

ESPAÇO E LUGAR SAGRADOS EM BOM JESUS DA LAPA - BA: NATUREZA E SIGNIFICADOS DAS ROMARIAS DO BOM JESUS

Janio Roque Barros de Castro¹

Introdução

A cidade de Bom Jesus da Lapa situa-se na Região classificada pela SEI (Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia) como Médio São Francisco no Estado da Bahia. A cidade surgiu e cresceu a partir do fluxo de romeiros que visitam periodicamente a gruta do Bom Jesus que, com suas práticas devocionais nos lugares sagrados, contribuíram para a consolidação de uma hierofania, cuja organização e dinâmica espacial são determinadas pelas visitas destes peregrinos religiosos. O deslocamento destes agentes sociais para aquela paisagem ressequida do semi-árido, em busca dos seus lugares sagrados, contribuiu para a expansão urbana daquela cidade e para torná-la bastante conhecida no cenário regional / nacional.

Atualmente tem se notado um resgate de várias questões da Geografia Cultural, como a identidade, o simbolismo e as religiões. A análise do papel das religiões como produtoras / organizadoras de espaços tem sido valorizada nos últimos anos no Brasil, país que apesar de apresentar uma grande diversidade religiosa tem a Igreja Católica como majoritária. No caso específico de Bom Jesus da Lapa, nota-se que a cidade surgiu e cresceu a partir do fluxo periódico de romeiros para o Santuário do Bom Jesus, que recebe visitantes de várias regiões do Brasil. Neste trabalho, analisa-se a vivência e prática dos romeiros nos tempos sagrados, bem como busca-se o entendimento da espacialidade das festas e rituais e práticas periódicas no cotidiano do espaço sagrado e no seu entorno, bem como do espaço profano. Os peregrinos religiosos influenciam de forma direta o cotidiano e a dinâmica urbana da cidade em questão, que se projeta espacialmente a partir deste Santuário. O papel do romeiro como agente modelador do arranjo espacial e suas práticas, bem como o impacto que o sagrado impõe ao lugar são as questões que norteiam o presente trabalho.

Muitas cidades-santuários no Brasil surgiram e cresceram por conta do fluxo de romeiros, sobretudo porque muitas pessoas buscam auferir sua renda como proprietários ou empregados nos segmentos formais ou informais do comércio ligado ao fluxo periódico de romeiros. Parte da população busca a sobrevivência na mesma cidade na qual os religiosos

¹ Mestre em Geografia pela Universidade Federal da Bahia
Professor da Universidade do Estado da Bahia no Departamento de Ciências Humanas Campus V
Santo Antônio de Jesus
janiocastro@bol.com.br

buscam uma maior proximidade com Deus em um tempo / espaço sagrado. A cidade-santuário torna-se assim um espaço percebido / vivenciado de forma diferenciada por diferentes agentes sociais. Turner (1978) apud Travassos (1983) as peregrinações implicam um sofrimento e têm como paradigma a via crucis, caracterizando o que Eliade (1992) chama de reatualização de práticas religiosas do passado em uma perspectiva imitativa.

Neste trabalho, pretende-se fazer uma leitura dos conceitos de espaço e lugar sagrados em Bom Jesus da Lapa, bem como analisar o significado e a espacialidade das práticas religiosas e o impacto do sagrado no lugar. Os principais conceitos que balizam este trabalho são espaço, conceito chave da Geografia, e lugar, na perspectiva do recorte espacial significativo, simbólico, revestido de sacralidade. Na perspectiva da Geografia das Religiões, pretende-se trabalhar com os conceitos de espaço sagrado e lugar sagrado. Para atender aos propósitos da pesquisa, utilizou-se questionários, entrevistas, relatos de história de vida com romeiros, moradores e comerciantes de diversas idades com vistas à compreensão do perfil desses agentes sociais, bem como para entender como percebem e vivenciam os lugares sagrados em Bom Jesus da Lapa.

Ao longo dos anos, acompanhando o aumento do fluxo de romeiros, a cidade de Bom Jesus cresceu e se afirmou na Região do Médio São Francisco como a mais importante unidade urbana. Em meados da década de 1930, a Romaria reunia cerca de 60.000 religiosos. Nessa época, as condições de acessibilidade à cidade eram precárias e esta porção do Estado da Bahia era pouco articulada com Salvador, que distava 1.324 quilômetros da referida cidade-santuário por via rodoviária. Chegar a Bom Jesus da Lapa nos anos 30 do século passado era uma empreitada difícil, pois obrigava os viajantes a se deslocarem por estradas de chão ou trilhas e a pernoitar no meio do mato. Para consignação dos objetivos desta pesquisa, os dados primários acerca do efetivo populacional e das condições sócio-econômicas da população de Bom Jesus da Lapa foram coletados na SEI – Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais da Bahia - e no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), enquanto que nos hotéis e pousadas, aplicaram-se questionários para que se obtivessem informações dos romeiros como origem, serviços que utilizam, periodicidade das visitas, entre outras, que foram analisadas e comparadas com os dados históricos. Nas entrevistas, um procedimento qualitativo, procurou-se compreender o significados e as práticas religiosas dos romeiros a partir dos seus vínculos, da percepção e vivência do sagrado.

A partir de elementos da Geografia das Religiões, pretendeu-se compreender e analisar o papel do romeiro como agente modelador do arranjo espacial, suas práticas e vivências, bem como o impacto que a gruta e o morro, como lugares sagrados impõem a cidade de Bom Jesus da Lapa que se consolidou como cidade-santuário ou hierópolis.

1. Espaço sagrado e lugar sagrado

Segundo Kujawski (1994) a concepção de lugar sagrado é duplamente paradoxal devido a dois aspectos: primeiramente pelo fato do sagrado se manifestar quando normalmente é latente e, em segundo lugar, pelo fato desta manifestação ocorrer em uma coisa profana que pode ser uma árvore, uma fonte, um rio ou uma pedra. Para o referido autor, do ponto de vista da materialidade, a pedra continua sendo uma pedra; no entanto este objeto passa a manifestar algo sobrenatural, uma potência, princípio de realidade, perenidade e eficácia. Em Bom Jesus da Lapa o morro e a gruta são considerados lugares sagrados e, por isso, há três séculos crentes católicos de várias partes do Brasil viajam em busca destes lugares. A sacralização destes fixos dinamizou o fluxo de romeiros e produziu formas no entorno sacral com funções ligadas ao comércio e aos serviços relacionados aos espaços devocionais, daí a análise da cidade em questão ter que partir do Santuário, de onde o espaço urbano se projeta.

Para Rosendahl (1997, 1999), na perspectiva da Geografia das Religiões, o espaço pode ser analisado como sagrado e profano, apesar da autora reconhecer que não é fácil separá-los. Na concepção de Claval (2002) a oposição entre sagrado e profano fundamenta-se na idéia de que existem dois níveis de realidades: o mundo positivo, apreendido pelos nossos sentidos, que tocamos e que freqüentamos, e um outro mundo, onde se situam as forças, os princípios ou divindades responsáveis pelo que acontece no mundo positivo. Para Claval, esse outro mundo se situa em um espaço inacessível ao homem, no entanto estes dois mundos não são totalmente separados uma vez que os aléns afloram em lugares especiais revestindo estes locais de sacralidade: são os Santuários. Para Tuan (1989) apud Rosendahl (2002) o sagrado é tudo o que se destaca do lugar comum e da rotina. Rosendahl enfatiza, no entanto, que nem tudo que é excluído espacialmente é sagrado e nem toda interrupção da rotina é uma hierofania. Nessa mesma obra, a autora salienta que o poder do sagrado pode ser atraente, tornando o lugar um centro convergente de crentes, ou pode ser apavorante e repelente tornando o lugar maldito.

Os lugares onde o sagrado se manifesta se constituem em locais especiais para os fiéis pois são os espaços do contato com o mundo do divino no caso das religiões monoteístas ou dos deuses no caso das Politeístas; é o mundo da transcendência. Segundo Kujawski (1994) a irrupção do sagrado funda o universo como âmbito dotado de ordem, orientação e sentido. Para o referido autor, onde não se cultua o sagrado, não há centro, não há universo; só há fragmentos da realidade, por isso viver o sagrado é viver referido ao centro do mundo e o mais perto possível deste, para que ocorra a ruptura dos níveis cósmicos entre céu e terra, estabelecendo a comunicação com o transmundano. A partir dessa perspectiva de análise acerca da irrupção do sagrado entende-se o que atrai os romeiros nos santuários: a busca da proximidade com o sagrado para que este crente se

sinta mais fortalecido na sua fé podendo, assim, conseguir atender os seus pedidos de ordem espiritual, material, pessoal, familiar ou coletiva.

