva-se o sentimento de trabalho e da terra enquanto bem pertencente aos agricultores. E isto é bastante positivo, na medida em que nega o conformismo e a submissão.

Segundo dia de missão – 18

Foram enfocados problemas dos agricultores-romeiros. Houve um aprofundamento nas questões de conflito e de luta pela terra. Nas missas, os grupos, divididos por lugar de origem, apresentaram temáticas referentes ao que lhes foi solicitado, a saber: despejos em massas provocados pelas barragens da Companhia Hidro Elétrica do São Francisco (CHESF) e projetos da Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Parnaíba (CODEVASF), a situação precária dos colonos das agrovilas da região de Bom Jesus da Lapa, a situação do bairro Nova Brasília (desta cidade), das áreas ocupadas pelo café (Vitória da Conquista), pelo gado bovino dos latifundiários nas roças dos pequenos agricultores (Rui Barbosa, Minas em geral), entre outras.

Terceiro dia de missão – 19

A denúncia foi uma das tônicas deste último dia de missão. “[...] um único grileiro está expulsando 50 famílias de posseiros na região de Irecê [...]. As agrovilas de Bom Jesus da Lapa não correspondem ao que o INCRA prometia: as casas estão caindo, muitos colonos já saíram... o prefeito da Lapa deixa na miséria bairros inteiros como o de Nova Brasília” (Relatório Missão da Terra em Bom Jesus da Lapa, 1978, p. 10, CEAS). Durante este dia, a procissão para o referido bairro foi o ponto alto do evento.

Por fim, foi feita uma avaliação que deu origem a algumas considerações e sugestões, dentre elas encontram-se: a necessidade de acompanhar os resultados nos lugares de origem dos romeiros, através dos vigários; a permanência da missão; a CPT passaria a se encarregar da organização: envio de ofício aos bispos (por parte do presidente da CPT); comunicação aos vigários de cada diocese da região, que poderiam preparar grupos etc.. D. José Brandão de Castro, bispo de Propriá e presidente da CPT Região Nordeste III, disse que o encontro de três dias foi válido para que os camponeses ficassem conscientes de que os seus problemas não eram isolados, pois milhares de outros agrupamentos rurais lutam contra os mesmos inimigos e sofrem as mesmas pressões, mas também conseguem vitórias significativas.

[...] contra a dominação pessoal de fazendeiros e ‘coronéis’; depois, contra a expropriação territorial efetuada por grandes proprietários, grileiros e empresários; e já agora, também, contra a exploração econômica que se concretiza na ação da grande empresa capitalista, que subjuga o fruto do seu trabalho, e na política econômica do Estado, que cria e garante as condições dessa sujeição. Particularmente a partir dos anos 50, camponeses de várias regiões do país começaram a manifestar uma vontade política própria, rebelando-se de vários modos contra seus opressores, quebrando velhas cadeias, levando proprietários de terras aos tribunais para exigir o reparo de uma injustiça ou o pagamento de uma indenização; organizando-se em ligas e sindicatos; exigindo do Estado uma política de reforma agrária; resistindo de vários modos a expulsões e despejos; erguendo barreiras e fechando estradas para obter melhores preços para seus produtos (MARTINS, 1986, p. 9-10).

O referido autor lembra que, na época, o que definiu as lutas camponesas foi a disputa entre Ligas Camponesas²², o Partido Comunista Brasileiro (PCB) e a Igreja, pela hegemonia na organização dos camponeses e trabalhadores rurais, disputa apoiada nas lutas camponesas que irromperam, então, em vários pontos do país. “Da aliança tácita entre católicos e comunistas, excluídas as Ligas, surgiu o mais importante resultado político desse período, para o campesinato – a CONTAG²³, Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura, e a estrutura sindical que lhe corresponde” (MARTINS, 1986, p. 10).

No entanto, observa que o PCB, depois de 1964, foi perdendo influência nas organizações e nas reivindicações dos trabalhadores rurais, o que acarretou perda de influência sobre os movimentos camponeses. À medida que cresceu em importância conjuntural a política de frente única e de aliança entre a classe operária e a burguesia

²² De acordo com Santos (2007), elas se expandiram no interior do Nordeste – região marcada por opressão, miséria e injustiça – “[...] incentivadas pelo advogado e deputado socialista Francisco Julião e pelo Partido Comunista Brasileiro (PCB). Tudo isso, como ‘reflexo’ da estrutura fundiária e do abandono da população camponesa por parte do Estado brasileiro” (SANTOS, 2007, p. 26).

²³ “[...] é hoje o órgão máximo do sindicalismo rural brasileiro, foi fundada no final de 1963 [...] [com reconhecimento] em janeiro de 1964. Mas em abril desse mesmo ano, dias depois do golpe militar, sofreu uma intervenção que terminaria formalmente em 1965. Nesse período o sindicalismo rural que nascia no país sofre o que os estrategistas militares classificariam de uma ‘política de terra arrasada’: nem mesmo os chamados ‘sindicatos cristãos’, organizados por setores progressistas da Igreja para se contraporem à ação do Partido Comunista, conseguiram evitar as intervenções e prisão de seus líderes mais expressivos. [...]”

Em 1968 [...] a CONTAG [...] [empreende] um esforço contínuo para expressar e defender efetivamente os interesses dos trabalhadores rurais” (SILVA, 1986, p. 83-84).

Contudo, Silva (1986) lembra que existem críticas de que a CONTAG não tem dado suficiente ênfase na organização das bases, isto é, a de manter uma postura estritamente legalista (decidindo o que pode e não pode ser feito em função da legislação existente, pareceres jurídicos etc.) e a de não buscar alianças nos setores mais progressistas da sociedade brasileira.

“Em resumo, a ação da CONTAG, segundo seus críticos, tem sido a de ‘encaminhar as questões às autoridades competentes’, sem exercer uma forte pressão reivindicatória por outros meios. Isso se justifica em parte pelo fato de a CONTAG não dispor de maior sustentação nas suas próprias bases, e em parte pela falta de apoio sistemático de outros setores da sociedade brasileira [...] [nos] anos todos de repressão” (SILVA, 1986, p. 85).

Para o autor, é indiscutível que a CONTAG teve o mérito de manter forte a luta dos trabalhadores rurais brasileiros contra o monopólio da terra: denunciou invasões de terra de posseiro, a cumplicidade do governo com os grandes proprietários rurais na definição das políticas agrícolas etc.. O instrumento de expressão foi a bandeira da reforma agrária, tida como “remédio para todos os males” dos trabalhadores rurais brasileiros.

nacional, repercutiu de forma negativa para os camponeses, visto que o lugar político do campesinato passou a ser definido pelo papel menor que pudesse representar na constituição de uma democracia burguesa.

É importante dizer que

A questão da reforma agrária, antes dessa época [1964], tinha sua base social nos arrendatários, parceiros e foreiros, tanto no Nordeste quanto no Sudeste, ameaçados de expulsão da terra, reduzidos rapidamente a uma relação precária e extorsiva de arrendamento. Depois disso cresceu muito e rapidamente a entrada de grandes empresas no campo – seja envolvidas diretamente na produção agrícola e pecuária, seja envolvidas na comercialização e industrialização dos produtos agrícolas, seja envolvidas na venda de insumos aos produtores agrícolas (MARTINS, 1986, p. 10-11).

Em seguida, o mesmo autor traz elementos que dizem o seguinte:

[...] a vacilação dos partidos políticos em relação ao campesinato e suas lutas, têm diretamente a ver com o distanciamento entre o movimento camponês e o movimento político. Esse distanciamento criou um vazio de representação propriamente política dos camponeses. Esse vazio, no que tange à insuficiência de ações partidárias, começa a ser preenchido pelo Estado [...] (MARTINS, 1986, p. 18).

Tem-se aí uma tentativa do Estado em assumir a representação política dos interesses do campesinato.

A usurpação política que aí se pratica é evidente, concretizada sobretudo na deliberada e organizada desmobilização camponesa nas áreas de tensão grave, com direto envolvimento militar, incluindo o cerceamento de direitos civis. Essa medida atenua, e freqüentemente anula, as conquistas políticas do campesinato nos últimos 30 anos, sobretudo enfraquece o processo de constituição da cidadania do homem do campo, a sua libertação da dependência pessoal, a afirmação em termos próprios do seu lugar político (MARTINS, 1986, p. 18).

Em vista disso, o autor dá a entender que existe uma busca de absorção das pressões do campesinato, as quais se tornaram poderosas, particularmente em virtude do envolvimento da Igreja na aceitação e reconhecimento da legitimidade de tais lutas.

Segundo Ianni (1981), nesse contexto, a ditadura se viu fortemente induzida a organizar e concentrar a violência estatal, em conformidade com a acumulação monopolística.

Tanto assim que o desenvolvimento capitalista no Brasil ingressou numa fase especial: cresceram a concentração e a centralização do capital, reforçando-se o poder do capital monopolista, altamente articulado com o poder estatal, e em conformidade com as determinações do imperialismo. [...] Ao mesmo tempo em que se desenvolveram as forças produtivas e as relações de produção, tanto na

indústria como na agricultura, na cidade e no campo, desenvolveram-se e ganharam amplo predomínio os monopólios (IANNI, 1981, p. 35).

Dito isso, é válido ir a Roberto de Oliveira Campos (1974), citado por Ianni (1981), que revela algo importante referente ao período em questão, ou seja,

Depois da Revolução de 1964, duas medidas de reforma institucional foram tomadas: primeiro, a abolição dos partidos tradicionais, excessivamente personalistas e facciosos, e sua substituição por um sistema bipartidário, o que presumivelmente facilitaria a manutenção da disciplina partidária em apoio de planos e programas governamentais; segundo, a ab-rogação do poder do Congresso de aumentar o dispêndio orçamentário, que tornaria impraticável qualquer planejamento financeiro consistente (CAMPOS, 1974, p. 51-52 apud IANNI, 1981, p. 35).

No final de 1970, a presença dos militares no poder favorecia ao capital externo e ao capital local, especialmente no que tange ao mundo agrícola, que passou a ser dominado pelos grandes proprietários rurais. Além disto, constantemente havia a ameaça de fazendeiros que queriam grilar as terras dos pequenos produtores. Tudo isso surge

Como parte da ordenação autoritária, hierárquica da sociedade brasileira [em que], ser pobre significa não apenas privação econômica e material, mas também ser submetido a regras culturais que implicam uma completa falta de reconhecimento das pessoas pobres como sujeitos, como portadores de direitos (DAGNINO, 2000, p. 82).

No Brasil da época não se tinha o emprego da ampla concepção de cidadania, por isso operavam o personalismo e o clientelismo, e ainda hoje não é tão diferente, é só olhar as políticas agrícolas patrimonialistas, a exemplo do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF). Conforme Rezende (2006), nos séculos XIX e XX ocorreram modificações no modo de processamento das relações de mando e de decisão; todavia, os setores oligárquicos conseguiram, através de esforços políticos incontáveis, manter-se como uma força detentora de posições de poder significativas. Isto lhes possibilitou obter um papel-chave mediante as várias mudanças políticas que se iam delineando no horizonte. “O localismo, o personalismo e o clientelismo sustentavam politicamente não somente os poderes locais, mas também o próprio poder central que se alimentava desses vícios políticos tendentes a se eternizar [...]” (REZENDE, 2006, p. 10-11). Pode-se dizer que isso se dá, em grande medida, no mundo rural brasileiro.

Retornando a Martins (1986), especialmente no que se refere à Igreja, ele nos mostra que esta passou a intervir de forma mais “democrática” no processo de reforma agrária, quando teve certo receio de que o comunismo conseguisse adentrar as comunidades rurais.

Criou uma espécie de barreira camponesa contra a “ameaça” comunista. Só a partir de 1963, via CNBB, a Igreja assumiria uma postura menos ambígua em relação à questão fundiária “[...] admitindo que a desapropriação para fins de reforma agrária não constituiria um atentado ao direito de propriedade, desde que fosse justa a indenização, em dinheiro e em títulos” (MARTINS, 1986, p. 88-89).

Segundo Garcia (2003), nota-se que a mudança de atitude da Igreja Católica, na segunda metade do século XX (no final dos anos 60), foi um dos fatores mais significativos do funcionamento do espaço político no Brasil, particularmente após a decretação do Ato Institucional nº 5 (AI-5), quando as liberdades mais fundamentais são atingidas e a corporação militar dá início à prática de torturas sistemáticas de adversários. É a partir daí que a hierarquia eclesiástica começará a criticar a ditadura e a se preocupar com a situação das classes populares, tanto no campo quanto na cidade.

Ponderando o posicionamento de Garcia (2003), este novo panorama teve como esteio central a introjeção das CEBs, por todo o país, o que permitiu que, das discussões em grupos assim constituídos, surgissem muitas das iniciativas de mobilizações populares por condições de vida mais dignas e a criação da CPT, em 1975, que tornou sistemático o trabalho de mobilização junto ao campesinato. Os trabalhos de organização e mobilização foram desenvolvidos pelos padres, bispos, agentes leigos e catequistas (estes leigos foram fundamentais no campo nordestino, onde dificilmente outros segmentos do clero adentraram).

Os camponeses tinham considerável engajamento na luta pela terra e pela água, por meio das suas incríveis capacidades de criarem estratégias de sobrevivência. Mas foi com as CEBs, segundo Frei Betto (1984), que eles descobriram o verdadeiro caráter do regime político. Para este Frei, essa nova proposta foi grandemente beneficiada com a renovação da Igreja, iniciada com o Vaticano II e levada a efeito na América Latina a partir da Reunião de Medellín, em 1968, e fez com que a hierarquia eclesial se aproximasse das camadas populares, das quais o Estado se torna distante. Houve também uma considerável parceria com a CPT, órgão da CNBB que acompanha os problemas das comunidades rurais, denunciando conflitos e divulgando os casos de opressão, ao tempo em que apoia a luta dos posseiros e dos bóias-frias contra os latifundiários. Há a ideia corrente de que “Deus criou a terra para quem nela trabalha”.

Conforme Libanio (1982), a pastoral é o agir da igreja no mundo (igreja oficial, clerical, mais leigos conscientes). Ainda segundo ele, a partir de 1960 e depois de muitas lutas foi modificado o sentido da pastoral: ao sair de uma ação tutelar e de ensinamento das ovelhas, vai valorizar a ação própria do leigo. Contudo, houve o esvaziamento simbólico de

ritos tradicionais e costumes religiosos do povo. Essa pastoral moderna foi impiedosa nesse assunto.

É interessante frisar, consoante Garcia (2003), que estudantes, intelectuais, militantes, políticos, além de adeptos das mais diversas religiões viram, na nova ação da Igreja Católica um espaço seguro para retomar as tentativas de mobilizações populares; não foram poucos os que saíram das prisões para se integrarem em trabalhos junto a setores populares através das CPTs e das CEBs.

Para Garcia (2003), o papel desempenhado pela CPT foi bastante significativo como fonte autônoma de mobilizações camponesas, em vista das inúmeras lutas em Mato Grosso, Goiás, no Maranhão e na Amazônia, como força auxiliar do sindicalismo CONTAG ali, onde ele era mais combativo, principalmente no caso de ocupações de fazendas e de greves de assalariados rurais, posteriores ao congresso de 1979. “Foi junto à CPT que se formavam as oposições sindicais que renovaram as lideranças do sindicalismo oficial, mesmo antes do fim do regime militar, e foi também aí que foram formadas as lideranças mais importantes do MST atual” (FERNANDES, 1996 apud GARCIA 2003, p. 14).

Ademais, o referido autor acredita que muitas ONGs que atuam no mundo rural brasileiro, tiveram também por origem a militância de estudantes e professores, universitários, advogados, padres, freiras e agentes pastorais, junto aos grupos constituídos pelas CPTs e pelas CEBs nos anos 70 e 80. Paralelo a isso, Fernandes (1994) afirma que, sob diversas formas, houve uma crescente aproximação entre a Igreja e os movimentos sociais que ameaçavam as bases do regime.

É interessante perceber que a Igreja passa a ser o foco central de representações simbólicas de “povo” e de “nação”. Já as pastorais “populares libertadoras” dos anos 70 – do século passado –, de acordo com Fernandes (1994), cristalizaram-se em grupos pequenos de militantes religiosos, separados simbolicamente das massas populares. Em meio a isso, é importante chamar atenção para o fato de que:

[...] o dinamismo da Igreja brasileira não pode ser visualizado sem que se considere uma notável mobilização de vocações leigas. O dia-a-dia das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) é impensável sem a atuação dos ‘ministros leigos’, inclusive para a administração da eucaristia. A liderança leiga é também decisiva para as pastorais especiais (da terra, operária, de favela, de juventude, de casais etc.). Deve-se lembrar ainda as Organizações Não-Governamentais (ONGs) que se multiplicaram nos anos 70, levando quadros de classe média, intelectuais sobretudo, a trabalhar pela promoção social das classes pobres (FERNANDES, 1994, p. 35-36).

As CEBs foram organizadas junto a núcleos familiares, reunindo-se muitas vezes em casas particulares ou em locais improvisados. “Há sempre um padre, ou ao menos uma religiosa, à frente das CEBs, e há sempre uma paróquia a que estão referidas, como a estrela e os corpos que giram ao seu redor em um sistema planetário; mas grande parte da vida do sistema passou a desenvolver-se à margem do centro paroquial” (FERNANDES, 1994, p. 53).

Além disso, é salientado por seus membros o importante papel que desempenham nos meios populares e na organização de atividades ritualísticas (festas, romarias, novenas etc.), fundamentais para o processo de socialização e integração dos sujeitos.

No entanto, é importante salientar que, embora as CEBs sejam vistas por seus agentes como promotoras de encontros do “povo”, nos quais este encontra a si mesmo em toda sua grandeza humana, elas sempre foram plasmadas em teias hierárquicas muito fortes, e o “povo” quase sempre foi visto como passível a catequização. Portanto, também ignoraram os múltiplos saberes e crenças dos povos.

Ao ir de encontro ao povo, lembra Garcia (2003) que a Igreja brasileira fez um movimento centrífugo, dispersando-se em múltiplas organizações pastorais relativamente autônomas entre si, para dificultar o controle do regime militar, que fazia o monitoramento dos espaços sociais. A militância sócio-religiosa no Brasil é seguida por pequenos grupos que se movem junto ao povo, as pastorais seculares afastam-se das elites populares.

A mudança de orientação da Igreja Católica ao final dos anos 60, para o qual muito contribuiu a coordenação da hierarquia eclesiástica através da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), foi um fator essencial para a reestruturação do espaço político brasileiro e teve um peso decisivo para o crescimento do movimento camponês e para a legitimação do tema da reforma agrária durante as três últimas décadas (PALMEIRA, 1985 apud GARCIA, 2003, p. 14).

Segundo o referido autor, a Igreja Católica e muitos outros grupos religiosos se implantaram e se difundiram por todo o país, principalmente recrutando fiéis entre as camadas mais pobres da população. A diversificação do campo religioso contribuiu acentuadamente para forjar novas percepções do futuro, tanto no nível individual quanto no coletivo. Foi nessa linha que tanto

No Brasil, como de resto em toda a América Latina, falava-se de uma ruptura com contradições seculares que situavam a Igreja ao lado das classes dominantes e dos poderes coloniais. Pela primeira vez em sua história, a Igreja como um todo estaria se abrindo para os reclamos dos pobres e dos oprimidos, ainda que com múltiplas e contraditórias percepções do significado e da extensão desta ‘abertura’ (FERNANDES, 1994, p. 46-47).

