

# FESTAS, PROCISSÕES, ROMARIAS, MILAGRES

ASPECTOS DO CATOLICISMO POPULAR

RICARDO LUIZ DE SOUZA



**IFRN**  
Editora

RICARDO LUIZ DE SOUZA

# FESTAS, PROCISSÕES, ROMARIAS, MILAGRES

ASPECTOS DO CATOLICISMO POPULAR



Natal, 2013

Presidenta da República **Dilma Rousseff**  
Ministro da Educação **Aloizio Mercadante**  
Secretário de Educação Profissional  
e Tecnológica **Antonio de Oliveira**

**Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia  
do Rio Grande do Norte**

Reitor **Belchior de Oliveira Rocha**  
Pró-Reitor de Pesquisa e Inovação **José Yvan Pereira Leite**  
Coordenador da Editora do IFRN **Paulo Pereira da Silva**  
Conselho Editorial **Samir Cristino de Souza (Presidente)**  
**André Luiz Calado de Araújo**  
**Dante Henrique Moura**  
**Jerônimo Pereira dos Santos**  
**José Yvan Pereira Leite**  
**Valdenildo Pedro da Silva**

Todos os direitos reservados

Divisão de Serviços Técnicos. Catalogação da publicação na fonte.  
Biblioteca Sebastião Fernandes (BSF) – IFRN

S719f Souza, Ricardo Luiz de.

Festas, procissões, romarias, milagres : aspectos do catolicismo popular / Ricardo Luiz de Souza. – Natal : IFRN, 2013.  
160p.

ISBN 978-85-8161-066-5

1. Igreja católica romana. 2. Catolicismo popular. 3. Festas católicas. 4. Romarias e procissões – Catolicismo 5. Milagres – Catolicismo I. Título.

CDU 272

**DIAGRAMAÇÃO E CAPA**

Charles Bamam Medeiros de Souza

**REVISÃO LINGUÍSTICA**

Kalliane Sibelli de Amorim Oliveira

**CONTATOS**

Editora do IFRN

Rua Dr. Nilo Bezerra Ramalho, 1692, Tirol. CEP: 59015-300

Natal-RN. Fone: (84) 4005-0763

Email: editora@ifrn.edu.br

# ÍNDICE

INTRODUÇÃO .....	5
CAPÍTULO I	
<b>AS FESTAS CATÓLICAS E OS SENTIDOS DA RENOVAÇÃO .....</b>	<b>8</b>
CAPÍTULO II	
<b>PROCISSÕES: RITOS RELIGIOSOS, EXPRESSÕES DE PODER, DISCURSOS SOCIAIS .....</b>	<b>44</b>
CAPÍTULO III	
<b>ROMEIROS RUMO AO CENTRO DO UNIVERSO .....</b>	<b>80</b>
CAPÍTULO IV	
<b>MILAGRE: ESTRATÉGIAS EM TORNO DE UM CONCEITO .....</b>	<b>107</b>
REFERÊNCIAS .....	132

## INTRODUÇÃO

---

Pensar aspectos específicos do catolicismo popular, como é meu objetivo, torna necessária, inicialmente, a definição do conceito.

Os praticantes do catolicismo popular são o conjunto de fiéis que exercem seus cultos à margem da Igreja ou com uma margem de autonomia maior ou menor em relação à instituição. Seus costumes e práticas são de caráter tradicional, sendo transmitidos de uma geração para outra e com eventuais alterações sendo vistas como sacrílegas ou como uma perda de respeito, e seus praticantes se situam, majoritariamente, entre os setores mais pobres e menos escolarizados da população, possuindo, ainda, profunda ressonância no meio rural. Contrastam, assim, com os setores intelectuais da Igreja, que tenderam, historicamente, a ver suas manifestações com um misto de desprezo e desconfiança, reconhecendo-as, contudo, como estratégias válidas e eficazes para a manutenção da fé católica no seio da população.

O catolicismo popular carece de um estatuto próprio perante as práticas da Igreja, existindo, contudo, em íntima interação com ela. Não a contesta, mas pode, eventualmente, adquirir um viés nitidamente anticlerical. Não se opõem aos atributos do clero, mas cria seus próprios atributos, e é organizado e praticado por leigos que buscam, em maior ou menor grau, manter sua autonomia enquanto fiéis, ao mesmo tempo em que se declaram filhos da Igreja.

Os ritos eclesiais não se mantiveram imunes, por outro lado, às influências do catolicismo popular. Pelo contrário, a Igreja, tradicionalmente, se adaptou a eles e os incorporou, em maior ou menor grau, aos seus ritos, assim como o catolicismo popular adaptou elementos diversos oriundos do ritual eclesial, o que Turner (2008, p. 209) exemplifica: “A canção popular nasce, em numerosos casos, dos cantos religiosos, se não da liturgia, pelos menos da paraliturgia”.

Não é correto, ainda, pensar o catolicismo eclesial como o polo dominante e o catolicismo popular como o polo dominado, entre outros motivos por serem os praticantes do catolicismo popular\_ os romeiros, por exemplo\_ os primeiros a rejeitar categoricamente tal dualidade. Mas é inegável o fato de o catolicismo popular possuir uma vitalidade derivada da vivência cotidiana dos fiéis, e vitalidade esta que nem sempre se

encaixa nos rígidos parâmetros eclesiásticos, o que faz com que crenças e rituais característicos do catolicismo popular transbordem dos limites impostos pela instituição e divirjam dos dogmas católicos.

O catolicismo popular é uma expressão cultural, além de religiosa, e muda de forma e de posição a partir das transformações ocorridas no contexto cultural mais amplo do qual faz parte. É dinâmico e é historicamente constituído, não sendo necessariamente avesso à modernidade, como alguns de seus estudiosos mais conservadores querem fazer acreditar. Por outro lado, algumas de suas manifestações mais arcaicas sofrem radicalmente o impacto da modernidade, e chegam mesmo a desaparecer sob este impacto, o que não impede que pontes e mecanismos de adaptação sejam criados.

O catolicismo popular foi estruturado, afinal, a partir de sua vocação para o sincretismo e para a absorção de elementos exógenos, que são moldados às suas crenças e aos seus rituais. Com isto, o que aparenta ser local\_ um ritual praticado em uma região específica\_ é, na realidade, universal em toda a sua gama de contatos e influências: em sua capacidade de assimilar o que veio de longe e o que veio de outros tempos.

Trabalharei, ao longo do texto, com quatro vertentes do catolicismo popular: a festa, a procissão, a romaria e o milagre; aspectos centrais deste catolicismo, cuja análise permitirá o estudo do fenômeno em sua dimensão mais ampla.

Efetuei uma reflexão sobre os significados e sentidos das festas cristãs, pensadas como fenômenos religiosos, mas também como expressão da ação institucional e de interesses políticos e sociais por elas representados. O objetivo, também, é tornar claro o sentido de renovação que as fundamenta: renovação da vida, renovação do tempo, renovação da natureza.

Em relação às procissões, farei uma reflexão sobre seus significados e sentidos, pensando-as como fenômeno religioso, mas, também, como expressão da ação institucional e de interesses políticos e sociais por elas representados. O objetivo, também, é tornar claro o sentido híbrido, ao mesmo religioso e profano do qual elas se revestem, e a partir do qual se articulam interesses políticos e sociais hierarquicamente representados no decorrer do desfile.

No caso das romarias, estudarei as motivações dos romeiros, a estruturação das romarias como fenômeno histórico-social e suas

relações\_ nem sempre cordiais e, muitas vezes, ambivalentes\_ com a instituição católica. Tomarei como objeto de estudo, igualmente, o sentido simbólico das romarias; de busca por um lugar sagrado que, exatamente devido à sacralidade que o caracteriza se situa no centro do universo.

E em relação aos milagres, finalmente, buscarei conceituá-los a partir da discussão milenar que colocou, de um lado, os autores cristãos que os defendiam e, ao mesmo tempo, buscavam delimitá-los e, de outro, os autores que, principalmente a partir do século XVII, buscaram colocar em questão sua possibilidade. Trabalharei, também, a dimensão popular da crença em milagres, dimensão esta que extravasou em muito os limites impostos à Igreja para o reconhecimento da existência de eventos miraculosos.

São, enfim, aspectos interligados do mesmo fenômeno, que eu estudarei, contudo, a partir da especificidade de cada um, sem deixar de ter em mente o fato de serem todos eles aspectos de um mesmo fenômeno histórico, social e cultural que se convencionou denominar de catolicismo popular.

# AS FESTAS CATÓLICAS E OS SENTIDOS DA RENOVAÇÃO

## A NORMA E O EXCESSO

Festas católicas possuem um sentido intimamente ligado à celebração da renovação. Celebra-se o renascimento da vida, que triunfa sobre o mal a partir de Cristo. E não apenas elas: a renovação e a vitória da luz sobre as trevas são temas usuais em festas religiosas. Combinam-se, são representadas de forma simbólica das mais diferentes maneiras e estruturam diversas festas cristãs.

Roche (2000, p. 151) acentua: “O calendário tradicional das festas cristãs e populares levava em conta essa organização, as festas salientando a alternância da escuridão e da luz, o recuo das trevas e a chegada dos novos dias”. As festas simbolizam, de fato, o triunfo do cristianismo em oposição às trevas representadas pelo paganismo, e Sanchis (1987/1988, p. 7) ressalta:

O que é primeiro e efetivamente celebrado no culto é o Sagrado primordial na sua expressão histórica acabada: o mistério do Cristo historicamente datado, de uma vez constituído como dominando a história, definitivamente emergido de seus meandros e unicamente suscetível de ser reatingido, tornado presente e reativado pelo rito.

O rito cristão\_ elemento central e estruturante da festa\_ refere-se, portanto, à especificidade da fé em Cristo, e configura o caminho a ser seguido pelo cristão. Mas ele é, também, um rito historicamente construído, que absorve elementos alheios que, não obstante sua especificidade pagã integra-se à festa cristã, assim como elementos cristãos migram para outras religiões.

Ribas (2007, p. 29) exemplifica este processo: “Inseridos nos festejos religiosos mouriscos, encontramos as festas celebradas para os ‘santos do Islã’. Para a realização destas festas foi fundamental a existência da Confraria

dos Mouriscos da Igreja de São José da Praça em Lisboa”. No caso, é toda uma simbologia e toda uma estrutura eclesiástica eminentemente cristã que é assimilada por muçulmanos que viveram em estreita convivência com cristãos, assim como temos gestos, ritos e expressões que, por serem universais, são também cristãs. Cascudo (2003, p. 103) acentua, por exemplo, em relação ao gesto de puxar os cabelos: “É gesto universal de desespero, inconformidade delirante, desatino”. E gestos como estes estão presentes em todas as épocas, todas as culturas, todas as religiões.

Temos, também, a recuperação de ritos executados milênios antes do nascimento de Cristo, tornando-se claro, neste contexto, a permanência de ritos agrários pré-cristãos. Maio, na Europa, por exemplo, simboliza uma época de renovação; renovação da vegetação, renovação da vida, e os ritos populares celebram o que renasce: as festas celebradas neste período representam a natureza que renasce.

Outro exemplo: o Lago Cerknica, na Eslovênia, sempre foi palco destes ritos, sendo área de excepcional fertilidade e propícia, portanto, para celebrações que louvem e invoquem a fertilidade da terra (CARMICHAEL, 1994, p. 315). O catolicismo, afinal, é uma religião festiva. As festas cristãs devem ser celebradas e aos banquetes e à alegria, lembra Santo Ambrósio (SOBRE A PENITÊNCIA, IX), não deve misturar-se nenhuma inveja por causa do pecador redimido. Isto porque a festa católica representa, também, o triunfo sobre o pecado.

Gera-se, no cristianismo, um processo ao mesmo tempo de permanência e transformação, com elementos pré-cristãos sendo agregados à religião vencedora e sendo reestruturados sob a capa de novos cultos, nos quais os santos surgem como os novos intercessores. Assim, no caso dos ritos agrários, eles desempenham o papel antes exercido por deuses já desaparecidos. São eles, agora, os responsáveis pelos sucessos e insucessos agrícolas, e eles vingam-se, como os antigos deuses, quando são esquecidos. Desta forma, a estiagem sofrida em certa época na Apúlia é atribuída ao castigo sofrido por seus moradores por não celebrarem a festa de São Marcos: “Invocaram então São Marcos e prometeram solenemente festejar seu dia, o que fez o santo pôr fim à esterilidade, devolver a abundância, proporcionar ar puro e chuva adequada” (VARAZZE, 2003, p. 308).

Festas, a não ser que decorram de decisões individuais ou de pequenos grupos, não ocorrem em uma data escolhida de forma aleatória, devendo seguir um calendário previamente definido ao qual seus participantes devem se submeter. É um período de excessos\_ sexualidade excessiva,

alegria excessiva, comida e bebida excessivas \_\_, mas estes não ocorrem de forma indiscriminada. Pelo contrário, devem se dar a partir de normas que os delimitam e, ao mesmo tempo, os autorizam, e qualquer excesso que transgrida tais normas tende a ser prontamente reprimido, normalmente com a anuência dos participantes da festa, que são os mais interessados em mantê-la sob controle. Por outro lado, é o excesso que dá sentido à festa e, sem este, ela não faz sentido. Com isto, o excesso, ao contrário de ignorar a ordem, se transforma em uma forma de justificá-la, não porque meramente se insira nela, mas porque se dá em um tempo e em um espaço que se justapõe ao tempo e ao espaço cotidiano, normal, regrado, sem colocar em questão a sua existência.

A festa é, ainda, caracterizada pelo dispêndio anormal de diversos fatores\_ de comida, de bebida, de energia \_\_, sendo, este, um dispêndio que não pode ser avaliado a partir das normas que regem um cotidiano necessariamente escasso e regrado. Por isto, a suntuosidade da festa, mesmo quando se coloca em contraste com a pobreza de seus realizadores, não deve ser vista como uma anomalia, e sim como uma estratégia que facilita a convivência com a penúria. Desta forma, a fartura exibida na festa forma um contraste aparentemente ilógico, mas, na realidade, necessário com a escassez cotidiana, precisamente devido ao fato de tal fartura estar ausente da rotina diária.

A festa pode ser definida, efetivamente, como um ritual no qual um excedente de produção é distribuído de maneira ostentatória e não utilitária, adquirindo um sentido de comemoração e gerando ou consolidando vínculos sociais entre seus representantes. Trata-se de momento de exceção, ruptura e contraste perante um cotidiano estruturado a partir da luta pela sobrevivência.

Se a festa é a exceção e o excedente, as festas católicas estruturam-se a partir desta produção de excedentes e a partir deste momento de ruptura. Para as comunidades indígenas guatemaltecas, por exemplo, as festas religiosas cristãs possuem o mesmo sentido e são estruturadas a partir do mesmo objetivo que, por exemplo, Marcel Mauss identifica no potlatch. Nelas, é feito um gasto que consome todo o excedente produzido pela comunidade, segundo Wolf (1972, p. 216), inibindo o surgimento de classes sociais diferenciadas em termos de riqueza material, retornando-se, assim, ao equilíbrio primitivo, além de serem, é claro, um momento mágico vivido em um tempo mitológico que transcende a esfera do cotidiano.

Já segundo Mauss (1981, p. 351), “o potlatch caracteriza-se pelo

marcante caráter suntuário dos empréstimos concedidos de clã a clã, pelo caráter agonístico em geral desta oposição de clãs que parecem entrar em luta, mesmo mortal, assim como por uma série de contratos coletivos pacíficos”. Em ambos os casos, portanto, uma despesa aparentemente irracional em seu sentido festivo possui o objetivo de manter o equilíbrio social ao qual o doador deve se prender.

Festas católicas são, portanto, um momento de consumo ostensivo ligado a crenças religiosas; um consumo excessivo ligado a celebrações cristãs. De fato, antigas ou contemporâneas, as festas religiosas implicam sempre no que Brandão (1989, p. 111) define como “a mesma farta orgia de comer e beber e as mesmas buscas do outro”.

Permanece nelas, dessa forma, um elemento de continuidade que resiste às mudanças exteriores e lhes confere um sentido de celebração social tanto quanto religiosa, e que se encontra presente, por exemplo, nas festas coloniais, tais como descritas por Diogo de Vasconcelos (1974, v. I p. 106), que acentua em relação aos potentados coloniais: “Nas grandes comemorações da Igreja, misturando festas sagradas com profanas, além dos gastos internos, forcejavam por exceder uns aos outros com espetáculos ruidosos, que duravam dias e semanas”. E também nas festas promovidas pelas irmandades a despesa ostensiva fica nítida, por exemplo, quando Renault (1976, p. 45) acentua em relação às festas cariocas: “As irmandades e os acompanhantes gastam perto de cem contos anuais em velas. Dois visitantes estrangeiros registraram o número de círios acesos em duas festas, uma no Convento de Santo Antônio e outra na Penitência: 830 na primeira e 760 na segunda”.

Mas se as festas caracterizam-se pelo excesso, elas também são regidas por normas, não sendo a existência de tais normas uma prerrogativa das festas cristãs, uma vez que o saber comportar-se em uma festa foi, desde sempre, pressuposto básico para de ela poder compartilhar. Assim, um personagem de Aristófanes (*As vespas*, 1215) descreve o comportamento a ser adotado por um convidado em um banquete: “Estica as pernas e, como um atleta, bem flexível, desliza sobre as almofadas. Depois, elogia um dos vasos de bronze, contempla o teto, admira as tapeçarias da habitação. Água para as mãos; trazem as mesas; começam a jantar; bem limpos, passamos às libações”. Há, portanto, um ritual a ser seguido tanto entre os gregos quanto entre os cristãos.