O entendimento do lugar neste trabalho leva em consideração tanto o local da transcendência como o local de moradia, próximo ao espaço sagrado. Para Tuan (1983) apud Ferreira (2000) os lugares, assim como os objetos, são núcleos de valor e só podem ser totalmente apreendidos através de uma experiência total, englobando relações íntimas, próprias do residente (*insider*), e relações externas, próprias do turista (*outsider*). O lugar nessa perspectiva se constitui em um recorte espacial revestido de familiaridade e dotado de valor para o morador que vivencia experiencialmente aquele lugar e para o visitante que se liga àquele lugar pela excepcionalidade que pode ser determinada pela sua sacralidade. Busca-se assim compreender as práticas, os rituais da população da cidade de Bom Jesus da Lapa envolvida nas romarias, que, sob o viés fenomenológico, reveste-se de significação e intencionalidade, por isso, utiliza-se as obras do geógrafo Yi – Fu – Tuan que destaca três conceitos importantes: espaço, homem e experiência. Na concepção de Tuan (1983) o espaço se transforma em lugar quando passa a ter significado para quem nele habita. Esse autor considera o lugar um mundo de significados. Para Tuan apud Gomes (1996) o lugar encarna a experiência e as aspirações do povo. Por isso, ao estudar uma cidade-santuário, é importante destacar-se a vivência e experienciação dos agentes que estão diretamente ligados ao fenômeno religioso, como os desejos e aspirações daqueles que buscam, nesses lugares, uma maior proximidade com Deus.

Segundo Tuan (1983:168) *“a religião tanto pode vincular uma pessoa ao lugar como libertá-la dele. O culto aos deuses locais vincula um povo ao lugar enquanto as religiões universais dão liberdade”*. No caso de Bom Jesus da Lapa, em um país onde o catolicismo é majoritário, o culto ao Senhor Bom Jesus vincula os romeiros ao lugar sagrado, de uma forma que muitos deles aí retornam várias vezes. Nesse caso específico, o Senhor Bom Jesus pode ser considerado um Deus local que vincula fielmente peregrinos a ponto desses religiosos retornarem periodicamente para solicitar uma nova graça ou mesmo agradecer a realização de uma graça obtida. Para esse religioso não é em um lugar qualquer que ele vai se sentir próximo do Senhor Bom Jesus. Para que ocorra este encontro de fé é necessário retornar a um lugar simbolicamente especial: a cidade de Bom Jesus da Lapa. Esse crente, ou participa das festividades religiosas ou então limita-se a depositar discretamente uma peça simbólica nas salas dos ex-votos, chamada localmente de sala dos milagres. Segundo Halbwachs (1950) apud Rosendahl (1999) *“(...) embora Deus esteja em toda parte há locais privilegiados em que Ele se manifestou e bastam que os fiéis queiram comemorar tal evento para que essas lembranças efetivamente sejam preservadas no imaginário religioso”*. No entanto, sob a ótica do Catolicismo Romanizado, oficial, o Senhor Bom Jesus é considerado um Deus Universal, não só pelo sentido etimológico da palavra católico, religião

predominante no Brasil, como principalmente pelo que representa Jesus Cristo para a Igreja: O filho de Deus que veio trazer a público os ensinamentos divinos e que sacrificou a sua vida pela humanidade.

O romeiro vivencia as práticas religiosas no seu roteiro devocional e percebe nos lugares sagrados os objetos e símbolos que representam suas crenças, sua fé. Se algo é um objeto para uma consciência, ele não será jamais objeto em si, mas algo percebido ou pensado, rememorado, imaginado em uma perspectiva intencional (DARTIGUES, 1992). Por isso, na Gruta do Bom Jesus ou no morro, uma rocha não será jamais uma simples pedra, mas um objeto percebido, imaginado como algo revestido de sacralidade. Relph (1979) destaca que, sob uma ótica fenomenológica, os espaços são vividos e experienciados e se constituem contextos necessários e significantes de todas as nossas ações e proezas. Em Bom Jesus da Lapa, a percepção do Santuário como lugar sagrado ocorre de forma diferente para moradores e romeiros visitantes. Estes últimos valorizam mais os lugares considerados sagrados e seus símbolos. Muitos moradores que são católicos praticantes vivenciam a ambiência do sagrado e exercitam suas práticas religiosas em um período diferenciado dos romeiros enquanto que alguns outros pouco se encantam com a proximidade do Santuário. O deslocamento pendular diário acabou banalizando a relação com o lugar sagrado que passa a ser espaço rotineiro.

Em Bom Jesus da Lapa, nota-se que muitas pessoas se identificam com os objetos sagrados do Santuário que representam o sofrimento de Jesus Cristo. Mesmo que raramente, aparecem algumas pessoas carregando uma pesada cruz de madeira para pagar uma promessa, imitando assim uma situação de vida de Jesus Cristo. Esses crentes acreditam que só com sacrifícios conseguirão o perdão dos pecados e o atendimento dos seus desejos. A palavra sacrifício deriva do latim *sacra facere* que significa fazer o sagrado. É importante enfatizar que essas práticas são desaconselhadas pelo Catolicismo oficial, mas estão arraigadas no Catolicismo popular. Eliade (1992) destaca que a festa religiosa é uma reatualização de uma “história sagrada” cujos atores são os deuses ou seres semidivinos. Para este autor, ao imitar seus deuses, o homem religioso passa a viver no tempo da origem, o tempo mítico, saindo da duração profana para reunir-se a um “tempo imóvel”, à “eternidade”. Sobre essa rememoração de atos sagrados do passado, Claval (1997:107) escreve que:

As identidades se associam ao espaço: divididas, nos lugares visitados por todos nos momentos que representam a memória dos grandes momentos do passado, nos símbolos gravados nas pedras das esculturas ou nas inscrições.

Na cidade em questão, são considerados lugares sagrados as grutas rochosas e o morro. A água, as imagens e os símbolos que expressam o sacrifício de Jesus Cristo pela humanidade, que se encontram nesses lugares, são também considerados sagrados. Rosendahl (2002) salienta que os povos têm atribuído sacralidade a diferentes objetos como árvores, grutas, pedras e fontes constituindo uma topografia sagrada. Eliade (1992) destaca que para o homem religioso a Natureza nunca é exclusivamente natural: está sempre carregada de um valor religioso. Sobre a sacralidade da água, este autor salienta que em qualquer conjunto religioso as águas conservam invariavelmente sua função de desintegrar, abolir os pecados, regenerar, purificar o homem religioso. Bello (1998) destaca que esse elemento apresenta um duplo aspecto para os crentes: um cosmológico e um antropológico. Além disso, constitui-se em um símbolo tanto da libertação e purificação mencionado por Jesus Cristo, como também da morte como no dilúvio bíblico. É o mesmo símbolo com conotações diferentes. Na Romaria da Terra e das Águas em julho de 2004, a questão da água na Bíblia faz parte dos rituais desse evento religioso.

Brandão, (1989) referindo-se aos católicos que se deslocam à longa distância em busca dos seus lugares de devoção, escreve que essas pessoas, nas procissões, fazem circular o sagrado pelo espaço comum da vida cotidiana. O espaço urbano da segregação social, das contradições, dos conflitos, das transgressões transitórias nas festas de largo, também é o espaço da sacralização momentânea e da festa do sagrado. Esses eventos obedecem a uma determinada temporalidade.

2. O sagrado e o urbano: Reflexões a partir de uma cidade-santuário

A cidade de Bom Jesus da Lapa, que apresenta seu crescimento e sua dinâmica urbana determinados pelo fluxo de romeiros ao Santuário, é fruto da técnica e do trabalho que produziram um urbano material no qual os agentes sociais se relacionam e percebem e vivenciam esse espaço produzido cotidianamente, de forma diferenciada. A cidade se constitui em uma hierofania, desde a sua gênese. O espaço urbano projeta-se, espacialmente, a partir do Santuário (e não do rio São Francisco como ocorre com algumas cidades ribeirinhas que bordejam o referido rio) e a dinâmica urbana é determinada pelo fluxo periódico de peregrinos. No entanto, é no tempo sagrado das romarias que a cidade se transforma a partir de uma abrupta ruptura da sua rotina.