Aí é que aparecem os mediadores como as CEBs, Teologia da Libertação e CPT, levando acesso à informação, conhecimento religioso, politização, ou seja, uma ideologia de empoderamento pautada em princípios racionais. Nesse processo, os camponeses contaram com a participação de padres, bispos, religiosos, advogados e outros profissionais – todos eles sensíveis às suas causas. Na visão de Bernardi (2007), este empenho se estendeu em vários lugares desse país.

Esses mediadores, apesar dos problemas de tutela e catequese, não poucas vezes implementados nas várias sociedades rurais, entram com importantes contribuições para os grupos sociais historicamente relegados pelo Estado brasileiro em suas várias esferas. Sem dúvida, os mediadores contribuíram para que as populações camponesas superassem muitas dificuldades.

Nessa atmosfera – de dificuldades e lutas – foi que a Romaria da Terra e das Águas de Bom Jesus da Lapa veio à tona sob o prisma de redefinir o *modus vivendi* dessas populações, a ponto de reforçar a fé, bem como traçar metodologias direcionadas para o desenvolvimento e fortalecimento das condições de vida no campo, via incentivo à agricultura familiar, através de políticas sustentáveis, integrando o homem ao meio ambiente sem comprometer as condições de existência das gerações vindouras. Decerto, algumas ações têm surtido efeito, pois assentados e pequenos agricultores vêm provocando o surgimento de espaços públicos e políticas de cidadania, por meio de lutas em busca de reconhecimento e de um conjunto de ações voltado para o fortalecimento da vida em comunidade, de forma justa e igualitária.

Destarte, essas lutas têm a ver com a possibilidade de os cidadãos – que se veem como um grupo específico – buscarem uma nova realidade social e serem capazes de desenvolver uma cultura cívica comum, relacionada com os limites da habilidade do Estado para promover o reconhecimento. Por isso, este é um mecanismo importante para o campo político dentro do grupo que se estuda, pois há uma valorização da individualidade e da coletividade. Adaptando-se a isto a contribuição de Souza (2003), pode-se afirmar que a noção moderna de cidadania está relacionada com a dimensão da dignidade compartilhada, essencial para relações mais equânimes em meio à sociedade, na qual o outro é levado em consideração.

Numa trajetória de busca por reconhecimento, organização, fé e ação, a vinda dos romeiros ao Santuário de Bom Jesus da Lapa, de certo modo, resgata o emblemático acontecimento bíblico: a saída do povo guiado por Moisés que estava prisioneiro no Egito. Simboliza a busca de melhores condições de existência – direito e dignidade de um povo – “a busca da terra prometida e do Reino de Deus”. Nesse mesmo raciocínio, a Irmã Daniela

Meade (2003), integrante do grupo Irmãs Franciscanas dos Pobres (IFP), ressalta que a ideia das romarias tem origem na Bíblia, em que os peregrinos iam movidos por fé e luta, respondendo ao chamado de Deus. Neste sentido, “na consciência popular está o direito sagrado de que a terra pertence a Deus e Ele a dá a todos. Por isso, todos possuem o direito de acesso a ela” (DALLAGNOL, 2009, p. 144).

Em consonância com essa abordagem,

[...] A igreja [entendida enquanto ala progressista do catolicismo] parou de fazer um trabalho messiânico e de dizer para o camponês: ‘esperes que tu terás terra no céu’. Pelo contrário, passou a dizer: ‘tu precisas te organizar para resolver os teus problemas aqui na terra’ (STÉDILE; MANÇANO, 2001, p. 20 apud ROS, 2002, p. 5).

Posto isso, a Romaria da Terra e das Águas funciona como uma arena inversamente proporcional à lógica capitalista: prioriza a cultura camponesa e o fortalecimento das organizações sociais. Nesta concepção, a terra passa a ser vista como um patrimônio, de onde se retira o sustento da família (uma grande mãe), capaz de fornecer ao homem do campo os alimentos indispensáveis à sua sobrevivência, o extremo oposto do grande capital, que a vê, tão-somente, como uma mercadoria, cujo objetivo se restringe à obtenção do lucro.

Segundo Woortmann (1990), as populações camponesas estão centradas em uma visão que reforça a perpetuação social da família a partir de relações sociais, econômicas e culturais. Semelhantemente, Wolf (1976) acredita que o camponês é, ao mesmo tempo, um agente econômico e o “cabeça” de um grupo social, valorizando tanto a sua propriedade – unidade econômica – quanto o lar – morada e espaço de formação da família. Para Queiroz (1973), o campesinato tem mantido o seu formato, isto é, a família constitui sempre a unidade social de trabalho e de exploração da propriedade: as tarefas são divididas entre todos os membros do grupo doméstico, a família assegura a subsistência de todos os membros.

Tomando como base informações da CPT, durante a Romaria da Terra e das Águas, busca-se um conforto espiritual associado à construção do Reino de Deus e transformação da sociedade em ações e compromissos concretos, voltados diretamente para a realidade do povo, cuja intervenção tem como foco a participação conjunta, agregando, constantemente, atores sociais comprometidos com as lutas contra as injustiças que permeiam a realidade social. Isto se dá porque a Romaria da Terra e das Águas está em sintonia com o contexto social direto, com temas de interesse coletivo: elementos pastorais, eclesiais e teológicos – uma caminhada que envolve trabalhadores e movimentos sociais, cujo enfoque se encontra na denúncia das mazelas sociais, a partir de reivindicações concretas. Daí, cria-se nos

romeiros o crescimento da consciência coletiva. Por isso, “[...] a obrigação [inerente ao ato de peregrinar] transforma-se em uma experiência desejável” (TURNER, 1974 apud NASCIMENTO, 2002, p. 3).

Sob o prisma sociológico, documentos apontam que os romeiros da terra e das águas transportam para o local sagrado um vasto leque de relações que extrapolam os laços de parentesco, compadrio e vizinhança, vez que atingem o *ethos* coletivista abarcando o mundo extraordinário da romaria e o cotidiano dos romeiros, resultante da conjunção de elementos históricos, sociais, políticos e culturais. Esta é uma postura sobremaneira pertinente para uma atuação política, pois, de acordo com Mouffe (2007), as pessoas necessitam ser capazes de se identificarem com uma identidade coletiva. Assim, o discurso político também deve oferecer identidades que possam ajudar as pessoas a darem sentido ao que estão experimentando e terem esperança no futuro.

Assim, veem, com absoluta lucidez, a dicotomia sedimentada no tecido social, a qual pode ser esboçada do seguinte modo: de um lado, modelos políticos e econômicos que excluem a maioria da população; de outro, camponeses desfavorecidos que não querem ou não conseguem fazer parte do modelo de desenvolvimento de mercado da classe dominante. Em vista disso, a Romaria da Terra e das Águas tornou-se uma importante aliada, capaz de fornecer aos romeiros forças para lutarem contra “[...] uma polarização maior que dá sentido a todos os desencontros e carências. Essa polarização surge no momento em que se desvenda a realidade de não ter terra para trabalhar” (MARTINS, 1997, p. 132). Assim, a ideia de paridade de participação fraseana²⁴ é coerente, na medida em que existe uma busca por justiça social.

²⁴ Refere-se a uma transformação dos modelos de *status*, isto é, uma força capaz de romper com as hierarquias da desigualdade e gerar paridade participativa, imprescindível para a busca de justiça social. Diferentemente do que Fraser (2000) chama de não-reconhecimento (comunitarismo repressivo, *status* subordinado), que inviabiliza a paridade participativa entre os membros de um determinado grupo social.

Esse modelo de *status* trazido pela autora ajuda a pensar a importância de trabalhar a questão de gênero nos assentamentos, pois a mulher nesses locais acaba não tendo muita visibilidade, a exemplo de muitos movimentos sociais que pregam a igualdade de gênero, mas não a praticam; semelhantemente, ocorre com a constituição hierárquica do grupo quando assume caráter “vitalício”. Não incluir a mulher, ou um membro na tomada de decisão, implica subordinação social – pois o indivíduo é tolhido da participação plena na vida social. Com isso, acredita-se que a paridade participativa, proposta por Fraser (2000), enquanto elemento indissociável na vida cotidiana e na esfera pública e a garantia da moralidade podem contribuir para que se pense na possibilidade de que todos possam ter direitos iguais a terem estima social como condição de igualdade e de oportunidade na vida. Assim, o modelo de *status* proposto por ela implica na saída de uma mera valorização de identidade e a busca de uma participação equânime nas tomadas de decisão dentro dos grupos sociais. Evidentemente, em se tratando do sertão baiano, tal proposta requer uma incessante luta das populações, tanto do ponto de vista externo quando dentro do próprio grupo.

Esse evento traz algo extracotidiano, vez que se concretiza a presença do espaço litúrgico dotado de vivência, libertação e festa. Algo indissociável do *modus vivendi* do peregrino.

A luta pela terra não é apenas uma luta particular para a transformação social, não é apenas estratégia dentro de um projeto histórico (sociedade socialista, Reino etc.). Seu objetivo é a libertação do espaço na forma de lugares em que se pertence. Esta libertação do espaço é mais do que um meio. Já é um fim. É isto que diz a palavra de ordem 'Terra é Vida'. [É preciso entender que] (...) o objeto mesmo desta luta, a terra, o espaço, os lugares ocupados, os acampamentos, tenha densidade teológica; que o espaço pelo qual se dá a luta seja de alguma forma qualificado pelo sagrado (WESTHELLE, p. 255 apud ADAM, 2002, p. 67).

Por conseguinte, o evento reinventado prioriza um ritual que não se restringe ao âmbito religioso: atrela-se a outras esferas da vida humana, por meio da inserção sociopolítica dos romeiros que sonham e lutam, visando ao descortinamento de perspectivas rumo a um mundo em que a transformação social seja possível.

Deste modo, a Romaria da Terra e das Águas surge como uma forma de luta dos camponeses em busca de reforma agrária, autossustentabilidade, justiça social, inclusão de gênero, valorização étnica, políticas para a juventude, estratégias de luta contra o projeto de transposição do rio São Francisco, dentre outras. Para tanto, é requisito básico a combinação no âmbito democrático de direitos pessoais com direitos coletivos, o que é absolutamente compreensível, segundo as ponderações de Miller (2001), pois senso de justiça necessita de adesão dos sujeitos, porque uma sociedade com maior justiça social tende a desenvolver mais cooperação. Aliado a isto, o referido autor elenca quatro categorias: 1) cidadania/igualdade democrática; 2) justiça meritocrática; 3) justiça baseada na necessidade e 4) igualdade material. É prudente frisar que a justiça social, para ele, deve estar dentro de grupos pequenos, como família ou locais de trabalho, e também dentro da sociedade de forma mais ampla, principalmente no Estado Nação, que tem uma posição central aqui, porque é onde os cidadãos compartilham uma identidade nacional comum a todos. Isto é, o alcance da justiça social requer uma comunidade política na qual os sujeitos sejam tratados de forma igualitária.

Paralelamente, Vita (2000) acredita que a equidade política é fundamental nesse processo, vez que fomenta a democracia – viabilizadora da produção de resultados justos. Já Touraine (1996, p. 133) lembra que, para uma democracia existir, de fato, deve-se reconhecer que os problemas sociais são expressões de relações humanas e que podem ser modificados por meio da intervenção voluntária dos sujeitos. Afinal, uma boa comunidade, segundo Bellah (1999), tem que ter uma vida reflexiva, não fechada ao mundo moderno. Nessa linha de raciocínio, é notório que a romaria contribui significativamente para o fortalecimento da

democracia via práticas políticas e religiosas, voltadas para a conquista dos direitos de cidadania através da troca de experiências e de outras relações dialógicas, estabelecidas pelos peregrinos durante os três dias de evento. É nessa atmosfera, portanto, que ações coletivas e contraopressivas, desenvolvidas por peregrinos e mediadores, procuram gestar novas relações sociais.

Entretanto, apesar disso, ainda não se concretizou o que se tem no plano teórico referente à Nova Romaria, isto é, a esperança de um reconhecimento de populações camponesas historicamente excluídas, e, certamente a possibilidade de mudanças numa proposta político-religiosa, em que a Igreja, como diria Fernandes (1994), possa ser uma fonte simbólica de constituição de uma oposição coletiva, comunitária, e não apenas um conjunto de cidadãos.

Notou-se que, na Romaria da Terra e das Águas, ainda há arestas que não foram aparadas, ou seja, a busca de fortalecimento do poder de lideranças de alguns movimentos sociais, monopólio da Igreja Católica no santuário e, conseqüentemente, em muitas atividades do evento que aí ocorrem. Em meio a isto, inexistem, em termos práticos, relações que possibilitem igualdade, justiça social e um real ecumenismo que contemple as várias práticas religiosas e políticas dos romeiros. Sendo assim, muitos romeiros, sobretudo alguns membros quilombolas, sentem-se descontentes e excluídos com os rituais que dão muita ênfase ao catolicismo oficial, como é o caso da Missa da Ressurreição e de outras manifestações que ocorrem dentro do santuário. Mesmo assim, esses e outros sujeitos buscam espaços no evento que possam tornar suas práticas visibilizadas e reconhecidas. Feitas essas considerações, é válido dizer, também, que, a despeito de consideráveis avanços, a Nova Romaria não pode ser concebida como um todo harmônico, uma vez que alguns membros dos movimentos sociais, da Ordem Redentorista, entre outros, acabam fazendo uso dela como meio de plasmar um espaço de manipulação e poder. Tal realidade, evidentemente, é responsável por muitos dos conflitos internos nessa romaria.

4 O GRUPO DE ROMEIROS E A EXPERIÊNCIA EXTRACOTIDIANA NA ROMARIA DA TERRA E DAS ÁGUAS

A opção pelo estudo do grupo de romeiros que sai de Feira de Santa Luzia, Lagoa dos Bois e PA Gerais Salinas, ou “grupo de romeiros de Dona Josina”²⁵, como é mais conhecido

²⁵ No grupo de romeiros e por extensão na localidade Lagoa dos Bois, no PA e na “Feirinha”, é visível o papel de liderança desempenhado por Dona Josina. Sua intervenção como mediadora religiosa e catequista atuante

nestes locais, tem a ver (conforme abordado na parte inicial deste trabalho) com o fato de o pesquisador ter trabalhado no Projeto de Assentamento Gerais Salinas, por um período de quase um ano, na função de assessor social no Programa de ATES, o que permitiu que se tivesse contato com algumas das pessoas que participam da Romaria da Terra e das Águas. No entanto, o fator determinante para que essa opção fosse concretizada ocorreu numa conversa informal estabelecida com Dona Josina, residente na localidade Lagoa dos Bois, muito conhecida no referido PA e na Feira de Santa Luzia. Na oportunidade, comentei que estava pesquisando sobre essa romaria. A partir dessa conversa, sugeriu-me que optasse pelo grupo que ela acompanhava. Dada a facilidade de acesso aos locais onde os romeiros residem e a simpatia dispensada por ela e por muitos moradores, o convite acabou sendo aceito.

O grupo de romeiros dessas localidades vai à Romaria da Terra e das Águas há dezoito anos²⁶, percorrendo os quase 200 km que levam à Lapa do Bom Jesus. Conforme os romeiros, este ato peregrinístico nasceu da fé, do apoio das CEBs, CPT, CETA e da própria necessidade de luta contra as difíceis condições materiais de existência vivenciadas na região (ausência de políticas públicas eficazes, precárias condições de saúde e problemas referentes à água). Portanto, fé, mediação e necessidade de luta foram ingredientes fundamentais para gestar o evento. “Ao peregrinar, de certo modo[,] as pessoas rejeitam os males de cada dia; procuram ser regenerados (sic) pela imagem [e pelas discussões de assuntos de interesse camponês]; e voltar a seu mundo cotidiano com novas energias” (IRARRÁZAVAL, 1993, p. 150). O grupo é bastante heterogêneo, formado por jovens, adultos e idosos (homens e mulheres), predominando uma maior participação das mulheres. A média de participantes do referido grupo na romaria é de 30 pessoas, sendo que a maioria reside na “Feirinha”.

granjeou-lhe simpatia geral e muito prestígio. É comum as pessoas dessas localidades irem lhe pedir conselhos, informações e outros favores, criando-se, assim, laços de consideração, de responsabilidade e, também, de dependência, pois cria, reproduz e condensa o poder decisório em torno de uma pessoa.

Fatores como notável reputação, engajamento e interesse político, inclusive no âmbito partidário, foram relevantes para que ela concorresse a uma vaga na Câmara Municipal de Carinhanha pelo Partido dos Trabalhadores (PT). Obteve uma expressiva votação de quase 500 votos, contudo não lhe garantiu a conquista da vaga, por conta da coligação estabelecida pelo partido, do qual faz parte, porém lhe garantiu um convite para assumir a pasta de Secretária Municipal do Direito da Cidadania e Proteção Social do mesmo município, cargo que ocupa no momento.

Tudo isso aponta para uma formação político-religiosa que veio sendo tecida ao longo da sua atuação de catequista das CEBs e de militante do Movimento Social CETA. Segundo um morador da “Feirinha”, “esse preparo lhe garantiu chegar onde está”. Apesar da mudança de *status*, há 08 meses, a sua posição política vem sendo aceita com muita simpatia por vários moradores. Esse fato ilustra bem que a interferência política nas localidades por parte das CEBs, CPT e Movimento CETA provocou mudanças de perspectivas nas pessoas, que se sentem mais confiantes e esperançosas.

²⁶ As relações tecidas ao longo desses anos nos põe a pensar que “[...] a invenção de tradições é essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, mesmo que apenas pela imposição da repetição” (HOBSBAWM, 1984, p. 12).

Quando chega o mês de abril, e, sobretudo depois da Semana Santa, começam as conversas sobre o evento. Os preparativos constam de uma série de afazeres: reuniões preparatórias, participação em círculos bíblicos, correntes de oração, rezar o terço em muitas ocasiões, discussão dos folhetos com os membros da Igreja Católica de Carinhanha, contatos com as pastorais, confecções de cruzeiros de madeira, “juntar dinheiro” para custear as despesas que virão (compra de alimentos e programação da viagem com o aluguel do transporte e da rancharia). Normalmente, o grupo sai da “Feirinha” na sexta-feira pela manhã.

Na realidade, todos esses preparativos sinalizam que a romaria teve início, porque já se decidiu sair da cotidianização; ao mesmo tempo em que se percebe que tais alterações cotidianas vão se consubstanciar no período de três dias do evento. Nesse sentido, o planejamento das condições de participação na romaria favorece adentrar numa temporalidade extracotidiana, criando toda uma atmosfera que arrebatava os peregrinos de uma realidade, geralmente permeada por sofrimentos e conflitos, rumo a um lugar que emana alegria e esperança. Como disse Igor, adolescente de 15 anos, “a Romaria da Terra e das Águas é um encontro de fé e renovação”.

Há uma organização que se distingue dos laços estabelecidos no assentamento, apesar de ser o grupo de romeiros uma comunidade móvel, existe toda uma priorização do corpo coletivo e do espírito de partilha. Os membros são motivados, em grande medida, pelo fervor político e religioso.

A dimensão interior que define esta caminhada extracotidiana pode estar associada a uma promessa em busca de cura, a um pedido de bênção, a um agradecimento, mas também à dinâmica de uma dimensão sociopolítica, a qual pode vir acoplada às festas e animações profanas.

A ida à romaria não é marcada pela obrigatoriedade, mas sim pela escolha de cada indivíduo que se identifica com o acontecimento, pautado no campo religioso e no campo político. Cabe dizer que muitos, ao cumprirem o que foi programado, pensam em realizar atos extraoficiais (passeios, paqueras e diversões, algo típico de romeiros turistas). As indumentárias escolhidas para irem ao ensejo são as mais novas e belas, inclusive aquelas reservadas para a missa no domingo.