A existência destas normas torna necessária, ainda, a criação de uma hierarquia com cargos específicos ligados à função de regulamentá-

las. Assim, na comunidade amazônica estudada por Wagley (1957, p. 268), o juiz de festa é encarregado de organizá-la, dentro de um regime característico da economia do dom: “É uma questão de honra para os juízes não deixar ninguém sem comida e proporcionar música enquanto o povo tiver vontade de dançar\_ mesmo que assim se sobrecarreguem de dívidas que levarão dois ou três anos para saldar”. E os juízes de festa eram figuras tradicionais nas festas religiosas brasileiras, sendo mencionadas por Wallace (1939, p. 22) em suas viagens pelo Pará e Amazonas. O cargo é aceito voluntariamente e o autor assim o define: “Cargo esse considerado uma alta distinção, mas dispendioso”.

Geralmente um membro mais abastado da comunidade, o festeiro possuía, enfim, grande importância na organização das festas religiosas tradicionais. Cabia a ele, segundo Queiroz (1968, p. 110) organizar a festa e arcar com parte das despesas, no que era ajudado pelos vizinhos, de quem recolhia oferendas para ajudar o custeio. Na narrativa de Koster (1942, p. 404), contudo, o juiz de festa não se apresenta voluntariamente, sendo escolhido pelo vigário: “Pelos fins do mesmo mês, novembro, é costume o Vigário indicar quais as pessoas que devem fazer as despesas das nove noites que antecederam à festa de Nossa Senhora da Conceição, isto é, pagar os foguetes, os fogos de vista, azeite etc”.

Tal hierarquia, por fim, tende a moldar-se à hierarquia vigente em termos políticos e sociais, ao contrário de contestá-la, o que Koster (p. 47) acentua em relação a uma festa ocorrida em Olinda:

Fomos convidados para um baile onde se encontrava o Governador. Embora ele próprio e os demais desejassem pôr toda a gente à vontade, a ideia da linhagem e da proeminência, porque não sei como se chame, é de tal força que todos ficaram contrafeitos e a conversação se fazia em murmúrio.

No caso, o peso da hierarquia vigente termina por sufocar a espontaneidade da festa, ao se fazer presente.

A hierarquia que rege o processo de normatização das festas pode ser expressa das mais diversas formas, mas, no caso das festas cristãs realizadas no Brasil, principalmente até o século XIX, coube às irmandades um papel fundamental no sentido de normatizá-las. Foi a partir do Concílio de Trento que os leigos ganharam maior espaço no contexto da atuação

das irmandades, e utilizaram este espaço para, de forma relativamente autônoma, organizar rituais dos quais a procissão\_ expressão de fé católica, mas também expressão de poder das irmandades e expressão da hierarquia social da qual estas irmandades faziam parte\_ foi, sem dúvida, a mais importante.

Sendo de caráter laico, mas estando vinculadas à Igreja, as irmandades souberam conciliar o aspecto profano que sempre esteve presente nas festas cristãs com o interesse da Igreja em mantê-las sob controle, embora tal processo estivesse longe de transcorrer sem atritos e turbulências. Mas, em linhas gerais, as irmandades eram bem-sucedidas em seus propósitos, em uma dinâmica histórica que se repetiu em diversos países da América Latina.

Em Cuba, por exemplo, no século XVIII, segundo Brusone (1993, p. 112) a intenção de regulamentar as cerimônias religiosas coincidiu com a criação de confrarias e irmandades que, neste período, se tornaram cada vez mais numerosas e organizaram seus atos particulares de devoção e festejos. Na Guatemala, segundo Padrón (1993, p. 157), já em 1533 era criada a confraria de Veracruz e, no século XVI, proliferaram as irmandades criadas por grêmios, com objetivos semelhantes aos já perseguidos na metrópole. E Rios Filho (2000, p. 488) menciona algumas irmandades existentes no Rio de Janeiro já no século XVI: “Santíssimo Sacramento da Antiga Sé (entre 1567e 1569), São Miguel e Almas da freguesia do Sacramento (1579), Nossa Senhora da Misericórdia (1582?), Santa Luzia (1592)”.

As festas católicas, contudo, caracterizaram-se por seu caráter híbrido: poderiam ser promovidas tanto pela igreja quanto pelos fiéis, com a participação do clero, no caso, variando de intensidade. E mesmo quando a festa era promovida e organizada pelo clero, a participação dos fiéis nem sempre se mantinha presa às normas previamente definidas pela instituição eclesiástica, para escândalo e desaprovação dos sacerdotes que precisavam muitas vezes, contudo, de transigir com os fiéis, o que aproxima as festas católicas de outras festas, exclusivamente profanas. Assim, Araújo (2008, p. 60) acentua em relação à prática do entrudo em Minas Gerais:

Embora houvesse uma legislação que procurasse normatizar e controlar os momentos festivos, proibindo ajuntamentos de homens e mulheres nas praças,

povoações e arraiais, criando multas e procurando manter a ordem pública, os tumultos sempre ocorriam a respeito de todo o aparato ordenador.

Mas, também na relação entre igrejas e fiéis o contraste e confronto entre ordem e desordem, norma e anarquia, se fez presente.

A relação entre o vigário e o juiz de festa, tal como descrita, ressalta outro tópico a ser analisado, qual seja o papel da Igreja na estruturação das festas católicas. Mesmo quando estas eram promovidas pelos leigos, a participação de sacerdotes era vista como necessária, mesmo que estes, como ocorria, com frequência, tivessem que ser remunerados, havendo, inclusive, uma tabela de preços referente a esta participação. Assim, lemos nos Autos de Devassa da Inconfidência Mineira (1976 v. VIII p. 48): “Por cada missa cantada em todas as festividades do ano, manda que se dê ao pároco, diácono ou subdiácono e sacristão nove oitavas de ouro, ou 13\$500 rs, além da cera”.

Cabia a Igreja, contudo, o papel de normatizar e regulamentar tais festas, definindo, ainda, os dias nos quais elas deveriam ser celebradas: instituindo, enfim, os feriados religiosos que, no caso da América Latina, caracterizaram-se, historicamente, pelo excesso. Assim, Cantos (1992, p. 81) calcula que um em cada três dias na América Espanhola era feriado, com a maioria deles estando relacionados à Igreja Católica, e ressalta a tentativa do Marquês de Croix, vice rei da Nova Espanha, de diminuir esta proporção, fracassando, contudo, mas sugerindo tal tentativa a seu sucessor, que fracassaria novamente.

Também no Brasil, se não bastasse a considerável quantidade de festas religiosas a serem celebradas em toda a colônia, os bispos tinham o poder de criar novas festas, o que levou, por exemplo, o bispo da Bahia a criar, em 1576, a festa de Santa Úrsula (RUBERT, 1992, p. 249). E também os fiéis criaram seus feriados, ampliando ainda mais o processo.

Assim, nas regiões do sul marcadas pela imigração alemã os feriados católicos eram respeitados pelos imigrantes católicos, o que contrasta com os hábitos dos demais alemães. Segundo Willems (1946, p. 359), “os colonos católicos observam, religiosamente, um número elevado de dias santificados, muitos até que não são considerados dias de guarda pela Igreja”. Por outro lado, imigrantes portugueses promoviam festas específicas que reproduziam as festas existentes no país de origem, como

a das Gualterianas, que ocorriam em Guimarães no mês de agosto, além da reprodução das práticas minhotas da consoada \_banquete doméstico servido à noite em dia de jejum\_ na véspera do natal (LOBO, 2001, p. 96).

E mesmo a duração das festas não era rígida, podendo prolongar-se de forma considerável a partir, por exemplo, da realização de novenas e, escrevendo em 1863, Bates (1944, v. I p. 122) acentua em relação às festas religiosas da Amazônia:

Cada festa durava nove dias (uma novena) e em muitos casos serviam-se bebidas ao povo todas as noites. Nas cidades menores há baile duas ou três noites durante a novena e no último dia um grande jantar. O padre, naturalmente, tem que ser pago com muita liberalidade, especialmente pelo sermão feito no dia Santo, uma terminação do festival, pois os sermões são um serviço extraordinário no Brasil.

E Manuel Antônio de Almeida (1983, p. 58) acentua em relação à festa do Espírito Santo, no Rio de Janeiro, no início do século XIX: “A festa não começava no domingo marcado pela folhinha, começava muito antes, nove dias cremos, para que tivessem lugar as novenas”.

A proliferação de festas religiosas teve, enfim, uma consequência de grande importância: toda a temporalidade cotidiana terminou sendo regida por elas, em uma conclusão que vale para todos os extratos sociais. Nas memórias dos escravos, nos depoimentos que foram registrados, os dias festivos, santificados, ficam, por exemplo, segundo Wissenbach (1998, p. 201), como marcos cronológico a balizarem o correr dos dias, demarcados a partir das festas ocorridas ou por ocorrer, como certamente balizava o cotidiano de todos eles, e não apenas deles.

Manter as festas católicas sob seu controle foi um meio de primordial importância utilizado pela Igreja no sentido de manter sob domínio a religiosidade popular, o que fica ainda mais nítido nos momentos históricos em que ela foi confrontada e precisou recuperar terreno. Por exemplo, segundo Chaunu (1975, p. 205.6), a festa da Assunção, ligada ao culto mariano, cresceu no catolicismo durante a crise da Reforma, da mesma forma que, no período, surgiram pequenos livros de meditação. Sentindo-se ameaçado, o catolicismo estruturou-se a partir de festas que se consolidaram no calendário religioso e de contatos com os fiéis, tanto

nestas ocasiões quanto a partir de leituras mais acessíveis, buscando recuperar e consolidar um terreno que escapava sob seus pés.

As festas católicas foram fundamentais, ainda, no sentido de construir uma identidade compartilhada pelos fiéis, em substituição a uma identidade nacional ainda inexistente. Reconhecendo-se como católicos, e celebrando a fé em comum, os habitantes da América Portuguesa estabeleciam vínculos que os distinguiam dos infiéis, dos hereges, e vinculavam-se a um passado reconhecido e validado pela fé.

Com isto, identidade e memória se unem, em um processo que possui, aliás, antecedentes remotos. Segundo Tobia (2005, p. 165), as festividades públicas na Grécia vincularam-se estreitamente à intenção de preservar a memória vista como imprescindível para a manutenção da identidade grega. E, guardadas as especificidades de períodos históricos distintos, a mesma conclusão é válida para o período colonial.

Da mesma forma, a predominância das festas católicas atraiu para a sua órbita eventos que, até então, eram vistos como profanos, sacralizando-os, o que Frieiro (1981, p. 181) acentua:

Dentro da tradição católica, remanescentes da época medieval, os folguedos, os prazeres, a própria recreação artística, condenáveis em si, santificavam-se quando postos ao serviço da fé. Assim, as representações teatrais, as artes plásticas e a música eram honradas, se tornavam formas expressamente religiosas.

Tivemos, com isto, uma apropriação de manifestações culturais por parte do catolicismo, com tais manifestações sendo largamente utilizadas nas festas como instrumentos de manifestação da fé perante os católicos, e de sua propagação junto aos povos a serem catequizados.

As festas tiveram, assim, a função, igualmente, de agregar novos fiéis à religião, sendo largamente utilizadas pelos jesuítas, no Brasil, tendo em mira tal finalidade. Dentre elas, o Natal e seus ritos de celebração foram desde cedo utilizado como meio de conversão, do que dá testemunho a narrativa do Padre Sepp (1972, p. 153), que descreve a construção de um presépio feito com o objetivo de edificar os índios catequizados, não dispensando música e dançarinos: “Para mais os afervorar e atrair, exhibi com muita graça uns dançarinos masculinos, que alegrassem e alentassem o Menino Jesus ao som da cítara”.

Com o mesmo objetivo, os jesuítas organizaram, segundo Leite (1945, v. I, p. 201), grandes festas em Porto Seguro no século XVI, apesar das dificuldades imperantes; festas durante a quaresma, com suas penitências, festas na Páscoa, com foguetes e argolinhas. E elas foram efetivamente organizadas por eles tendo os índios como alvos e como participantes, possuindo finalidade catequética. Nelas, as crianças exerciam papel de grande relevância, cantando, participando das procissões, por acreditarem os jesuítas que elas seriam mais facilmente convertidas por estarem, ainda, livres dos vícios dos adultos.

Criado pelos jesuítas, portanto, o hábito de introduzir as crianças nas festas religiosas como participantes ativas continuou ao longo do período colonial, com um documento do século XVIII mencionado por Del Priore (1999, p. 99) descrevendo a participação de doze meninos em uma festa em homenagem ao governador do Ceará, assim como “onze mulatinhos” vestidos como indígenas participaram do triunfo Eucarístico.

As festas católicas são, em síntese, imprescindíveis para a compreensão da religiosidade brasileira no período colonial. A vida social na América Portuguesa tinha a Igreja como centro e as festas religiosas como momentos centrais. Elas desempenhavam, com isto, um papel social, cultural, político e econômico que transcendia em muito sua origem religiosa, embora a expressão da fé permanecesse como o núcleo que as sustentavam. Pensar as festas religiosas no período, portanto, permite o estabelecimento de conexões que iluminam a sociedade de uma forma ampla.

Segundo Abreu (1999, p. 69), “a festa reunia ao seu redor uma enorme economia de energia e de produção”. Elas, de fato, canalizavam fatores econômicos e sociais presentes na sociedade, e sua realização congregava o núcleo urbano ao seu redor. Por exemplo, segundo Bruno (1954, v. I p. 382), “era a prática da Folia do Espírito Santo uma das mais arraigadas na população crente de São Paulo colonial, e as ruas paulistanas davam trânsito a numerosos e barulhentos grupos angariando donativos para ela”. E tal fenômeno se repetia nos diversos núcleos urbanos da América Portuguesa.

Mesmo no século XIX as festas religiosas impressionaram viajantes como Rugendas (1949, p. 145), que sublinha, com propriedade, as múltiplas funções exercidas por elas: “A importância destas aumenta ainda pelo fato de se tornarem uma oportunidade para a reunião de todos os

colonos da região; eles surgem a fim de terminar seus negócios ou iniciar outros”. E Rugendas (p. 141) as define, ainda, como o traço característico dos costumes cariocas, especialmente nas regiões mais pobres, onde eram acompanhadas de fogos de artifício, músicas e danças.

Elas criavam, assim, um espaço de socialização onde se desenrolavam atividades desvinculadas da expressão religiosa que as motivava; transações econômicas, namoros, adultérios. E surgia, conseqüentemente, um espaço dotado de uma liberdade de ação inimaginável no cotidiano, o que o tornava propício especialmente para as mulheres, cujas possibilidades de atuação autônoma eram, no mais das vezes, seriamente limitadas.

De fato, as festas religiosas eram um espaço privilegiado para as mulheres manterem relações sociais que, em seu cotidiano, eram restritas ao ambiente doméstico. Nestas ocasiões elas saíam, viam pessoas, interagiam com a rua, com o ambiente externo ao lar. Era a única ocasião socialmente aceita na qual isto poderia ocorrer, pelo menos para as mulheres ditas de família. Tanto ou mais que um ambiente religioso, as festas eram, para elas, um ambiente de diversão e socialização. E elas aproveitavam-se do espaço que lhes era concedido.

Campos (2004, p. 72) acentua:

A Semana Santa de fato inaugurava um tempo excepcional, verdadeira suspensão da vida ordinária para toda a sociedade. Até as mulheres que, independentemente da condição social, eram proibidas expressamente, sob pena de prisão de 2. 400 réis, de transitarem em público e de freqüentar igrejas após a hora do anjo (18 horas), eram liberadas dessa interdição por ocasião do Tríduo sacro: Quinta-Feira, Sexta-Feira da Paixão e Sábado.

Os relatos dos viajantes registram, tanto na Colônia quanto no Império, o fato de as festas religiosas serem ocasiões ideais para a eclosão de namoros e mesmo de adultérios. É o que Castelnau (1949, v. I p. 226) acentua em relação a Goiás: “Os moradores escondem instintivamente suas mulheres, as quais só podem ser vistas nas procissões, ou então nas igrejas em dia de festa, aliás não mais raro aqui do que no resto do país”. E, pelo país afora, as ocasiões foram estas.

Desta forma, tais festas, como, por exemplo, constata M. de la Flotte em visita ao Rio de Janeiro no século XVIII, representam “uma das raras oportunidades para as mulheres se vingarem do excessivo ciúme dos seus maridos e para escaparem ao estado opressivo em que vivem” (FRANÇA, 1999, p. 104). E mesmo a participação socialmente aceita das mulheres era considerável, desempenhando, elas, papel de grande importância nas festas religiosas. Segundo Leite (1993, p. 64), “tanto a igreja católica quanto os outros cultos religiosos apoiavam-se em sua presença e em seu trabalho nos rituais e cerimoniais. Eram as mulheres que faziam os bordados, as flores artificiais, os andores, os paramentos, os altares, os anjos, os santos, os doces e as bebidas”.

Frehse (2005, p. 144) acentua em relação à publicação de notícias sobre festas no largo do Colégio, em São Paulo, na segunda metade do século XIX:

Quase mensalmente os jornais se enchem de notícias e crônicas sobre celebrações que ali ocorrem, em extensão àquelas que se dão na Sé: da festa da Santa Rita de Cássia aos festejos “pela notícia da publicação da lei criando relações”, das várias cerimônias de recepção à família imperial aos festejos de 11 de Agosto, dos estudantes da Academia.