Na concepção de Rosendahl (1999:25):

Ao analisar as atividades das cidades de função religiosa, é preciso considerar dois aspectos: a sua organização espacial interna e o

papel do agente modelador, no caso os peregrinos, através da vivência no espaço sagrado.

No caso específico de Bom Jesus da Lapa, é visível para qualquer observador o fato de os romeiros serem os agentes sociais que contribuíram para o crescimento e dinâmica atual da cidade, sobretudo no comércio formal, informal e nos serviços, além das implicações da visita dos peregrinos religiosos aos Santuários no espaço intra-urbano, notadamente no entorno dos lugares sagrados. Rosendahl destaca a importância dos estudos acerca da difusão e áreas de abrangência dos Santuários bem como seu papel como centros de convergência e irradiação. Em uma outra obra, esta autora escreve que:

É possível distinguir dois elementos fundamentais no espaço sagrado: O ponto fixo e o seu entorno. No primeiro as formas espaciais existentes cumprem funções que estão diretamente associadas a hierofania materializada no objeto impregnado do sagrado. O entorno possui elementos necessários ao crente para realização de suas práticas e de seu entorno devocional (ROSENDAHL 1997:122).

Na cidade em questão, nas proximidades do Santuário, nota-se vários camelôs e casas comerciais que vendem produtos religiosos. No entanto, algumas pessoas chegam a entrar nos lugares sagrados para vender produtos, pedir esmolas ou mesmo se divertir, uma vez que como aborda Rosendahl (1999:46) *“o sagrado e o profano existem, porém torna-se difícil determinar os seus limites”*. Os romeiros, como aventou-se antes, são agentes sociais principais na produção do urbano em Bom Jesus da Lapa, porém são periódicos ou mesmo do tempo efêmero. Para Rosendahl (1997) o espaço sagrado se revela não somente através de uma hierofania, mas também por rituais de construção de hierofanias primordiais. Algumas práticas e rituais que ocorrem em cidades-santuários do Brasil podem constituir-se tanto numa reatualização do passado, como pontua Eliade, como também podem ser repetições de ações praticadas em hierofanias européias mais antigas. Não só as práticas como também o arranjo espacial das cidades podem ser repetitivos; no entanto, as especificidades locais / regionais contribuem para diferenciar esses lugares sagrados e seu entorno.

A cidade-santuário que é o ponto de convergência para os fiéis é também o espaço de atuação de empresários, comerciantes, políticos e outros agentes que buscam auferir lucros ou benefícios onde os religiosos buscam o sagrado. Essa apropriação desigual do espaço produz a segregação sócio-espacial e faz com que a mesma cidade seja percebida como valor simbólico, sagrado para uns e mercadoria para outros. Nessa perspectiva têm-se duas cidades: uma na qual os lugares sagrados fazem os fiéis retornarem ao tempo histórico sagrado dos seus deuses, como enfatiza Eliade (1992), e outra na qual o espaço

apresenta-se cada vez mais mercantilizado. Há ainda uma outra cidade: aquela que é o espaço de vivência das pessoas.

As cidades-santuários como Bom Jesus da Lapa se constituem em espaços da transcendência espiritual para os romeiros que fogem da rotina dos seus locais de origem e, ao mesmo tempo, espaço de sobrevivência para aqueles que auferem sua renda do fluxo de peregrinos. Muitas vezes o morador é o mesmo comerciante do espaço profano que, nos dias de movimento pouco intenso, frequenta o espaço sagrado para fazer suas preces ou talvez esse comerciante não seja religioso e faz-se presente naquela cidade para conseguir vender seus produtos nos segmentos formais ou informais do comércio. Nesse espaço sacralizado e mercantilizado habitam pessoas que apresentam uma percepção e vivência diferenciada da cidade.

As angústias subjetivas podem constituir-se em impasses coletivos e, uma vez diagnosticadas, poderão estimular ações da população, consolidando, assim, a sua cidadania, daí a importância da valorização da Geografia das Religiões para o entendimento do espaço urbano das cidades-santuários, que deve levar em conta a vivência e as práticas dos romeiros e de outros agentes relacionados ao fenômeno religioso.

3. Significados e espacialidade das práticas religiosas

Para muitos romeiros, não só a gruta e o morro são sagrados em Bom Jesus da Lapa, mas toda a cidade. No entanto, o itinerário do peregrino, que é repetitivo em termos de coletividade, é significativo em termos de vivência do sagrado. O deslocamento para a cidade-santuário exige de muitos religiosos uma preparação prévia que pode ocorrer através da participação em missas, orações ou no simples ato de soltar fogos na saída da romaria, anunciando à comunidade que se inicia, naquele momento, uma viagem em busca dos lugares sagrados.

De forma geral pode-se afirmar que a grande maioria dos romeiros que se deslocam periodicamente para o Santuário de Bom Jesus da Lapa se constitui de pessoas de baixa renda, oriundos principalmente da Bahia e de Minas Gerais, que mesclam práticas do catolicismo popular e oficial. Ao chegar na cidade a maioria se aloja em aluga por alguns dias casas adaptadas especialmente para receber romeiros, que preferem essa modalidade de hospedagem coletiva porque é mais econômica. Outros se hospedam em hotéis ou pousadas.

Um dos primeiros lugares visitados pelos romeiros é a Esplanada do Santuário, que é delimitada por um cercado, que a separa da Praça pública e chegam até os pontos principais: as grutas. A principal gruta é a do Bom Jesus, um salão natural formado a partir da ação da água na rocha calcárea porosa. Essa é a sala de recepção aos romeiros, que

fazem longas filas para entrarem e, por isso, no auge das romarias, geralmente não ocorrem missas nesse local. Do lado esquerdo de quem entra no Santuário fica a Gruta da Onça, com uma Pia Batismal de pedra. Logo de frente ao Altar do Senhor Bom Jesus, do lado direito, fica a Gruta do Santíssimo Sacramento, onde são guardados a hóstia e o vinho que simbolizam corpo e sangue de Jesus Cristo. Andando em direção ao Altar do Bom Jesus, do lado esquerdo, chega-se à Gruta da Soledade, através da qual se acessa outras como as de São Geraldo e Santa Luzia. Os religiosos tocam na pia Batismal situada à esquerda de quem entra na gruta porque a percebem como uma peça simbólica energética que faz com que as pessoas consideradas pagãs se tornem católicas. A imagem principal é a do Senhor Bom Jesus Crucificado e, segundo Kocik (2000), não é a originária transportada pelo Monge que se alojou na Gruta no final do século XVII. Essa foi destruída pelo um incêndio de 1903, sendo substituída por outra que se encontra no Altar Mor do Santuário. Os romeiros que andam em grupos, conversando sobre aspectos do seu cotidiano profano ou da coletividade, naquele lugar simbólico, vão se compenetrar e fazer uma viagem reflexiva, e, nesse momento de introspecção, vão conversar com Deus. Os romeiros tocam nas imagens, fecham os olhos e oram em voz baixa como se estivessem se transportando momentaneamente para um outro lugar. Nessa perspectiva, o lugar sagrado se constitui em lugar de chegada, lugar de passagem e lugar de transporte para uma outra dimensão espiritual, sem referências locais.

Os romeiros visitam as grutas na sua chegada, durante as missas e confissões, ou para colocação de uma peça simbólica na sala dos ex-votos, na qual se encontram roupas, muletas, chapéus, fitas, peças de gesso representando partes do corpo humano, casas em miniatura ou em fotografias, terços, cruzes, bicicletas, placas de veículos, fotos de pessoas entre outros objetos.

O itinerário repetitivo dos romeiros da Lapa é compreendido pelas visitas às grutas e ao morro, juntamente com algumas igrejas próximas do centro da cidade, como a Igreja dos Navegantes e de Santa Luzia, que complementam o roteiro devocional dos romeiros.

3.1 Romaria da Terra: Fé e participação política

A Romaria da Terra tem a sua gênese ligada ao perfil de grande parte dos romeiros que se deslocam em busca do Santuário do Bom Jesus: lavradores de baixa renda. A partir dos sermões de alguns padres que mesclavam a evangelização com um esboço de politização na década de 1970, emergiram, nos espaços da fé, discussões acerca de problemas comuns do homem do campo das camadas menos favorecidas da população, como exploração no trabalho, pobreza, concentração fundiária, má distribuição da renda, entre outros, que propiciaram a organização da Missão da Terra, em 1977, no primeiro domingo de julho.