Durante a viagem, conforme relatos, houve um forte espírito de companheirismo entre os participantes, de modo que a diferenciação econômica acabou sendo submergida pela união de todo o grupo; não se dizia o quanto cada um possuía em dinheiro, mas sim os alimentos que eles transportavam. “Ninguém ficava de barriga vazia”, todos podiam comer e beber, mesmo aqueles que não levavam algum alimento. Logicamente, conforme Fernandes (1982),

isto não significa que essa nuance das manifestações religiosas torna os homens anjos harmoniosos. Entretanto, é inegável que partilha, entusiasmo, fé e luta circundam as relações interpessoais e deixam as pessoas mais sensíveis diante das situações com que se deparam no dia a dia.

Desse modo, emerge uma suspensão do cotidiano e descortina-se uma outra temporalidade. A isto Turner (1974, p. 6) chamaria de “*communitas*”, principalmente por reportar-se a “[...] um relacionamento entre seres humanos plenamente racionais cuja emancipação temporária de normas sócio-estruturais é assunto de escolha consciente [...]”.

O trajeto da vila Feira de Santa Luzia a Bom Jesus da Lapa tem o sentido evidente de levar o grupo de romeiros do centro local ao centro político-religioso do sertão baiano (por estradas em péssimas condições), para alcançar o santuário que guarda a imagem do Bom Jesus da Lapa. De acordo com informantes, no final da tarde de sexta-feira, o grupo que sai dessa vila se junta a uma multidão de romeiros nas apertadas ruas que dão acesso ao santuário e na área da esplanda, cantando hinos e vários outros cantos; o mais emblemático é, sem dúvida, o que se refere à romaria, nas seguintes palavras:

“Romaria da Terra
Faz o povo reunir
Numa luta sem guerra.
Nós lutaremos por ti! (bis)

1- A terra é sagrada,
Feita por Nosso Senhor.
Ele fez e deu ao homem
E também nos ensinou
Que é nela que vivemos
E a ela abençoou.
É tão linda a natureza.
É obra do Criador.
Deus deu a inspiração.
O homem fez a plantação
E foi assim que começou.

2- Mas no passar do tempo
Que o povo aumentou,
Começou a ambição
E a terra negociou.
Uns compraram e outros não
E à força eles tomou.
Fazendeiros e jagunços
Matando o trabalhador.
As famílias que eram donas
Hoje vivem no abandono,
Sem suas terras ficou.

3- Amigo trabalhador,
Veja a nossa situação.
Nós queremos trabalhar
E não temos condição
E a terra que era nossa
Hoje é toda do patrão.
Desemprego na cidade
Virou uma maldição.
Precisamos resistir
E nós vamos conseguir
Por a terra em nossas mãos”.

Isso leva a crer que participar da Nova Romaria não é mera extensão do cotidiano, vez que o ato de peregrinar implica transformações existenciais e compartilhamento da memória coletiva, da expectativa e da esperança. Com isso, reforçam-se identidades sociais das várias categorias camponesas, bem como seus sentimentos de conscientização política, amalgamados dentro do evento político-religioso.

Em consonância com essa perspectiva, o posicionamento de Souza (1986) é bastante razoável, uma vez que acredita que a Teologia presente em eventos como a romaria tem assumido a riqueza da expressão popular, ou seja, uma expressão da vida como caminhada junto com Deus rumo ao Reino. Decorre desta constatação que a “Romaria é uma oração que a pessoa faz com o corpo todo: os pés, as mãos e o coração”. Peregrino (1992) frisa que na

relação pessoal é que se busca a libertação, a partir de um respaldo bíblico, que sugere a ideia de Terra Prometida.

Dentro do imaginário desse grupo de romeiros, ir a Bom Jesus da Lapa possui múltiplos significados. Entre eles destacam-se: acesso ao local sagrado (força mística) e discussão de temas de grande relevância social, capaz de abrir caminho para conquistar terra, água e outros direitos inerentes às condições dignas de vida no campo, principalmente o despertar de possibilidades de um mundo pautado em justiça social e inclusão. Indo a Lévi-Strauss (1993, p. 259), encontramos algo elucidativo em torno disto, a saber: a constatação de que os ritos ligam “as formas de atividade técnica e econômica com a ideologia”. Os ritos, segundo ele, ajudam a controlar problemas resultantes do gênero de vida, bem como velar suas contradições.

4.1 PREPARATIVOS, IMPRESSÕES E DESENVOLVIMENTO DA MANIFESTAÇÃO POLÍTICO-RELIGIOSA

Na cidade de Bom Jesus da Lapa, no dia anterior à Romaria da Terra e das Águas – 02 de julho de 2009, com o tema: “Do Ventre da Mãe Terra, um clamor pela Vida!” –, era intensa a dinâmica dos membros da CPT e de outros que estavam na organização desta romaria: ornamentação do santuário, preparações finais para a acolhida, via-sacra e locais de plenarinhos. Percebeu-se o quão trabalhoso é organizar um evento com tamanha envergadura e significado. Isto para que, no dia seguinte, à tarde, todos os espaços ficassem prontos para receber os romeiros. Dada a correria por conta dos preparativos, na quinta-feira, só foi possível encontrar espaço para entrevistar Abeltânia, coordenadora da CPT, por volta das 18 horas. Como não era possível ter uma oportunidade nos dias subsequentes para conversar com ela, a melhor escolha foi esperá-la cumprir todas as atividades²⁷.

Na sexta-feira, dia do início da Romaria da Terra e das Águas, ao nascer do sol, faixas, cartazes e ornamentações – estrategicamente distribuídos nas principais ruas e avenidas de Bom Jesus da Lapa – proporcionavam um ambiente de boas-vindas para os peregrinos. Às 09 horas, timidamente, eles começaram a chegar em pequenos grupos. Tal ritmo foi bruscamente interrompido, por volta das 15 horas, com a presença do sol causticante, com a chegada de

²⁷ Tal situação mostra que o pesquisador deve entrar na temporalidade do outro, sair de uma lógica alucinante provocada pelo *frisson* dos grandes centros, ter paciência e bom humor para que o(a) informante contribua por meio da concessão de informações a que se deseja ter acesso, a fim de nutrir o movimento de inquietude gerado pela dinâmica do ato de investigação científica.

centenas de peregrinos por meio de ônibus, caminhões “paus-de-arara” (em número pequeno), barcos e cavalos. Vale lembrar que alguns foram a pé.



Figura 6 – Peregrinos circulando pelas ruas da cidade
Fonte: Acervo pessoal de Janilson Alves Magalhães, 2009

Foi nesse “clima” que o grupo em estudo (vindo num ônibus), juntamente com muitos outros participantes, estabeleceram os primeiros contatos com a cidade, ou seja, em meio a uma contagiante sensação de alegria e euforia, ao direcionarem seus olhares curiosos e penetrantes para o místico Morro da Lapa, de tonalidade cinza-escura. Foi o que se notou nos semblantes dos que desembarcavam com suas bagagens nas rancharias (mais adiante será feita uma explanação sobre uma delas), pensões e, em menor escala, nos hotéis (que nesta época oferecem preços mais baixos). Pouco tempo ficaram ali, ou seja, só o suficiente para guardarem vestimentas, gêneros alimentícios e outros pertences, pois tinham que fazer suas inscrições na Casa dos Padres com a Equipe Organizadora e, logicamente, irem ao santuário para estabelecer um breve contato com o sagrado, subirem ao morro para rezar no cruzeiro e apreciarem a formosa vista que se tem da cidade e do rio.



Figura 7 – Vista da cidade e do rio S. Francisco, do cume do morro
Fonte: Acervo pessoal de Janilson Alves Magalhães, 2008

Às 18 horas e 30 minutos, conforme registrado na programação da romaria, previamente distribuída nas comunidades, os romeiros se reuniram nas proximidades do cruzeiro, que fica no bairro Santa Luzia. Logo se formou uma multidão de mais de 3 mil pessoas. Dali saíram com suas cruzes – rústicas, polidas e bastante enfeitadas –, faixas de protesto e de esperança, e em cânticos rumo à esplanada (ponto de intersecção, pertencente ao santuário, entre as grutas deste e as ruas da cidade), no intuito de cumprirem parte do ritual de abertura. Para finalizar este ritual, houve as apresentações do tema da romaria, cumprimentos de boas-vindas aos diversos grupos de romeiros e às suas respectivas dioceses e uma celebração, com ênfase nas passagens bíblicas, concatenadas aos personagens e acontecimentos na vida dos romeiros. Tais acontecimentos, segundo muitos dos peregrinos presentes (dentre eles, alguns do grupo em estudo), representam suas próprias vidas, imensamente marcadas por dificuldades e lutas. Corroborando o aprofundamento destas questões, os sermões expressos pelas autoridades eclesiais ali presentes – bispos, padres, membros de pastorais etc. – convergiram em torno das problemáticas mais recentes, que afligem os peregrinos (falta de terra para trabalhar, precárias condições de vida no campo e dificuldades de acesso à água, sobretudo a potável). Durante este ato, os camponeses cantavam e erguiam suas cruzes, em sinal de devoção e amor, com muita empolgação. Neste ensejo, houve, consoante Maria, romeira integrante do grupo, um clima de “sentir-nos irmãos” de caminhada, típico da “*communitas*”.

Ponderando as contribuições de Turner (1974), pode-se dizer que existe aí o que ele chamou de liminaridade – outra importante categoria de análise – pois há uma passagem para um espaço intermediário (que não está aqui nem lá). Isto se sustenta no plano prático: as entidades liminares estão no meio, entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos

costumes, convenções e pelo cerimonial. É o que se observa com os romeiros envoltos nos espaços liminares da Nova Romaria, nos quais explicitam suas criatividade e suas relações interpessoais enquanto seres concretos, históricos e idiossincráticos. Tornam-se seres humanos mais dinâmicos, na medida em que seus atos abarcam as várias dimensões da vida.



Figura 8 – Grupo de romeiros na esplanada do santuário
Fonte: Acervo pessoal de Janilson Alves Magalhães, 2008

Após ter sido finalizado este momento de acolhida na esplanada, o “grupo de Dona Josina”, juntamente com outros peregrinos, voltaram para os locais onde estavam instalados (a maior parte nas rancharias) para descansarem. Alguns tinham percorrido mais de 900 km, o que se traduz em cerca de 12 horas de viagem, por estradas em péssimas condições de conservação. Mesmo assim, alguns se reuniram para cantar, contar histórias e um pequeno número de peregrinos, formado, principalmente pelos mais jovens, arriscou alguns passos, acompanhados pelas harmonias sonoras provenientes da sanfona, do triângulo e da zabumba. Essas configurações foram a tônica defronte a algumas rancharias na “Rua do Pé do Morro”.

Posto isso, é possível entender o porquê dos rituais serem dinâmicos, temporais e incrivelmente capazes de condensar, segundo Steil (1996), a polissemia de significados e a multivocalidade simbólica que são acionados no culto de peregrinação por causa da sua força performativa, o que os torna essenciais para a construção das identidades dos próprios grupos. Acresce-se a isto que a Romaria da Terra e das Águas não é apenas um ritual de passagem, mas também um instrumento de transformação para os peregrinos.

No dia seguinte, às 05 horas e 30 minutos, numa manhã fria, céu estrelado e com uma bela lua, começaram a soar os primeiros toques do sino e, não mais que 10 minutos depois, ouviu-se a sonoridade propagada pelos hinos tocados pelo som da igreja, instalado na torre da

esplanada. Eram o prelúdio de que, dentro de alguns instantes, o Ofício de Nossa Senhora teria início. *Pari passu* os romeiros das várias localidades ganharam as ruas e seguiram para a Gruta de Nossa Senhora da Soledade, deixando-a literalmente lotada e ornamentada com suas cruzes (geralmente as cruzes representam as comunidades envolvidas no evento), terços nas mãos, velas acesas, galhos de árvores, carrancas, santos, fitas do Bom Jesus e outros símbolos das suas lides cotidianas²⁸: enxada, foice, machado, facão, cavador, pá, tarrafa, rede, cabaça e outros artefatos que remetem à história do homem do campo na luta pela terra, por reconhecimento e por condições de vida com dignidade. Foi a paisagem social do ambiente.



Figura 9 - Ofício de Nossa Senhora na Gruta de Nossa Senhora da Soledade
Fonte: Acervo pessoal de Janilson Alves Magalhães, 2008

O Ofício de Nossa Senhora pode ser descrito como um grande grupo de peregrinos com velas acesas, terços, cruzes em constantes movimentos de reza e liturgia, uma maneira *sui generis* de manifestação do catolicismo popular. É evidente que, dentro do santuário, sob a batuta dos Missionários Redentoristas, muitos desses agentes, através dos seus discursos e práticas litúrgicas, disseminam e legitimam o catolicismo oficial; ainda assim, o catolicismo popular consegue seus espaços e, durante o referido ofício, viabiliza a emersão de uma ossatura ritualística autóctone. Tal fato pode ser observado por meio de rezas, ladainhas,

²⁸ Os símbolos são fundamentais no ritual, porque “[...] possuem as propriedades de condensação, unificação de referentes díspares, e polarização de significado. Um único símbolo, de fato, representa muitas coisas ao mesmo tempo, é multívoco e não unívoco. Seus referentes [...] são [...] tirados de muitos campos da experiência social e de avaliação ética. [Isso sem falar que podem unir] ordem orgânica com a sociomoral, proclamando a unidade religiosa suprema de ambos, acima dos conflitos entre essas ordens e no interior delas” (TURNER, 1974, p. 70-71). Os romeiros entram num mundo mágico que os deixa mais fortalecidos e também inteirados com a dimensão racional, que conecta a religião com o acontecimento social. Cada um dos elementos simbólicos tem a ver com as experiências vivenciadas pelos peregrinos. Podem despertar dor, dificuldade, sofrimento, mas também resistência, luta e esperança. Portanto, pode-se dizer, conforme o referido autor, que os símbolos são “moléculas do ritual” ou uma linguagem dentro dele.

cânticos e hinos, um verdadeiro espetáculo enfatizado pela luminosidade de milhares de velas acesas e pelo considerável fluxo lacrimal, expressando emoção, que transitava nos mais variados semblantes envoltos nas cruzes e na união dos camponeses. A energia de um momento assim mostra um pouco do multifacetado mosaico de elementos que constitui o evento da Romaria da Terra e das Águas. Ao mesmo tempo, percebe-se a força de um legado cultural e religioso, inerente ao catolicismo popular, que os sertanejos transportam para o local sagrado – um suporte que sempre dá força aos peregrinos nas situações de amargas angústias e incertezas intramundanas. A celebração chegou ao final às 06 horas e 30 minutos, daquela manhã de sábado, com cânticos de louvores. Em seguida, os romeiros foram para os locais, onde estavam acomodados para tomarem o café da manhã.

Às 08 horas, os peregrinos saíram das rancharias e de outros lugares em que se encontravam hospedados cantando e acenando para os moradores até chegarem à esplanada do santuário, levando faixas, cartazes e muitos dos símbolos supracitados. Lá se subdividiram em sete grupos, mais conhecidos como plenarinhos (parecidos com oficinas), para participarem de discussões e reflexões propositivas a respeito dos mais variados temas que envolvem juventude, terra, cerrado, caatinga, comunidades tradicionais, territórios e resistência, terras públicas e territórios tradicionais no contexto de revitalização do rio São Francisco, CEBs, identidade, políticas para o campo, dentre outros. Sem dúvida este é um dos pontos fortes da Nova Romaria.

Viu-se que cada diocese assume um plenarinho. Cada plenarinho tinha dois/duas coordenadores(as) e um(a) assessor(a); este(a) ficava por conta da CPT.

Diante de tantas temáticas ocorrendo concomitantemente, era impossível participar de todas e, logicamente, houve a necessidade de acompanhar uma delas, que acabou sendo a escolhida pelo “grupo de Dona Josina”, para não ficar numa generalidade superficial. A opção foi o plenarinho “Terra para quem nela trabalha”, o qual teve como patrono o vaqueiro Zé de Antero²⁹ (algo comum nos plenarinhos – homenagear mártires, ícones das lutas camponesas). Cada plenarinho tinha uma placa, envolta em fitas, com a cor correspondente ao assunto da discussão. O escolhido para acompanhar foi identificado pela cor vermelha. Este grupo foi instalado no Salão dos Romeiros, a pouco mais de 150 metros do santuário. Às 08 horas e 30 minutos, o local já estava completamente ocupado pelos participantes, que abriram o

²⁹ Segundo informantes, embora fosse assim tratado entre os pares, seu nome era José Campos Braga. Ele foi vaqueiro, agricultor, apicultor e animador de rodas de São Gonçalo. Sua vida foi marcada por um histórico de luta contra a grilagem de terras e contra o agronegócio, em defesa da permanência das 366 famílias na área de Fundo de Pasto de Areia Grande, município de Casa Nova, no sertão baiano. Por conta disso, acredita-se que ele tenha sido assassinado, aos 56 anos, no dia 29 de janeiro de 2009.

plenarinho com cânticos referentes à vida no campo. Em seguida, o assessor/coordenador disse que era necessário que ficassem três pessoas responsáveis para organizar o que fosse discutido (das quais, uma seria a relatora) e depois, ao final dos trabalhos, deveriam definir a forma de apresentação, para expor no grande plenário (espaço em que a equipe de coordenação, juntamente com a assessoria e romeiros avaliam todos os plenarinhos) – que seria realizado no domingo pela manhã. Dito isto, começaram os depoimentos de camponeses que vivenciaram situações de conflitos e assassinatos na luta pela terra. Viu-se que no estado da Bahia há muitas mortes via assassinatos (também conhecidas como “morte matada”). A parte mais emocionante dos depoimentos foi quando a filha do vaqueiro (assassinado) Zé de Antero e os amigos dele falaram da sua história de luta pelo acesso à terra. Entre uma explanação e outra, era comum a intercalação reflexiva e musical, cujo destaque foi Roberto Malvezzi (“Gogó”), que com seus versos discorria sobre a trajetória do camponês na sua incansável luta pela terra e pela água. Além de “Gogó”, apresentaram-se outros cantores menos conhecidos.

Dentre os vários cantos, teve o Bendito dos Romeiros, de José Vicente, que fala o seguinte:

“Sou, sou teu senhor
 Sou, povo novo
 Retirante, Lutador.
 Deus dos peregrinos
 dos pequeninos
 Jesus Cristo Redentor.

Para a Terra prometida.
 O povo de Deus marchou
 Moisés andava na frente
 Hoje Moisés é a gente
 Quando enfrenta o opressor.

Meu São Francisco das Chagas
 Da Matriz de Canindé [do Bom Jesus]
 Seja a nossa companhia
 Nesta grande Romaria

Pra terra que a gente quer”.

Esse canto tocou forte os romeiros, a ponto de ser entoado várias vezes no plenarinho e durante toda a romaria. Segundo os participantes, a ideia de lembrar os mártires que morreram na luta pela terra representa a esperança para o camponês nordestino contra a atual estrutura agrária.

Isso mostra que “As condições ‘liminares’ e ‘inferiores’ estão freqüentemente associadas aos poderes rituais e à comunidade inteira, considerada como indiferenciada” (TURNER, 1974, p. 123). Ponderando considerações desse autor, vê-se que na liminaridade o subordinado torna-se predominante. A sabedoria advinda dela remodela o ser do romeiro. Contudo, Turner (1974) chama a nossa atenção para o fato de que a liminaridade não é a única manifestação cultural da “*communitas*”, pois existem os “poderes dos fracos”, ou atributos permanentes ou transitoriamente sagrados; relativos a um “*status*” ou posição baixa que também fortalece os “inferiores”.