De fato, neste espaço e nesta época, as festas católicas entrelaçavam-se, ainda, com festas mais especificamente profanas, mas o que tivemos a partir daí foi à secularização do tempo e do espaço festivo, com outras atividades\_ notadamente o carnaval\_ ocupando o espaço que até então pertencia monoliticamente à fé católica. Houve, então, uma transição do sagrado para o profano, sem é claro, que as festas católicas tenham deixado de exercer um papel de considerável importância. E mesmo o que hoje é profano um dia foi sagrado, o que Jurkevics (2005, p. 77) acentua:

Algumas das festas religiosas que atualmente movimentam milhões de devotos por todo país são heranças do que foi chamado de religiosidade colonial ou catolicismo popular, enquanto outras foram sendo incorporadas no calendário religioso, ao longo da história brasileira.

As festas católicas atuavam, ainda, como um instrumento de pertencimento e posse em relação aos novos territórios a serem ocupados. Kok (2004, p. 119) acentua:

As festas retratavam, de forma simbólica, a dilatação da fé e a presença do poder monárquico em terras incultas, configurando-se como uma espécie de leitura popular do próprio projeto colonial. Tratava-se, em última instância, de comemorar a vitória da Coroa lusa na conquista de novos territórios, sob o manto da proteção divina.

Elas simbolizavam, portanto, a posse do novo território e ajudavam a estruturar a vida dos que nele viviam. Afinal, a religião estava presente nos mais diversos momentos da vida de uma comunidade; em sua fundação, por exemplo. A posse de um terreno era ato religioso, com o fundador doando o terreno a um santo e erigindo, ali, uma capela.

O que era religioso, contudo, laicizou-se, mas a cruz manteve-se como símbolo da posse do terreno e construção de uma nova comunidade: ocasião de festa, mas uma festa na qual o sentido religioso já se desvanece. E se elas desempenhavam, portanto, papel primordial na esfera pública, não menos importante era o papel por elas desempenhado na esfera particular. As festas domésticas, entre outras, eram festas religiosas, desde o batizado até a primeira comunhão, vista como o momento que precedia o casamento e celebrada, portanto, com grandes festas.

## CONTROLES POLÍTICOS E INSTITUCIONAIS

É preciso, enfim, pensar os sentidos religiosos das festas católicas, mas não podemos deixar de lado seus sentidos sociais e políticos. Nesse contexto, as cidades barrocas eram organizadas, entre outras funções, como cenários para festas religiosas, o que Bernand (2004, p. 182) acentua “O plano em tabuleiro de xadrez, as perspectivas retilíneas valorizavam os espetáculos: cortejos, procissões, representações teatrais, danças”. E tomando como parâmetro Barbacena na primeira metade do século XIX, Araújo (2007, p. 81) acentua: “O espaço da cidade é eminentemente público, espaço da convivência social e dos rituais festivos, incluindo-se aí

a política, pelas características que ela assume nessa época, marcada pelo entusiasmo cívico e pelo sentimento de apego à nação ainda emergente”.

Também o sentido político das festas católicas deve ser ressaltado em relação ao período, embora não apenas em relação a ele. Isso porque tais festas foram manifestações religiosas, mas foram, também, manifestações de poder. As relações de poder e as estruturas hierárquicas as definiram, moldaram suas formas e configuraram seus rituais. Controlar as festas religiosas num momento histórico em que poder político e religioso mantiveram-se entrelaçados foi uma maneira de controlar, ao mesmo tempo, o súdito e o fiel. De impor-se sobre ambos e enquadrá-los dentro de uma celebração na qual as linhas de poder deveriam estar bem definidas.

Gregório de Matos (1999, v. I p. 485) acentua em relação à festa de louvor das onze mil virgens feita em Salvador:

Sua Excelência assistia,  
O Conde e toda a Nobreza  
E os padres por natureza  
Ihe faziam companhia.

A relação entre o clero e os governantes é vista pelo autor, portanto, como algo natural e, aqui, ele nada mais faz que compartilhar da mentalidade reinante em sua época. Neste contexto, as festas religiosas contavam em Minas Gerais, por exemplo, com decisiva participação da Coroa em termos de organização e investimento, o que levou, inclusive, o Ouvidor a repreender mais de uma vez, em um espaço de dois anos, os gastos excessivos com estipêndios festivos. Mas tal interação não se deu por acaso: festas religiosas e políticas imbricavam-se no período colonial, quando eram festejadas, por exemplo, as Entradas, acolhidas solenes reservadas a soberanos, bispos e autoridades, além de datas comemorativas referentes a acontecimentos nas vidas dos governantes; o que ocorria na vida política repercutia na esfera religiosa.

Desta forma, acontecimentos cívicos, ou vistos como tais ganhavam um sentido religioso e assim eram comemorados pela Igreja, o que fazia com que acontecimentos ligados à família real fossem motivos de festa ou de luto. Segundo Monteiro (2002, p. 325), “o Estado absolutista também se manifestava pelo incremento das representações públicas em louvor à monarquia, quando as festas por natalícios, casamentos e mortes dos

príncipes portugueses adquiriam enfim sua expressão máxima”.

O nascimento de um príncipe, desta forma, seria motivo de grandes festas, canceladas, entretanto, pela notícia de sua morte repentina, segundo a descrição do Padre Vieira em sua correspondência: “Fervia a Bahia em preparações de grandiosas festas, quando pela mesma via as enlutou a Segunda nova, com a notícia da repentina fatalidade com que já nos havia deixado o Príncipe D. João” (AZEVEDO, 1926, v. III., p. 583). Já a chegada de D. João VI ao Brasil propiciou a realização, no Tijuco, de festas descritas por Spix e Martius (1976, v. II, p. 39), compostas por espetáculos de teatro na praça do mercado, precedidos por procissões nas quais as possessões portuguesas eram simbolizadas por emblemas do oriental, do índio, do europeu, do negro e do americano e onde desfilava um globo terrestre acima do qual estava a imagem do rei.

A sincronia entre eventos religiosos e políticos acentuava a identidade entre ambas as esferas e visava conferir maior legitimidade ao poder exercido pelos governantes, o que é exemplificado por Souza (2001, p. 553): “D. João VI negociou com o papado a data das Chagas de Cristo em 1818 para coincidir com sua aclamação. D. Maria forçava as coincidências com o dia de Nossa Senhora da Conceição e D. Pedro I o uso reiterado do 12 de outubro, data da descoberta da América e de seu aniversário”.

Já a participação do povo nas festas cívico-religiosas significava sua inserção nos rituais promovidos pelo poder civil e religioso. Significava um momento de união e de aceitação destes mesmos poderes por parte da população. Negar-se a participar destas festas significava negar estes poderes, negar a participação em um momento nos quais estes se faziam presentes e impunham sua aceitação. Não era admissível e não foi admitido.

O controle sobre as festas religiosas não pode ser compreendido, enfim, se o dissociarmos do controle sócio-político, já que aquele ao mesmo tempo dele deriva e o representa, a exemplo do que ocorreu na comunidade boliviana de Kachitu, onde os mestiços, que se transformaram na elite local ao longo do século XIX, adquiriram controle sobre a festa da Virgem, que era, no século anterior, uma festa celebrada por uma comunidade indígena livre (CRANDON-JALAMUD, 1993, p, 577).

Tal controle não impede, evidentemente, uma autonomia relativa das festas católicas em relação à própria Igreja, com os fiéis desenvolvendo atividades que podem desenvolver-se à margem da instituição ou mesmo

prescindir dela. Sílvio Romero (1977, p. 45) distingue, neste sentido, entre as festas católicas, aquelas que ele define como “as de igreja popularizadas e as exclusivamente populares”. As primeiras “são festas de oragos, em que o povo toma parte com folganças especiais. E à segunda espécie pertencem as festas gerais do Natal, Ano Novo, Reis, S. João, com seu cortejo de chibas, sambas, reinados, cheganças, etc.”. Nas primeiras, temos um catolicismo popular no qual a Igreja se faz presente. Nas segundas, temos manifestações religiosas que mantêm sua autonomia em relação a ela.

A distinção proposta por Romero não pode, contudo, ser definida de forma rígida, uma vez que as festas promovidas pela Igreja contavam com elementos profanos, expressos, por exemplo, a partir das danças que eram agregadas principalmente às procissões. Isso porque também as danças faziam parte das festas religiosas. Dançava-se nas procissões e dentro das igrejas até o século XVIII, o que Ávilla (1977, p. 78) acentua em relação a Minas Gerais:

As notícias mais antigas de festividades públicas já se referem à inclusão, nas respectivas programações, de números de danças, fossem eles executados pelas corporações de ofícios, ou de dança de fundo folclórico, de origem portuguesa ou já sob formas coreográficas, indígenas ou afro-brasileiras.

E como tais festividades eram majoritariamente de sentido religioso, fica claro como as fronteiras entre as festas “clericais” e as festas “populares” tornam-se difusas.

Tais festividades, ainda, dependiam de elementos profanos, ou seja, desvinculados do rito religioso, para alcançar efetivo apelo popular. Assim, Furtado (2008, p. 45) acentua:

Nos dias que antecederam o Triunfo Eucarístico saíram diariamente pelas ruas bandos de mascarados que, com vistosos e galantes trajes e vestes jocosas, motivos de riso, anunciavam as festividades. O sucesso de público estava diretamente ligado à atuação destes emissários, à sua possibilidade de arremeter as pessoas para a festa e fazer a notícia circular o mais longe possível.

Da mesma forma, Manuel Antônio de Almeida (1983, p. 44), ao descrever em seu romance as festas religiosas celebradas no Rio de Janeiro no início do século XIX, acentua: “As festas daquele tempo eram feitas com tanta riqueza e com muito mais propriedade, a certos respeitos, do que as de hoje: tinham, entretanto, alguns lances cômicos; um deles era a música de barbeiros à porta”. Trata-se, no caso, de grupos de músicos que ficavam do lado de fora da igreja durante as cerimônias religiosas, mas que faziam parte destas.

Trata-se de um processo capaz de gerar toda uma simbologia cuja importância e significado foi aceita, mesmo que não oficialmente, pelo menos em uma ocasião que ajuda na compreensão da relação entre o imaginário popular e o poder institucional. Desta forma, José Bonifácio escolheu para Pedro I o título de Imperador, e não de rei, por ser a primeira expressão oriunda das Folias do Divino, mais conhecida dos brasileiros, evocando uma realeza simbólica aceita em festas religiosas e comum ao imaginário da população. Afinal, se não tinha poder efetivo, este imperador desfilava uma realeza reconhecida por seus súditos.

E mesmo a clivagem entre ritos católicos e catolicismo popular não pode ser vista de forma absoluta, tanto que as festas católicas tinham nos sermões, pronunciados por oradores escolhidos a dedo, um de seus pontos altos. Não faziam parte obrigatória e aborrecida delas, como a palavra pode fazer supor nos dias de hoje, mas eram, pelo contrário, muito apreciados pelos fiéis, que acorriam às igrejas para ouvi-los.

Por outro lado, tais festas, tanto na América Portuguesa quanto na América Espanhola, agregavam elementos que pouco ou nada tinham a ver com a expressão da fé, como, aliás, ainda hoje ocorre. Por exemplo, na América Espanhola durante as festas era possível, segundo Puyo (1993, p. 85), pedir esmolas vestido de nazareno e, nas ruas, havia inúmeros jogos de azar. E Oliveira (2000, p. 21) acentua em relação à festa da Glória no Rio de Janeiro:

Parece que a armação de barracas tornou-se um bom negócio tanto para a irmandade quanto para os negociantes encarregados da empreitada. Alguns deles retornavam em anos seguintes a fim de conseguir o acordo com a irmandade e a autorização do poder público.

Temos, aqui, atividades ligadas à sobrevivência estando presentes sob o manto da festividade.

As festas católicas podem absorver, por outro lado, elementos puramente profanos ou mesmo cômicos. Em relação às cavalhadas, por exemplo, Pohl (1976, p. 298) descreve o elemento cômico que serve de introdução: “O jogo foi iniciado com o aparecimento de ridículos mascarados, que, com as suas caretas e caçoadas, provocavam gargalhadas, especialmente um deles que representava um mestre de danças francesas”. E também Saint-Hilaire (1975, p. 287) menciona o elemento cômico introdutório à cavalhada: “Antes de começar o torneio, crioulos mascarados e disfarçados em postilhões, tinham feito farsas à maneira de nossos palhaços, e, durante os combates, ocuparam-se em espantar os animais que poderiam perturbar a festa”.

Historicamente, ainda, o espaço institucional foi utilizado com frequência para a utilização de rituais pouco ou nada condizentes com os cânones da liturgia. Durante os mistérios medievais, por exemplo, segundo Auerbach (1971, p. 139), parteiras e comadres com suas conversas estavam presentes no nascimento de Jesus, soldados travavam diálogos inconvenientes durante a Paixão, as três Marias visitavam uma tenda para comprar unguentos e protagonizavam cenas de mercado, com Madalena e seus pecados sendo descrita de forma bastante realista.

Lembremos, ainda, que os mistérios eram encenados nas igrejas, o que demonstra a ampla integração entre o espaço sagrado e o espaço profano, com o cotidiano dos moradores das aldeias transcorrendo em ambos e agregando o espaço sagrado à sua intimidade. E a Festa dos Loucos, da mesma forma, era celebrada dentro das igrejas, tornando-se ilegais apenas no fim da Idade Média, sendo, na descrição de Bakhtin (1987, p. 64), uma “inversão paródica do culto oficial acompanhado de fantasias, mascaradas e danças obscenas”.

Bakhtin (p. 70) ainda acentua em relação às festas medievais: “Em certa medida, o lado cômico e popular da festa tendia a representar esse futuro melhor: abundância material, igualdade, liberdade, da mesma forma que as saturnais romanas encarnavam o retorno à idade de ouro”. E o sentido utópico destas festas, voltado tanto para um futuro quanto para um passado de abundância convive com a crítica ao presente e às suas instituições.

Com efeito, festas religiosas foram marcadas, muitas vezes, pela

crítica e zombaria das instituições religiosas e de seus representantes. Segundo Davis (1990, p. 88), na Festa dos Bobos realizada em Lyon até o final do século XV, um coroinha ou capelão era eleito bispo e liderava a festa, o baixo clero imitava a missa e até um asno era conduzido em torno da igreja. Mas a participação de sacerdotes em uma festa como esta não nos deve surpreender, já que as Festas dos Loucos, segundo Heers (1987, p. 27) nasceram todas no seio da própria Igreja, sendo criação de clérigos apoiados por deões e mesmo por bispos. E da mesma forma, segundo Mandrou (1962, p. 139) em Tournay, na França, durante os séculos XVI e XVII, era usual a eleição do bispo dos bobos, que era levado a uma taberna, batizado com baldes de água e transportado por um séquito pelas ruas da cidade, assim como na Festa do Burro, celebrada no dia dos Reis Magos, cantava-se e bailava-se na nave das igrejas.

A hierarquia eclesiástica, como não poderia deixar de ser, viu nesta inversão ritual uma ameaça ao seu domínio e, em 1445, o deão da Faculdade de Teologia da Universidade de Paris (apud BORGES, 2001, p. 152) descreve nestes termos as Festas dos Loucos promovidas pelo baixo clero:

Padres e clérigos podem ver-se usando máscaras e aparências monstruosas nas horas do ofício. Dançam no coro vestidos de mulheres, lacaios ou menestréis. Cantam canções licenciosas. Comem chouriço preto no altar enquanto o oficiante diz a missa. Jogam aí aos dados. Incensam com um fumo fétido procedente da sola de sapatos velhos. Correm e pulam pela igreja, sem corar da sua vergonha.

Todas estas encenações foram precisamente isto: encenações, representações teatrais nas quais o aspecto lúdico se harmonizava sem maiores problemas com o sentido religioso que as caracterizava. Afinal, nem o clero nem os fiéis participavam destas festas movidos por qualquer sentimento de irreligiosidade.

O século XV testemunhou, segundo Schneider e Cohen (1961, p. 100), a apoteose do teatro religioso medieval, e tal apoteose teve lugar na França. Foi este, afinal, o último período no qual rituais religiosos e representações cênicas se irmanaram: ritos teatrais, teatro religioso. Com o advento da Reforma e da ContraReforma, contudo, tal vínculo

se perdeu para sempre, e se o aspecto festivo das atividades religiosas permaneceu, a mundanidade que unia o clero e os fiéis no âmbito do catolicismo esteve, a partir daí, em confronto mais ou menos nítido com a hierarquia eclesiástica.

Já Koster (1942, p. 403) acentua ao descrever a festa de Nossa Senhora da Conceição, em Pernambuco: “As roqueiras troavam nos intervalos, e os músicos do festival, com os violinos e violoncelos, tocavam dentro da Igreja e os músicos de Olinda, do lado de fora. Os foguetes subiam sempre. A balbúrdia era extrema”. Tanto na Europa medieval quanto em Pernambuco no início do século XIX, portanto, as cerimônias religiosas misturavam a rua e o templo, com manifestações profanas e rituais se misturando sem muita distinção, o que geraria, contudo, a reação da Igreja.