Um dos símbolos muito utilizados na Romaria da Terra é a cruz. Para Eliade (1991), a atualização de um símbolo não é mecânica, porque está relacionada às tensões e às mudanças da vida social e aos ritmos cósmicos, por isso, para alguns religiosos, a cruz representa um elo de ligação entre Deus no céu (verticalidade) e a sociedade humana com suas contradições e conflitos (horizontalidade). Segundo Tuan (1980), um símbolo é um repositório de significados que emergem das experiências mais profundas e muitas vezes tem um caráter sagrado extraterreno que se acumula através do tempo. Tuan (1983) ressalta que um objeto se torna um símbolo quando sua própria natureza é tão clara e tão profundamente manifestada que, embora seja inteiramente ele mesmo, transmite o conhecimento de algo maior que está além, por isso, as cruzes para os crentes católicos apresentam uma tessitura de significados que está muito além da sua condição material como pedaço de madeira transpassando perpendicularmente outro; esse objeto pode significar vida para a coletividade humana quando referir-se à morte de Cristo ou à militância política e à morte de mártires sacrificados devido ao seu engajamento sócio-político.

Além da condução da cruz no início da Romaria da Terra e na via sacra, cada romeiro deve levar um beiju, um saquinho de tapioca e mel, para partilhar entre os participantes da romaria, como símbolo da fartura após a libertação da terra e das águas. Nas encenações no palco, algumas pessoas carregam a água em cuias de cabaça para demonstrar a importância desse elemento da Natureza. Nos cânticos, as cruzes e cartazes tremulam juntamente com as bandeiras vermelhas do MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra, que participa ativamente do evento.

Além da crítica às desigualdades sociais, discute-se as agressões ao meio ambiente, como a degradação dos mananciais hídricos, com destaque para o Rio São Francisco. As práticas da Romaria da Terra revelam a proximidade entre os movimentos sociais sob influência de ideologias marxistas e a Igreja, que prefere adjetivar esses movimentos de evangelizadores, incluindo-se a dimensão religiosa na mobilização social. Uma das fragilidades da Romaria da Terra como movimento mobilizador é a falta de continuidade na postura contestatória e politizadora do evento, evidenciada no retorno dos lavradores e operários para suas comunidades. Um desafio que se coloca é o de como buscar perenizar e difundir a concepção contestatória desse movimento evangélico e conscientizador em uma perspectiva horizontal. Os principais empecilhos para essa empreitada são o baixo nível de instrução de grande parte dos participantes da Romaria da Terra e a necessidade imperiosa e imediata de sobrevivência.

A Romaria da Terra está centrada na luta pela preservação e na partilha de dois elementos extremamente importantes para o homem religioso ou não: a terra e a água. Nos escritos bíblicos há uma passagem na qual Deus condena Adão a cultivar a terra para sobreviver. A água é sacralizada na Bíblia em passagens como o Batismo de Jesus Cristo

no Rio Jordão ou em João, capítulo 4, versículo 14: “*Mas aquele que beber da água que lher der nunca terá sede*”. Terra e água sacralizadas são também elementos do espaço profano disputados pela ganância de poucos. Por isso, a Romaria da Terra se constitui em um espaço-tempo sagrado e também em um espaço-tempo da contestação dos segregados sociais: posseiros, sem-terra, pequenos lavradores e criadores, sem-tetos, quilombolas, ribeirinhos, ameaçados por barragens, moradores das periferias das cidades, entre outros.

No período da Romaria da Terra há um forte afluxo de jovens abaixo de 20 anos para a cidade de Bom Jesus da Lapa. Há, no entanto, uma menor incidência de romeiros idosos, que geralmente buscam os lugares sagrados, em relação à grande Romaria do Bom Jesus que é a principal. Este aspecto se explica pelo viés político-ideológico da Romaria da Terra, que atrai os jovens. Desta forma, a Romaria da Terra apresenta um duplo perfil explicitado pelas práticas dos seus partícipes: um religioso e outro sócio-político. Parte-se da idéia de que não se deve visitar os lugares sagrados com a cabeça encoberta pelo véu da ignorância, do conformismo e da resignação, enxergando a vida apenas a partir de um verticalismo fatalista: o céu e a terra. As romarias com fundamentos políticos e ideológicos têm o importante papel de traçar esta perpendicular entre o espiritual (vertical) e o horizontal (relações sociais). Esse evento insere-se no domínio das romarias temáticas no qual o viés evangelizador é exercitado a partir de uma dimensão contestatória, que faz com que o espaço sagrado de devoção seja também o espaço político-ideológico da contestação, da denúncia e da apresentação de proposições para a construção de uma sociedade mais justa, a partir de elementos materialistas, sem prescindir dos fundamentos Cristãos.

3.2 Romaria do Bom Jesus: seus agentes, seus espaços, suas práticas

A mais tradicional romaria da cidade de Bom Jesus da Lapa é também a mais antiga: a Romaria do Bom Jesus, que inicia oficialmente no dia 28 de julho, teve início no final do século XVII e tem seu ponto alto no dia 06 de agosto com a celebração da missa do romeiro na Esplanada do Santuário. É o evento religioso que reúne o maior número de fiéis na cidade e mobiliza todo espaço urbano da Hierópolis. As grutas, o morro e a água que brota das rochas são elementos naturais revestidos de sacralidade em Bom Jesus da Lapa.

A Romaria do Bom Jesus é um fenômeno periódico revestido de simbolismo e sacralidade que se efetiva a partir de agentes ligados ao Catolicismo Oficial (bispos, padres, freiras...) e que se manifesta em múltiplos lugares da cidade (Gruta, Morro, Esplanada, Salão dos Romeiros, entre outros), com práticas do catolicismo popular associadas dialeticamente ao Catolicismo romanizado. É o espaço-tempo sagrado de maior afluência de romeiros na cidade Bom Jesus da Lapa. Consta no primeiro Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano, do final da década de 1970, que no mês de agosto de 1977 a cidade recebeu 50.000 romeiros. Atualmente estima-se que só entre os dias 01 e 06 de

agosto, de 100.000 a 150.000 romeiros transitam pela cidade, o que comprova o grande crescimento no fluxo periódico desses religiosos em Bom Jesus da Lapa, no citado período. O Santuário do Bom Jesus tem cadastrado milhares de chefes de romaria em várias cidades e localidades no Estado da Bahia e em outras unidades da Federação.

Na Romaria do Bom Jesus, a mescla entre elementos da religiosidade popular do catolicismo oficial é visível. As tradições de culto aos santos vêm da Europa, mas são recriadas pelos crentes, que utilizam uma linguagem simbólica e litúrgica peculiar para cultuar os seus santos protetores nos lugares sagrados. A missa, a confissão e a eucaristia fazem parte da liturgia formal da Igreja, da qual o romeiro participa. Entretanto, práticas como a subida do morro, a via sacra, a promessa e vários cânticos, dos quais muitos são desconhecidos pelos párocos locais, fazem parte do amplo e diverso leque de atividades religiosas dos meios populares, muito utilizadas pelos peregrinos do Bom Jesus.

As práticas religiosas de alguns romeiros do Bom Jesus antecedem a chegada à cidade. Alguns peregrinos participam ativamente de celebrações religiosas nas suas comunidades e se deslocam até Bom Jesus da Lapa cantando, orando, preparando-se para adentrar em um lugar especial, onde a fé se fortalece e há uma maior proximidade com Deus. Como salienta Claval (2002), há um mundo além do mundo perceptível pelos sentidos que aflora em lugares especiais para os crentes: os Santuários. Essa sacralidade dos lugares determina o fluxo de religiosos que saem do espaço profano cotidiano em busca dos lugares nos quais o religioso sente a proximidade de Deus que se manifesta com maior intensidade nesses lugares especiais, justificando o deslocamento e os sacrifícios da viagem.

Ao chegar a Bom Jesus da Lapa o religioso se desloca para as grutas e o morro (neste último só aqueles que apresentam condições físicas para subir em uma escarpa íngreme e irregular). Os romeiros, considerados por Rosendahl (1997, 1999) como agentes modeladores principais das cidades-santuário, são facilmente identificados andando geralmente em grupos, principalmente pelas avenidas e ruas que conduzem ao Santuário, a maioria com um chapéu de palha com pano branco e fita verde: Esse é o símbolo principal do romeiro do Bom Jesus

As hierópolis como do Bom Jesus da Lapa são um espaço no qual o romeiro sente-se mais perto de Deus e mesmo por um tempo efêmero se tornam morada dos peregrinos. Para os romeiros é um lugar efetivamente especial; é espaço que se transforma em lugar pela sua importância cosmogônica e cosmológica, mesclando transcendência espiritual com familiaridade espacial, representadas até por objetos profanos do cotidiano como uma cabine telefônica em forma de chapéu de romeiros, muito fotografado pelos visitantes. O

morador da Lapa identifica o romeiro pelo chapéu branco com uma fita verde: o verde seria a esperança e o branco as vestes do Bom Jesus.