Apesar da posição desprezada, os romeiros possuem um inconformismo político e religioso que os impulsiona na busca por mudanças. Tal postura tem a ver com essas manifestações culturais. O surgimento de movimentos sociais, como Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e CETA tem em rituais dessa natureza um ambiente propício de motivação e de estratégias de luta. Neste sentido, é oportuno afirmar que os romeiros passaram a ser tão importantes no tecido social como

Os membros de grupos étnicos e culturais desprezados ou proscritos [que] desempenham importantes papéis nos mitos e nos contos populares, como representantes ou expressões de valores humanos universais. São famosos entre estes o Bom Samaritano, o violinista judeu Rothschild, no conto de Tchekhov ‘O Violino de Rothschild’, o escravo negro fugitivo Jim [...] todos esses tipos místicos são estruturalmente inferiores ou ‘marginais’, não obstante representem o que Henri Bergson chamaria de ‘moralidade aberta’, opondo-se à ‘moralidade fechada’, sendo a última essencialmente o sistema normativo de grupos limitados, estruturados, particularistas [...] (TURNER, 1974, p. 135).

Mais adiante, o mesmo autor argumenta que os “marginais” ou “inferiores” se sentem fortalecidos pelos laços da “*communitas*”, opostos às divisões da estrutura, pois exercem os “poderes dos fracos”. Enfim, “A ‘*communitas*’ irrompe nos interstícios da estrutura, na liminaridade; nas bordas da estrutura, na marginalidade; e por baixo da estrutura, na inferioridade” (TURNER, 1974, p. 156).



Figura 10 – Romeiros reunidos no plenarinho
Fonte: Acervo pessoal de Janilson Alves Magalhães, 2009

No que se refere ao plenarinho, embora muitos assuntos tenham sido abordados de forma superficial, o som tenha apresentado problemas de microfonia e o espaço se encontrasse lotado, foi um encontro que conseguiu tratar de modo mais sistemático, político e especializado a realidade do mundo rural. O mais importante é que ele traz os peregrinos para o centro dos acontecimentos. Para tanto, conta com importante suporte de assessores da CPT e de outros organizadores da romaria.

O plenarinho terminou próximo ao meio dia. Antes do almoço, ainda foi possível conversar com um dos seus coordenadores, Wilson, líder do MST, que concedeu uma entrevista sobre o papel dos mediadores. Assim como na que foi realizada com a coordenadora da CPT, foi necessário encontrar um tempo disponível, no qual ele não estivesse desenvolvendo nenhuma atividade relacionada ao evento.

Após essa entrevista, ao andar pelas estreitas ruas próximas ao santuário, viram-se romeiros tomando algumas cervejas e dançando em meio à imensidão de barracas de lona alinhadas nos passeios de muitas residências. Ali, teciam agradáveis fios de prosa entre eles e com outros que reencontravam, oriundos de localidades distintas. Tal fato mostra que muitos romeiros são bastante hábeis no trânsito entre o sagrado e o profano, bem como dotados de vasta capacidade de integração. Mais adiante, havia barracas vendendo comidas, bebidas, lembranças, camisetas, santos, fitas e outros elementos – constituindo um grande comércio “a céu aberto”.

Às 14 horas, na Gruta de Nossa Senhora da Soledade, foi grande o número de padres para atender aos romeiros que quisessem fazer suas confissões. Apesar da mediação da Igreja

Católica, através desses agentes, observaram-se, não poucas vezes, romeiros que preferiram estabelecer uma relação direta/vertical com o sagrado, ou seja, não utilizaram a figura dos padres para expressarem, de forma horizontal, ao Ser Supremo, seus pecados, suas angústias e pedidos de perdão. Além disso, houve romeiros que estabeleceram as duas formas de contato com o sagrado.



Figura 11 – Romeiros no momento das confissões
Fonte: Acervo pessoal de Janilson Alves Magalhães, 2008



Figura 12 – Romeiros em contato com as paredes do santuário
Fonte: Acervo pessoal de Janilson Alves Magalhães, 2009

O modo como eles se comunicam com o sagrado alia, impreterivelmente, o imanente com o transcendente, o material com o espiritual, isto é, há uma manifestação de fé que não se

satisfaz com a abstração, na medida em que ela também é palpável. Uma prova disto é que muitos romeiros, após participarem de celebrações, tocam nas paredes calcárias do santuário, umedecem as mãos nas águas que nelas se infiltram para se benzerem, agradecerem e fazer pedidos, uma vez que elas são tidas por eles como sendo dotadas de propriedades milagrosas, capazes de curar enfermidades e preservar a saúde. Decerto, tem-se aí uma faceta da eficácia do ritual, voltada para o poder de cura. Tudo isso se traduz numa prova cabal de que, embora se busque há 32 anos uma fusão das dimensões política e religiosa na Nova Romaria, mediante a ação e a postura ideológica de CPT, CEBs e outros mediadores, ainda são vários os elementos do místico catolicismo tradicional sertanejo presentes na contemporaneidade.

Às 16 horas, estima-se que mais de 8 mil peregrinos se concentraram na área da esplanada para darem início à via-sacra, que consiste em percorrer locais muito carentes da cidade de Bom Jesus da Lapa, em reflexões, sempre intercaladas por cânticos e orações. Esse ritual é dividido em três estações: duas, normalmente, ocorrem ao longo da caminhada e a última, no ponto inicial da via-sacra, isto é, na esplanada.



Figura 13 – Romeiros aglomerados em frente ao Santuário do Bom Jesus
Fonte: Acervo pessoal de Janilson Alves Magalhães, 2008

Nas estações procurou-se fazer apresentações com caráter de denúncias, a exemplo de grandes proprietários que querem monopolizar a utilização das águas do “Velho Chico”. Nas faixas erguidas pelos participantes havia denúncias, reivindicações e agradecimentos. Um romeiro, na segunda estação, no bairro Beira Rio – à margem do rio São Francisco, local visivelmente marcado pela carência material da população –, enfocou nos depoimentos as injustiças sociais e, de forma mais detalhada, as truculências que vitimaram Zé de Antero.

Após isto, falou-se da liberdade como um objetivo que só se conquista por meio da organização, do empenho e da união de cada membro comunitário. De certo modo, há aí um convite para celebrar as conquistas, refletir sobre os embates dos trabalhadores rurais, fortalecer a fé e buscar condições de vida dignas para se viver no campo. Foi dito que Jesus ainda continua a morrer por aqueles que são marginalizados por uma sociedade tão desigual e excludente. É visivelmente utilizada a trajetória de Jesus como força propulsora nas ações dos romeiros em busca de novos espaços de reconhecimento/inclusão nas comunidades.

Aqui, pode-se pensar como Hobsbawm (1984), isto é, que as “tradições inventadas” têm funções políticas e sociais importantes, as quais surgem, na maioria das vezes, da exploração de uma necessidade sentida por determinados grupos, contudo “Podemos também observar que, obviamente, apesar de todas as invenções, as novas tradições não preencheram mais do que uma pequena parte do espaço cedido pela decadência secular das velhas tradições e antigos costumes [...]” (HOBBSAWM, 1984, p. 19-20).



Figura 14 – O ritual da via-sacra

Fonte: Acervo pessoal de Janilson Alves Magalhães, 2009

No ritual da via-sacra estão presentes aspectos da vida humana, como sofrimento, amor e esperanças, abordados no decorrer das suas três estações. Na primeira, a Paixão de Cristo é consubstanciada na vida dos peregrinos. A segunda fala da Morte e de Jesus. Este acontecimento, como se viu, tem a ver com os marginalizados: posseiros, índios e milhares de trabalhadores, dos quais muitos foram assassinados. E a última estação se refere à Ressurreição de Jesus. Nesta se costuma fazer uma analogia com o que ocorre hoje nas mobilizações e lutas dos camponeses. Propaga-se que o trabalhador deve saber lidar com as questões sociais, do mesmo modo que lida com os seus instrumentos de trabalho agrícola. Segundo depoentes do grupo, é por isso que o ritual da via-sacra sempre traz esperança,

mostrando que as dificuldades e as ausências de pessoas queridas e companheiros de luta deixam lições vivas.

Além do mais, existe a intenção de “[...] atingir um limiar, sem dúvida o mais útil para as sociedades humanas, no qual se instaure um justo equilíbrio entre sua unidade e sua diversidade; e que mantenha a balança igual entre a comunicação, favorável às iluminações recíprocas, e a ausência de comunicação, também salutar, pois as flores frágeis da diferença têm necessidade de penumbra para subsistir” (LÉVI-STRAUSS, 1993, p. 260).

Corroborando Lévi-Strauss (1993), Turner (1974) diz que os homens, ao serem libertados da estrutura (social), entram na “*communitas*” para retornar à estrutura revitalizados por essa experiência. Além disto, enfatiza que, durante a liminaridade, os fracos passam por uma fantasia de superioridade estrutural. Já com os fortes, ocorre o inverso, pois se reconfigura o cenário de relações sociais, de modo que são alocados em níveis inferiores. Ao interpretar a visão de Turner (1974) sobre o ritual, Cardel (2003) acredita que o “poder dos fracos”, dos liminares, está relacionado com o conhecimento que estes adquirem do saber e do fazer com relação ao caminho das rotas. Nesta empreitada, o ritual é um processo *sine qua non*, uma vez que dá força capaz de promover o empoderamento. É o que se percebe na Romaria da Terra e das Águas, ora em estudo, na qual os discursos político e religioso se transversalizam a partir de posicionamentos e práticas dos movimentos sociais, pastorais populares, Igreja Católica e dos romeiros, pautados na justiça social.

Por volta das 20 horas e 30 minutos, no Colégio Estadual São Vicente de Paulo, teve início a Noite Cultural. Este momento foi marcado por grande animação, em que os romeiros tiveram a oportunidade de se divertir, a partir de danças, músicas, reflexões sobre as problemáticas sociais, realizar recital de poesias, roda de capoeira e apresentações de traços culturais típicos da tradição e dos costumes dos diversos grupos de peregrinos presentes. As paqueras foram outro elemento bastante presente, sobretudo depois de instantes de conversas e algumas danças. A Noite Cultural foi até as 02 horas da madrugada do domingo.



Figura 15 – Peregrinos se divertindo na noite cultural
Fonte: Acervo pessoal de Janilson Alves Magalhães, 2009

No domingo, 05 horas e 30 minutos, ainda escuro, os sinos do santuário começaram a reboar, convidando os peregrinos para a Missa da Ressurreição. Quando o padre iniciou a celebração, a área da esplanada já contava com a presença de grande quantidade de peregrinos, alguns ainda com “olhos de sono”. Foi dito por ele: “queremos celebrar nossa vida com Deus e Deus na vida nossa, na esperança de dias melhores”. No sermão foi abordada a “labuta do homem do campo e de sua família”, que enfrentam dias de sol causticante, de inverno (no curto período do ano) e outras dificuldades para conseguirem gerar sustento. Embora a missa tenha focado essas questões, ainda se percebeu, conforme Peregrino (1992), a falta de novos elementos eclesiológicos, de modo que os peregrinos fossem mais protagonistas nas celebrações.

Às 08 horas e 20 minutos foi iniciada a última atividade da programação da romaria, ou seja, o Grande Plenário, ou a Avaliação dos Plenarinhos, como é mais conhecida pela maioria dos romeiros. Nesse instante de encerramento, um dos mais significativos e esperados do evento – dada a proposta de socialização do que se passou em cada plenarinho –, os assessores da CPT, que estavam à frente da organização, e outros colaboradores iam convidando dois representantes de cada grupo para fazerem as respectivas apresentações do que havia sido discutido e proposto em cada um dos plenarinhos. Entre uma apresentação e outra, houve muitos cânticos e comentários.

O pano de fundo das exposições consistiu numa série de elementos envolvendo terra e água. Houve analogias entre a trajetória sofrida de Abraão com o atual sofrimento dos camponeses, expulsos de suas terras e vítimas de perseguições: “A terra cativa é um grande castigo. Ninguém tem a terra – a terra é de Deus pra trabalharmos”. Aliado a isto, com base

em documentos da CPT, a reforma agrária é vista como a conquista dos bens de produção da terra, a valorização dos produtos, a participação nas decisões, para que a reforma agrária seja feita pelos trabalhadores, de modo que, realmente, atenda às peculiaridades locais e torne a terra de todos.

Após terem sido realizadas todas as apresentações, foram feitas as prestações de contas da romaria e viu-se que teve um saldo positivo. É válido lembrar que a Romaria da Terra e das Águas se mantém com a contribuição dos peregrinos (um real por pessoa e também com doações voluntárias).

Em seguida, houve o ritual de troca de sementes de milho, feijão, algaroba, entre outras culturas, fruto dos trabalhos desenvolvidos no campo pelos diferentes grupos presentes, uma maneira de fortalecer o universo simbólico que os une. Posteriormente, o bispo deu a bênção final. Daí, os peregrinos se despediram dos seus companheiros com calorosos abraços, troca de pequenas cruces e com agradecimentos e louvores direcionados à Nossa Senhora da Soledade e ao Bom Jesus.

Por fim, passaram nas rancharias e em outros locais para almoçar, arrumar as bagagens e retornar às suas localidades. A cidade, a partir das 14 horas do domingo, ficou vazia e pacata. O extremo oposto do que ocorreu durante o período da romaria.

4.2 O SENTIDO SOCIOANTROPOLÓGICO DO ESPAÇO DENOMINADO RANCHARIA

Durante o evento, um dos mais dinâmicos e destacáveis espaços de sociabilidade é a rancharia. Uma casa comum, que em média contém 06 cômodos (com beliches, colchões, colchonetes, fogão e geladeira; raro é o proprietário que disponibiliza talheres e panelas para seus inquilinos), alugada por um grupo de romeiros, em torno de 50 componentes – homens e mulheres, contemplando diversas faixas etárias, com considerável superioridade numérica dos mais jovens –, geralmente da mesma localidade, para o período do evento, por um valor que raramente ultrapassa R\$ 600,00 (seiscentos reais). Dormem em condições semelhantes às de um acampamento, sem conforto ou privilégio de algum membro, bastante parecido com o ato de arrancar nos ranchos de palha de coqueiro que os camponeses do sertão baiano e de outras regiões nordestinas costumavam/costumam construir em roças distantes de suas casas, para passar chuva, guardar algum utensílio agrícola e até mesmo dormir.

Diante disso, a rancharia vem a ser um espaço de acomodação resultante de uma experiência extracotidiana, onde se estabelecem e/ou fortalecem laços de sociabilidade. Aí se sediam danças, cantorias, festividades, piadas, “causos”, enfim, cria-se um clima de

familiaridade, acolhedor, sem se fechar para a emersão de individualidades – rituais de convívio típicos da romaria. Portanto, um sentido para além de um mero espaço destinado a tomar banho, dormir, dividir tarefas e fazer refeições. Os peregrinos relatam que nesse local compartilham ânimo, disposição, estratégias de sobrevivência e memoráveis experiências de vida.



Figura 16 – Um dos ambientes da rancharia
Fonte: Acervo pessoal de Janilson Alves Magalhães, 2008

Essa convivialidade remete ao ideal “*communitas*” de Turner e Turner (1978), aqui trazido por Steil (2003), uma vez que é expresso pela busca de uma comunhão fusional, onde a romaria surge como um espaço simbólico que ab-roga as regras sociais, as hierarquias e os constrangimentos morais, enfatiza o caráter festivo, lúdico e transgressivo da peregrinação, que incorpora o divertimento, o sexo, o comércio, a dança, a diversidade religiosa, como dimensões do culto. Exerce, desse modo, uma crítica à sociabilidade do cotidiano e à vida moderna, que se organiza a partir da divisão social do trabalho e de múltiplos *status* sociais que estabelecem regras rígidas de comportamentos e hierarquias. Esse ideal de solidariedade, horizontalidade e igualdade nas relações entre os romeiros constitui o universo simbólico do grupo.

4.3 A DIVERSIDADE SIMBÓLICA E RITUALÍSTICA DA ROMARIA DA TERRA E DAS ÁGUAS

A tentativa de se chegar a uma nova dinâmica de vida, na visão de Adam (2004), muito mais do que terra para viver e plantar e água para beber, abrange conceitos como pátria, propriedade, casa, jardim, horta, lugar e cultura local, e o próprio corpo, como organismo feito de terra e água. Nesse sentido, ainda de acordo com o referido autor, o espaço vital surge como sendo um lugar ao qual pertencemos, é um espaço que envolve o sentimento. Toda a luta pela terra no Brasil emerge da construção: falta e privação deste espaço vital. Tudo isso é compreensível quando se nota a histórica realidade brasileira marcada por não-reconhecimento.

Em meio a esse processo, a Romaria da Terra e das Águas vem a ser a celebração litúrgica e cültica em busca de espaços emancipatórios. Portanto, é a expressão ritualística e simbólica dessa busca que demonstra a necessidade de um espaço vital. Em três dias ela ritualiza praticamente tudo que seus romeiros vivem e sofrem durante todo o ano. Com isso, cotidiano, luta, liturgia e festa formam uma unidade. Acresce-se a isto o ponto de vista de Bernardes (1991), chamando a atenção para a importância do universo antropológico, religioso e bíblico, presente nas romarias – que está majoritariamente no nível da experiência simbólica, do sentimento, do memorial (fazer a memória) –, diferente da frieza do raciocínio, meramente conceitual. Assim, o desafio consiste em fazer brotar, da vivência e das celebrações do povo, a dimensão libertadora.

Na verdade, essa romaria trouxe propósitos distintos dos existentes nas romarias tradicionais. De acordo com Micheloto (1991), enquanto o romeiro tradicional flagela seu corpo, anda dezenas ou mesmo centenas de quilômetros, como parte de sua promessa, os romeiros da terra cumprem mais um ritual com poucas consequências do ponto de vista físico-corporal, pois estão em lutas políticas. Logicamente que as conquistas dos trabalhadores são celebradas com muita fé e devoção ao Bom Jesus da Lapa.

Dessa forma, existe a busca de uma consciência que, segundo Burdick (1998), permite às pessoas agirem em seu próprio bem – distante de uma prática de se apoiarem nos santos. No entanto, para o citado autor, apesar de toda uma dinâmica nova, nota-se que as inovações discursivas, ritualísticas e institucionais, que representam uma importante ruptura com o passado, muitas vezes, coabitam com aspectos igualmente importantes das tradições, profundamente impregnadas de discurso e prática católica, a exemplo do forte contato com os santos, por parte de alguns romeiros. Ademais, há a flexibilidade ou o endurecimento das

diversas alas da Igreja Católica, com o legado identitário secular dos romeiros. Enquanto as conservadoras – compostas por grande parte dos Missionários Redentoristas – recrudescem na postura oficial, outras mais abertas às carências corpóreas e às demandas dos romeiros – CPT e CEBs, vinculadas à Teologia da Libertação –, implicitamente, “aceitam” que seus comungantes carreguem parte de suas identidades seculares para dentro da Igreja.

Com base em informações de Adam (2004), durante a Romaria da Terra e das Águas, nota-se a existência de uma mesclagem de elementos religiosos (procissão e peregrinação) e elementos políticos (passeata e manifestações), que variam no tecido social brasileiro, de acordo com cada contexto. Por isso, é sempre sensato considerar as diferenças regionais. Na Lapa, a romaria em questão está mais pautada na coordenação da CPT, no santuário e nas mãos de leigos, que articulam os grupos nas comunidades para participarem da romaria e a avaliarem no final.