O que ocorreu a partir daí foi uma separação cada vez mais nítida entre a igreja como espaço de manifestações litúrgicas que deveriam ocorrer sob estrito controle da Igreja e a rua como espaço para festas religiosas onde a tolerância era maior e o controle menos rigoroso. E, mesmo nas ruas, a dança como elemento de expressão religiosa terminou por desaparecer ou ser aceita apenas em determinadas festas, nas quais coreografias determinam papel central; não mais, porém, em procissões.

Com isto, consolidou-se o espaço para manifestações especificamente profanas, das quais as danças dramáticas, por exemplo, foram pioneiras. Meyer (1991, p. 55) as descreve:

São em geral constituídas por duas fases: primeiramente, um desfile que percorre as ruas cantando e dançando, anunciando a segunda parte, geralmente denominada embaixada. Esta última se desenvolve num lugar determinado (o qual, de maneira convencional, representa sucessivamente múltiplos lugares), isto é, realiza-se seja diante da casa de uma personalidade importante, seja numa praça pública; para tais danças, o palco é de somenos.

Aqui, o espaço da festa já não é o espaço da igreja, o que simboliza uma clivagem que iria se mostrar definitiva. Gerou-se, enfim, uma separação crescente entre os espaços laico e profano, ao mesmo tempo em que associações oriundas da esfera religiosa delas desligaram-se

progressivamente. Desta forma, segundo Vovelle (1972, p. 79), na França medieval a religião forneceria o ritmo das festas e as formas de associação, como as confrarias, mas estas passariam por um processo de laicização ao longo do século XVIII.

É possível retomar, aqui, o conceito de carnavalização proposto por Bakhtin (1987, p. 6), que acentua: “O carnaval possui um caráter universal, é um estado peculiar do mundo: o seu renascimento e a sua renovação, dos quais participa cada indivíduo. Essa é a própria essência do carnaval, e os que participam dos festejos sentem-no intensamente”. E Bakhtin (p. 360) ainda ressalta: “O carnaval celebra o aniquilamento do velho mundo e o nascimento do novo, do ano novo, da nova primavera, do novo reino”. E este é, também, o sentido das festas religiosas. Por fim, as festas medievais, ao unirem o solene e o satírico, o ritual e o profano, carnalizam, segundo Bakhtin (p. 374), a própria linguagem oficial:

É uma espécie de carnavalização da linguagem que a libera da seriedade malsã e unilateral da concepção oficial, assim como das verdades correntes e dos pontos de vista ordinários. Esse carnaval verbal liberava a consciência humana dos entraves seculares da concepção medieval, preparando uma nova seriedade lúcida.

De fato, a relação entre carnaval e festas católicas é notória, e se o carnaval fazia parte, de certa forma, do ciclo de festas religiosas, alguns reformadores mais exaltados buscaram erradicá-lo, como foi, segundo Burke (1989, p. 253), o caso de Savonarola, que organizou uma queima de “ vaidades ” em Florença, criada deliberadamente com o intuito de substituir a queima de carros alegóricos durante o carnaval.

Outra clivagem foi estruturada, não apenas entre a rua e o templo, mas, também, entre a casa e o templo. Desta forma, rituais domésticos, principalmente no meio rural, foram realizados de forma ao mesmo tempo festiva e solene, e Schmidt (1942, p. 14) menciona um deles, ao descrever a festa da Imaculada Conceição em Mato Grosso, em 1900:

No interior da casa foi erigido uma espécie de altar. Um caixote de vidro com diversas imagens de santos havia sido enfeitado com papel e fitas de pano; diante dele

ardiam duas grandes velas. Uma banda militar que se pode caracterizar pelo fato de o regente da mesma ser ao mesmo tempo o tangedor dos pratos e o timbaleiro, começou o início da cerimônia. Seguiram-se longas orações com canto e música.

Por outro lado, os templos eram reservados para os rituais solenes, sendo estabelecida, neste sentido, uma hierarquia na qual cabia à matriz o papel central. É o que Resende (1944, p. 179) acentua, ao descrever o cotidiano festivo de sua cidade natal, no interior de Minas Gerais:

Muitas e de diversas naturezas eram os festejos que se faziam na Matriz; pois que era ali que, de um grande número de festas exclusivamente religiosas, ainda se celebravam as grandes exéquias que se faziam dos defuntos notáveis e todos os atos religiosos que se celebravam por motivos políticos.

Mesmo o tempo foi marcado por concepções religiosas caracterizadas pelo conflito entre a Igreja e o catolicismo popular. Por exemplo, ainda no período medieval, segundo Chartier (2004, p. 26), para a cultura folclórica, o ciclo da páscoa é visto como um período festivo, ligado à integração dos jovens na sociedade, enquanto, para a Igreja, este deve ser um tempo consagrado à peregrinação, à cruzada, à procissão. São concepções distintas do tempo religioso, de sua utilização, de seu sentido. A instituição busca enquadrá-lo dentro de ritos que permitam o seu controle, mas, mesmo quando isto ocorre, ritos e festas se misturam.

Se o relacionamento entre a Igreja e o catolicismo popular foi marcado por um histórico ao mesmo tempo de integração e conflito, a perspectiva a partir da qual as elites posicionaram-se em relação a ele foi acentuadamente crítica. O catolicismo popular foi definido, em linhas gerais, como um catolicismo de segunda categoria e assim foi tratado em mais de uma ocasião.

As festas do Outeiro da Glória, por exemplo, foram, no Rio de Janeiro do século XIX, uma espécie de contraponto elegante às festas do Campo de Santana ou da Penha, e Machado de Assis (1938, v. III, p. 55) já tinha tal contraponto em mente ao compará-las: “Esta festa da Glória é a Penha elegante, do vestido escorrido, da comenda e do claque; a Penha é a

Glória da rosca no chapéu, garrafão ao lado, ramo verde na carruagem e turca no cérebro” . Tal contraponto, por fim, torna claro o próprio desejo das elites de demarcar seu território em relação às festas populares promovidas pela população carioca. Não por acaso, Pedro II inscreveu seu nome entre os membros da Irmandade que promovia a festa da Glória e era seu assíduo frequentador (CRULS, 1949, v. I p. 215).

Já em relação à Festa do Divino que ocorria no Campo de Santana, no Rio de Janeiro, ao longo do século XIX, Albim (2002, p. 468) define-a, como “o maior acontecimento sócio recreativo da cidade em todo o século XIX” e confere a ela um sentido simbólico, precursor: nasceria, ali, o “espírito carioca”, proveniente da descontração e da mistura de classes, sendo importante lembrar que a Festa do Divino, segundo Magalhães (2001, p. 941) é realizada há mais de dois séculos, sempre programada e sustentada pelos devotos, repetindo-se anualmente e não limitando seus participantes a determinados extratos sociais.

Festas religiosas como as que ocorriam no Campo de Santana representavam, ainda, uma concentração de atividades econômicas que davam a elas uma importância na vida urbana que transcendia a esfera religiosa. Afinal, ocorriam ali, na enumeração de Abreu (2002, p. 254), “as compras da irmandade, o comércio de feira livre, a preparação dos artistas nos fogos e espetáculos e, ainda, os negócios do sagrado, quando se colocava à venda um sortimento enorme de velas e imagens do Espírito Santo, em grande variedade de preços e qualidade, podendo ser de ouro, prata ou estanho”.

Mas a demarcação de espaços entre as festas\_ e não apenas as festas religiosas\_ promovidas pelas elites e pelo povo não foi um fenômeno especificamente carioca. Assim, segundo Albuquerque (1999, p. 121), nas comemorações do centenário da Independência em Salvador privilegiou-se o Campo Grande, reduto da população elegante, como centro das atividades a serem desenvolvidas, com os espaços populares sendo relegados ao segundo plano.

As festas populares não seriam, afinal, de bom tom em uma comemoração no qual se buscava a construção de uma imagem idealizada da pátria: moderna, distante de costumes que transcendiam a atraso e superstição. Mas tal demarcação não se deu, finalmente, de forma a bloquear toda e qualquer possibilidade de contato. Pelo contrário, elites locais podiam, também, encarregar-se das festas religiosas, tal como se dava na Amazônia, onde as festas dos santos padroeiros ocorriam nas

casas dos comerciantes ou eram financiadas por eles. Segundo Arambura (1994, p. 93), “na memória local essas festas ficaram como exemplo de desprendimento e generosidade: todas as despesas (música, comida e bebida abundante) ficavam por conta dos organizadores”.

Separadas por séculos, duas perspectivas em relação às festas populares podem ser contrastadas. No século XVII, Gregório de Matos (1999, v. I p. 195) acentua:

A nossa Sé da Bahia,  
com ser um mapa de festas,  
é um presépio de bestas,  
se não for estrebaria;  
várias bestas cada dia  
vemos, que o sino congrega.

Tais festas, aqui, são vistas de forma eminentemente crítica; como um embuste ou, pura e simplesmente, como uma estupidez. Já Machado de Assis (1938, v. III p. 147) acentua:

O que nos vale é a tourada que está a bater-nos à porta. Nos bons tempos do teatro lírico, havia também uma praça de touros, e tanto um como outro recreio faziam as delícias desta cidade. Os tempos mudaram; foram-se os cantores e touradas. Ficou a cidade triste, noturna, vazia.

Aqui, é o desaparecimento de certa expressão popular e festiva que é lamentada.

A visão eminentemente crítica a partir da qual as festas populares foram vistas manteve-se, contudo, predominante, dando o tom das narrativas que viajantes delas fizeram ao longo do século XIX. É ela que marca a narrativa de Avé-Lallemant (1961, v. I, p., 59), quando este sintetiza a dualidade das festas religiosas:

De súbito fez-se silêncio e todos se ajoelharam; vinha chegando o Santíssimo da casa dum moribundo. Mas

apenas entrara na igreja, o leilão e o fado recomeçaram; numerosos foguetes estrugiam no ar, e até altas horas da noite rolou a bacanal dos negros para celebrar a festa da Igreja Católica.

Da mesma forma, ao relatar as inúmeras visitas às igrejas feitas por mulheres vestidas de seda preta, o autor ressalta o caráter pouco ortodoxo das atividades desenvolvidas durante o dia:

Embora, no fundo, possa traduzir grande devoção, é, contudo, essa ideia das visitas às igrejas, uma profanação da quietude da semana santa, e deve qualificar-se de pagã, uma dessas mentiras sob forma fascinante, que à Igreja Católica em todo o Brasil apraz conservar (v. I p. 294).

É uma visão crítica que faz com que alguns viajantes descartem sumariamente algumas das tradições religiosas mais caras aos brasileiros. Vejamos, por exemplo, como Saint-Hillaire (1975, p. 64) descreve o presépio: “No dia em que chegamos a Barbacena, falamos de um desses espetáculos ridículos denominados presépio, em que se fazem representar por títeres, cenas tiradas da Sagrada Escritura”. E Biard (1945, p. 49), finalmente, menciona o costume dos escravos atirarem petecas tanto em festas profanas quanto religiosas, e o encara com certa resignação: “Dizia comigo mesmo: pobres escravos, essa distração não vos deve ser proibida, mas, todavia, tomais cuidado para não me furardes os olhos”.

Em uma Folia do Divino ocorrida em Salvador em 1765, segundo a descrição de Reis (1991, p. 91.2), o imperador chegou a exigir que um padre descesse do púlpito afirmando que ninguém devia ocupar a tribuna em sua presença, batendo, depois, na porta do palácio do governador para que a guarda palaciana apresentasse armas ao séquito. Para o governador foi demais, e o imperador acabou sendo chamado à sua presença e o séquito reduzido a doze irmãos brancos do Espírito Santo.

Festas como estas eram um acerto de contas, uma manifestação de resistência, mas aqui, na visão da autoridade constituída, os festeiros passaram da conta. Foram além do espaço negociado no qual as festas mantinham sua autonomia em relação à autoridade, que terminou por sentir-se contestada. Afinal, se as festas implicavam em dualidade entre

o sagrado e o profano, tal dualidade precisava manter um equilíbrio que não desqualificasse o poder da igreja, como ocorreu quando o padre foi expulso do púlpito. Aqui, o equilíbrio rompeu-se.

Mas foi a queima do Judas que representou, no catolicismo brasileiro, a mais exemplar transposição do espírito crítico que tantas vezes norteou as festas católicas europeias. Era festa, mas era, também, crítica social. Huell (2007, p. 135) assim descreve uma malhação do Judas no Rio de Janeiro, no início do século XIX: “Na cidade, reinava a barbárie. Os Judas, sob uma enxurrada de blasfêmias, eram arrastados ao longo das ruas e destruídos pela plebe”. Mas, onde o viajante holandês enxerga a barbárie, temos uma manifestação de crítica social; um rito de carnavalização, na definição de Bakhtin.

Segundo Freyre (1971, p.193), “era uma oportunidade, de que se aproveitava a gente do povo, para satirizar a conduta anticristã de algum senhor local, representado pela figura grotesca de um Judas de palha, vestido com roupas velhas” e, não por acaso, uma postura editada em Areias, interior paulista, em 1863, anunciava: “Todo aquele que no Sábado de Aleluia fizer Judas com semelhança direta de alguém, será multado em 30\$000” (apud ALMEIDA, 1939, p. 70).

Antes disto, contudo, ela já havia sido proibida no Rio de Janeiro, logo após a chegada de Dom João VI, evitando-se, talvez, como lembra Oliveira Lima (1945, v. III, p. 1005), o que ocorreria em Lisboa em 1821, quando o Judas tradicional foi substituído por figuras importantes da administração portuguesa, sendo que Saint-Hilaire (1978, p 107) acentua a origem lusitana da festa do Judas, afirmando ter presenciado uma delas em Lisboa, em 1816. E o que ocorreu em Portugal esteve longe, aliás, de ser um fenômeno isolado, uma vez que a queima do Judas sempre foi uma festa pautada pela crítica e pela anarquia; popular por definição, nunca aceitou a imposição de controles mais rígidos.

A queima deve obedecer, contudo, a todo um ritual. O boneco que representa o Diabo deve ficar em posição de abraço, uma vez que, ao cair do poste onde está amarrado, encontra o Judas e permanece abraçado com este, balançando no ar. As moedas que ficam guardadas no saquinho preso ao Judas esparramavam-se quando do estouro dos bonecos e eram recolhidas por crianças (RISIN, 1972, p. 171). E comporta, como toda festa religiosa, uma simbologia específica. Segundo Câmara Cascudo (1984, p. 417), “certamente o Judas queimado é uma personalização das forças do mal e constituirá vestígios dos cultos agrários espalhados pelo mundo”.

Se o Judas representa uma expressão de crítica social, a cavalhada representa a expressão da identidade cristã em combate com um inimigo simbólico; no caso, o muçulmano, com os cristãos vestindo-se de azul, que fica como a cor do bem, e os mouros vestindo-se de vermelho, ou seja, a cor do mal. E poucas festas religiosas, no Brasil, são tão longevas\_ sua presença na América Portuguesa, afinal, remonta ao século XVII\_ e tão representativas da religiosidade popular, inclusive, em suas relações com a Igreja e com o poder estatal.

Elas foram, ainda, associadas às festas do Divino, e apontadas, segundo Cruz (1959, p. 111) por moradores de uma comunidade do São Francisco, nos anos 50, como o acontecimento principal da festa do Divino, com seu desaparecimento, motivado por questões políticas, tendo sido definido por eles como o principal motivo que levou ao declínio da festa.

Também em Meia Ponte, arraial goiano, segundo Costa (1978, p. 40), as cavalhadas foram associadas à romaria do Divino e o Imperador do Divino ostentava uma coroa em ouro e prata, doada, aliás, à Matriz em 1826. E integraram-se a outros contextos: deixaram de ser apenas um ritual religioso, sendo incorporadas às diferentes festas e solenidades. A Cavalhada era uma festa popular, mas, ao contrário da queima do Judas, por exemplo, era uma festa socialmente aceitável, fazendo parte, inclusive, dos rituais do poder. Assim, Barbosa (1971, p. 99) acentua em relação a Minas Gerais no século XVIII: “Não se realizavam festas sem as cavalhadas; para assinalar um acontecimento, como um casamento de príncipes, delas se lembrava o Governador”.

E Critilo (CARTAS CHILENAS, VI, 163), na segunda metade do século XVIII, já a descreve:

Logo se formam em diversos corpos,  
à maneira das tropas que apresentam  
sanguinosas batalhas.

Também na Bahia do século XVIII, segundo Vidal (2008, p. 219), a cavalhada esteve presente, embora com outro nome:

As mouriscas (dança de origem árabe com grande difusão na Europa a partir do século XVII) estão em

grande voga nos anos 1760: na Bahia, por ocasião das bodas de dona Maria, artesãos se fantasiavam de mouros; no Rio, para as bodas de dom João e dona Carlota, surge um carro alegórico com mouros; em Ilhéus, representam-se combates a cavalo entre cristãos e mouros.

E ela permaneceu sendo realizada ao longo do século XIX, com Moura (2005, p. 84) acentuando em relação às cavalhadas no século XIX: “Em todas as províncias compunham o repertório das festas reais e eram disputadas apenas pelas elites locais, movidas por valores aristocráticos e de distinção social, que faziam uso de todo o fausto ao alcance da mão para ornar seus cavalos e uniformes”. E Pereira (2002, p. 42), por fim, ressalta: “As Cavalhadas, ritual dramático profano e popular, faziam (e fazem) parte dos festejos do Divino nas cidades goianas do ciclo do ouro, desde o início do século XIX”.