Os religiosos buscam o Santuário da Lapa para orar, fazer pedidos, pagar promessas ou simplesmente visitar o Bom Jesus. Esses crentes apresentam formas diferenciadas de manifestar sua fé: orando sozinho, rezando o terço, visitando as grutas ou pagando alguma promessa que implique em algum sacrifício. A Igreja local não aconselha nem condena os sacrifícios dos romeiros, uma vez que os atos de cada um dependem de sua fé; por isso, as cruzes ou objetos carregados com sacrifício pelos fiéis são acolhidos na sala dos ex-votos e essa prática é respeitada pela Igreja local. É importante ressaltar que o romeiro do Bom Jesus não assume práticas de penitência tão pesadas como se nota em outros Santuários. Além disso, segundo o Reitor do Santuário, no período pesquisado, procura-se seguir os ensinamentos de Jesus Cristo, que nunca pregou sacrifícios físicos para se conseguir a salvação, entretanto não se pode condená-los porque se trata de uma iniciativa fruto do sentimento humano e da sua relação com Deus. Como antigamente não era fácil chegar a Lapa devido à precariedade das estradas e a um relativo isolacionismo da porção oeste do Estado da Bahia, o deslocamento já se constituía em um ato de sacrifício, por isso, práticas do catolicismo popular como autoflagelação e a condução de cruzes pesadas não se arraigaram no imaginário coletivo dos peregrinos do Bom Jesus, ocorrendo esporadicamente alguns casos isolados e não rotineiros.

Da década de 1980 para a atualidade notou-se que houve mudança nas modalidades de transporte de romeiros para Bom Jesus da Lapa. Progressivamente os tradicionais caminhões de romarias foram cedendo espaço aos ônibus, mas ainda resistem. Ao modificar a modalidade de transporte, promove-se também alterações no ambiente de viagem. No passado, como os deslocamentos para Bom Jesus da Lapa ocorriam em estradas sem pavimentação asfáltica, a viagem era mais demorada e a horizontalização nas relações sociais ocorria de forma mais efetiva. Em meio a cânticos, orações e reflexões, trocava-se alimentos, arranchava-se nas estradas, conversava-se mais. Com o asfalto e os ônibus de Romaria, as viagens ficaram mais curtas e pernoita-se nas poltronas dos ônibus. Esses caminhões adaptados para o transporte de romeiros apresentam bancos de madeira enfileirados transversalmente, uma cobertura com lona e as laterais abertas, podendo transportar até 70 passageiros. Segundo relatos de romeiros idosos, antigamente dormia-se nas estradas, que eram trilhas no meio do mato, onde se fazia uma fogueira para espantar animais, como onças. Esse clima de proximidade e familiaridade estimulava o diálogo, as brincadeiras, a troca de alimentos em um ambiente comunitário.

São exíguos os casos de romeiros que se deslocam a pé para Bom Jesus da Lapa. A partir dos anos 1980 esse tipo de deslocamento de autoflagelação se tornou raro. O

assoreamento e a diminuição do débito do rio São Francisco comprometeu o deslocamento por via fluvial.

Algumas vans fazem o transporte alternativo, no entanto, a ambiência do veículo se assemelha com uma viagem rotineira de lotação típica do cotidiano deslocamento pendular casa-trabalho-casa, não apresentando aquele revestimento simbólico das tradicionais romarias com cânticos de fé. Esse tipo de viagem, portanto, na sua primeira etapa, não contribuirá para a fuga da rotina, perseguida tanto pelo turista de veraneio, quanto pelo peregrino religioso. Este último busca uma fuga ainda mais complexa e completa: a fuga da vida terrena e a busca dos lugares sagrados da transcendência. Por isso, já durante as viagens, é perceptível nas faces de alguns romeiros o transe provocado pelos cânticos de fé e o olhar distante no horizonte que indica enxergar muito além das paisagens da estrada.

Há relatos de acidentes com caminhões com vítimas fatais, o que leva os dirigentes do Santuário a desestimular essa modalidade de transporte. Dessa forma, estabelece-se um dilema e o conflito entre a prudência, a tradição e a pobreza dos romeiros do Bom Jesus, pois é importante enfatizar que os paus-de-arara representam tanto economia no deslocamento quanto no alojamento, visto que esses peregrinos armam barracas no entorno do caminhão, prescindindo assim dos hotéis e ou do aluguel de casas. Para alguns crentes idosos, o caminhão é parte importante do seu itinerário devocional, enquanto que para outros é um meio de transporte desconfortável, mas menos oneroso para os romeiros pobres. Apesar das advertências quanto à insegurança, essa modalidade de transporte resiste diante de uma relativa flexibilidade das autoridades do trânsito.

Para algumas Igrejas Evangélicas não existem lugares sagrados, porque sagrado é o homem e não os lugares. Os Cultos Candomblecistas consideram sagrados não só alguns lugares específicos como também árvores e matas, assemelhando-se nesse aspecto a algumas religiões asiáticas, onde um rio pode ser considerado sagrado. O catolicismo popular tanto considera lugares sagrados, como respeita e absorve os cultos a Deus a partir da sacralização de elementos da natureza, como as grutas. Nessa perspectiva, a primeira prática religiosa do romeiro do Bom Jesus é considerar o morro e a gruta da Lapa lugares especiais onde o sobrenatural aflora.

Percorrendo o roteiro devocional, o romeiro passa as mãos por sobre as pedras, como se estivesse buscando reforçar a sua fé através da percepção tátil do sagrado. Enquanto alguns romeiros utilizam o tato para perceber sensorialmente os objetos e o lugar sagrado, outros fecham os olhos prescindindo momentaneamente do órgão do sentido mais utilizado notadamente no mundo ocidental: a visão. Esses fiéis exercitam sua fé através da oração reflexiva, compenetrada, com os olhos fechados como se estivessem se deslocando para um outro plano de existência. Yi-Fu-Tuan (1980), referindo-se à percepção ambiental,

ênfatiza que no mundo moderno tende-se a privilegiar a visão em detrimento de outros sentidos, como o olfato e o tato. O ato de fechar os olhos para orar dentro do Santuário significa talvez uma tentativa de distanciamento do mundo profano apreendido com mais intensidade pelo olhar que, segundo Claval (1999), não é neutro, uma vez que se reveste de emotividade e estética. Nessa perspectiva, o espaço sagrado é lugar desejado, de chegada e de proximidade com Deus. A hierofania constitui-se, assim, numa fonte inesgotável de força e sacralidade, que permite ao visitante do lugar sagrado tomar parte dessa força e comungar nessa sacralidade. Muitas pedras adquirem a sua qualidade mágico-religiosa graças ao simbolismo que lhes confere um valor mágico ou religioso (ELIADE, 1993).

A procissão desenha seu itinerário a partir das proximidades das ruas do pé do morro da Lapa, onde a cidade começou a se formar, e segue pelas vias públicas centrais e espaços de grande fluxo / concentração de pessoas, até retornar para a esplanada do Santuário. O sagrado ganha mobilidade nos braços dos fiéis, que priorizam os espaços públicos profanos mais populares e movimentados para recebê-lo transitoriamente.

A promessa, uma prática religiosa muito exercitada em Bom Jesus da Lapa, se constitui em um ato contratual intencional que se estabelece sob preceitos hierárquicos, que consolida laços simbólicos e de dependência não só entre o romeiro e o santo, como entre o romeiro e o lugar sagrado de devoção, uma vez que as promessas estão diretamente associadas ao deslocamento do peregrino que paga sua “dívida” indo ao Santuário e entrando no lugar sagrado de joelhos, vestido de branco, acendendo velas ou depositando um objeto na sala dos ex-votos. Como essa sala não tem espaço para tantos objetos, muitos são doados ou alijados para não obstruir a passagem. A promessa pode ser uma prática ritual simples, como a visita ao Santuário ou a oferta de velas acesas ao santo protetor, mas também pode exigir do crente sacrifícios físicos. Apesar de o Santuário do Bom Jesus não ser um espaço - lugar sagrado de autoflagelação, há registros na história recente de pessoas que chegaram à cidade conduzindo cruzeiros ou percorrendo centenas de quilômetros de bicicleta. A promessa está assentada no quarteto fé, confiança, cumprimento e agradecimento, que criam um círculo de retroalimentação do magnetismo religioso.