Destarte, esse evento reconfigura as práticas litúrgicas dos peregrinos, queira por meio da troca, queira por meio da partilha – capitais na composição da inteireza da existência humana. Tais nuances acabam se contrapondo, sobremaneira, a muitas das práticas presentes na contemporaneidade, nas quais, segundo Godbout (1998), há a preponderância do interesse individual, na medida em que rompe com os “valores comunitários”, próximos à ideia de dádiva enfocada por Mauss (1974). O que é preocupante, pois a dádiva se constitui num elemento ligante, formador de coesão social, que cria identidade coletiva e até mesmo pessoal. Ela também é a base da solidariedade mantenedora da confiança, da cooperação e da igualdade nas sociedades pré-modernas. Portanto, distante do mundo moderno, que favorece ao sujeito escapar às obrigações do dar-receber-retribuir e torna a relação social limitada e os laços sociais fracos, acarretando exclusão, injustiça e desigualdade.

No que concerne a Bom Jesus da Lapa, para além da religião, o processo de Romaria da Terra e das Águas abarca outras dimensões da vida social dos seus peregrinos, entre elas o parentesco, a amizade e o espírito de partilha (familiar e de vizinhança), laços de sociabilidade, as discussões sobre os mais variados assuntos de interesse social (política, juventude, gênero, raça, luta pela terra e pela água etc.). Sendo assim, essa romaria deve ser entendida como um processo social que apresenta uma estrutura temporal determinada, ou seja, um lugar de encontro, discussão e reflexão, ou, se quisermos, um verdadeiro *locus* de confluência religiosa e discussão política.

De fato, no âmbito da romaria em questão, se forma uma ampla teia de sociabilidade extracotidiana. Nos três dias de evento, no entanto, também há divergências (o que tem seu lado salutar para a vida), quiçá, em alguns casos, pode-se aproximar ao que Sanchis (1973),

em seus estudos sobre romaria e festas populares em Portugal aponta para uma noção de “estrutura de encontro” das romarias: estas revelariam os permanentes conflitos entre as formas de religiosidade popular e aquelas consideradas oficiais pela Igreja Católica. Segundo o referido autor, a romaria, no caso específico português, representaria um espaço de tolerância e reivindicação da religião popular como resposta à ordenação e à regulamentação da religião oficial.

No contexto da romaria em destaque, busca-se encarar o peregrino enquanto um ser capaz de fazer escolhas, estabelecer a relação com o sagrado, discutir com os demais companheiros as problemáticas existenciais e construir propostas de vida comuns, visivelmente marcadas por fé e política.

Essa dinâmica peregrinística não cria um estado que rompe com o anterior, mas promove relações dialógicas entre situações heterogêneas, dentro e fora do contexto da festa. Com isso, a Romaria da Terra e das Águas se mostra como um espaço de reafirmação de diferenças sociais e permite o estabelecimento de relações de alteridade. É um pouco do que há nas contribuições de Nascimento (2002), quando percebe na romaria outras dimensões da vida social dos seus atores, como parentesco, sociabilidade (familiar e de vizinhança), trabalho e consumo. “Os que vão individualmente se sentem comunidade; grupos de familiares e amigos se afeiçoam mais. Há uma seqüência de fundo: necessidade básica ou crise humana, promessa e voto, viagem de ida, experiência totalizante no Santuário, viagem de volta, reassimilação e solução da necessidade básica ou da crise sofrida” (IRARRÁZAVAL, 1993, p. 149).

Quando chegam ao Santuário de Bom Jesus da Lapa, os romeiros da terra e das águas estabelecem contato com o ambiente sagrado e com outros companheiros de luta que vão para o Momento da Acolhida, na sexta-feira, numa celebração feita pelo bispo redentorista, na área da esplanada. Este ato é emblemático, porque dá início à Romaria da Terra e das Águas. Na oportunidade, os peregrinos cantam em uma só voz o hino desta romaria (que por sinal é muito belo, o qual já foi exposto anteriormente). O hino relata a união do povo camponês, num processo de luta sem guerra na busca por melhores condições de vida no campo.

Durante o ensejo, é visível (como se viu) a presença de uma imensa quantidade de símbolos³⁰: enxadas, foices, cabaças e, principalmente a cruz, que reúne em si a identificação com a cruz de Cristo e do povo; expressa – bem claramente – as nuances do humano: luta,

³⁰ É interessante salientar que as cruzes e muitos outros símbolos são feitos de árvores nativas, como angico, pau d’arco, ibiriba, aroeira e outras árvores próprias de cada região, de onde vêm os respectivos romeiros.

desafio, dor, esperança, vínculo (laço que une as pessoas em passeatas, procissões, via-sacra e outros rituais), dentre outros significados.



Figura 17 - Romeiros e suas simbologias na Gruta de Nossa Senhora da Soledade
Fonte: Acervo pessoal de Janilson Alves Magalhães, 2008

De fato, conforme Steil (1996), a romaria coloca os romeiros em contato com uma teia de símbolos e de sentidos que sustenta a cultura em que estão imersos.

Para Durkheim (1989), os símbolos são necessários, porque permitem um conhecimento da realidade, representando-a de uma maneira simples – o que facilita o sistema de raciocínio e condensa um conjunto de significados que é bem mais amplo. Em vista disso, esse autor acredita piamente que a vida social, sem símbolos, teria uma existência precária.

Corroborando esse pensador, Geertz (1978) argumenta que o homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos, a ponto de serem eles decisivos para sua viabilidade como criatura. Assim, “[...] os símbolos religiosos oferecem uma garantia cósmica [...] para sua capacidade de compreender o mundo [permitindo-lhe] suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheirescamente” (GEERTZ, 1978, p.120). Também, nessa linha, Turner (2005) acredita que os símbolos podem se tornar um fator de ação social, uma força positiva num campo de atividade, embora não sejam meros meios para o cumprimento dos fins confessos de um dado ritual.

Durante a supracitada romaria, existe uma ebulição que vem do grupo e faz com que os indivíduos sintam a presença de uma força quando compartilham com outros a dinâmica do evento. Nesta relação – com a presença de ebulição e êxtase –, Durkheim (1989) acredita que há o caráter sagrado, na medida em que se gera certa energia. Cada um se vê dotado de uma força, de certa capacidade. Afinal, ao ver deste autor, a origem da religião é o próprio fato do encontro; ao mesmo tempo em que, para ele, a sociedade só existe em momentos como esse.

A romaria, sem dúvida, produz energia e fortalece o campo religioso, visto que ela também é um grande encontro, dotado de consideráveis características religiosas.

No que tange aos rituais, é prudente afirmar que o social se faz no processo ritualístico – expresso na energia que é produzida quando os peregrinos fazem o mesmo movimento juntos, ou seja, saem de suas casas, fazem a viagem cantando, contando “causos”, conversando e rezando, gesticulando, discutindo problemas sociais (especificamente aqueles relativos ao meio rural), participam das celebrações, das discussões nos plenarinhos e das diversões na noite cultural. Em meio a esses processos sociais, a simbologia se encontra presente.

Na situação de ritual, o indivíduo se transforma. Tem-se, de acordo com Durkheim (1989), um efeito dinâmogênico que nos lança para fora de nós mesmos e nos “contamina” com uma força que é social. Também, “Num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se um mundo único [...]” (GEERTZ, 1978, p. 129). Ainda, segundo esse autor, por meio do ritual a religião vai infundir um determinado tom (*ethos*) num evento extracotidiano, a exemplo da romaria, em que os romeiros entram diretamente em contato com o sagrado, através de um sistema de símbolos (cruzes, objetos de arte simbolizando elementos camponeses etc.). Evidentemente tal contato é quase sempre carregado de emoções.

O ritual é capaz de colocar o indivíduo – com todo o seu arroubo emocional – numa relação com o sagrado e articular a visão de mundo, com base experiencial no *ethos*, na medida em que um reforça o outro (*ethos* e visão de mundo). Para Geertz (1978), esse reforço mútuo faz da religião um importante elemento da vida social.

No caso específico da Romaria da Terra e das Águas de Bom Jesus da Lapa, há a predominância do rito de passagem, pautado em três fases: separação, margem e reagregação, elaborado pelo Antropólogo Van Gennep (1969). Percebe-se que no referido evento, a eficácia do ritual consiste na completude, isto é, na participação mútua dos peregrinos em todas as etapas dessa romaria – levando em conta a forma como o rito move as pessoas de um contexto a outro, através de fé, luta, caminhada, discussão, diálogo e partilha.

Cabe frisar que em muitos ritos do evento, a exemplo dos plenarinhos (pequenos grupos de discussões e proposições), as dificuldades estruturais são encaradas como sendo passíveis de superação, o que é absolutamente compreensível, vez que as concepções fatalistas são constantemente expurgadas. Além disto, durante esses momentos, é comum vir à tona um sentimento *sui generis* no qual, temporalmente, todos são igualados; algo bem próximo ao que Turner (1974) chama de relação entre “*communitas*”. Evidentemente, vai

existir a metamorfose na postura do peregrino que sai de um modo de vida cotidiano. Aliado a isto, pode-se dizer que na realidade humana, conforme Simmel (1997), não há formas vazias nem conteúdos sem forma, mesmo porque as ações recíprocas têm um papel fundamental na vida dos indivíduos (é o que se observa nas ações dos romeiros).

Adaptando as ponderações de Sanchis (2001) ao contexto em destaque, com algumas ressalvas, pode-se dizer que isso ocorre porque a religiosidade extrapola o âmbito religioso, uma vez que ela carrega num bloco só um cortejo inteiro de fatos fisiológicos e psicológicos que cria um campo emocional no interior do qual a explicação racional não tem o primeiro lugar.

Em seu rito de passagem, de acordo com Adam (2004), a romaria da terra (e também a da Terra e das Águas, em questão) ritualiza o destino de seus integrantes na “fronteira”, no limite, na periferia do sistema globalizado. Na passagem ou na vontade de cruzar a fronteira da exclusão e da falta de espaço, seus romeiros encontram-se e confrontam-se com um Deus Solidário, que também, segundo Adam (2004), se pôs a caminho com o povo sofrido no Egito e que se pôs a caminho na via dolorosa da cruz e na páscoa, na passagem da tumba para a vida. Na busca e nas passagens vivenciam a presença de um Deus “*absconditus sub contrario*”, um Deus que migrou dos altares para a fronteira dos não-lugares (nas passeatas nas rodovias e romarias, nas quais encontram um Deus que “vai junto”). De fato, a Romaria da Terra e das Águas faz desta dinâmica uma grande festa. As pessoas resumem e recapitulam, afirmam e reafirmam, contam para si mesmas e para o mundo o que elas são e em que elas creem. Nesse sentido, o evento da romaria está marcado por diferentes graus de passagens e em cada um deles está presente sua força transformadora.

O ato de, anualmente, visitar Bom Jesus da Lapa, durante a Romaria da Terra e das Águas, ao contrário das romarias tradicionais (a do Bom Jesus e a de Nossa Senhora da Soledade), tem toda uma peculiaridade interpessoal e intergrupar, no contato estabelecido com o sagrado. A Nova Romaria é diferente, porque tem em seu bojo importantes aspectos, dentre eles políticos, para o *modus vivendi* das populações campestres e novos elementos para a Sociologia, no âmbito contemporâneo, na medida em que se dá a ressignificação de um evento religioso que atravessa séculos, ou seja, da romaria tradicional, para abrir caminho a novas formas de expressão emocional.

Conforme se vê nos materiais utilizados pela CPT, principalmente folhetos, são cada vez mais abordadas nas celebrações e nos plenarinhos questões políticas, econômicas, sociais e culturais, muitas delas consideradas maléficas para a agricultura familiar. Isto se deve, em grande medida, ao fato de muitos bens naturais, tidos pelos peregrinos como dádiva de Deus

para todos os seus filhos, serem apropriados pelos poucos que privilegiam o agro-hidro-negócio, em detrimento da grande maioria obrigada a sobreviver de “bolsas”. É consenso entre os participantes que discutir/refletir sobre tais questões é um grande passo para agir de forma mais organizada. Muitos dos representantes dos movimentos sociais avaliam como sendo eficazes as discussões realizadas durante o evento³¹.

Meses antes da data marcada para a romaria, uma equipe formada por membros da CPT, Igreja Católica, líderes comunitários e representantes dos movimentos sociais se reúnem para preparar o convite para as comunidades, em que se indica o tema do evento, geralmente relacionado a assuntos sociais. No convite se sugerem algumas perguntas, para os grupos de romeiros começarem a preparação já nas comunidades.

Os três dias de romaria contam com a presença de três ou mais bispos, vários padres, freiras, agentes das pastorais, assessores de sindicatos, advogados, políticos e, principalmente cerca de oito mil peregrinos que, anualmente, participam desse evento, os quais compõem várias categorias camponesas (sertanejos, caatingueiros, beiradeiros/barranqueiros, quilombolas, brejeiros, indígenas, quebradeiras de coco, populações dos fundos e feixes de pasto, pequenos lavradores e criadores, pescadores, sem terra e assentados, geraiseiros e muitos outros).

Com base em dados colhidos em campo, sabe-se que os agentes de pastoral conduzem as liturgias: a missa da manhã, a adoração, a via-sacra da tarde e a missa da noite. São momentos fortes da fé em que se procura clarear – à luz destas – o sofrimento, as lutas e as vitórias das populações camponesas. Os grupos formados acompanham as liturgias com cantos

³¹ Os romeiros da terra (e das águas) têm um senso de responsabilidade com a realização do evento, seguem ao “pé da letra” os lembretes – feitos pela CPT e demais organizadores – para a Romaria. São eles: a) a romaria não pode ser reduzida a passeio e turismo religioso, não pode faltar fé, atenção aos problemas do povo, compromisso e solidariedade; b) cada um deve procurar saber e divulgar a romaria (horários e assuntos dos plenarinhos, celebrações). Combinar antes quem vai para qual plenarinho para garantir uma melhor representação da comunidade ou do grupo/paróquia/diocese em todos eles; c) o símbolo comum a todas as romarias sempre foi e continua sendo a Cruz. Cada grupo deve providenciar a sua e utilizá-la na romaria; d) o símbolo do/a romeiro/a é o pão, cada grupo pode trazer para fazer a partilha; e) a romaria busca ser autofinanciada com a contribuição de romeiros e romeiras. Não se esquecer da doação de R\$ 1,00 (um real) por cada pessoa do grupo a ser entregue na hora da inscrição na Casa dos Padres; f) cada grupo de romeiros/as ao chegar deve procurar a recepção (em frente à Casa dos Padres) para fazer as inscrições. Além disso, há toda uma programação geral da romaria, especificando horários e locais de cada um dos encontros para os três dias de evento, a saber: sexta-feira – a partir das 8h – recepção permanente, durante todo o dia (Casa dos Padres) e às 19h acolhida/abertura/celebração (Esplanada); sábado – 5:30h Ofício de Nossa Senhora (Esplanada/Gruta da Soledade), 8:30h plenarinhos (vários locais), 11:30h intervalo para almoço e descanso (Rancharias), 14h Celebração da Misericórdia – Confissões (Gruta da Soledade), 16h via-sacra (saindo da Esplanada), 20h noite cultural (Espaço Lapa Cultural); domingo – 5:30h Missa da Ressurreição (Esplanada), 8h grande plenário (Gruta da Soledade) e 11h encerramento com envio e partilha do pão (Gruta da Soledade). Vale ressaltar que nos plenarinhos são discutidas várias temáticas: Cerrado, Caatinga, Agronegócio, Reforma Agrária, Segurança Alimentar, São Francisco e os Pescadores, o Semiárido e os Grandes Projetos, Juventude, Políticas Públicas, dentre outras.

feitos pelos peregrinos. Durante a via-sacra, que se faz presente nas ruas da cidade (como se viu), o objetivo básico é conhecer de perto seus problemas, sobretudo nos bairros mais carentes. Daí se percebe que a passagem da via-sacra se constitui, fundamentalmente, na passeata pelos bairros, com cantos e preces e três paradas para lembrar a vida, o sofrimento e a ressurreição de Cristo. Em cada uma delas, tenta-se fazer a ligação com a vida que os lavradores estão levando, atualmente, nas ruas e comunidades. Nesse momento, a palavra é tomada pelos lavradores.

Vale lembrar que um ponto bastante expressivo ocorre na troca de experiências nos plenarinhos, os quais, em média, são compostos por sete focos temáticos. Como se sabe, nesses espaços são discutidos assuntos de interesse social, relacionados à terra, à água, à agricultura etc.; indiscutivelmente, trata-se de um momento de grande enriquecimento nas questões sociopolíticas. Entende-se aí que os problemas de uns também são os problemas de todos.

É sabido que os peregrinos que frequentam a romaria têm o compromisso com aqueles que não foram. Assim, quando os participantes retornam para suas comunidades, há uma preocupação em socializar o que se discutiu e o que se encaminhou durante esse evento de grande magnitude. Posto isso, é possível entender o porquê de a Romaria da Terra e das Águas ser também conhecida como Romaria Planejada³².

5 O GRUPO DE ROMEIROS E OS MEDIADORES

Esta abordagem tenta explicitar uma análise em torno da Nova Romaria a partir do material de campo coletado entre os dias 19 e 22 de fevereiro (com os membros do grupo de romeiros) e entre os dias 02 e 06 de julho (com os mediadores), no ano de 2009, em que se realizou a 32ª Romaria da Terra e das Águas de Bom Jesus da Lapa - Bahia. Os dados a serem apresentados são resultados de entrevistas realizadas e do que foi visualizado pelo pesquisador.

A seção está dividida em duas partes. Na primeira, é feita uma análise do que foi dito pelos integrantes do grupo de romeiros acerca da romaria, em meio a reflexões feitas sobre o que explicitaram. No segundo momento, busca-se adentrar na concepção dos mediadores a respeito desta romaria, na tentativa de mapear a construção de relações que são estabelecidas durante o desencadear do evento. A partir da oralidade desses atores e das observações feitas,

³² Participam dela: CPT - BA, dioceses de Bom Jesus da Lapa, Barra, Barreiras, Irecê, Caetité, Vitória da Conquista, Santuário do Bom Jesus (Redentoristas), Cáritas BA/SE, organizações e movimentos populares.

busca-se tornar compreensivos seus olhares em torno do fenômeno, cujos eixos centrais são as dimensões religiosa e política.

O grupo de romeiros de Feira de Santa Luzia, Lagoa dos Bois e PA Gerais Salinas é formado por pessoas que participam das CEBs, de Associações Rurais, Sindicatos, Partido Político e outros; em grande medida, são praticantes do catolicismo popular. Já os mediadores compõem-se de membros da CPT, das CEBs, de movimentos sociais (também no grupo de romeiros) e membros da Ordem dos Missionários Redentoristas.

Na localidade Lagoa dos Bois, entrevistei Therezinha Moreira, 50 anos, lavradora e dona de casa. É uma pessoa visivelmente religiosa, dadas as imagens que tem em casa e do modo como vê o mundo. Contou-me que frequenta rezas, novenas, celebrações e reuniões na Igreja de Santa Luzia, localizada na “Feirinha”. Foi a partir daí que ingressou nas CEBs e, sempre que pode, participa de suas reuniões e de atividades do grupo de mulheres. Esse engajamento lhe proporcionou ter acesso à Romaria da Terra e das Águas, iniciada há 18 anos nas localidades supramencionadas, quando o grupo foi formado. “Nas primeiras romarias a gente ia de “pau-de-arara””.