A cavalhada enquanto combate metafórico: é a partir daí que Meyer (1993, p. 158) acentua o seu sentido:

Ordem acima de tudo, conversão legitimada por um sempre oportuno Espírito Santo, violência e harmonia na marra, mas em última instância, sempre consentida, o combate paradigmático de cristãos e mouros me parece constituir uma grande metáfora que permitiu compreender o Brasil.

A cavalhada representa o triunfo da fé cristã sobre o inimigo e, com isto, representa o triunfo de uma identidade católica na qual os participantes se veem espelhados. Cria uma comunhão que envolve povo e elites no mesmo festejo, ao passo que a queima do Judas, por exemplo, representa, com frequência, o protesto popular contra determinados membros das elites. E a cavalhada tem de hierárquico e normatizado o que a queima do Judas tem de anárquico e indisciplinado. Mas, tanto uma festa quanto a outra se situam no terreno do catolicismo popular, tanto por se colocarem à margem da Igreja, quanto por seu conteúdo extrarreligioso.

As festas católicas não podem, entretanto, serem reduzidas às suas dimensões extrarreligiosas, sendo também a partir de sua especificidade

enquanto fenômenos religiosos que elas devem ser compreendidas. E tal especificidade adquiriu, frequentemente, um aspecto feérico, simbolizado pelo grande uso de fogos de artifício, que possuem, também, um sentido mágico, servindo, nas festas juninas, para afastar os maus espíritos.

Moura (2005, p. 116) descreve sua origem:

Os fogos, rojões, segundo a definição portuguesa, ou fogos-do-ar foram complemento das festas religiosas ou oficiais no Brasil desde o século XVII. Introduzidos pelos portugueses, vieram da China, onde compunham as solenidades sagradas e profanas. Sua função sempre foi propagar o júbilo, atrair as pessoas, consagrar homenagens e saudar.

E sua presença tornou-se obrigatória nas festas católicas, das quais ainda é elemento constituinte. Castelnau (1941, v. I p. 27) menciona tanto a grande quantidade de festas religiosas quanto o uso abundante destes fogos: “Veem-se sempre e de todos os lados procissões a percorrer as ruas, e bandeiras flutuarem nas janelas; foguetes de artifício são lançados a cada momento, pois os brasileiros os mandam vir da China em quantidades imensas, tal é a sua paixão por eles”. E o uso em larga escala de fogos de artifício nas festas religiosas, sejam festas de igreja, bandeiras de santos, novenas, festas de Aleluia, constitui, segundo Freyre (2000, p. 359), um dos fatores que tornaram tão intenso e lucrativo, no final da Colônia e primeiras décadas do Império, o contrabando de pólvora do qual os ingleses se encarregavam.

O caráter festivo do catolicismo popular se expressa, enfim, nas mais diversas ocasiões. No convite para a festa do Espírito Santo a ser promovida por uma irmandade em São Gonçalo, no Rio de Janeiro, por exemplo, seu caráter de pompa e circunstância, fica claro: “Às três da tarde haverá uma brilhante corrida de cavalos; após esta, será realizado o te-deum e soltados magníficos fogos de artifício” (KIDDER E FLETCHER, 1941, p. 162).

E, festivo, o catolicismo popular situa-se na raiz de outra festa popular por definição: o carnaval, gerando uma simbiose expressa na terminologia comum a ambas as festas. Desta forma, o folião pode designar tanto a pessoa que pula carnaval quanto o fiel que acompanha a Folia de Reis ou a Folia do Divino.

Já o surgimento, na Folia de Reis, de elementos que seriam incorporados ao desfile carnavalesco é descrito por Manuel Querino (1955, p. 42). Ao mesmo que as folias “admitiram vestimentas carnavalescas bem enfeitadas com gosto e simetria”, elas criaram a personagem que seria fundamental no carnaval. Em substituição às antigas balizas, surgiria o “mestre-sala, espécie de arauto, bem trajado, que é o dançarino, do grupo ora sozinho, e depois com a porta-estandarte, e bem assim como as demais pastoras”. E também os ranchos\_ grupos de festeiros que participavam das festas natalinas\_ abrigavam personagens que se incorporariam aos desfiles carnavalescos. Deles participavam igualmente o mestre-sala e o porta-bandeiras, elementos centrais nas escolas de samba.

## NATAL E OUTRAS DATAS

O ciclo natalino, a semana santa e as festas juninas sempre foram as principais ocasiões festivas do catolicismo brasileiro e devem ser estudadas separadamente, ainda que de forma sucinta.

A mitologia do Natal provém de Lucas (2,10-12):

Mas o anjo disse-lhes: “não temais, pois, eis que vos declaro boas novas duma grande alegria que todo o povo terá, porque hoje vos nasceu na cidade de Davi um Salvador, que é Cristo, o senhor. E este é um sinal para vós; achareis uma criança enfaixada e deitada numa manjedoura”.

E o Natal representa um momento de transfiguração da natureza: o momento em que esta é tocada pelo divino, gerando um momento de ruptura capaz de iluminar sua existência futura.

Agamben (2005, p. 153) acentua: “Segundo uma antiga lenda, na noite de Natal os animais adquirem por um instante a fala: são os bichos da fábula que se apresentam pela última vez encantados, antes de reentrarem para sempre na língua muda da natureza”. E isto se dá porque a comemoração do Natal representa o retorno à ruptura representada pelo nascimento de Cristo; sua reatualização e, portanto, o reencantamento da natureza.

Sua comemoração \_ a noite de Natal\_ foi instituída por Júlio I no

século IV, tornando-se o centro do calendário católico e formando um polo antitético com a Semana Santa. Tornou-se sinônimo de festa, com o voto tradicional de boas festas referindo-se à data sem nomeá-la. E, em termos de festa, Delumeau (2003, p. 255) associa o Natal aos mistérios medievais: “Os natais provieram dos mistérios; transpuseram resumidamente as cenas da Natividade que ali se encontravam, retomando o modelo e muitas vezes as melodias das canções profanas”.

Se o Natal tem como centro, hoje, o culto ao Menino Jesus, este foi de difusão relativamente tardia no Brasil, alcançando maior intensidade apenas no século XVIII. Em Minas Gerais, por exemplo, lembra Scarano (1994, p. 25), não era ainda um culto muito difundido no período, não aparecendo nos ex-votos e com os oratórios mostrando cenas de sofrimento e de vidas de santos predominando sobre os presépios, que ainda não possuíam vida autônoma. E Rezende (2004, p. 152) acentua em relação à Zona da Mata, em Minas Gerais:

Nos primeiros anos do século XX, não havia árvores nem presentes. Nas cidades havia a tradicional missa-do-galo e trocas de bandejas de doces entre vizinhos, um “intercâmbio de doçuras”, mas para os fazendeiros as distâncias eram longas, o acesso difícil e sendo tempo de muita chuva, inviabilizava o comparecimento das famílias nesta celebração.

Ao longo dos séculos, portanto, o Natal foi incorporando novas tradições, ainda que específicas em termos regionais, como o presépio. Data de 1391 a construção do primeiro presépio português, de autoria de um grupo de freiras. E em frente ao presépio encenava-se o pastoril, com cantos e louvações antes da Missa do Galo, evoluindo depois para os autos, que ganhavam expressão literária, por sua vez, nas peças de Gil Vicente.

Arrais (1998, p. 100) acentua:

Originariamente, no autonatalino, os pastoris em Pernambuco remontavam ao início da Colônia, como drama temático, representando o nascimento de Jesus Cristo. De início tinha a forma estática da Lapinha, para logo converter-se na forma dinâmica, que recorda o auto-sacramental, cuja estrutura dramática se compõe das jornadas das pastorinhas até Belém.

No Brasil, portanto, eles ganharam o nome de lapinhas, com as pastoras divididas nos cordões “azul” e “encarnado”. Sua existência, contudo, não foi bem aceita pela hierarquia eclesiástica, que viu nelas uma expressão de licenciosidade, e no que, afinal, não estavam enganadas, uma vez que a presença de prostitutas entre as pastorinhas era frequente. Assim, Wehling e Wehling (1994, p. 247) acentuam: “Em 1801, o Bispo de Olinda, Azeredo Coutinho, protestou contra a mundanidade das pastorinhas durante a representação”.

As lapinhas desapareceram, mas os cordões foram incorporados à festas profanas, seguindo trajetória usual: são presença marcante em alguns dos carnavais mais famosos do Brasil. Já o pinheiro de natal\_ outra tradição incorporada à festa\_ provém dos países escandinavos, sendo levado para a Alemanha durante a Guerra dos Trinta Anos, mas popularizando-se apenas durante o século XIX, sendo introduzido na França e na Inglaterra em 1840. E Santa Claus chegou à Inglaterra na década de 1860, sendo um substituto secular para Saint Nicholas, ou seja, uma figura religiosa.

Por sua vez, segundo Carrier (2004, p. 76), nas primeiras décadas do século XIX não havia nos Estados Unidos sinais do natal contemporâneo, com o surgimento destes símbolos devendo-se a fatores como, por exemplo, a influência alemã, que introduziu elementos como a árvore de natal. As tradições natalinas contemporâneas nascem, portanto, de um processo contínuo de difusão e adaptação de traços culturais.

Natal, Dia de Ano e Dia de Reis são as datas fundamentais do ciclo natalino e foram no Brasil do início do século XIX, segundo Debret (1949, v. II, p. 211), ocasiões festivas marcadas pela troca de presentes, sendo que os presentes a serem doados eram principalmente comestíveis, além da roupa dos escravos ser renovada e presentes serem distribuídos aos subalternos. E o ciclo natalino possui, ao mesmo tempo, uma regularidade e especificidades regionais. Cinco de Dezembro e Seis de Janeiro são as datas que o delimitam, mas festas mais ou menos específicas como a do Menino Jesus, em Campanha, interior de Minas Gerais, podem diferenciar-se umas das outras, como ressalta Resende (1944, p. 178): “Começava à meia noite de 24 de dezembro pela missa do galo; seguiam-se as trezenas que duravam até o dia de Reis; e nesse dia terminava-se a festa por uma missa cantada”.

Por outro lado, o caráter de alegria e comemoração do Natal deturpou-o aos olhos de católicos mais vigilantes, que reagiram em defesa

do que consideravam ser a integridade da data. Desta forma, um padre do sertão baiano recusou-se, em 1923, a celebrar a missa do galo, diante das desordens ocorridas durante as festas natalinas: “Diante das costumeiras licenciosidades, desordens e sensualidades ocorridas em tais noites e de certo incompatíveis com a solenidade aniversária do Nascimento de Jesus Cristo que as condena” (apud SILVA, 1982, p. 72).

O Natal, por fim, representa historicamente e de forma exemplar a economia do dom: a despesa a ser feita com objetivos festivos e alheios a qualquer princípio utilitário. É o que Kidder (1972a, p. 81), em meados do século XIX, acentua em relação às festas de natal em Pernambuco:

Velhos e moços aguardam as festas com viva ansiedade. Humildes e abastados gastam, então, livremente. Os ricos estadeiam sua opulência e os pobres chegam, às vezes, a vender o seu último escravo\_ que aí se considera o mais indispensável de todos os haveres \_ para comprar roupa nova, adornos e doces para as festas.

E Torres (s.d., v. II, p. 507) acentua: “Se os ciclos do Natal e da Semana Santa são nitidamente ibéricos, os do Rosário e Divino são escandalosamente africanos. E os juninos nada têm que ver, no fundo, com os religiosos”.

Mas as festas juninas são herança lusitana, e não africana, abrangendo, aliás, influências de outras culturas, com as quadrilhas, por exemplo, derivando de uma dança chamada quadrille, comum nos salões da nobreza francesa do século XVIII. Dentre as festas religiosas, as festas juninas, de fato, se não são as mais sincréticas, são, certamente, as mais profanas, com sua comemoração guardando pouco resquício de sua motivação católica.

O Natal brasileiro incorporou elementos genuinamente portugueses como os autos e os reisados. Já as festas juninas, se foram trazidas igualmente pelos portugueses\_ e seu nome original, nos países europeus católicos era festa “joanina”, em homenagem a São João, com as festas em homenagem a Santo Antônio e a São Pedro sendo posteriormente incluídas, na América Portuguesa, no contexto das festas juninas\_ abrangem tradições medievais provenientes de outras regiões da Europa. Como exemplifica Azzi (1978, p. 125), “uma das reminiscências da festa do

mês de maio europeu, presente na de São João brasileiro, é a colheita de plantas ornamentais e das flores do cipó de São João para fazer remédio contra a tosse”.

Da mesma forma, aliás, como o erguer um mastro em homenagem a São João ou ao centro entronizado como santo da localidade pode ser explicado, segundo Cascudo (1984, p. 481), como influência de ritos agrários: “A intenção proclamada é que a terra dará melhores e mais abundantes frutos depois dessas árvores e mastros enfeitados, muitos com sua estória desaparecida e, em maioria, reduzidos a manter a bandeira dos santos”. E da mesma forma, por fim, como na Comédia de Rubena, de Gil Vicente (1951, v. III p. 65), um personagem declara trazer mil frutas colhidas no dia de São João: ritual de fertilidade característico de uma festa de solstício, momento em que o sol inicia o caminho de retorno após ter alcançado seu auge. Acender fogueiras sempre foi uma maneira de chamá-lo de volta, e a preocupação permaneceu oculta sob o cristianismo; fogueiras juninas rememorando ritos solares.

As festas juninas são o ciclo de festas católicas que possuem a mais tênue ligação com a Igreja; são festas populares, organizadas e protagonizadas basicamente pelos fiéis. Nas festas observadas por Pierson (1950, p. 30) em Cruz das Almas, por exemplo, o padre não comparece e rezas ocasionais na véspera são a única ligação entre as festas e a Igreja. Embora sejam feitas em homenagens a santos, trata-se de festas eminentemente seculares. E festas, ainda, conclui o autor, relacionadas ao ciclo produtivo vivido pelo agricultor, ocorrendo em um período no qual diminuem as atividades agrícolas; espaço entre o fim da colheita e o início de um novo plantio.

O nascimento de São João e a morte de São Pedro, segundo São Francisco de Sales (1958, v. I p. 412), encontram-se relacionados: o primeiro nasceu para terminar a lei mosaica, enquanto o segundo morreu para dar início à Igreja Católica. E no ciclo delimitado por essas datas gerou-se, portanto, um processo intenso de absorção de ritos e crenças ligadas a atividades agrícolas. As festas de São João fazem parte, assim, de um conjunto de ritos de fertilidade e, não por acaso, a água e o fogo desempenham, nelas, papéis de grande importância: são símbolos de purificação e renovação, processos de fundamental importância para a fertilização da terra, o que é, afinal, o objetivo simbólico destes cultos.

Tanto o é que, no dia de São João, na Europa, segundo Eliade (1998, p. 251), uma árvore era trazida da floresta e colocada no meio da aldeia,

ou ramos verdes eram cortados e pendurados na porta das casas, sendo que, em ambos os casos, buscava-se a prosperidade para a aldeia ou para o proprietário. A árvore simboliza a renovação, a regeneração do que envelheceu, e os ritos agrários estão estreitamente ligados a tal concepção.

Finalmente, as festas juninas incluíam na França, durante o século XVIII, os massacres de gatos, quando estes eram atirados dentro das tradicionais fogueiras e sacrificados de diferentes formas. Na descrição de Elias (1994, v. I p. 201), “a população se reunia, música solene era tocada e, sob uma espécie de forca, erguia-se uma pira enorme. Em seguida, um saco ou uma cesta contendo os gatos era pendurado na forca”. Atirar objetos mágicos dentro delas\_ e os gatos eram vistos como tal\_ era visto, de qualquer forma, como ressalta Darnton (1986, p. 114), como uma maneira de conseguir boa sorte durante o resto do ano. E se os gatos eram torturados nas festas juninas francesas, no Kampuchea eles eram transportados em gaiolas em procissões que visavam pedir chuva e regados por cada morador da aldeia, já que seus miados teriam o dom de comover Indra.

As festas ligadas, por fim, ao ciclo da Semana Santa, estão relacionadas, como não poderia deixar de ser, a atividades de privação e expiação, seguidas, porém, por momentos de transgressão e alegria. A Semana Santa era chamada, na Idade Média, de semana dolorosa, sendo dramatizada por toda a população como um espetáculo celebrado a partir da dor. Já a religião do sertanejo privilegiava antes a dor que a alegria. Não era festiva e, por isto, a Sexta-Feira Santa atraía mais fiéis que a Páscoa e os crucifixos e objetos de arte expressavam preferencialmente o sofrimento.

A Sexta-Feira da Paixão era, por exemplo, dia de jejum na casa de Helena Morley (1999, p. 42), para seu desgosto, aliás:

De manhã, às sete horas, só se toma uma xícara de água de saco, rala, que nada vale. Às dez horas, almoço: bacalhau com abóbora, feijão e angu: coisas que a gente só come para mexer mais com a fome. Durante o dia a mesma água de café, fraca. Jantar às quatro horas e mais nada

E tal comportamento, certamente, esteve longe de ser exceção.

Por outro lado, o complemento e antítese da expiação\_ a

transgressão\_ poderiam significar, por exemplo, uma inversão de papéis registrada por Pohl (1976, p. 143) na encenação, no Domingo de Páscoa, de uma comédia de Carlos Magno, representada com luxo e com os papéis femininos sendo desempenhados por homens. Mas o resultado final não o agrada: “Toda a ação da peça é enfadonha e mesmo com bem executados combates, frequentemente repetidos, não se consegue tolerar até o fim. É continuada nos dias santos seguintes”.