Apesar de os dirigentes do Santuário procurarem reforçar os vínculos religiosos e a vivência dos romeiros com as paróquias locais, muitos peregrinos pouco freqüentam as igrejas das suas comunidades. No entanto, para batizar um filho ou casar no Santuário, o crente de outra cidade deve ter uma autorização do pároco local. Casamento e batismo são dois importantes sacramentos tanto para o Catolicismo oficial como para o popular, daí a importância do simbolismo do lugar onde se recebe esses sacramentos. Para o Senhor Arnaldo José dos Santos, romeiro de Itabuna, o exercício da sua fé estimula o deslocamento do seu espaço de vivência para o espaço da transcendência efêmera, mesmo que isto implique sacrifícios de ordem financeira.

Dentre as práticas dos romeiros do Bom Jesus, muitas advindas da religiosidade popular são ressignificadas ou preservadas, pois os vínculos com o lugar sagrado são renovados quando os pais estabelecem um compromisso com o Bom Jesus de trazer seus filhos até o Santuário. Os pais erguem os filhos para que estes possam tocar na imagem de Jesus Cristo crucificado ou em outra que mostra Jesus deitado nos braços de Maria, à esquerda de quem entra no Santuário. Muitos religiosos fazem uma promessa de trazer os seus filhos vestidos de branco e visitam as grutas principais: Bom Jesus, Santíssimo Sacramento e Soledade. Posteriormente acendem velas, assistem às missas, rezam individualmente e depositam as vestes da promessa na sala dos ex-votos como símbolo da sua fé. A roupa branca é muito usada por crentes de cultos candomblecistas de matriz afro-brasileira e católicos, a exemplo da Irmandade de Coração de Jesus. Os fiéis apresentam seus filhos às imagens que representam Jesus Cristo, perpetuando não só os seus laços com aquele lugar sagrado, como realimentando o magnetismo devocional. A fé, nessa perspectiva, apresenta um caráter transtemporal, renovando-se com as novas gerações. São as práticas do catolicismo popular que persistem e que fazem os romeiros se deslocarem em busca dos lugares especiais.

Os crentes reinventam as práticas do catolicismo oficial, que são particularizadas de acordo com as especificidades do lugar sagrado. No caso de Bom Jesus da Lapa, mantém-se a fidelidade a Jesus, Deus universal do catolicismo romanizado, a partir do culto a Jesus Cristo da Lapa, Deus local e universal venerado por milhões de peregrinos. Diferentemente do que ocorre em Aparecida do Norte, onde o espaço de concentração e convergência devocional é a Igreja Basílica, ou em Juazeiro do Norte, onde a concentração devocional ocorre em torno de uma grande estátua do padre Cícero e do túmulo do citado pároco, em Bom Jesus da Lapa a gruta calcárea e o morro são os lugares sagrados que alimentam o magnetismo devocional. Por isso, tanto os fragmentos rochosos quanto a água que mina dos poros das rochas são considerados sagrados no imaginário do crente que vivencia a atmosfera do sagrado. As rochas do Santuário e do morro não são apenas pedras, no imaginário do romeiro, o objeto rochoso é luz, imagem, símbolo, pois se apresenta com significado especial que está além da sua existência material como objeto tátil ou visualizado, constituindo-se em ponte entre o mundo real e uma dimensão transcendental. Claval (2002) destaca como uma das particularidades dos Santuários o seu papel como lugar de intermediação, entre este mundo e um outro que se situa em uma dimensão só alcançada pelo transe espiritual da fé dos crentes, que é potencializada nos Santuários.

A subida ao morro no entanto é uma escarpa irregular e íngreme que exige um esforço físico excessivo para alguns peregrinos idosos. Muitos deles enfatizaram que já subiram muito no passado, mas que hoje não dispõem das mesmas condições físicas; a fé permanece inabalável segundo uma romeira de Itabuna. A subida ao morro é atividade

obrigatória no roteiro devocional de muitos devotos, que vêm no sacrifício uma forma de se redimir de parte dos pecados, penitenciando o físico para se obter ganhos espirituais, apesar de essa prática não ser incentivada pelos dirigentes do Santuário, como aventou-se anteriormente. As principais práticas dos crentes em cima do morro são orar compenetradamente, orar em voz alta, acender velas ou simplesmente contemplar a paisagem. De cima do morro avista-se o desenho urbano da cidade de Bom Jesus da Lapa em meio ao vasto pediplano sertanejo e o rio São Francisco. Muitos vêm na subida o cumprimento de uma prática religiosa, outros uma oportunidade de se divertir e de contemplar a paisagem, enquanto que alguns outros mesclam o catolicismo popular com uma perspectiva mítica e sobem para bater na pedra do sino para saber se irão morrer em breve. Esta concepção mítica será abordada posteriormente. A subida ao morro também pode ser considerada como reatualização / repetição de práticas sagradas do passado, indicando assim os fundamentos cosmogônicos das tradições religiosas em Bom Jesus da Lapa, como mostra o depoimento deste romeiro:

3.3 Os mitos de Bom Jesus da Lapa e a religiosidade do lugar

A forte influência de práticas do catolicismo popular em Bom Jesus da Lapa colabora para a manutenção de vários mitos envolvendo os lugares sagrados, que perpassam o imaginário dos peregrinos. Sobre a relação entre lugar mítico e tempo sagrado. Para Eliade (1992) através do mitos reatualizamos tempo sagrado *in principio*. Desta forma, os mitos podem ser invenções ou formas de reatualização de acontecimentos, eventos e práticas do passado que, pelo seu caráter excepcional, se tornam transtemporais e são recriados pelos religiosos. Steil (1996) destaca três mitos fundantes do culto ao Bom Jesus da Lapa: o mito da origem e nascimento de Jesus do qual Nossa Senhora faz parte; o mito da paixão, morte e ressurreição de Cristo, que no imaginário do romeiro justifica suas práticas de sacrifício nas romarias, e o mito do Juízo Final, tão temido pelos fiéis, que faz com que muitos peregrinos não só façam pedidos, como solicitem o perdão dos seus pecados. Para Steil (1996), os laços entre os três mitos que fundam o culto no Santuário do Bom Jesus são também os eixos que organizam a rede de sentidos espacialmente desdobrada onde se enraíza a cultura bíblica-católica, por isso a paisagem onde se situa Bom Jesus da Lapa tanto é física quanto mítica, pois os Santuários são pontos revestidos de um tempo messiânico.

Além dos mitos em uma escala mais global, há aqueles locais que não se constituem em reinvenções de um fato ocorrido como o nascimento de Jesus Cristo, mas se constituem em invenções que foram parcialmente recriadas ao longo do tempo por romeiros e moradores. Em Bom Jesus da Lapa, existem algumas histórias que tentam explicar em uma concepção mítica a gênese do Santuário. Alguns religiosos acreditam que a gruta teria sido descoberta por um vaqueiro perseguindo um boi que se afastou do rebanho. Há um outro

conto que relata a queda de uma criança com alguns meses de idade no rio São Francisco e que não se machucou. Além disso, para alguns romeiros, pequenas reentrâncias nas rochas, comuns em áreas de litologia calcárea, são pegadas de Jesus Cristo. No passado, até o sangue dos morcegos que caíam do telhado eram considerados sinais da sacralidade do lugar, segundo depoimento de uma antiga moradora. Sobre essa concepção espacial mítica Tuan (1983:97) escreveu que:

O primeiro tipo de espaço mítico é uma extensão conceitual dos espaços familiar e cotidiano dados pela experiência direta. Quando imaginamos o que fica do outro lado da cadeia montanhosa ou do oceano, nossa imaginação constrói geografias míticas que podem ter pouca ou nenhuma relação com a realidade.