Ao ser perguntada sobre o significado da Nova Romaria, ela não titubeou em dizer que é uma romaria que chama a atenção pela criatividade e pela questão política, porque permite ter acesso a informações, conhecimentos de direitos e discussões que dizem respeito às lutas camponesas e permitem pensar em medidas a serem tomadas para melhorar as condições de vida no campo. Deste modo, acredita que é uma romaria de participação: “a gente se sente motivada, pois aprende muito com a troca de experiências, rezando, discutindo os assuntos das comunidades e saindo em caminhada pelas ruas da cidade. Acho que a romaria contribuiu e contribui muito na organização da comunidade daqui. É uma romaria que não troco por nenhuma outra, pois é mais tranquila e todos os romeiros que vão sabem o que querem”.

Além disso, ela relata que no início das romarias havia poucos participantes, com discussões dos plenarinhos mais reduzidas. “Hoje, tem mais gente e mais coisa para ser discutida, e os folhetos informativos distribuídos pela CPT ajudam muito na organização do grupo, pois sabemos o que vai ser tratado lá no Bom Jesus”.

O depoimento de Therezinha demonstra que algumas das mediações sociopolíticas foram minimamente assimiladas por ela – mesmo fazendo promessas, como revelou numa conversa informal, após a entrevista –, pois a concepção de mundo histórico do catolicismo moderno, renovado e libertador, perpassa o seu imaginário peregrinístico, ainda fortemente envolto nas práticas do catolicismo popular.

A uns 200 metros dali, conversei com Maria Moreira, 35 anos, professora (graduanda em Pedagogia), dona de casa e lavradora. Ela é religiosa, mas sempre teve vontade de participar das discussões dos assuntos comunitários e, de alguma forma, “traçar possibilidades de melhorar as condições de vida das pessoas”. Neste sentido, o seu engajamento na Romaria da Terra e das Águas possibilitou fazer um mergulho na diversidade humana, a partir da valorização da cultura do povo, da discussão da luta pela terra e pela água e nas trocas de experiências. “O bom é que as pessoas que vão para Bom Jesus da Lapa voltam com novas ideias interessantes, que são compartilhadas em reuniões nas comunidades, para que os que não foram tomem conhecimento das novidades. Quando chego lá, sinto um ambiente de união e irmandade, parece que estamos num cantinho do céu”. Tal constatação possibilita entender as metamorfoses que os romeiros sofrem ao adentrarem numa nova temporalidade, em face dos motivos de luta política, celebrações e promessas. Neste sentido, é pertinente inferir que o evento tem um caráter intervencionista nas localidades, muitas vezes positivo, pois instiga uma fé mais ampla, ou seja, ligada às condições de existências dos peregrinos.

Outra nuance trazida pela entrevistada foi a existência de um “pacto tácito” entre os que vão e os que ficam, ou seja, aqueles quando partem para o local sagrado e político se comprometem a socializar o que foi discutido nos três dias de evento, quando retornarem para as localidades. Concomitantemente, os que ficam, incumbem-se de cuidar dos pertences dos que foram, por exemplo, dar água e alimentação para os animais e “olhar a casa” (quando todos vão).

Eliel, 39 anos, é lavrador e assentado no Projeto de Assentamento Gerais Salinas. Participa da diretoria da associação deste PA, diz que se sente incomodado com a falta de união da maioria dos assentados, pois este empecilho dificulta a obtenção de vários projetos sociais e produtivos para o local, visto que as pessoas não se entendem “como galhos de uma mesma planta”.

O entrevistado fala da romaria como um instrumento de luta política e de grande importância para ele e demais assentados do PA Gerais Salinas para conquistarem a terra, porque na época da luta tiveram acesso às informações e o apoio dos mediadores (CPT, Sindicato dos Trabalhadores Rurais e CETA), o que lhes possibilitou a aquisição dos lotes que têm hoje. Assim, esta concretização o motiva para ir à procura de novas realizações. Acredita que “ser romeiro é um compromisso de luta para melhorar as comunidades”.

Apesar de ter ressaltado as virtudes do evento, não se isentou de dizer que algumas discussões acabam não enfocando as questões locais das comunidades, ao ficar em assuntos

“fora do nosso mundo”. Vê-se, então, que ele interpreta o real sob um prisma crítico, político e histórico.

Marina, 46 anos, é agente de saúde e dona de casa. Participa de grupos de reflexões bíblicas, vê a romaria como uma busca através de Deus, que visa a proteger as águas e o meio ambiente. Para ela, “ser romeira é um ato de humildade, de igualdade e de busca de Cristo, que consegue levantar a autoestima, a fé e a vida comunitária”. Esse depoimento explicita que o campo religioso é bastante expressivo, a ponto de permitir afirmar que as concepções religiosas orientam, sobremaneira, a vida dos romeiros que participam de um evento que também tem um enfoque político, baseado na racionalidade.

Numa mesma linha, contudo muito mais intensa, Dona Luiza, 80 anos, aposentada e agricultora, diz que “a romaria é muito bonita, porque as palavras de Deus são boas, ajudam na organização da vida do povo”. Apesar de ter participado de algumas edições da Nova Romaria, não se nota em suas palavras indícios de um catolicismo libertador. O que se percebe é muito mais a continuidade de uma cosmologia religiosa “parmenidiana” (na qual tudo é estático).

Igor, 15 anos, estudante do segundo ano do ensino médio, reside na cidade de Guanambi, mas vem para a “Feirinha”, no mês de julho, de onde segue com seus parentes para a romaria. Ele relatou este evento como “um encontro de fé e renovação espiritual, em que temos maior participação na vida coletiva. A gente busca entender o mundo”. Percebe-se também, em sua visão, forte ênfase no campo religioso. Quiçá, por causa da sua participação em atividades de grupos de orações e celebrações em Guanambi e na “Feirinha”.

Silvânia Fogaça, 34 anos, estudante do segundo ano do ensino médio, doméstica e dona de casa, disse que a romaria “é um ato religioso de fortalecimento da fé. Uma força que a gente recebe a mais. Um ato importante para seguir o caminho de Deus”. Quanto às discussões dos plenarinhos, disse que possuem qualidades que ajudam a pensar na vida da comunidade. Apesar de ter focado a questão dos plenarinhos, a sua concepção de mundo a aproxima (assim como alguns entrevistados) mais das Romarias do Bom Jesus e de Nossa Senhora da Soledade, uma vez que pouco sinalizou elementos que traduzissem a fundo a proposta de fusão entre o religioso e o político num mesmo corpo de significados.

Nas palavras de Dona Carmelita, 66 anos, lavradora e aposentada, o fervor religioso é mais enfatizado: acredita que “a romaria é uma coisa muito boa na vida da gente! Pois a gente vai em paz e com muita fé no Bom Jesus. E ser romeira é ir rezar aos pés do Bom Jesus. Lá tem muita gente unida. Enquanto tiver condições, vou em busca do Bom Jesus”.



Figura 18 – Pesquisador entrevistando Dona Carmelita, à sua esquerda
Fonte: Acervo pessoal de Janilson Alves Magalhães, 2009

Dardian, 17 anos, estudante do segundo ano do ensino médio, fala da romaria como sendo uma representação de culturas distintas, voltada para Deus e para o fortalecimento da vida, por meio das lutas na sociedade. Vê os plenarinhos como importantes espaços de aprendizagem. Sua concepção de mundo aponta para assuntos globais e locais. Ao falar sobre meio ambiente, tem sempre em vista outros continentes. Já quando o assunto se refere à questão da terra, o foco se volta para a região. Isto ilustra bem que as novas gerações estão tendo uma considerável inserção no mundo globalizado.

Dona Josina, 52 anos, lavradora, catequista, chefe de romaria e, atualmente, ocupando o cargo de secretária municipal de ação social, no município de Carinhanha, revela em suas palavras uma romaria repleta de criatividade e manifestações populares: enfatiza a agricultura, o dia a dia, o despertar do espírito de partilha, enfim uma gama de elementos que permitem desvelar muitas problemáticas referentes à política e “mover as máscaras que os políticos colocam, principalmente no período eleitoral para conquistarem votos. Enxergar isso é perceber a grandiosidade da cidadania na vida das pessoas: o saber escolher e também o respeito ao próximo”.

Vê-se que essa perspectiva de militante tem muito a ver com a sua inserção nas CEBs, enquanto catequista, nas quais atuou/atua por mais de vinte anos, num trabalho de disseminação religiosa e política. Durante muitos desses anos, a Romaria da Terra e das Águas também lhe proporcionou consideráveis mecanismos de compreensão da realidade, a exemplo do acesso à diversidade cultural e à riqueza de ideias.

Fez um breve relato de sua trajetória da seguinte forma: “tudo começou no dia em que fui a uma missa numa comunidade, celebrada em uma casa, quando, sem esperar, [...] o padre

me convidou para fazer a 2ª leitura, então fui até lá [...] todos gostaram! Noutra oportunidade, fiz a 1ª e a 2ª leituras e por aí comecei a tomar gosto pelos trabalhos em comunidades. Era uma forma de ajudar as pessoas com a palavra de Deus, com informações a respeito dos problemas sociais e criando caminhos para sair deles”.

As palavras dos informantes enfocam a romaria enquanto um espaço, muitas vezes ambíguo, que tenta conciliar religião e política. É interessante perceber que para alguns, se a fé não estiver presente, “as coisas não andam”. Esses informantes comprovam que a dimensão religiosa assume um papel central em suas concepções de mundo e que, embora participando de um evento que também valoriza a dimensão política, os componentes emocionais e místicos estão presentes de forma bastante significativa em suas vidas. Isto comprova que o imaginário religioso acaba sendo, muitas vezes, mais forte do que se pode imaginar. No entanto, existem outros informantes que se identificam mais com a forte estruturação política colocada à fé do povo, ou possuem posicionamentos religiosos indissociáveis da dimensão política, portanto, em sintonia com o contexto atual. Segundo registros históricos da CNBB (1983), esta postura tem a ver com as contribuições do documento do Vaticano II, que fortaleceu a ideia de que Deus destinou a terra e o que nela contém para todos, pautada nas regras de justiça, inerentes à caridade. Aliado a isto, consoante Barreira (1985, p. 3), o Papa João Paulo II sintetiza tais ensinamentos da seguinte forma: “sobre toda propriedade privada pesa uma hipoteca social”.

5.1 OS MEDIADORES

Em Bom Jesus da Lapa, no dia anterior ao início da Romaria da Terra e das Águas, 02 de julho de 2009, num ritmo de preparação, entrevistei Abeltânia, 33 anos, pedagoga – educadora de base e coordenadora da diocese de Bom Jesus da Lapa, há quatro anos integrante da CPT. Em sua fala, explicitou que a referida romaria pode ser traduzida como uma luta dos próprios camponeses que se origina da necessidade concreta, da qual fazem parte. E, simultaneamente, um evento que proporciona reflexões e diálogos permanentes entre CPT, movimentos sociais, dioceses e romeiros. Assim, a seu ver, ela vem se tornando uma tradição cada vez mais presente na vida dos seus participantes.

Para a coordenadora, a religião assume uma posição crucial na vida dos camponeses (tidos como protagonistas do evento): é a dimensão que desperta a importância e a necessidade de se considerar como ponto de partida as práticas embasadas no catolicismo tradicional, para, daí, se pensar numa inserção da política. Tudo isto porque “a espiritualidade

está encarnada na realidade do povo. É a religião que discute a política (uma política da Teologia da Libertação, dotada de uma espiritualidade da vivência da realidade do povo)”.

Vê-se que, a partir da sua concepção, a romaria funciona como um momento destinado a desenvolver reflexões religiosas e políticas que dão subsídio e inspiração para as lutas nas comunidades camponesas. No entanto, o protagonismo atribuído aos camponeses acaba não se consolidando no momento em que estabelecem o contato com os espaços do santuário: ainda há predominância da Igreja Católica, a qual os monopoliza. Desta forma, não se percebe uma democratização dos espaços sagrados, a exemplo de camponeses da categoria quilombola e outras comunidades sertanejas, que não conseguem aí manifestar suas crenças. Além disso, a coordenadora não percebe que a política não poucas vezes acaba assumindo maior interesse em alguns rituais, sobretudo por parte dos movimentos sociais. Portanto, fé e política são dimensões de extrema negociação e ambiguidade.

No que tange à relação entre movimentos sociais, camponeses e CPT, Abeltânia afirma com precisão que a CPT tem sido, ao longo dos seus 34 anos de história, uma “infra-estrutura” dos trabalhadores, visto que ela organiza a romaria a partir de uma construção coletiva: envolvendo peregrinos, movimentos sociais, dioceses e redentoristas (os mais progressistas). Contudo, ainda segundo a referida coordenadora, nos últimos três anos, tem havido pouca presença dos movimentos sociais em algumas reuniões para elaborar o material da romaria (conforme suas lideranças, isso está relacionado ao choque de datas das reuniões da Romaria da Terra e das Águas com as de suas agendas políticas), mas também mandam materiais propositivos referentes à pauta do evento. Porém, durante o ensejo, eles participam de todas as discussões.

Foi dito pela coordenadora que a escolha da temática da romaria tem a ver com os temas em evidência no campo e outros de interesse local e nacional (transposição do rio São Francisco, hidro-agro-negócio, reforma agrária para o Brasil e outras questões que englobam o mundo camponês). Existe aí uma relação com os temas da Campanha da Fraternidade e um constante processo de negociação dos espaços com a Igreja Oficial, representada pelos Missionários Redentoristas.

É interessante perceber que a maioria dos espaços no santuário acaba sendo assumida pelos redentoristas, enquanto protagonistas do evento, salvo nos momentos do Ofício de Nossa Senhora e na via-sacra, espaços onde há uma profusão das manifestações culturais referentes ao catolicismo popular – via rezadeiras, carpideiras e demais romeiros que rezam, agradecem, pedem proteção ao Bom Jesus, cantam e protestam. Essas dinâmicas expressam importantes peculiaridades dos grupos camponeses que se acostumaram a desenvolver

práticas e crenças menos dependentes da intermediação dos cânones advindos de Roma. Tais grupos conseguem, habilidosamente, transitar entre o sagrado e o profano, dado o seu caráter festivo e lúdico.

Com o processo de ideologização da fé, ocorre um distanciamento entre política e religião, principalmente por parte de alguns membros integrantes de lideranças dos movimentos sociais que, ao adquirirem uma formação político-religiosa, via CPT, CEBs e outros agentes ligados às pastorais populares, seguem mais o caminho político. Isto se dá, sobretudo, quando conquistam certa autonomia para lidar com organizações e mobilizações populares. A gênese de movimentos sociais, como MST e CETA, é fortemente calcada nessa linha de convergência e, nos últimos anos, nos contextos de Bom Jesus da Lapa e região têm ocorrido novas dinâmicas acerca da atuação de parte dos movimentos sociais, a exemplo de alguns membros do CETA que concorreram a cargos políticos nas últimas eleições municipais.

De acordo com a depoente, essa migração para o campo político partidário foi constatada, principalmente, em fichas de avaliação preenchidas por romeiros de algumas dioceses.

Marilene, 52 anos, professora e militante da CPT há 29 anos, faz parte da própria história desta pastoral. Em suas palavras, “a romaria nasceu a partir de uma necessidade de luta. Daí, os lavradores passaram a buscar no Bom Jesus, a partir de sua fé (a mística) e na força que dele emana, um apoio para o que fazem e para o que acreditam”.

Na sua óptica, Marilene acredita que, apesar das dificuldades existentes, é possível se pensar na complementaridade entre política e religião, de modo que se concretize o catolicismo libertador na cultura popular.

A ideologia da Romaria da Terra e das Águas é pensada enquanto algo que dá resposta aos camponeses que possuem uma íntima relação com a terra, entendida enquanto fonte de vida plena. Em sua fala, ela explicita certa preocupação em torno destes aspectos: “confesso que, se os movimentos sociais não compreenderem uma relação de proximidade com os problemas relacionados à terra e com a base dos movimentos e entrarem por uma via de formação teórica, com certeza se distanciarão do povo e da religião”, o que se contrapõe ao princípio bíblico da terra enquanto algo sagrado e divino. Subentende-se em sua visão a consciência do enfraquecimento da CPT, sobretudo na dificuldade que esta comissão tem para lidar com os novos posicionamentos políticos de membros dos movimentos sociais no atual cenário social.

Ao se reportar à relação entre CPT, camponeses e movimentos sociais, esta informante descortina um ângulo, no qual a referida pastoral prioriza o papel de mediadora dos camponeses (tidos enquanto protagonistas do campo), buscando apoiá-los através de um trabalho de assessoria. No que cabe ao movimento social, é visto como representatividade de caráter mais articulador. Em suas palavras, “falar em nome, é para quem está à frente da causa. Não se esquecendo de que são os trabalhadores organizados que fazem o movimento, a exemplo do CETA e do MST”.

Segundo Marilene, a relação entre a CPT e os movimentos sociais tem sido de parceria e convergência em muitos pontos de luta pela terra, distribuição de renda e participação popular. No entanto, há divergências em metodologias de trabalho desenvolvidas nas comunidades.

No que se refere à Ordem Redentorista, que se encontra à frente do santuário, viu-se que durante a preparação e a realização da Romaria da Terra e das Águas, há uma relação tensa, devido à postura notadamente conservadora que muitos membros dessa ordem assumem. Isso explica o fato da pouca participação deles na referida romaria, com prazer e com perspectiva de melhoria de vida para os romeiros. Outro problema apontado está relacionado às lideranças que se afastam da ala mais progressista da igreja (Teologia da Libertação, Pastorais etc.), devido a uma militância política. Mas, ao ver da informante, o caminho mais viável seria o entrelaçamento da política com a religião, pois se torna um mecanismo mais eficaz de ação e edificante para as comunidades. Contudo, Gaiger (1995) atribuiria a tal postura, assim como atribuiu ao posicionamento dos mediadores das pastorais no Rio Grande do Sul em seus estudos sobre campesinato, uma espécie de “tiro no pé” por parte dos mediadores, (nesse caso a CPT), pois ocorre justamente o que ele detectou naquele estado, ou seja, alguns membros da militância, após terem adquirido uma formação político-religiosa, acabaram se afastando da religião e se restringindo ao campo político – provocando, deste modo, uma instrumentalização da fé. De fato, vem ocorrendo isso com muitas lideranças da Romaria da Terra e das Águas. Lê-se nas atitudes de membros de movimentos sociais que o campo político partidário é tido como uma necessidade, uma vez que o cargo eletivo ou de outra natureza passa a ser visto como um mecanismo facilitador de acesso às políticas públicas e a outros mecanismos que possam, efetivamente, repercutir no acesso às condições de vida mais dignas.

Diante disso, o trabalho de mediação passa por contradições que acabam minando a proposta de continuidade fusional, por meio da fé e da luta. “Sem querer” instrumentalizar a

fé popular, a CPT vem sendo instrumentalizada pela militância política daqueles que fizeram uso da fusão do político e do religioso.

Rita, 44 anos, é professora e líder comunitária da Agrovila 08 (município de Serra do Ramalho - BA). Ela descreve a romaria como um momento de compartilhar problemas e lutas das comunidades, que contribui muito para a atuação dos agricultores no dia a dia.

Quanto aos papéis dos mediadores, ela os vê com certa simpatia, pois acredita ter se estabelecido uma relação de parceria com as comunidades, ou seja, “eles são os nossos braços, onde não podemos chegar. A eles devemos muitas das conquistas locais”.