E o próprio realismo da apresentação poderia gerar situações curiosas. Assim, a missa da Paixão poderia incluir a representação da morte de Cristo, no qual os ferimentos eram reais e Maria Madalena era interpretada com toda a veracidade. De acordo com Koster (1942, p. 49), que presenciou e descreveu o culto, “informaram-me que, para manter o caráter, os costumes da mulher não eram muito puros”.

Da mesma forma, por fim, portugueses trouxeram para o Brasil o costume de transformar o Sábado de Aleluia no Dia da Malvadeza, quando frutas e galinhas podiam ser furtadas impunemente da casa dos vizinhos: dia de festa, dia de suspensão de interditos sociais.

Cria-se, por consequência, uma situação ambígua, dual, a partir da qual Oliveira Lima (1971, p. 851) define quais eram as principais solenidades eclesiásticas no início do século XIX: as novenas, festivas, pontuadas por músicas, fogos de artifício e grandes jantares, e as “procissões de aparato”. Entre elas a semana santa caracterizava-se pela dualidade, com o contraste entre o luxo do vestuário utilizado pelas mulheres na quinta-feira e a “soturna tristeza” presente no dia seguinte e refletida nos ornamentos e no vestuário.

Pensar as festas cristãs, portanto – refletir sobre elas – deve tomar como base a necessidade de as considerarmos como expressões da religiosidade popular, como manifestações religiosas estruturadas a partir da ação institucional, como rituais que representam e simbolizam o poder político e a dominação social, mas que também podem contestar a ambos. São fenômenos sócio religiosos, portanto, que devem ser compreendidos a partir de seus múltiplos sentidos e significados, mas que possuem, em sua base, a ideia de renovação.

# PROCISSÕES: RITOS RELIGIOSOS, EXPRESSÕES DE PODER, DISCURSOS SOCIAIS

## LINHAS DE CONTINUIDADE

Parto da seguinte questão: o que motiva uma procissão? Ela pode ser tanto uma ocasião festiva quanto um ato de penitência. Pode, ainda, ser tanto uma demonstração ritual de poder político quanto uma afirmação de hierarquia social. Mas pode, também, formular críticas aos próprios valores que fundamentam tal hierarquia. Pode ter como objetivo formular um pedido aos céus, mas abrigou, em sua estrutura, elementos que seriam incorporados ao carnaval e nele permaneceram. Compreendê-la significa analisá-la, mesmo que sumariamente, nas diversas dimensões\_ política, social, religiosa\_ das quais ela faz parte, e significa perceber os diversos sentidos que nela se expressam.

A procissão simboliza o pertencimento dos fiéis à Igreja, mas é feita no espaço externo ao templo, nas ruas e não em seu interior, o que demonstra a ambiguidade inerente ao ritual: cerimônia ao mesmo tempo eclesiástica e profana, controlada pela Igreja e absorvendo elementos profanos. Ao mesmo tempo, a procissão afirma a autoridade da fé sobre o espaço profano, incorpora-o à autoridade da Igreja e faz com que a identidade cristã dos que dela participam seja afirmada perante eles próprios e perante quem se mantenha alheio à fé.

Há, segundo Armstrong (1994, p. 11), “uma impressionante semelhança nas ideias do divino propostas por judeus, cristãos e muçulmanos”. E há, igualmente, linhas de continuidade entre religiões pré-cristãs e o cristianismo, entre ritos pagãos e ritos cristãos, que se tornam particularmente evidentes na análise do desenvolvimento histórico das procissões. Por isto, pensar as procissões como rituais elaborados no seio do catolicismo não nos deve fazer esquecer suas origens pagãs, que fazem com que motivos pré-cristãos se mantenham presentes e atuantes, orientando seu sentido e sua realização. Assim, Leroi-Gourhan (1985, p. 148) acentua:

Até a época moderna, as procissões continuarão a representar o movimento dos astros, tal como os sacrifícios continuarão a iniciar o desenrolar do ciclo agrícola, mas tal sucederá forçando a passagem através de um sistema intelectual em que o realismo funcional assumiu uma função de fator explicativo.

Há, portanto, um sentido de continuidade que se faz presente entre elementos provenientes do paganismo que permanecem ainda hoje nas procissões cristãs. Temos, por exemplo, alguns elementos presentes na procissão em homenagem a Ísis descrita por Apuleio (s.d., p. 84) que guardam evidentes analogias com a procissão cristã, tais como as luzes e a música. Tomemos este trecho como exemplo: “Uma numerosa multidão de um e de outro sexo levava lâmpadas, tochas, círios e outras luminárias, para atrair as bênçãos daquela de quem se originam os astros do céu. Depois vinham gaitas e flautas de melodias suaves, em harmoniosa sinfonia”.

Mas as procissões cristãs possuem vínculos ainda mais antigos com a Antiguidade, reproduzindo antes o modelo grego que o modelo romano. Afinal, ao contrário do que ocorre na Grécia, a procissão, em Roma, ocorre em espaços restritos como santuários e anfiteatros, ao passo que, na Grécia, já temos a deambulação que toma o templo como matriz; como ponto de partida e de chegada de um ritual que transcorre no espaço público.

Na Antiguidade, lembra Burckhardt (1974, v. II, p. 196), toda festa religiosa começava com uma procissão. E se muito poucas descrições foram conservadas destas procissões, ressalta ele, é porque estas eram demasiadamente óbvias para os que delas participavam (v. II, p. 200). Por fazerem parte do cotidiano, portanto, as procissões não ganhavam um sentido especial, de fenômeno que merecesse registro, o que apenas ressalta sua importância na religiosidade pré-cristã. E as procissões, na Antiguidade, possuem um sentido festivo que seria igualmente incorporado pelo cristianismo. Por fim, diferentes deuses eram homenageados por diferentes procissões, assim como, no catolicismo, diferentes santos são homenageados por procissões diversas. Tanto lá como cá, portanto, as procissões eram plurais.

Por exemplo, anualmente, na maior parte das ilhas do Egeu eram realizadas procissões em homenagem a Afrodite. E Aristófanes (AS NUVENS, 985) menciona “antiquilhas da época das dispólias, quando se

prendiam os cabelos com cigarras de ouro, do tempo de Cerides e das Bufonias”, sendo que tal uso se dava precisamente durante as procissões que acompanhavam as festas assim denominadas, que ocorriam em Atenas em homenagem a Zeus. Já Mosse (2004, p. 248) acentua:

Na Acrópole ocorria a cada quatro anos a procissão das Grandes Panatenéias, cujo percurso majestoso o friso do Partenon retrata, que contava com a participação de toda a população de Atenas. Um véu bordado por donzelas era oferecido à deusa nessa ocasião. A unidade da cidade-estado era afirmada durante a festa, que também atraía muitos estrangeiros.

Assim como ocorreria no catolicismo, diferentes procissões adotavam elementos diversos. Segundo Trabulsi (2004, p. 202), as procissões dionisíacas, por exemplo, incluíam, além das imagens fálicas que delas faziam parte, sacrifícios: um touro era sacrificado, com a participação de mulheres e crianças. E, segundo Brandão (1998, v. I p. 299), durante a procissão que fazia parte dos ritos dionisíacos, os fiéis, ao passarem por uma ponte, proferiam insultos contra pessoas importantes e contra as autoridades de Atenas: um elemento de crítica social que, por diversas vezes, estaria presente nas procissões cristãs.

Se a procissão possui origens pagãs, sua expressão clássica como ato de penitência teve origem no período medieval. Surgindo na Itália em 1260, em uma época marcada pela fome, pela epidemia e pela guerra civil entre guelfos e gibelinos, a procissão dos flagelantes espalhou-se pela Europa nos anos seguintes, prosperando pelos dois séculos posteriores.

Bloch (1973, p. 84) menciona as “convulsões penitentes, peregrinações, flagelações, crucificações de crianças, típicas do fim da Idade Média”. Houve, de fato, no período, uma série de comportamentos desviantes ligados a alguma forma de expiação, e a flagelação imposta a si própria de forma coletiva foi uma dos mais recorrentes, ganhando proporções endêmicas. Cohn (1981, p. 105) a define:

A autoflagelação medieval era uma austera tortura que os homens se infligiam a si mesmos, na esperança de levar um Deus condenador e castigador a afastar deles a vara da sua cólera, a perdoar-lhes os pecados e a poupar-lhes castigos maiores, que sem isso mereceriam nesta vida e na outra.

As procissões dos flagelantes eram movimentos organizados que dispunham de uma hierarquia e de rituais específicos, contando, ainda, no início\_ e apenas no início\_ com a franca simpatia das populações das cidades por eles visitadas, embora tal recepção tenha, ainda, variado em termos regionais.

Cohn (p. 112) acentua: “Na Alemanha, onde quer que aparecessem os flagelantes, o povo simples, especialmente nos centros da indústria e do comércio, corria para eles como para homens de Deus e ao mesmo tempo começavam a dizer mal do clero”. E na Alemanha, especificamente, o movimento ganhou um sentido político que permaneceu tênue ou ausente na Itália e na França.

Eles adotavam, frequentemente, uma postura crítica perante um clero por eles considerado mundano e corrompido. E era um movimento, enfim, no qual os pobres, para os quais o ascetismo e o sofrimento faziam parte do cotidiano, formavam a grande maioria.

A Igreja demonstrava uma preocupação, digamos ritual, com os pobres, demonstrada, por exemplo, em uma festa litúrgica instituída por Inocêncio III em 1208, quando eram distribuídas três moedas retiradas do tesouro papal aos pobres das redondezas, sendo uma para o pão, uma para a carne e outra para o vinho. Mas tal preocupação era claramente insuficiente aos olhos dos flagelantes, o que levou mais de uma vez, à adoção de uma atitude crítica em relação à Igreja por parte de seus membros. Gerou-se um anticlericalismo, portanto, que fundamentou o movimento, mas que precisa ser compreendido, porém, não necessariamente como um sentimento de hostilidade à Igreja e de recusa à liturgia católica e, sim, de condenação do comportamento adotado pelos mais diversos membros da instituição.

Delumeau (1990, p. 147) acentua: “O clero organiza e controla manifestações expiatórias que, no tempo da Peste Negra, tinham dado lugar às históricas e sangrentas vagueações dos flagelantes”. Tais manifestações se deram, portanto, à margem da Igreja e fugiram ao seu controle, com os flagelantes raramente levando adiante suas práticas no interior de uma igreja, preferindo agir ao ar livre.

Por outro lado, nas procissões dos penitentes, como ressalta Leff (1971, p. 86) permaneceram presentes elementos da ordem diária da vida religiosa, como vesperais e matinais. De resto, o comportamento devoto dos flagelantes é ressaltado por Bocaccio, que traça de um deles, aliás, um retrato muito pouco favorável:

Como era um homem bronco, de nenhuma cultura, rezava os seus padre-nossos, ia aos sermões, assistia às missas, e jamais acontecia estar ausente das laudes que os seculares cantavam. Jejuava e disciplinava-se; afirmava-se, mesmo, que era um flagelador (DECAMERÃO: Neífile, Quarta Novela).

Tal devoção não os impediu, ainda, de revoltar-se contra a instituição. Na Alemanha, os flagelantes voltaram-se de fato contra a Igreja, que reagiu buscando reprimi-los, até que, em 1349, o movimento foi condenado como herético por Clemente VI, sendo determinada sua supressão, o que pode ser visto como uma resposta ao sentido anticlerical que comumente o marcou, assim como há menções à presença dos participantes do movimento em atos antissemitas.

O ato de se flagelar é, segundo Ziegler (1969, p. 87), quase tão antigo quanto o próprio ser humano. Mas, para os flagelantes, o sofrimento ganhou um sentido redentor que Delumeau (1997, p. 63) acentua:

Os flagelantes italianos da época tinham mais devoção pelos sofrimentos de Cristo e da Virgem que pelo Espírito Santo. E esperavam menos o reinado deste que uma vingança divina provocada pelos pecados dos homens e que suas penitências públicas procuravam evitar.

E o sofrimento era visto, ainda, como Le Goff e Truong (2006, p. 56) acentuam, como um elo entre o fiel e Cristo: “Os estigmas são um aspecto do movimento crescente de conformidade psicológica com o Cristo sofredor que tende, a partir do século XIII, a se tornar um selo de santidade, um signo de efusão do Espírito Santo”.

Escrevendo em 1349, Matias de Neuenburg (apud PEDRERO-SÁNCHEZ, 2000, p. 199) descreve o comportamento dos flagelantes:

Eles passavam um em cima do outro, saltando, começando a golpear com correias aqueles que já estavam prosternados; os últimos da fila que tinham se abaixado os primeiros levantavam-se para flagelar-se com correias guarnecidas de nós, com quatro pontas

de ferro e passavam cantando uma canção vulgar, invocando o Senhor.

E tal comportamento, bem como o próprio movimento dos flagelantes, revestiu-se de evidente sentido milenarista. Acreditava-se que as flagelações teriam o poder de evitar o fim dos tempos, figurado como eminente quando do surgimento do movimento. E eram movimentos de camponeses, surgindo, portanto, como iniciativas leigas, ainda que incorporando uma prática adotada pelo clero, que consistia na realização de procissões penitenciais onde era comum a prática de flagelação e que ocorriam em abril-maio; época das colheitas que tais procissões visavam proteger; ritos agrários, manifestações sincréticas.

E se contaram com o apoio inicial da população, os flagelantes terminaram como alvos da hostilidade geral; críticos da igreja, proscritos pelo clero, odiados pelas populações urbanas e rurais, com as quais eles entravam em conflito. E embora o movimento tenha desaparecido, as procissões de penitentes foram retomadas durante os séculos seguintes, de forma que, em 1718, o duque da Baviera resolveu enviar emissários jesuítas aos distritos de seus Estados, e estes trataram de organizar as tais procissões, nas quais havia “grupos de penitentes que carregavam cruces, nos quais as mulheres também estavam presentes: outros que dilaceravam as costas com as disciplinas” (CHATELIER, 1995, p. 87).

Também no Brasil os penitentes marcaram presença, embora não seja possível pensar, no caso, em termos de movimento, nem as práticas por eles adotadas tenham adquirido o sentido de crítica e contestação que tantas vezes as caracterizou no período medieval. De qualquer forma, uma procissão realizada em Salvador no século XVII, na qual “a católica Igreja celebra a memória do juízo final e universal” tem sua grandiosidade enaltecida devido à grande quantidade de “penitentes que com diversidade de instrumentos lastimavam suas carnes” (apud SCHWARTZ E PÉCORA, 2002, p. 110). E Gregório de Matos (1999, v. II, p. 1192) descreve a procissão de quarta-feira de cinzas em Pernambuco:

Um negro magro em sufilé mui justo,  
Dois azorragues de um Joá pendentes,  
Barbado o Peres, mais dous penitentes,  
Com asas seis crianças sem mais custo.

Temos, no caso, não apenas a menção aos penitentes, como ao azorrague, que era uma espécie de chicote muito usado na autoflagelação.

A presença dos penitentes foi registrada mesmo findo o período colonial, chegando ao século XX. Descrevendo as festas da Paixão, no Rio de Janeiro, Castelnau (1941, v. I, p. 228) menciona a ampla participação de militares vindos de todos os lados da província, de romeiros que percorriam longas distâncias, e de penitentes: “O que mais me impressionou foi ver pessoas andando de joelhos, com enormes pedras na cabeça; algumas chegavam a prostrar-se de joelhos na entrada das igrejas, pedindo ao povo que as pisasse”. E também Freyre (1968, p. 57) salienta a presença de penitentes na procissão do Senhor dos Passos, no Recife: “Penitentes nus da cintura para cima flagelando-se com cacos de vidro”.

É ainda Freyre (1959, v. II, p. 527) quem menciona a existência nas capitais, durante o Segundo Reinado, das procissões de penitência, com tochas, com homens vestidos de mortaldas, com iaiás finas de pés descalços. Procissões que migrariam para as cidades do interior nas primeiras décadas do século seguinte, tanto que um sertanejo relembra, no sertão baiano, como eram as procissões de penitentes, extintas por ordem do vigário: “Os penitentes se flagelavam durante as procissões que faziam todas as quartas e sextas-feiras da Quaresma. A razão da penitência é que assim como Jesus padeceu por nós, nós devemos sofrer por amor dele para espiar as nossas faltas e pelas almas do purgatório” (apud Silva, 1982, p. 66).

Nas cidades, contudo, tal prática entrou em declínio. Os penitentes marcavam presença na procissão de Quarta-feira de Cinzas, mas eles, segundo Silva (1991, p. 412) foram sendo substituídos, aos poucos, por mulatos e negros que eram pagos para ostentar uma religiosidade que os brancos ricos já não tinham coragem de demonstrar. Mas em centros devocionais como Juazeiro, durante as romarias promovidas por Padre Cícero, os flagelantes, como ressalta Monteiro (1977, p. 53), permaneceram presentes: “Dentro da tradição regional das práticas religiosas populares, intensificadas a partir da segunda metade do século XIX, e sem grandes inovações, floresceram em Juazeiro, entre outros grupos, os penitentes”.

E em Juazeiro a autonomia dos penitentes levou, algumas vezes, a situações extremas, gerando a criação de comunidades autônomas. Desta forma, Euclides da Cunha (1984, p. 100) menciona os serenos, que teriam exercido nos sertões do Cariri, em 1850, o roubo em larga escala. Segundo ele, “aquela denominação indicava companhias de penitentes que à noite,

nas encruzilhadas ermas, em torno das cruzes misteriosas, se agrupavam adoudamente, numa agitação macabra de flagelantes, impondo-se o cilício dos espinhos, das urtigas e outros tratos duros de penitência”.