O imponente morro azul aos pés do qual formou-se a cidade de Bom Jesus da Lapa tanto pode ser considerado como uma forma familiar que deu identidade ao lugar e que faz parte do cotidiano afetivo ou locacional do morador, como pode ser concebido como uma forma / lugar exótico devido ao seu simbolismo mítico-religioso que alimenta o imaginário coletivo. Um dos conhecidos mitos da Lapa é o de que há uma serpente alada aprisionada no morro que caso se liberte devorará os habitantes da cidade. Essa crendice popular é originada e alimentada pela concepção maniqueísta da religiosidade popular, que reinventa nos lugares sagrados as sagas bíblicas do Cristianismo, como a epopéia de Adão e Eva, tentados pela serpente. O jardim do Éden era um grande espaço sagrado no início dos tempos, destituído de pecados e sem se conflitar territorialmente com um espaço profano, uma vez que não havia a distinção sagrado e profano e sim a distinção entre o bem (Deus e sua obra) e o mal (a serpente). Não havia um lugar do mal e sim um agente do mal que induziu Adão e Eva ao pecado, dessacralizando e despurificando o Jardim do Éden. O mito do pecado original é lembrado em missas e celebrações católicas e evangélicas reiteradas vezes, daí o imaginário dos crentes antepassados terem produzido a serpente, símbolo do mal, paradoxalmente aprisionada no lugar sagrado, onde a expressão máxima do bem aflora.

Na dimensão da religiosidade popular muitas práticas religiosas são criadas ou reinventadas pelo imaginário do fiel que vivencia o ambiente do sagrado. Muitos romeiros sobem o morro da Lapa para bater com um fragmento rochoso a pedra do sino. Muitos crêem realmente que poderão morrer em breve caso a pedra não emita o barulho esperado. Alguns religiosos temem atritar a referida rocha. Descortina-se desta forma uma leitura topofóbica do lugar. Para Eliade (1993), algumas rochas especiais revelam na sua dureza e rudeza um certo poder, apresentando uma força que transcende a precariedade da condição humana. Essas pedras se constituem em paradoxos dos lugares sagrados, uma vez que ao mesmo tempo que aterrorizam, encantam pelo seu caráter transcendente e cosmológico. A pedra do sino no morro da Lapa é respeitada por muitos romeiros que a

consideram parte do seu roteiro devocional. Bater na pedra do sino é, para alguns peregrinos, uma obrigação equivalente a visitar as grutas ou assistir às missas. Eliade (1993) destacou que os homens só cultuam as pedras que efetivamente representam algo diferente, muito além da sua existência.

Uma outra prática dos romeiros que está associada a essa concepção mítica-popular é a luz e a imagem de Nossa Senhora visualizadas nas estrias rochosas. Na década de 1960, construiu-se com explosivos um corredor que liga a Gruta do Bom Jesus à Gruta da Soledade. A abrupta ruptura na rocha calcárea permite a visualização de pequenos cristais na estrutura rochosa, quando se observa atentamente e bem próximo à pedra. A partir dos anos 1970, esses pequenos cristais alimentam o imaginário dos romeiros que, ao olhar concentradamente a rocha, bem de perto, afirmam que vêem uma luz, uma santa ou uma mulher como afirmou uma romeira.

Os lugares sagrados são locais especiais para os crentes e se constituem em um elo de ligação entre este mundo e um outro mundo desconhecido. As coisas que as pessoas não conseguem classificar ou entender neste mundo remetem para um outro plano de existência. Uma romeira viu uma mulher nas estrias da rocha porque desde criança o modelo de mulher que foi internalizado foi o de Maria, a virgem que concebeu Jesus, o filho de Deus, que aparece em muitos quadros e imagens com o pano branco na cabeça, considerada muito especial pela Igreja Católica e muito reverenciada em vários lugares, onde recebe diferentes denominações. O branco é a cor da paz para muitos católicos, por isso muitos entram na gruta de joelhos, com roupa branca como se salientou anteriormente; por isso, a visão da mulher vestida de branco nas estrias rochosas tanto é produto do imaginário de Maria mãe de Jesus, como de mulher revestida de divindade. Essas visões reforçam as práticas como o culto a Maria, que na Lapa é Nossa Senhora da Soledade, e estimulam o uso da roupa branca como prática devocional arraigada no imaginário do romeiro no tempo e no espaço sagrados. Como se trata de um espaço de ligação - passagem, da Gruta do Bom Jesus para a Gruta da Soledade, é natural que o fiel lembre de Maria e veja na luz o indicativo de um outro plano de existência ainda inacessível. A divindade de Maria tanto se manteve forte durante séculos quanto se apresenta como um fenômeno crescente na atualidade face às várias aparições que são relatadas em vários lugares do mundo, muitas das quais tratadas com frieza por parte dos segmentos formais do Catolicismo oficial, mas cultuadas com devoção por parte de muitos crentes. Um romeiro disse que viu Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil, enquanto que uma romeira sonhou que estava lavando os pratos de Nossa Senhora com um pano branco na cabeça e um rosário no pescoço. Muitas imagens de Nossa Senhora vendidas na Lapa apresentam um manto branco encobrindo a parte superior da cabeça e o rosário no pescoço, o que se constitui em um indicativo da postura imitativa da romeira no relato do seu sonho, como fruto

de uma imagem arraigada no imaginário coletivo dos fiéis, que aflora face à atmosfera emotiva do tempo sagrado na cidade-santuário, uma vez que a referida romeira teve o sonho enquanto estava hospedada em Bom Jesus da Lapa. Não se trata de um desejo de divinização da romeira potencializado no lugar sagrado, mas de uma forma de aproximação com o modelo de mulher, com vistas à obtenção da salvação. Jung (1987), nos seus estudos comparativos entre o que ele chama de homem primitivo e homem moderno, concluiu que há uma forte tendência do homem de construir símbolos e de expressá-los através dos sonhos. Para esse autor, muitos sonhos apresentam imagens e associações análogas a idéias, mitos e ritos primitivos. Na concepção de Jung, os símbolos ocorrem espontaneamente nos sonhos porque estes não são inventados, constituindo-se assim na principal fonte de todo o conhecimento acerca do simbolismo.

Para muitos romeiros que visitam Bom Jesus da Lapa a água que se infiltra na estrutura calcárea e brota em alguns lugares, como na Gruta dos Mártires e no corredor entre a Gruta do Bom Jesus e da Soledade, é milagrosa. As pessoas passam essa água no corpo, molham a cabeça dos filhos, levam para casa em vasilhames. A propriedade curativa e excepcional da água encerra-se no fato de este elemento brotar da rocha no lugar sagrado. Assim como não é qualquer rocha ou gruta calcárea que é revestida de sacralidade, não é qualquer água que pode ser considerada milagrosa, mas sim aquela que mata a sede do corpo e do espírito. A dialética da hierofania pressupõe uma escolha mais ou menos manifesta que incorpora algo para além de si mesmo (ELIADE, 1993). A referência a Santa Luzia no depoimento, considerada protetora da visão, é mais uma forma de valorização da mulher como modelo de Santidade, inspirada em Maria.

Os romeiros crêem em um Deus universal que criou a Terra e todas as coisas que existem como consta em Gênesis, primeiro livro da Bíblia, muito citado em celebrações religiosas católicas e evangélicas. Entretanto, o catolicismo apresenta a peculiaridade de manifestar pontualmente uma divindade universal nos Santuários, apresentando uma sacralidade que abarca elementos como a estrutura rochosa, a água e as formas espaciais complexas como as cidades e edificações humanas, que são também consideradas sagradas pelos crentes visitantes. Esse gesto se assemelha a uma discreta cerimônia de iniciação na qual busca-se estabelecer os vínculos entre a criança e o lugar sagrado, reforçando e perpetuando a ligação daquela família com o Santuário.

O romeiro que chega a Lapa se alimenta espiritualmente da energia cosmológica do lugar sagrado e da atmosfera atemporal e rica da geografia mítica do lugar, vivenciando, assim, o sagrado, tanto na sua dimensão eclesiástica quanto mítica-popular. A busca coletiva pelo lugar sagrado, assim como a permanência dos romeiros nas proximidades do Santuário, impacta espacialmente a cidade-santuário, determinando o surgimento de uma

outra cidade, cuja dinâmica é impulsionada pela vivência coletiva e subjetiva do tempo sagrado.

Considerações finais

O elemento motivador do deslocamento periódico de romeiros para as cidades-santuário é o fato destes lugares serem considerados especiais. No caso específico de Bom Jesus da Lapa, pode-se fazer duas leituras da mesma cidade: o lugar especial, no qual os romeiros e alguns moradores fiéis ao catolicismo estabeleceram um vínculo devocional sólido, e lugar de repulsa para alguns residentes da cidade, notadamente os mais jovens, que se queixam da falta de oportunidade de emprego e de opções de lazer. .