Essa exposição permite dizer que, apesar dos problemas existentes com a mediação – centralização, tentativa de impor determinados discursos, dificuldade de compreender a complexidade do catolicismo popular, dentre outros fatores –, os mediadores são inegavelmente a força que dá ânimo e viabilidade de acesso a bens públicos para a maioria do povo desassistido do campo. Destarte, sem eles a situação camponesa seria bem mais difícil.

Wilson, 33 anos, lavrador e coordenador do MST do Oeste baiano, tem uma visão similar à dos outros informantes. O olhar deste militante acerca da Romaria da Terra e das Águas se traduz num espaço de luta e busca do religioso. Devido a essa qualidade, o informante a vê como algo inesgotável, pois sempre haverá lutas, buscas e assuntos para discutir coletivamente. Além disto, ele acrescenta que as lutas pela autonomia dos camponeses são, em grande parte, marcadas por suas influências.

No que se refere à relação entre os mediadores, ele a vê de forma positiva, com grande troca de ideias e lutas em conjunto. Através da fé e das lutas, as pessoas conseguem vir mais para dentro do âmbito político.

Seu posicionamento compactua, de forma bastante similar, com a proposta dos membros da pastoral da terra. Porém, o ato de se aproximar demais das práticas políticas, como já se viu anteriormente, poderá convergir no processo de ideologização da fé.

Juliano, 25 anos, é graduando em Pedagogia, membro do CETA, CPT, Pastoral da Juventude do Meio Popular (PJMP) e das CEBs. Dada a sua inserção em vários segmentos de mediação existentes na sociedade civil, é perceptível, em sua visão sobre o evento, a ideia de um reforço da luta pela terra e pela água, ao qual atribui forte inspiração divina que motiva esta luta. Por meio de suas expressões, diz que “a romaria está introjetada na luta das comunidades e na vida das pessoas, por isso tornou-se uma tradição”.

O processo de autonomia do camponês, de acordo com o informante, parte da necessidade subjetiva incorporada à luta contra as desigualdades sociais que vitimam os grupos sociais, sobretudo os do sertão nordestino, historicamente relegados pelos amparos

institucionais. Segundo Juliano, nesse processo, a Romaria da Terra e das Águas é uma forma de inserir o camponês no novo contexto, pois torna possível visualizar possibilidades para ele acessar determinados benefícios existentes na modernidade. No entanto, as mudanças esperadas não se dão de forma imediata, na medida em que as pessoas, com seus mediadores, terão que buscar melhorias em suas respectivas localidades.

A relação entre mediadores é vista por Juliano como sendo bastante convergente, pois movimentos sociais e organizações se empenham no processo de construção conjunta. Em meio à entrevista, foi dito por Seu Miguel, 48 anos, lavrador, coordenador e militante do CETA, o qual estava próximo quando conversávamos, que a “CPT é mais método, ajuda a conscientizar, tá como uma lamparina no velador, mas que anda junto com o povo”. Esta declaração súbita corrobora o posicionamento do entrevistado.

Para Juliano, a ideologização da fé é um grande problema para a CPT e também para o Movimento Social CETA, porque enfraquece a luta da sociedade civil organizada. Observou-se isto nos últimos anos nas regiões de Bom Jesus da Lapa e de Serra do Ramalho. De fato, tal processo vem dificultando a sobrevivência do movimento nas localidades, pois muitos líderes passaram a ter um posicionamento distante da sua ideologia para seguir uma trajetória político-partidária.

Quanto à CPT, viu-se que muitos dos seus membros sofreram e ainda sofrem com as reconfigurações dos seus adeptos e parceiros, contudo não se pode esquecer que os agentes de pastoral na Romaria da Terra (doravante, e das Águas), têm dificuldades “[...] para assumir o sentido e o peso de sua participação junto ao povo. Persistem, ainda, atitudes basistas que tentam camuflar a intervenção dos agentes na realidade. Em nome de uma supervalorização do saber popular; buscam uma pretensa invisibilidade social, que acaba favorecendo atitudes de controle e manipulação” (STEIL, 1993, p. 172).

No que diz respeito à Igreja Católica, a partir de sua ala mais progressista, ligada às CEBs, Teologia da Libertação e CPT, houve uma proximidade com as problemáticas sociais, ou seja, paróquias que se colocaram como defensoras dos trabalhadores sem terra, visivelmente influenciadas pela mudança de postura da Igreja, principalmente no Pós-Concílio Vaticano II, que postulou não ser conivente com os latifundiários, fortalecidos com a miséria da maioria da população. Assim, a ideia de vontade de Deus passou a ser pensada a partir da incorporação de luta dos homens, caridade e justiça social.

Em Bom Jesus da Lapa, assim como em outros municípios, a Igreja, conforme muitos de seus agentes, aproximou-se mais da realidade rural através das CEBs, dos redentoristas e, no final da década de 70 do século passado, também pôde contar com a CPT. Tais mediadores

são considerados por muitos camponeses como aliados na tentativa de alcançar justiça social, entendida por eles enquanto conquista da terra, água, educação contextualizada e de qualidade, saúde, autossustentabilidade, dignidade e atenção do poder público, em suas várias esferas. No entanto, é sabido que, por trás deste ato (e desta ação), há um objetivo, já que a Igreja Católica é uma instituição humana também, ou seja, repleta de lutas internas e de jogos de poder. Assim, a ordem que conseguir mais seguidores conseguirá também mais poderes. Decerto, o engajamento das CEBs, dos redentoristas e da CPT está, de algum modo, inserido nos preceitos da catequese religiosa e de interesses políticos.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Romaria da Terra e das Águas se caracteriza como sendo uma romaria regional, embora possa se observar a presença de peregrinos de outras regiões do país e, raramente, do exterior. O ponto de partida ou referencial norteador é a luta camponesa pela terra, tomando como guia o Bom Jesus, a partir da busca de um “pacto” entre mediadores e praticantes do catolicismo tradicional.

Essa romaria significa uma nova forma de pensar o sagrado, pois traz uma gama de elementos que reorganizam a relação entre o imanente e o transcendente, o profano e o sagrado. O ato de peregrinar passou a ser visto para além do campo religioso, tradicionalmente compartilhado por centenas de milhares de romeiros participantes das romarias centenárias, na medida em que incorpora a esse campo um caráter de luta por terra, água, justiça e dignidade. O que é perfeitamente inteligível, dadas as exigências dos homens por justiça na terra, condições de gerar o próprio sustento, aplicabilidade das leis, acesso à água e às condições de saúde e lazer.

Embora traga uma proposta de racionalização para dentro do religioso, é um equívoco pensar a Nova Romaria tão-somente em termos de oposição às romarias tradicionais; pois, como diria Steil (1993), também é necessário trabalhar com os elementos de complementaridade e continuidade. “Mesmo porque o ‘tradicional’ e o ‘moderno’ não são esferas autônomas, passíveis de serem reificadas ou localizadas dentro de fronteiras definidas; mas são, na verdade, dimensões do real” (STEIL, 1993, p. 164). Por isso, ela é um evento com expressivo peso místico, mas, como acredita Barreira (1985), também foi capaz de suscitar problemáticas – anteriormente restritas ao âmbito extramundano, para associá-las ao mundano –, fortemente marcadas pelos embates, em que fé e luta são concebidas enquanto

componentes de um mesmo corpo; essas dimensões fazem referências aos personagens bíblicos, como é o caso de

[...] Abraão que sempre foi romeiro, à luta contra faraó que não queria permitir o culto e a religião dos escravos hebreus. Religião e culto aparecem como espaços de liberdade e de posse de terra, por parte dos que não as tinham.
[Posteriormente, Jesus Cristo] [...] e as primeiras comunidades praticaram uma inserção, um mergulho profundo dentro das romarias e do [mundo] popular em geral. A dimensão pascal da tradição do deserto foi guardada no Novo Testamento na festa das tendas, quando se morava em cabanas por 8 dias. Era a festa da esperança messiânica. Foi justamente nesta festa que Jesus fez a sua 'romaria de entrada' em Jerusalém, evocando a esperança da libertação (BERNARDI, 1990b, p. 4).

Daí, a “Romaria é uma caminhada que o povo faz para um lugar sagrado, um monte, uma gruta... lugares que são muito significativos para o povo. Ali se sente a presença especial de Deus e se recebe uma Força Nova para a vida. O povo renova seu compromisso” (BARREIRA, 1985, p. 19). Vê-se uma interlocução entre sagrado e profano (dimensões religiosa e política) se manifestar nas ações dos peregrinos.

Apesar da postura de ressignificação contida na Romaria da Terra e das Águas, de intermediar o micro e o macro, ela não pode ser considerada uma manifestação inovadora, uma vez que os beatos, desde os séculos XVIII e XIX, já tinham o hábito de peregrinar pelo interior do país pregando a vinda de uma nova ordem, expurgando os pecados dos gananciosos e buscando arrebanhar súditos para as suas obras, que eles consideravam redentoras.

Para fazer uma analogia, pensa-se que, diferentemente dos movimentos messiânicos – que, segundo Martins (1986), ainda cobrem um espaço significativo, apesar do peso do movimento sindical e político partidário atual –, tidos pelos participantes como espaço único de organização, essa romaria não é considerada por organizadores e participantes como o espaço único de organização dos camponeses, mas sim como um dos importantes espaços sempre abertos a novas possibilidades de discussões.

No concernente aos integrantes do grupo de romeiros ora enfocados, verificou-se que o ideário político-religioso advindo da Romaria da Terra e das Águas, fruto de práticas de um catolicismo renovado e libertador, contribuiu para o fortalecimento da consciência crítica e do engajamento político nas suas localidades, observado em ações comunitárias, como reuniões para discutir os rumos das localidades – principalmente políticas para o campo e propostas apresentadas por administradores –, práticas coletivas, sobretudo a partir dos últimos 10 anos quando, segundo romeiros, a dimensão interpessoal se tornou mais aguçada, inclusive entre

homens e mulheres durante as tomadas de decisão em assuntos familiares ou comunitários. Houve, ainda, uma considerável elevação da autoestima dos participantes, principalmente quando passaram a encarar os problemas sociais como passíveis de superação por meio de suas ações. Cabe dizer que a participação na romaria e a atuação do movimento CETA, CPT e Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Carinhanha (em menor intensidade) geraram a busca por mudanças na estrutura fundiária local, como foi o caso da desapropriação da área onde se encontra o Projeto de Assentamento Gerais Salinas³³. Apesar de apontar caminhos, certas práticas libertadoras, muitas vezes, acabam não dando condições para a superação de determinadas problemáticas, a exemplo de políticas públicas que exigem um acompanhamento contínuo para obtenção de êxito.

Além do mais, identificou-se que o processo de ideologização da fé, assim como Gaiger (1995), em seu estudo sobre mobilização coletiva e mudança cultural no campesinato meridional, estimula a fuga de alguns agentes leigos das comunidades e dos movimentos sociais para a política (em alguns casos para a partidária), provocando certo distanciamento da religião. Paralelo a isto, Martins (2002) vê que a dimensão política é tão forte a ponto de acreditar que a CPT perdeu sua função profética nas bases, instrumentalizando seus serviços em favor de lutas político-ideológicas.

Ponderando o posicionamento do citado autor, isto confirma o processo de racionalização em marcha no meio rural brasileiro, sobretudo com a ampliação dos contatos menos esporádicos que passam a ser estabelecidos com o meio urbano e no acesso a novas tecnologias.

Na Nova Romaria, tem-se uma proposta complexa e desafiadora por estar imersa numa dinâmica seara de junção entre religião e política, diferentemente de uma proposta de religião de providência, que tem o sofrimento e a morte como realidades inexoráveis. Nessa romaria, há “Uma instância nova, no plano existencial, [que] deve garantir o equilíbrio entre o que pertence à religião e o que deriva do mundo secular da política e da economia” (GAIGER, 1995, p. 5).

Muitos mediadores argumentam que a religião é o elemento propulsor da politização que deve ser associado ao político para lidar com as mudanças do mundo moderno, o qual requer uma inserção do indivíduo na sociedade de forma ampla e secularizada, saindo, portanto, de um caráter circunscrito para um performático, consubstanciado numa

³³ Todavia, de acordo com depoentes, o CETA, nos últimos quatro anos, buscou o seu crescimento a partir de um maior enfoque na dimensão política, um pouco destoante da proposta político-religiosa das pastorais. Em alguns momentos, houve desentendimentos entre integrantes do CETA e da CPT (em torno da metodologia de trabalho conduzida nos assentamentos), embora seus membros não explicitem tal tensão.

transposição da ética cristã para o social. Posto isto, o pensamento analítico acabou adentrando nas práticas da nova pastoral, a ponto de Deus deixar de ser uma presença natural no mundo. É aí que “A religião perde o caráter de evidência, de resposta antecipada aos infortúnios do homem, e torna-se um espaço de emergência de novas tensões” (GAIGER, 1995, p. 13-14).

Para Amaral (2006), o catolicismo da libertação acabou sendo intolerante com a religiosidade popular, marcada por práticas mágicas. “Rigorosamente, o que o catolicismo da libertação reproduziu foi, talvez, a tragédia do intelectual militante no Brasil: ser o letrado associado a pares e o demagogo que faz concessões aos valores populares. [...] O povo desconhece, assim, o poder do universal em seu cotidiano” (AMARAL, 2006, p. 7). Indo um pouco mais adiante, entende-se que isto se dava justamente porque “O catolicismo da libertação tinha poderes de racionalização de conteúdos ético-metafísicos, mas não definiu formas nem meios adequados de cultivo individual desses elementos que desembocassem na racionalização da prática” (AMARAL, 2006, p. 8).

Vale frisar que tal postura provoca uma tensão com o catolicismo popular, visto que o catolicismo renovado e libertário ou da libertação passa a interferir no legado cultural deste, por meio da introdução da dimensão política. Apesar dessa e de outras mudanças, não se pode concluir que as práticas católicas tradicionais estejam enfraquecidas, pois, como se observou em vários momentos do ensejo da Romaria da Terra e das Águas, o contato direto do romeiro com o sagrado continua expressivo. Elas estão introjetadas a tal ponto no imaginário camponês, que fogem ao controle institucional ou a quaisquer planejamentos que visem a traçar uma linearidade no desenvolvimento do evento e/ou interferências unidirecionais de mediadores em suas comunidades.

Mesmo com a introjeção da política para o âmbito religioso – uma das propostas da Teologia da Libertação, das pastorais populares e certamente da Romaria da Terra e das Águas –, em diferentes aspectos e latitudes ou com as novas nuances que vão surgindo, dada a dinamicidade da cultura, não se tem um arcabouço político-religioso concretizado. No campo religioso, ainda persistem respostas eficazes às crises/angústias do homem nordestino/do sertão baiano que lida com a terra. De certo modo, seguindo “[...] o Tempo sagrado [...] recuperável, indefinidamente repetível [...] um tempo ontológico por excelência, ‘parmenidiano’ [...] sempre igual a si mesmo, não muda nem se esgota” (ELIADE, 1996, p. 64).

Certamente, o catolicismo popular possui uma forma diferenciada de ser. Esta peculiaridade é um dos aspectos mais basilares, senão o basilar do *modus vivendi* do sertanejo

baiano e nordestino. É o porto seguro nos momentos de crise existencial, de angústia e de incertezas mundanas. Simultaneamente, consubstancia-se como força propulsora na arquitetura de estratégias para lidar com as adversidades cotidianas e extracotidianas. Neste sentido, a ordenação religiosa fortalece a crença naquilo que o sertanejo faz.

É interessante perceber que este aspecto permeia a multidimensionalidade do espaço rural do nordeste, formado por um campesinato de muitas identidades, que pode ser apresentado por formas distintas, inclusive nas representações simbólicas para explicitar sua crença.

Grande parte do grupo de camponeses em voga se situa nesse emaranhado de significados. Em quase todas as residências, é perceptível a entronização da imagem de algum santo, do qual a família é devota, a exemplo de Santo Antônio, Santa Luzia, São Jorge e São José, que integram o campo das relações de reciprocidade entre os devotos e o sagrado.

A partir de Turner (1974) e Brandão (1993), pode-se dizer que os camponeses, na romaria e no cotidiano, exercem o “poder dos mais fracos”, visto que burlam a ordem estabelecida, tanto por parte da sociedade capitalista (do ponto de vista político) quanto por parte de um catolicismo racional (distante de práticas mágicas, tão comuns entre seus ancestrais), no intuito de encontrar espaços para as suas práticas. Expressam seus protestos, sugestões e suas identidades e místicas, dotadas de múltiplas simbologias. Deste modo, as pastorais populares só podem ser úteis e dinâmicas para o catolicismo popular quando respeitam e dinamizam seu legado cultural, a exemplo das imagens que fortalecem os despossuídos, uma veneração, que, para Brandão (1993), não se confunde com idolatria.

Paralelo a isso, segundo Perani (1989), as novas ações não devem instrumentalizar a religião popular, uma vez que esta se encontra intimamente ligada à vida de cada dia, com seus problemas concretos. Portanto, os coordenadores do evento não podem, de forma alguma, ignorar esta ideia que permeia o imaginário sertanejo, segundo a estrutura tradicional do santuário. Assim, as estratégias de luta que remetem à conquista e à garantia de morar na terra devem se ater a essa ressalva.

Finalmente, pode-se dizer que, apesar desses problemas e do descaso do poder público em várias esferas, o citado grupo não deixou de tecer um modo peculiar de vida, utilizando suas táticas e estratégias. Ele conseguiu manter firmemente aspectos essenciais de seu modo de ser, no qual se mescla o catolicismo popular e o catolicismo libertário. Diante disso, é coerente raciocinar como Certeau (1999), ou seja, na cultura ordinária há uma arte que exerce uma ordem; mas, nesse processo, ela é exercida e burlada, o que prova que há uma confiança posta na inteligência e na inventividade do mais fraco, no respeito dado a ele e na atenção

extrema de sua mobilidade tática. Deste modo, o fenômeno social é de rompimento das normas e não de acomodação dentro de uma lógica. Por isso, é prudente dizer que não somos meros consumidores, pois desenvolvemos táticas, a exemplo da fala, da qual se espera o entendimento – num contato tácito com o outro.

REFERÊNCIAS

ABREU, J. Capistrano de. **Capítulos de história colonial (1500-1800)**. Rio de Janeiro: Briguiet, 1954. p. 223.

ADAM, Júlio César. Liturgia com os pés: romeiros da terra em busca por espaço e vida. **TEAR, Liturgia em Revista**, São Leopoldo, v. 13, n. 13, p. 10-12, 2004.

_____. **Liturgia como prática dos pés: a romaria da terra do Paraná: reapropriação de ritos litúrgicos na busca e libertação dos espaços de vida**. 2002. Disponível em: http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4203_2002/adam02_3.pdf
Acesso em: 06 jul. 2007.

ALVES, Paulo César. Curandeirismo no meio rural nordestino. **Revista da Bahia**, n. 19, dez. 1990, p. 44-51.

AMARAL, Roniere Ribeiro do. **Milagre político: catolicismo da libertação**. Brasília, 2006. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

ANDRADE, Rosane de. **Fotografia e antropologia: olhares fora-dentro**. São Paulo: Estação Liberdade; EDUC, 2002. 132 p.

AZEVEDO, Thales. Catholicism in Brazil. **Thought**, v. 18, n. 109, p. 72-99, 1953.

AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil: aspectos históricos**. Petrópolis: Vozes, 1978. 156 p.

BAHIA. Fundação Pedro Calmon. Arquivo Público. **Anais**, ano 3, v. 4-6, [s.d.].