Outras modalidades de procissões eram relacionadas também à necessidade de proteção divina, com sua realização visando diversos objetivos: evitavam pestes, combatiam estiagens, invocavam como aliados os santos aos quais elas se dirigiam. Em um cotidiano marcado pela precariedade, no contato com uma natureza frequentemente adversa, elas funcionavam como uma rede de segurança, e não realizá-las significava perder a proteção sobrenatural e expor-se indefeso ao perigo.

Obter a proteção divina para a terra a ser cultivada sempre foi um dos objetivos a serem alcançados pelos fiéis, com a relação entre procissões e ritos agrários antecedendo, em muito, ao surgimento do cristianismo. Na Mesopotâmia, Marduk, preso em uma montanha, liberta-se e é conduzido em procissão por uma multidão liderada pelo rei até um edifício situado fora da cidade: a procissão celebra um renascimento\_ símbolo da fertilidade\_ e o expressa. E Pausânias (DESCRIBÇÃO DA GRÉCIA, 35, 4) descreve uma procissão em homenagem a Deméter\_ deusa da fertilidade\_ que é liderada por sacerdotes e por todos aqueles que desempenham magistraturas anuais, sendo seguida por homens e mulheres, bem como por crianças vestidas de branco e com coroas na cabeça. E nesta procissão, ainda, ocorre o sacrifício de quatro vacas nas mãos de anciãs.

Nos ritos dionisíacos, a procissão carrega um enorme falo, com o culto ao deus representando e celebrando a fertilidade da qual ele é o patrono. E elas permaneceram, no cristianismo, ligadas a ritos agrários que visavam garantir a fertilidade da terra. Tornaram-se comuns na Europa medieval as procissões dos rogantes, que tinham como objetivo abençoar a terra e garantir sua fertilidade; retomada evidente de ritos agrários milenares sob a capa do cristianismo.

As procissões tiveram como objetivo frequente, portanto, a ação sobre elementos naturais, buscando torná-los propícios aos interesses humanos. Teofrasto (1978, p. 42) já criticava os tagarelas que abordavam os mais diversos assuntos nos locais menos apropriados. Falavam, por exemplo, que o mar seria navegável após as Dionisíacas, o que estabelece um vínculo claro entre as procissões gregas e o comportamento dos elementos naturais. Elas, na perspectiva dos fiéis, conseguem torná-los propícios às atividades humanas, e esta é, mesmo, uma de suas funções.

Foram comuns, também, as procissões para pedir chuva em épocas de estiagem, com Petrônio (1974, p. 61) já registrando este costume em Roma, contrastando-o, aliás, com o declínio da religiosidade já presente em sua época: “Antigamente, ao contrário, as mulheres cobertas de estola iam à procissão pelos montes com os pés descalços, os cabelos soltos e a alma cândida, a rogar a Júpiter que nos mandasse chuva”. Outros tempos, mesmas práticas. É o que fica claro, quando Serrão (1978, v. III p. 289) acentua: “O inverno de 1515 foi pouco chuvoso, o que levou a Câmara de Lisboa a promover grandes procissões para implorar ‘a Nossa Senhora queira dar água, e nisso se lembrar de seu povo”.

No Brasil, Leite (1945, v. V, p. 12) menciona procissões de penitentes em épocas de seca no Recôncavo, além de missas e orações: todo um conjunto de recursos religiosos mobilizados para o combate a um desastre natural. Euclides da Cunha (1984, p. 93) descreve as procissões implorando chuva, com os fiéis carregando pedras e os santos sendo trocados de lugar e, também em Minas, segundo Machado Filho (1943, p. 47) são registradas procissões para acabar com a seca, com as imagens dos santos sendo trocadas de lugar, ou seja, colocadas cada uma nas igrejas que não são consagradas a elas, e sendo repostas em seu lugar de origem apenas após o fim da estiagem.

Nestes casos, a procissão pode tomar, ainda, a forma de uma ameaça a ser concretizada caso o objetivo não seja alcançado. Segundo Fraser (1982, p. 49), “os chineses são peritos na arte de tomar de assalto o reino dos céus. Assim, quando desejam chuva, fazem um enorme dragão de papel ou de madeira para representar o deus da chuva e o levam em procissão. Se não chover, o dragão é amaldiçoado e destruído”.

E não apenas em épocas de estiagem. As procissões foram frequentes em regiões atingidas por epidemias, e Vieira (1951, v.VIII, p. 150) atesta sua eficácia: “Como se saíra uma peste contra outra peste, ou um contágio de vida contra outro contágio de morte, ao mesmo tempo em que ia andando a procissão, ia também andando, ou se ia ateando a saúde”.

A procissão pressupõe, finalmente, uma relação contratual a ser firmada com protetores divinos, e não cumprir o trato poderia acarretar graves sanções para os fiéis. Desta forma, segundo a descrição de Monteiro (1939, v. II. p. 309), o abandono gradual de uma procissão no Rio de Janeiro em homenagem a São Jorge, nas primeiras décadas do século XIX, foi seguida por uma epidemia de varíola que convenceu os cariocas de estarem sendo castigados pelo ato sacrílego, o que fez com

que a procissão fosse retomada com todas as suas galas. E para sensibilizar a outra parte e obter, assim, a proteção divina, valiam os mais diversos expedientes. As procissões em Montpellier, durante o século XVIII, por exemplo, incluíam, segundo Darnton (1986, p. 153), uma fileira de órfãos vestidos com o uniforme do asilo de indigentes; uma maneira considerada eficaz de obter a graça de Deus, de quem os pobres seriam especialmente próximos.

Obter as graças do além significa, porém, tanto firmar relações vantajosas com potenciais aliados espirituais quanto combater os inimigos da raça humana: Satã e seu cortejo. As procissões ganhavam, então, um novo sentido: o de purificação, tanto que, durante a procissão, o tocar dos sinos e o desfile das cruzes adquirem o objetivo, segundo Varazze (2003, p. 427), de expulsar os demônios:

Da mesma forma que um tirano tem medo quando ouve em seus domínios as trombetas de um poderoso rei inimigo, também os demônios, que estão nos ares tenebrosos, ficam amedrontados quando ouvem soar as trombetas de Cristo, que são os sinos, e quando veem seus estandartes, que são as cruzes.

## OS FIÉIS ENTRE A FÉ E O PODER

Compreender adequadamente a dinâmica e os sentidos da procissão significa compreendê-las em termos sócio-políticos, e não apenas a partir de seus objetivos especificamente religiosos. Elas foram demonstrações de fé, mas foram, também, demonstrações de poder. Foram rituais religiosos a partir dos quais a sociedade expressava e afirmava sua hierarquia, embora pudessem conter, também, elementos de crítica a esta mesma hierarquia.

No período colonial, por exemplo, participar de uma procissão significava incorporar-se à vida da comunidade a partir da hierarquia que tinha no sacerdote e no representante da Coroa suas autoridades máximas. Recusar-se a participar era, pelo contrário, atitude de insubmissão a ser punida como tal, o que era uma concepção reconhecida e normatizada, tanto que em Portugal, em 1514, uma provisão régia tornava obrigatória, como acentua Hoornaert (1992, t. II, v. I., p. 326), a participação dos oficiais mecânicos nas procissões.

Tal obrigatoriedade, portanto, já havia sido imposta em Portugal, o que Serrão (1978, v. IV, p. 396) acentua: “A Câmara de Lisboa multava os habitantes que, cumpridos os ofícios do conselho, não acompanhavam as procissões”. E Coaracy (1955, p. 418) acentua em relação à procissão de São Sebastião, no Rio de Janeiro:

Obrigatória a presença da Câmara incorporada, conduzindo o seu estandarte com o brasão da cidade. O Senado da Câmara designava as pessoas notáveis, a quem incumbia a honra de carregar o andor com a imagem do padroeiro. E em 1749 o ouvidor-geral, Dr. Francisco Berquó Pereira, cominava a multa de vinte mil réis, pesadíssima para a época, aos membros da nobreza que sem escusa deixassem de atender a tão honorífica designação.

Como demonstrações de poder, as procissões barrocas visavam deslumbrar a partir da ostentação do poder de quem as organizava; de quem demonstrava condições de colocar em ação um aparato tão complexo e dispendioso, para ser consumido de forma tão fugaz.

Como um exemplo de demonstração de poder, a chegada do novo Governador Geral em São Paulo, em 1739, foi saudada, de acordo com a descrição de Taunay (1935, p. 8), com uma solenidade na qual quatro arcos foram erguidos na cidade, sendo notificados todos os taberneiros e praticantes de outros ofícios para decorar as ruas com palmeiras e flores. E Terim (2004, p. 133) acentua em relação a um cortejo ocorrido em Lisboa em 1728: “Ao longo deste percurso são colocados vários artefatos efêmeros, com destaque para o arco do triunfo. Assim, à cruz da Esperança os ingleses residentes na cidade fizeram o seu arco, enquanto ao Poço dos Negros se instalou o dos moedeiros”. O dispêndio, em ambos os casos, é realçado pela fugacidade do luxo a ser exibido, o que torna a exibição de poder ao mesmo tempo fugaz e onerosa; imponente precisamente em seu caráter efêmero.

Da mesma forma, ainda segundo Taunay (1931, p. 116), em 1701 a Câmara reuniu-se em São Paulo e decretou a obrigatoriedade de participarem das procissões “todos os oficiais mecânicos e homens que tratassem de lojas”, sob pena de pagamento de uma multa de seis mil réis. Eles deveriam, segundo Flexor (1996, p. 192), seguir a bandeira do

santo que protegia seu ofício, deveriam escolher um encarregado dos festejos que assinaria, inclusive, um termo de compromisso no Paço Municipal e deveriam contribuir para a ornamentação das ruas. E como demonstrações de poder, por fim, a chegada do Visitador do Santo Ofício a Salvador, em 1763, foi saudada, segundo Lapa (1978, p. 51) com uma procissão da qual participaram o Cabido, o clero em geral, irmandades e confrarias, autoridades como o Governador e o Ouvidor, um regimento e um terço de militares.

Temos, nestes casos, uma mistura evidente de intenções políticas e religiosas, muito semelhante, por exemplo, à registrada em procissões feitas em 1833 em Ibarra, nas quais se celebrou o tratado de paz entre as repúblicas do Equador e de Nova Granada. Nestas festas, segundo Almeida (2001a, p. 105), “na abertura, uma esplêndida cavalaria conduz uma centena de juntas de bois ‘que pareciam destinados a uma hecatombe’, indicação erudita de que foram abatidos para consumo da multidão”. Retomam-se, portanto, os rituais de sacrifício que foram um dos elementos arcaicos que estruturaram as procissões cristãs, além de conferir a ela um nítido sentido de despesa ostentatória.

A definição de quais seriam as principais procissões a serem realizadas, e quando seriam realizadas, era eminentemente política, cabendo tal decisão ao Estado, e não à Igreja. Assim, Oliveira (2006, p. 480) acentua a existência de três procissões religiosas oficiais entre as principais celebrações da monarquia portuguesa: “A do Corpo de Deus (na segunda quinta-feira após a festa do Pentecostes), a da Visitação de Nossa Senhora à Rainha Isabel de Portugal (realizada no dia 2 de julho, e alusiva à virtude da Caridade) e a do Anjo da Guarda do Reino de Portugal (no terceiro domingo de julho)”. E todas celebravam, ao mesmo tempo, a fé católica, o poder monárquico e a identidade entre o povo e o rei. Com isto, as pessoas que participavam das procissões o faziam na condição de fiéis, mas, também, na condição de súditos.

Estudando as obras do pregador António de Sá, que viveu no Rio de Janeiro no século XVII, Massimi (2002, p. 326) acentua: “O pregador declara que, para o monarca, os lusitanos são filhos, referindo-se às orações dos portugueses pela saúde do rei. Relata que somente em Lisboa foram feitas 77 procissões com imagens sagradas do século XVII”. Aqui, as condições de súdito e de católico tornam-se praticamente indistintas e, por isto, as procissões, aos olhos da monarquia portuguesa, eram invioláveis. É o que fica claro em um episódio ocorrido em São Paulo e descrito por Sant’Anna (1954, p. 444):

Em 1748, o Senado da Câmara, por questão de economia, visto como se achava endividado, pretendeu reduzir as festas reais, que eram quatro: Corpo de Deus, São Sebastião, Santa Isabel ou Visitação de Nossa Senhora e Anjo Custódio, para duas: Corpo de Deus e São Sebastião. Mas o ouvidor-geral, Domingos Luis da Rocha, foi contra, visto como tal medida infringiria determinação de Sua Majestade.

E as procissões foram, também, território de lutas políticas, a exemplo do que ocorreu durante a Guerra dos Mascates, quando a realização de uma procissão transformou-se em pomo de discórdia entre os moradores de Olinda e do Recife. Boxer (1969, p. 132) descreve o episódio:

Outra fonte de discórdia era a procissão anual dos franciscanos terceiros, na Quarta-feira de Cinzas. Os mascates desejavam fazer sua própria procissão em Recife, enquanto os vereadores insistiam em que eles deviam ir a Olinda. Os primeiros, ao fim, conseguiram o que desejavam, mas a sensação de agravo permaneceu.

Se funcionaram historicamente como representações dos poderes constituídos, as procissões podiam representar, igualmente, uma ocasião para manifestações que visavam colocar em questão tais poderes, tanto que, se a procissão era uma festa popular, sua iniciativa não ficava a cargo da população. Era necessária autorização do bispo, concedida apenas às confrarias e ordens religiosas.

Procissões, bem como festas religiosas em geral, poderiam, também, ser motivo para protestos políticos, o que Figueiredo (2001, p. 264) acentua em relação ao período colonial: “Motivados pelo oportunismo diante da proclamação das festas religiosas, a eclosão de protestos sociais coletivos escolheu a comemoração de dias santos como data preferencial para marcar o encaminhamento das insatisfações”. E da mesma forma, a maior parte das rebeliões europeias ocorria no verão, quando o número de festas religiosas e feriados era maior, o que facilitava e tornavam menos suspeitas as reuniões dos rebeldes, além de dar a eles mais tempo livre para organizar suas insurreições, fornecendo, ainda, maior número de potenciais participantes.

Já em São Paulo, no período colonial, padeiros e quitadeiras tinham como função organizar o jogo da péla, a ser apresentado no desfile das corporações de ofício durante a procissão de Corpus Christi. Ora, em 1744, eles, segundo Dias (1995, p. 69.72) recusaram-se a apresentar a dança tradicional em protesto contra as regulamentações determinadas pelas autoridades municipais. E ainda, no mesmo sentido de crítica e contestação, o movimento abolicionista organizou uma procissão em São Paulo, sob a liderança de Antônio Bento, quando foi descoberta a tortura à qual um escravo havia sido submetido em uma fazenda paulista. Nela, segundo Moraes (1985, p. 221), “entre os andores dos santos, surgiam os instrumentos de tortura, suspensos em altas hastes. À frente a cruz alçada elevava a imagem de Cristo, a cuja sombra caminhava o preto mártir”; duas formas distintas de manipular o ritual e suas ocasiões, visando contestar medidas adotadas pelo poder, ou o próprio poder em si.

Mas, em termos políticos, as procissões foram essencialmente manifestações de poder e foram, igualmente, manifestações de afirmação da hierarquia social (mas, também, de sua potencial contestação), com as simbologias sociais e religiosas estando firmemente entrelaçadas. Portar uma bandeira durante a procissão, por exemplo, significava obter um lugar de destaque no mundo profano, mas significava, também, portar um instrumento que aproximava o fiel do mundo divino que estava acima de sua cabeça.

A posição de cada fiel, de cada autoridade, de cada grupo social e de cada irmandade no interior das procissões não era gratuita. Refletia, pelo contrário, a hierarquia social, que tomava a procissão como um espelho. Por isto, ocupar um lugar de honra em seu percurso era um importante símbolo de reconhecimento social, sendo tais lugares um prêmio sofregamente disputado.

Tal disputa fica clara, por exemplo, quando Burmeister (1952, p. 92), ao percorrer o país em meados do século XIX, acentua: “O padre escolhe, entre os presentes, os que deseja distinguir, indicando as pessoas de maior relevo para carregar o pálio. Para as demais funções, admitem-se até mulatos, mas nunca escravos”. Temos, no caso, toda uma hierarquia social sendo fielmente refletida no momento de estruturar o percurso.

Fica clara, igualmente, quando Lara (2007, p. 57) ressalta em relação às procissões do Rio de Janeiro colonial:

Todas essas procissões combinavam motivos e símbolos religiosos à hierarquia eclesiástica e administrativa da cidade: os lugares atribuídos aos membros das diversas confrarias e irmandades, aos oficiais régios e às autoridades eclesiásticas eram minuciosamente determinados.

E fica clara em outro contexto histórico, por fim, quando Ladurie (2004, p. 128) acentua em relação à França do século XVI: “As festas e em particular as procissões, que espalham ou alinham no espaço a religiosidade dos dias excepcionais, são em toda parte uma excelente ocasião para exibir na ordem requerida as categorias e subcategorias, as situações e os corpos religiosos”.