A manutenção de práticas do catolicismo popular, ressignificadas ao longo do tempo, deve ser vista como um aspecto importante dos Santuários como o de Bom Jesus da Lapa, uma vez que a própria romaria, com os seus símbolos, cânticos e ambiência cosmológica, se constitui em uma prática devocional recriada. Essas práticas religiosas devem ser entendidas e respeitadas nos lugares sagrados e comprovam a heterogeneidade do catolicismo brasileiro. A subida ao morro, por exemplo, é uma prática muito exercitada pelos romeiros. A instalação de torres de comunicação no referido monte, Telebahia (hoje Telemar) em 1978 e Rádio local em 1985, é vista como uma forma de desrespeito ao marco sagrado responsável pela gênese e notabilização da Lapa e que se constitui em ícone identitário do lugar. Dessa forma, o cuidado com a preservação do morro, das grutas e da água é importante para evitar a dessacralização de um lugar especial para crentes de várias partes do Brasil.

Um aspecto atinente à romaria da Lapa, importante a se ressaltar, é que o romeiro que enxerga uma luz inacessível e a configuração da imagem de Maria indicando a existência de um plano espiritual superior nas estrias da rocha, no corredor da Gruta da Soledade, é o mesmo que deposita uma peça na sala dos ex-votos, como símbolo de uma graça alcançada aqui na terra. Por um lado, o romeiro tenta purificar o seu espírito buscando preparar-se para uma outra dimensão ainda desconhecida depois da morte, enquanto que, por outro lado o mesmo crente busca uma vida melhor. Necessidades materiais e espirituais se interpenetram dialeticamente na ambiência do sagrado, mas não se anulam; complementam-se. Necessidades espirituais, materiais, subjetivas, coletivas, familiares ou uma necessidade pessoal de proximidade com o sagrado. A principal diferença entre os romeiros da Romaria da Terra e os peregrinos da Romaria do Bom Jesus é que, nesta última, procura-se soluções para os problemas pessoais, familiares, sócio-econômicos, em um plano espiritual, na busca do divino, enquanto que, na primeira situação, busca-se enfrentar esses problemas a partir da contestação e do engajamento político. Dessa forma, não se pode adjetivar de forma simplificada o romeiro de alienado. Esses crentes não fogem

da realidade que os oprime utilizando os movimentos peregrinatórios. A busca de soluções para os seus problemas em uma divindade ou na luta pela transformação social explicitam de forma distinta modalidades de inconformismo. Estão em busca das soluções que o seu nível de percepção da realidade lhes permite. Assim, um caminho importante a ser trilhado pelos dirigentes do Santuário seria o de inserir o viés sócio-político da Romaria da Terra na dimensão religiosa oficial e popular das práticas religiosas, no período das grandes romarias, atentando para a atuação e a inserção dos religiosos nas suas comunidades. Por outro lado, na Igreja há uma divisão entre evangelizadores, sacramentalizadores e religiosos que procuram fazer uma ponte entre essas duas linhas. A principal crítica dos evangelizadores se concentra no comportamento passivo dos romeiros. Nesse caso, fica evidente que esse fiel humilde dos meios populares, oprimido pela relação patrão - empregado no seu cotidiano, estará apenas repetindo essa relação de patronagem nas cidades-santuário de duas formas: a primeira, na relação com o santo, a quem muitos peregrinos devem promessas, e a segunda, na própria relação com os dirigentes do Santuário.

Um desafio que se coloca para os dirigentes do Santuário é caminhar a partir do respeito às três dimensões da religiosidade em Bom Jesus da Lapa: a evangelização, a sacramentalização e a conscientização sócio-política, a partir de um ativismo contestatório em uma ambiência fundamentalmente caracterizada pela passividade do romeiro diante das suas divindades.

Os romeiros, assim como a diversidade de formas para cultuar suas divindades nos lugares sagrados, devem ser respeitados porque não se impõem a um povo nem se planeja em gabinetes as suas manifestações culturais; elas criam-se e recriam-se ao longo do tempo e se transmitem de geração para geração.

REFERÊNCIAS

BAHIA. Secretaria do Planejamento, Ciência e Tecnologia / Instituto de Urbanismo e Administração Municipal. **Plano de desenvolvimento urbano de Bom Jesus da Lapa**. SEPLANTEC / IURAM: 1976.

BELLO, Ángela Ales. **Culturas e religiões**: Uma leitura fenomenológica; tradução de Antonio Angonese. – Bauru, SP: EDUSC, 1998.

BRANDÃO, C. R.. **A cultura na Rua**. – Campinas, SP: Papirus, 1989.

CLAVAL, Paul. A revolução pós-funcionalista e as concepções atuais da Geografia. In: MENDONÇA, F. e KOZEL, S. (Orgs.) **Elementos de epistemologia da Geografia contemporânea**. – Curitiba: Ed. da UFPR, 2002. P. 11 – 43.

_____. **A Geografia cultural**; tradução de Luiz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro A. Pimenta. – Florianópolis: Ed. da UFSC, 1999.

_____. As abordagens da Geografia Cultural. In: CASTRO, I. E. de GOMES, P. C. da C., CORREA, R. L. (Orgs.) **Explorações Geográficas**: Percursos no fim do século, - Rio de Janeiro: Bertrand. Brasil, 1997. Pp. 89 – 117.

- DARTIGUES, André. **O que é Fenomenologia**. Tradução: Maria J. G. de Almeida. 3. ed. São Paulo: Ed. Moraes, 1992.
- ELIADE, Mircea. **Tratado de História das religiões**. Tradução: Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- _____. **O Sagrado e o Profano**. Tradução de Rogério Fernandes. – São Paulo: Martins Fontes, 1992. 191 p.
- _____. **Imagens e Símbolos**. Ensaio sobre o simbolismo mágico – religioso. Tradução: Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- FERREIRA, L. Felipe. **Acepções recentes do conceito de lugar e sua importância para o mundo contemporâneo**. Território, 9. Jul / dez. 2000. Pp. 65 – 83.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. - Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GOMES, Paulo C. Costa. **Geografia e Modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand – Brasil, 1996.
- HALBWACHS, M. **La memoire collective**. Paris. – Press Universitaires de France, 1950.
- JUNG, CARL G. **O homem e seus símbolos**. 6. ed. São Paulo: Editora Nova Fronteira, 1987.
- KOCIK, Lucas. **Santuário do Bom Jesus da Lapa**. 7 ed. Bom Jesus da Lapa: Gráfica Bom Jesus, 2000.
- KUJAWSKI, G. de Mello. **O sagrado existe**. São Paulo: Ática, 1994.
- HALBWACHS, M. **La Mémoire Collective**. Paris Presses Universitaires de France, 1950.
- OLIVEIRA, P. Ribeiro e STEIL, C. Alberto. **A Romaria do Bom Jesus**. Bom Jesus da Lapa. Março de 1993.
- RELPH, E. C. As bases Fenomenológicas da Geografia. In: **Revista Geografia**. V. 4, nº 7, p. 1-25, abril de 1979.
- ROSENDHAL, Z.. Uma proposição temática. In: MENDONÇA, F. e KOZEL, S. (Orgs.) **Elementos de epistemologia da Geografia contemporânea**. – Curitiba: Ed. da UFPR, 2002. Pp. 197 – 214.
- _____. **Hierópolis: O sagrado e o urbano**. – Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.
- _____. O sagrado e o espaço. In: CASTRO I, E., GOMES. P. C. C., CORRÊA, R. L. (Orgs.) **Explorações geográficas: percurso no fim do século**. – Rio de Janeiro: BERTRAND – Brasil, 1997. Pp. 119 – 153.
- SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo. Razão e emoção**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- Santuário Bom Jesus da Lapa: Guia de peregrinos e turistas**. Bom Jesus da Lapa: Gráfica Bom Jesus, 2003.
- STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia**. Petrópolis – RJ: Vozes, 1996.
- SUPERINTENDÊNCIA DE ESTUDOS ECONÔMICOS E SOCIAIS DA BAHIA – SEI – **Informações básicas dos municípios baianos** – Região econômica 14 – médio São Francisco. Salvador: SEI, 1998.
- SUPERINTENDÊNCIA DO VALE DO SÃO FRANCISCO / Ministério do Interior. Anteprojeto para extinção da Favela de Bom Jesus da Lapa. Janeiro de 1975.
- TUAN, YI – Fu. **Espaço e lugar**. Tradução: Livia de Oliveira. São Paulo, DIFEL, 1983.
- _____. **TOPOFILIA**. Um estudo da percepção. Atitudes e valores do meio ambiente. Tradução: Livia de Oliveira. São Paulo, DIFEL, 1980.
- TURNER, V. e TURNER, E. **Image and pilgrimage in Christian culture**. Oxford, Basil Blackwell, 1978.