BARREIRA, César. **Contestação e fé: romeiros em busca da terra livre**. Fortaleza, 1985. 22 p.

BELLAH, Robert N. Comunitarismo ou liberalismo? Brasil e Estados Unidos em debate. In: SOUZA, J. (Org.). **O malandro e o protestante**. Brasília: UnB, 1999.

BERGER, Peter. A dessecularização do mundo: uma visão global. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 9-24, 2001.

BERNARDES, Luciano. Romaria da Terra e Pastorais Populares: reflexões em torno do caso de Bom Jesus da Lapa, Bahia. **Cadernos do CEAS**, Salvador, n. 131, jan./fev. 1991. p. 77-86.

BERNARDI, Frei Luciano. **A primeira missão da terra em Bom Jesus da Lapa – BA** – por parte de lavradores/as de Andaraí, Nova Redenção e Itaetê, jul., 1977. [Bom Jesus da Lapa], 1990a. 3 p.

_____. (Org.). **Romarias da terra e pastorais populares: avaliação e aprofundamento** tendo como referencial a Romaria da Terra de Bom Jesus da Lapa. Produção coletiva: Secretaria Regional da CPT – BASE, 1990b. 12 p.

_____. Trinta anos de Romaria na Lapa do Bom Jesus: o que deve permanecer e o que deve mudar. **Bahia: Jornal Terra Vida da CPT**, 2007.

BETTO, Frei. **O que é comunidade eclesial de base**. Maria Aparecida Antunes Horta (Org.). 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1984. 116 p. (Coleção Primeiros Passos, n. 9)

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Ética do catolicismo popular. In: GONZÁLEZ, José Luís; BRANDÃO, Carlos Rodrigues; IRARRÁZAVAL, Diego. **Catolicismo popular: história, cultura, teologia**. São Paulo: Vozes, 1993. v. 3, Cap. 5. p. 105-127. (Coleção Teologia e libertação. Série 7, Desafios da religião do povo)

BURDICK, John. **Procurando Deus no Brasil: a Igreja Católica Progressista no Brasil na arena das religiões urbanas brasileiras**. Rio de Janeiro: Mauad, 1998. p. 11-22; 23-32; 33-56.

CARDEL, Lúcia Maria Pires Soares. **Migração, liminaridade e memória: um estudo sobre o choque entre imaginários e (re)construção de identidades**. 2003. Tese (Doutorado em antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

_____. Territorialidade, Liminaridade e Memória: um estudo de caso sobre o choque entre imaginários e (re)construção de identidades. **CS Online: Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, v. 2, n. 3, maio, 2008.

CASTRO, Armando Alexandre Costa de. **A Irmandade da Boa Morte: memória, intervenção e turistização da festa em Cachoeira, Bahia**. 2005. Dissertação (Mestrado em Cultura e Turismo) - Universidade Estadual de Santa Cruz, Universidade Federal da Bahia, Ilhéus; Salvador, 2005.

CATÃO, Francisco A. C. **O que é teologia da libertação**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. 100 p. (Coleção Primeiros Passos, 160)

CERTEAU, Michel de. Uma cultura muito ordinária. In: A INVENÇÃO do cotidiano. 4. ed. Petrópolis, Vozes, 1999, p. 57-109.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. Secretariado Regional NE-I. Os bispos do Ceará e o homem sofredor: **Cadernos Pastorais**, Fortaleza, n. 15, p. 16-17, 1983.

CUNHA, Euclides. **Os sertões**. 27. ed. Ed. Universidade de Brasília, 1963. 474 p.

DAGNINO, Evelina. Cultura, cidadania, democracia e política nos movimentos sociais latino-americanos. In: ALVAREZ, Sônia, DANINO, Evelina, ESCOBAR, Arturo (Orgs.). **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos**. Belo Horizonte: UFMG, 2000. 538 p.

DALLAGNOL, Wilson. **As romarias da terra no Rio Grande do Sul**: o povo a caminho da terra prometida. 2. ed. rev. e ampl. Porto Alegre: Evangraf, 2009. 270 p. il.

DIAGNÓSTICO Regional: diagnóstico familiar e participativo da regional Bom Jesus da Lapa - Bahia. Bom Jesus da Lapa: Convênio de Assessoria INCRA/CACTUS/CETA, 2006. p. 391-427.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Paulinas, 1989. 572 p.

ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito**. Lisboa: Edições 70, 1963. 174 p.

_____. **Mito e Realidade**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998. 179 p.

_____. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 191 p.

FALCÓN, Gustavo. Um olhar sobre a fé popular. **Revista da Bahia**, n. 19, p. 38-43, dez. 1990.

FERNANDES, Rubem César. **Os cavaleiros do Bom Jesus**: uma introdução às religiões populares. São Paulo: Brasiliense, 1982. 147 p. (Primeiros Vãos)

_____. **Romarias da paixão**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. 251 p.

FRASER, Nancy. **Redistribuição ou reconhecimento?** Justiça social em tempos de políticas de identidade: aula inaugural do PPCIS/UERJ. Rio de Janeiro, 2001.

_____. Rethinking recognition. **New Left Review**, n.3, maio/jun. 2000.

FREIXINHO, Nilton. **O sertão arcaico do Nordeste do Brasil**: uma releitura. Rio de Janeiro: Imago, 2003. 268 p.

GAIGER, Luiz Inácio G. Entre as razões de crer e a crença na razão: mobilização coletiva e mudança cultural no campesinato meridional. **ANPOCS: Revista Brasileira de CISO**, n. 27, 1995.

GARCIA, Afrânio. A sociologia rural no Brasil: entre escravos do passado e parceiros do futuro, **Sociologias**, Porto Alegre, v. 5, n. 10, jul./dez. 2003.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: _____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. Ethos: visão de mundo e a análise de símbolos sagrados. In: _____. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GODBOUT, J. T. Introdução à dádiva. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 38, 1998, p. 39-51.

GONZÁLEZ, José Luís. Condicionamento histórico e cultural; Religião popular e problemática moderna; Comunidade, ministérios, poder. In: GONZÁLEZ, José Luís; BRANDÃO, Carlos Rodrigues; IRARRÁZAVAL, Diego. **Catolicismo popular: história, cultura, teologia**. São Paulo: Vozes, 1993. Tomo 3, Caps.: 1, 2 e 3. p. 15-34, p. 35-57, p. 58-79. (Coleção Teologia e libertação. Série 7, Desafios da religião do povo)

_____; BRANDÃO, Carlos Rodrigues; IRARRÁZAVAL, Diego. **Catolicismo popular: história, cultura, teologia**. São Paulo: Vozes, 1993. v. 3. (Coleção Teologia e Libertação. Série 7, Desafios da Religião do Povo)

GÖRGEN, Sérgio Antônio. **Os novos desafios da agricultura camponesa**. [Porto Alegre: s.n.], 2004. 87 p.

HEREDIA, Beatriz Maria Alásia de. **A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. 164 p. (Série Estudos sobre o Nordeste; v. 7)

HOBBSAWM, Eric J. A invenção das tradições: a produção em massa de tradições: Europa, 1870 a 1914. In: HOBBSAWM, Eric J.; RANGER, Terence O. (Orgs.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p. 9-23; 271-316. (Coleção Pensamento Crítico; v. 55)

IANNI, Octavio. **A ditadura do grande capital**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981. 227 p.

IBGE Cidades. Dados do Censo Agropecuário e Contagem da População do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2007. Disponível em: <http://www.ibge.com.br/cidadesat/topwindow.htm?1>. Acesso em: 21 fev. 2010.

IRARRÁZAVAL, Diego. Celebração da fé católica. In: GONZÁLEZ, José Luís; BRANDÃO, Carlos Rodrigues; IRARRÁZAVAL, Diego. **Catolicismo Popular: história, cultura, teologia**. São Paulo: Vozes, 1993. v. 3, p. 131-159. (Coleção Teologia e libertação. Série 7, Desafios da religião do povo)

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido: mitológicas**. São Paulo: CosacNaify, 2004. 442 p.

_____. Relações de simetria entre ritos e mitos de povos vizinhos. In: _____. **Antropologia estrutural dois**. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. p. 244-260. (Biblioteca Tempo Universitário, 45)

LIBANIO, João Batista. **O que é pastoral**. São Paulo: Brasiliense, 1982. 125 p. (Coleção Primeiros Passos, n. 69)

MARIZ, Cecília. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 25-40, 2001.

MARTINS, José de Souza. **Fronteiras: a degradação do outro nos confins do humano**. São Paulo: Hucitec, 1997.

_____. **O sujeito oculto: ordem e transgressão na reforma agrária.** Porto Alegre: Ed. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2003. 240 p.

_____. **Os camponeses e a política no Brasil: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político.** 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1986. 185 p.

_____. **Reforma Agrária: o impossível diálogo.** São Paulo: EDUSP, 2002.

_____. **Sociologia da fotografia e da imagem.** São Paulo: Contexto, 2008. 206 p.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão nas sociedades arcaicas. In: SOCIOLOGIA e antropologia. São Paulo: EDUSP, 1974. v. 2, p. 37-184.

MEADE, Irmã Daniela. **11ª Romaria da Terra e das Águas...** Gerando Vida, Partilhando Pão. Mineiros, Go.: CPT, 2003. Disponível em: <http://www.franciscansisters.org/portuguese/news/NEWS/sfplife_romaria.htm>. Acesso em: 06 jul 2007.

MICEK, Pe. Francisco. (Org.). **Santuário Bom Jesus da Lapa: guia de peregrinos e turistas.** Bom Jesus da Lapa, BA: Gráfica do Bom Jesus, 2003.

_____. **Missão Redentorista da Bahia: vinte anos a serviço da evangelização 1972 - 1992.** Salvador; Goiânia: Gráfica e Editora Redentorista, 1992. 156 p.

MICHELOTO, Antônio Ricardo. **Catolicismo e libertação dos setores subalternos.** São Paulo, 1991. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1991.

MILLER, David. Social justice. In: **The scope of social justice: prospects for social justice.** Cambridge, Massachusetts: Harvard Univ. Press, 2001. Cap.1 e 12.

MIRANDA, Renan Souza. **Memória de migrantes de retorno: trajetórias migratórias de migrantes de retorno no fluxo Presidente Dutra/São Paulo/Presidente Dutra.** Monografia (Graduação em Ciências Sociais) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2009.

MOUFFE, Chantal. **Em torno a lo político.** Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica, 2007. p. 15-41.

NASCIMENTO, Silvana Souza de. A festa vai à cidade: uma etnografia da Romaria do Divino Pai Eterno, Goiás. **Rev. N.A.U.**, São Paulo 2002. Disponível em: <<http://www.n-a-u.org/Nascimento1.html>>. Acesso em: 06 jul. 2007.

NEVES, Guilherme Pereira das. Dossiê ex-votos. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, n. 41, fev., p. 18-23, 2009.

PERANI, Cláudio. **Romaria da Lapa: histórico para uma avaliação.** [s.l]: CPT, 1989. Datilografado.

PEREGRINO, Artur. **Considerações avaliativas da 15ª Romaria da Terra de Bom Jesus da Lapa**. Recife: CPT – Nordeste, 1992. 14 p.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Igreja: contradições e acomodação**. São Paulo: Brasiliense/CEBRAP, 1978. 188 p.

_____. Religião e liberdade, religiões e liberdades. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política**. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 241-256.

PLANO de Desenvolvimento do Projeto de Assentamento Gerais Salinas, Carinhanha – BA, da Regional Bom Jesus da Lapa – BA. Bom Jesus da Lapa: Convênio de Assessoria INCRA/CACTUS/CETA, 2008. 251 p.

PRANDI, Reginaldo. Perto da magia, longe da política. In: PIERUCCI, Antônio Flávio, PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política**. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 93-105.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil**. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1973. 242 p. (Estudos brasileiros, 3)

_____. **O messianismo no Brasil e no mundo**. 2. ed. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976. 440 p.

RAYS, Oswaldo Alonso. A questão da metodologia do ensino na didática escolar. In: Veiga. I. P. A. (Coord.). **Repensando a didática**. 9. ed. Campinas: Papirus, 1994. p. 83-95.

REESINK, Mísia Lins; REESINK, Edwin B. **Entre romeiros e turistas: a busca do turismo religioso como alternativa econômica em um município do sertão baiano**. **Estudos de Sociologia**: revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE, Recife, v. 13, 1, p. 195-217, 2007.

RELATÓRIO Missão da Terra em Bom Jesus da Lapa. Salvador: CEAS, 1978. 13 p.

REZENDE, Maria José de. O arcaísmo político no Brasil: as contribuições de Maria Isaura Pereira de Queiroz lidas à luz do pensamento social brasileiro. **Fênix**, Uberlândia, v. 3, p. 1-123, out./dez. 2006.

ROS, César Augusto da. O MST, os assentamentos e a construção de novas dinâmicas sociais no campo.: **UFRruralRJ**, Rio de Janeiro n. 4, out. 2002.

SAMPAIO, Theodoro. **O rio São Francisco e a Chapada Diamantina**. 2. ed. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1955. 278 p. (Coleção de estudos brasileiros, 8)

SANCHIS, Pierre. Festa e religião popular: as romarias de Portugal. **Revista Vozes**, Petrópolis, n. 79, 1973.

_____. Religiões, religião...: alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: _____ (Org.). **Fiéis e cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: UERJ, 2001.

SANTOS, Marcos Roberto Brito dos. **Os missionários do campo e a caminhada dos pobres no Nordeste**. Salvador, 2007. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007.

SEGURA, Turíbio V. **Bom Jesus da Lapa resenha histórica**. São Paulo: Gráfica Ave Maria, 1937.

SILVA, Cândido da Costa e. **Roteiro da vida e da morte**: um estudo do catolicismo no sertão da Bahia. São Paulo: Ática, 1982. 94 p.

SILVA, Elizete da. Entre a fé e a política. **Revista Nossa História**, São Paulo, v. 3, n. 30, p. 14-16, abr. 2006.

SILVA, José Graziano da. **O que é questão agrária**. 12. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. 114 p. (Coleção Primeiros Passos, 18)

SIMMEL, G. **Essays on religion**. Yale: Yale University Press – Durham, 1997. 223 p.

SONTAG, Susan. **Ensaio sobre fotografia**. Lisboa: Dom Quixote, 1986. 178 p.

SOUZA, Jessé. O processo de modernização periférica e a constituição de uma “ralé” estrutural. In: _____. **A construção social da subcidadania**. Belo Horizonte/Rio: UFMG/IUPERJ, 2003.

SOUZA, Marcelo Barros de. Romaria da terra: teologia e liturgia das romarias. **Boletim**, set./out. 1986.

STEIL, Carlos Alberto. **O Sertão das romarias**: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996. 309 p.

_____. Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa. **Horiz. Antropol.**, v. 9, n. 20, p. 245-261, out. 2003.

_____. Uma Análise Antropológica da Romaria da Terra. In.: OLIVEIRA, Pedro R. de; STEIL, Carlos A. **Avaliação pastoral da diocese de Bom Jesus da Lapa**. Rio de Janeiro, ISEER, 1993. p. 160-172.

TAYLOR, Charles. The politics of recognition. In: _____. **Multiculturalism**. New Jersey, Princeton Univ. Press, 1994.

TOURAINÉ, Alain. O que é democracia? In: _____. **Crítica da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 343-370.

TURNER, Victor W. **Floresta de símbolos**: aspectos do ritual ndembu. Niterói: Ed. UFF, 2005. p. 49-82, 137-158.

_____. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974. 245 p. (Antropologia, 7)

VAN GENNEP, Arnold. **Les rites de passage**. Paris: Émile Nourry, Librairie Critique. 1969.

VITA, Álvaro de. A justiça igualitária e seus críticos. In: _____. **A justiça igualitária**. São Paulo: UNESP, 2000. Cap. 6.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. 3. ed., Brasília: UnB, 1994. v. 1.

WOLF, Eric R. **Sociedades camponesas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976. 150 p.

WOORTMANN, Klaas. “Com parente não se neguceia”: o campesinato como ordem moral. In: ANUÁRIO Antropológico/87. Brasília: UnB; Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 11-71.

APÊNDICE A - ROTEIRO DE ENTREVISTA APLICADO COM ROMEIROS

Nome completo.....Idade.....
 Grau de Escolaridade.....Cidade/estado
 onde reside.....Profissão.....

- 1- Como você define a Romaria da Terra e das Águas?
- 2- Para você o que significa ser romeiro/a?
- 3- Como o/a chefe de romaria organiza a viagem do grupo de romeiros? Como ele/a foi/é escolhido/a para a organização desta viagem?
- 4- O que lhe atrai na romaria?
- 5- O que você acha dos plenarinhos? Ajudou na organização deles?
- 6- Quais as contribuições da Romaria da Terra e das Águas para que você e demais romeiros/as conquistem a autonomia (“andem com as próprias pernas”)?
- 7- O que esperava da romaria e o que foi alcançado?
- 8- Qual o significado da rancharia para você? Como avalia o período de três dias que passa nesse local?
- 9- Há quanto tempo você vem para essa romaria? Como era antes e como é hoje?
- 10- O que lhe motiva para frequentar esse evento? O período de três dias é suficiente para alcançar os objetivos desejados?
- 11- Como vê as promessas? Você faz promessas?
- 12- Como faz para pagar as despesas referentes ao evento? Que meio de transporte utiliza para ir até Bom Jesus da Lapa?
- 13- Como vê a presença dos mendigos próximos à esplanada?
- 14- Os romeiros que vieram com você são parentes?
- 15- Como a romaria é organizada na localidade?

**APÊNDICE B - ROTEIRO DE ENTREVISTA APLICADO COM LIDERANÇAS DOS
MOVIMENTOS SOCIAIS, CPT E CAMPONESES³⁴**

Nome completo.....Idade.....
 Grau de Escolaridade.....Cidade/estado
 onde reside.....Profissão.....

1- Qual a razão da existência da Romaria da Terra e das Águas? Até que ponto esta romaria será necessária?

2- Como lidar com a política, de modo que ela não negue a religião? Realmente é possível estabelecer um equilíbrio entre essas duas esferas da vida?

3- Como você vê a conquista da autonomia dos camponeses?

4- Qual é a ideologia da Romaria da Terra e das Águas?

5- Como você vê o papel dos mediadores nessa romaria?

6- Qual a relação entre movimentos sociais, CPT e camponeses durante a Romaria da Terra e das Águas e como esta se estrutura?

7- Qual o significado da Romaria da Terra e das Águas para os movimentos sociais, CPT e camponeses?

8- Porque os movimentos sociais utilizam do político para falar do religioso? A religião ajuda na formação política?

9- Como é escolhida a temática anual da Romaria da Terra e das Águas? Como se faz para elaborar panfletos e outros documentos que servem de suporte para o desenvolvimento do evento?

10- Como se negocia com a Igreja Católica a questão da política e da religião a partir do contexto contemporâneo, já que ela segue o tempo da tradição (é conservadora)?

11- Com a ideologização da fé tem se percebido a fuga de alguns agentes leigos das comunidades cristãs para a política?

³⁴ Embora o roteiro tenha sido misto, existem perguntas que foram dirigidas apenas a uma das categorias.

12- O incentivo à participação dos camponeses, nos movimentos sociais e na política, não compromete as bases socioculturais que viabilizam o trabalho de formação e de animação a partir do religioso?

13- Como acomodar religião e política, de modo que o político não se sobreponha ao religioso?

14- Há um questionamento do catolicismo popular enquanto prática baseada no âmbito religioso e nas crenças como elementos explicativos da realidade?

15- Como se estrutura, geograficamente, para atender várias localidades?