Da mesma forma, Lalanda (2006, p. 260) acentua:

Num quadro comparativo das precedências internas dos mestirais (sempre na procissão de “Corpus Christi”) em Coimbra, Évora e Porto, no século XVI, conclui-se que não existe uniformidade: das profissões a quem são distribuídos os dez lugares mais importantes, nenhuma é comum às três cidades, e só há quatro presentes simultaneamente nas procissões de duas cidades, mas em posições diferentes.

E, em todas estas situações, temos o mesmo contexto de luta pelos símbolos de proeminência social inseridos na formação das procissões.

As procissões eram demonstrações de fé que visavam impressionar os fiéis, mas perante os infiéis e, principalmente entre os pagãos, ou seja, quem ainda desconhecia a fé católica e, por isto, não poderia, ainda ser visto como infiel, seu sentido era primordialmente catequético.

Vieira (AZEVEDO, 1926, v. I., p. 350), em sua correspondência, narra um procissão jesuítica acompanhada por índios e tendo como estandarte uma imagem de Inácio de Loyola, na qual os estudantes cantam a ladainha, os portugueses são incentivados pelos padres a compelir os índios a participarem e, na igreja, o sacerdote prega o catecismo, ficando os homens de um lado e as mulheres do outro.

Nóbrega (1953, p. 300), da mesma forma, descreve uma procissão feita em São Paulo no século XVI: “Houve muitos desposados e fizemos

a procissão mui solene porque veio folia da cidade que Simão da Gama ordenou e Bastião da Ponte seu cunhado: os meninos cantando na língua e em português - cantigas a seu modo dando glória a Nosso Senhor". E igualmente na São Paulo do século XVI, segundo Leite (1945, v. I, p. 311), os jesuítas organizaram uma procissão composta por uma dança de meninos da escola e outra de homens de espada, com os sacerdotes carregando relíquias tais como "uma grande relíquia dos Santos Tebanos".

A procissão funciona em todas estas ocasiões como ritual catequético, mas, também, como demonstração de domínio jesuítico. Mas não apenas eles agiram assim em relação aos índios, já que, segundo Seed (1999, p. 65), nas festividades com a qual os franceses comemoraram sua chegada às terras brasileiras e consagraram sua posse, em 1612, não faltou a procissão, que contava já com a participação de indígenas, sendo esta cuidadosamente organizada a partir da posição social de seus participantes.

Temos, aqui, situações que demonstram como as procissões foram expressões de religiosidade, mas podem ser interpretadas, também, como um discurso que a sociedade elaborava ao seu próprio respeito. As procissões eram fonte de diversão e instrumento de socialização relativamente democrática em uma sociedade rigidamente hierárquica. E cumpriam, em linhas gerais, o papel que o carnaval iria exercer séculos depois: o momento social, festivo, do qual todas as classes sociais participam; todos juntos, mas cada qual em seu lugar. As procissões eram fatores de confraternização, mas eram, também, expressões de conflitos entre diferentes grupos sociais, que buscavam realçar seu poder adquirindo no cortejo uma posição cuja proeminência se destacava em detrimento dos grupos rivais.

Exemplar em relação a tal processo foi o lugar ocupado por confrarias e irmandades no interior das procissões; locais definidos com a maior clareza hierárquica possível, funcionando como representação de diferenças e, ao mesmo tempo, como idealização de confraternizações. As confrarias de negros, por exemplo, surgiram em todas as cidades importantes da América Espanhola já nos últimos anos do século XVI e desempenharam papel relevante nas procissões e festas, enquadrando-se nos rituais da piedade barroca e marcando-as, por outro lado, com uma transgressão ritual que serviu como fonte de críticas por parte de setores integristas.

Já em uma procissão organizada por mulatos e forros no Recife, em 1745, como acentua Del Priore (1994, p. 46), “salta aos olhos o poder econômico de um grupo social tradicionalmente empobrecido”. E Koster (1942, p. 297) acentua em relação a uma procissão em homenagem a Nossa Senhora do Rosário: “As despesas que ocorrem são satisfeitas pelos escravos da propriedade, e a festa é inteiramente dirigida por eles. Três frades oficiam no altar, mas os foguetes, fogos-de-vista e todos os outros artigos são providenciados pela comunidade escrava”.

A necessidade de ostentar riquezas arduamente acumuladas mimetiza, no caso, o caráter de ostentação peculiar às procissões das irmandades mais ricas e salienta a necessidade sentida pelas camadas menos favorecidas de impor-se socialmente através das procissões, que cumprem assim, e mais uma vez, seu papel de afirmação social.

Do lado das elites, por sua vez, irmandades e Ordens Terceiras transformam as procissões em motivos de conflitos e rivalidades, com cada uma querendo sobressair durante o cortejo, e com cada uma querendo tomar parte relevante em sua organização. Não se trata, é claro, apenas de um confronto motivado pela fé, mas pela necessidade, de impor-se socialmente, em um ritual no qual o estabelecimento de hierarquias simbolizava o maior ou menos status atribuído aos grupos sociais representados por cada organização religiosa.

Por exemplo, nas procissões do Rio de Janeiro imperial segundo Lavollée (apud TAUNAY, 1942, p. 278), as confrarias de negociantes marcavam presença, desfilando “com as suas opas características e os seus membros dispostos em duas longas filas de portadores de círios”. Já a Irmandade do Santíssimo Sacramento transformou a participação dos irmãos em obrigação: “Serão todos os irmãos e irmãs desta irmandade obrigados a assistir, com suas tochas, a todas as festas do Santíssimo, como fica dito, e muito principalmente e mais na Semana Santa e Quarta-Feira maior, pela manhã” (apud DEL PRIORE, 1986, p. 92).

E mesmo entre os membros de uma mesma irmandade as diferentes posições a serem ocupadas por cada um refletiam a luta interna pelo poder. É o que Araújo (2006, p. 165) acentua em relação às procissões organizadas por confrarias em Portugal no século XVIII:

Embora toda a irmandade devesse estar presente, os lugares mais importantes eram preenchidos pelos irmãos que ocupavam ou tinham desempenhado

cargos na confraria. Eram eles que transportavam as varas, as insígnias, a bandeira e as tochas. A procissão terminava com o pálio e o crucifixo carregados, respectivamente, pelo provedor do ano anterior e pelo atual.

As irmandades criavam ainda, as suas próprias procissões, o que Casimiro (1996, p. 63) assinala em relação às procissões da Bahia colonial:

Além daquelas previstas no calendário litúrgico da Igreja, inúmeras outras contavam como obrigatórias nos termos de compromisso das ordens e das irmandades. Havia procissões quaresmais, penitenciais, de súplicas (implorando chuvas, cessação de epidemias, etc.), de ação de graças, por acontecimentos festivos, sínodos, por pacificação ou vitórias militares, etc.

E quanto mais faustosas eram estas procissões, maior era o poder demonstrado pela irmandade que a promoveu. Por exemplo, Ortmann (1957, p. 115) acentua: “A Procissão de Cinzas constituía, no Brasil, particularidade exclusiva das fraternidades da Ordem Terceira da Penitência, e sempre se distinguia, onde era celebrada, por sua imponência religiosa”. O privilégio de realizar uma procissão, o privilégio ainda maior de monopolizá-la e a riqueza exibida ao longo de seu desfile eram todos eles, enfim, elementos fundamentais no jogo de poder e fé simbolizado e ritualizado pelos fiéis.

As procissões promovidas pelas irmandades sofreram, na segunda metade do século XIX, um declínio provocado pela própria reinserção social das entidades promotoras. Assim, em 1869, a Irmandade de São Francisco de Assis, em São Paulo, promoveu, segundo Morse (1970, p. 189), sua última procissão e, quatro anos depois, São Paulo contava, ainda, segundo Bruno (1954, v. III p. 1221), com dois estabelecimentos de “armadores de anjos de gala para procissões”, mas o ritual já se restringira à sua função religiosa, não exercendo mais o papel socializador e as funções econômicas, culturais e políticas que por séculos foram suas.

Mas enquanto elas exerceram tais funções, participar de uma procissão em posição de destaque foi privilégio concedido apenas a

membros das elites como, por exemplo, os senhores de engenho, mesmo quando decadentes, como ressalta um deles em suas memórias: “Vão nestes dias muito compenetrados de suas funções logo atrás do andor do santo nos acompanhamentos. Aquela derradeira sombra de poder lhes basta” (BELLO, 1944, p. 6). E organizá-las era manifestação de poder concedida como privilégio, como foi, segundo Carvalho (1943, p. 140), o caso da procissão dos Passos da Paixão de Cristo, introduzida no Brasil pelos frades carmelitas calçados, que tiveram, durante o período colonial, o privilégio de sua realização, sendo ela a quinta das sete procissões quaresmais, das quais uma era feita a cada Sexta-feira.

Procissões poderiam ser também, manifestações de poder e status individuais mesmo por ocasião da morte de quem as promovia, como, por exemplo, quando na França, no final do século XIV, o cortejo que acompanhava o enterro transformava-se em procissão na qual seus acompanhantes definiam-se pela condição de cristãos, não pela de parentes, vizinhos ou amigos do falecido, o que era estipulado pelo próprio testador, interessado no processo de espetacularização de sua morte (CHIFFOLLEAU, 1996, p. 122).

O status individual era plenamente afirmado, ainda, mesmo quando a procissão era feita por iniciativa particular em pagamento de uma promessa, como teria ocorrido de acordo com uma narrativa de Spix e Martius (1976, v. II, p. 82), quando uma rica fazendeira de Minas Gerais organizou uma procissão com este objetivo, conduzindo o séquito até a igreja e, depois, de volta para sua casa, onde foi servido um banquete. E os autores concluem:

O mais singular é que, com esse ato de contrição, a promotora da festa expiatória toma o soberbo título de rainha, nomeia os seus amigos mais íntimos e a gente do seu séquito, formando aparatosa corte e, como recordação da festa de sua humildade, distribui medalhinhas de ouro e de prata.

E a preocupação com o status individual levou, por fim, Lopes Gama (1996, p. 143) a criticar, em crônica publicada em 1832, o que chamou de “madamismo” adotado pelos fiéis durante as procissões: cadeirinhas para transportar as mulheres, roupas luxuosas, perfumes dos mais diferentes tipos e os namoros para os quais o ritual torna-se ocasião propícia.

## CORPUS CHRISTI E OUTRAS PROCISSÕES

As procissões ficaram como símbolos do catolicismo aos olhos de quem era católico e de quem não era. Não por acaso, os holandeses proibiram-nas ao ocupar o Nordeste, com o Supremo Conselho especificando a proibição: “O Conselho ia proibir aos diretores da Paraíba o permitirem procissões e cortejos solenes dos papistas pelas ruas e estradas, devendo encerrar-se nas igrejas e claustros” (BARLAEUS, 1980, p. 70).

E entre as procissões católicas, nenhuma foi tão característica quanto a procissão de Corpus Christi. Criada em 1247, a solenidade de Corpus Christi foi estendida para toda a Igreja em 1264 por Urbano IV, tendo como prenúncios solenes a procissão que transportava a hóstia no Domingo de Ramos e adorava-a junto com a cruz do cemitério, além de outra procissão que a transportava, na Sexta-feira Santa, para a Missa dos Pré-santificados (KNOWLES & BOLENSKI, 1974, v. II, p. 283). Uma de suas origens é um milagre ocorrido na Itália, no qual a hóstia teria sangrado sem, contudo, manchar as mãos do sacerdote que celebrava o ofício, de forma a indicar sua pureza. Mas também em 1243, na Bélgica, uma freira teria tido de visões de Cristo, na qual ele lhe pede que sejam celebradas festas em homenagem à Eucaristia.

Tanto Corpus Christi transformou-se em expressão do catolicismo que inverter seu sentido como, por exemplo, ocorreu em Veneza em 1606, foi uma maneira de contestar o próprio poder da Igreja. Foi, na ocasião, um golpe diplomático, sendo a procissão organizada como uma manifestação antipapal, no que ela de fato se converteu, a ponto de, segundo Muir (1979, p. 49) merecer elogios do embaixador inglês e ser descrita por um jesuíta como um “spettacolo miserabile”. E sua especificidade como ritual católico foi sublinhada e ferreamente defendida pelos próprios participantes, o que levou, entre outras situações, a que judeus e mouros vestidos com trajes que os distinguiam dos demais não pudessem aproximar-se da procissão de Corpus Christi em Portugal, segundo Herculano (s.d., p. 129), sob risco de serem insultados ou mesmo mortos pelos fiéis.

O surgimento de procissão de Corpus Christi em Portugal foi, como ressalta Santos (2005, p. 43), sublinhado por motivações políticas:

A história da festividade de Corpus Christi em Portugal está relacionada, desde o início, às “Câmaras”. O Senado da Câmara de Lisboa a teria instituído em 1387,

em comemoração à batalha de Aljubarrota sobre os espanhóis. Tal como em Portugal, na América pode-se relacionar a emergência e a difusão da festividade às Câmaras, à cidade colonial.

Sua importância, a partir daí, só fez crescer, mantendo-se, ao longo do período colonial, como a mais imponente das procissões, a mais carregada de simbologia e\_ pelo fato de ser celebrada com o mesmo fausto tanto na metrópole quanto na colônia\_ como um elo simbólico de ligação entre Portugal e a América Portuguesa. E seu sentido político foi mantido enquanto sua importância social foi preservada.

Foi a primeira procissão a desfilar no período colonial, em Salvador, no século XVI, por decisão dos jesuítas, e permaneceu financiada pelas Câmaras mesmo depois da Independência. E devido à sua importância, a participação dos moradores era compulsória em mais de um aspecto. Eles deveriam, por exemplo, por ordem do Senado da Câmara baixada em 1810 “caiar as frentes de suas Casas, armar de cortinados os seus portais, limpar as ruas ante as suas portas, deitar-lhe areia e folhas, e o que assim não o executar ficará incurso na pena de seis mil-réis, e trinta dias de cadeia” (apud SANTOS, 2001, p. 527).

Corpus Christi sempre foi a procissão principal, a maior e mais luxuosa de todas as realizadas no Brasil, com a Santa Hóstia sendo transportada em uma custódia de ouro. E nela, devido a sua própria importância, a expressão da hierarquia social era rigidamente obedecida, o que Santos (2005, p. 34) acentua:

Corpus Christi no século XVIII, pelo menos aquela sonhada pelas autoridades coloniais, deveria ser a ‘grande’, ‘solene’, e ‘célebre’ procissão, nos termos da documentação da época, porque simultaneamente recomendada por Sua Majestade e demonstração de devoção.

E Agassiz (1975, p. 76) ressalta como tal hierarquia é obedecida, ao descrever a procissão de Corpus Christi no Rio de Janeiro:

Vem primeiro a parte religiosa do cortejo, uma longa fila de padres e membros de irmandades conduzindo

tochas acesas, pirâmides de flores, estandartes, etc.; depois o santíssimo sacramento, sob um pálio de cetim branco bordado de ouro e sustentado por varas maciças; seguram essas varas os mais altos dignitários do país, o próprio Imperador e o seu genro, o Duque de Saxe.

Já a procissão vista e descrita por ele no Pará é mais lenta e mais soturna:

Uma imagem de tamanho natural representando o Salvador curvado ao peso da Cruz é carregada sobre um andor através das ruas; meninas vestidas de anjos vão à frente, acompanhadas de numerosas pessoas de diversas irmandades. Iluminam-se os altares, em todos os templos a multidão, sem excetuar as crianças, veste-se de preto; as sacadas de todas as casas enchem-se de pessoas vestidas de luto, e todos esperam ver passar a lúgubre procissão (p. 230).

No cristianismo, de fato, a procissão de Corpus Christi é um ritual específico do catolicismo e confere a este uma especificidade que os relatos dos viajantes provenientes de países protestantes\_ irônicos, críticos, escandalizados\_ só fazem ressaltar.

São Jorge, santo guerreiro, ocupava lugar privilegiado na procissão de Corpus Christi. Ele vinha em primeiro plano, segurando uma lança, montado em um cavalo branco, precedido por uma guarda de honra a cavalo, e editais, segundo Gaeta (1994, p. 113), pediam que militares em uniformes de gala ficassem a postos para o acompanhamento da procissão e para continências de estilo.

Aludindo a tal aspecto, Agassiz (1975, p. 75.6) acentua que tal procissão coincide com antigas cerimônias em homenagem a São Jorge, o que faz com que os motivos se confundam no mesmo ritual, com a imagem do santo sendo carregada por seus fiéis: “A imagem rígida, tosca e grosseira é acompanhada por escudeiros a cavalo, quase tão grotescos e ridículos”. E a descrição é pautada toda ela por um tom crítico e depreciativo, mas convém levar em conta a advertência feita pelos próprios autores: “Hoje é dia de grande festa, uma festa de que costumamos a compreender

a significação tanto nela o elemento religioso se acha singularmente misturado ao grotesco e ao bizarro”.

Trata-se do mesmo tom depreciativo adotado, entre outros, por Burton (1976, p. 107), ao defini-la: “É uma combinação de passeio, visita e piquenique\_ na realidade é o derivativo, o grande desfile, para a pobre vaidade humana, aqui tão pouco exaltada, em comparação com a Europa”. Kidder e Fletcher (1941, p. 173) também mencionam a presença da imagem de São Jorge na procissão carioca de Corpus Christi, e comentam: “Como este ‘Santo Cavaleiro da Capadócia’ tornou-se o defensor do Brasil não sou capaz de atinar; porém o seu festival, caindo como cai no dia de Corpus Christi, é celebrado com grande pompa, numa festa realizada de dia e que dá a volta de toda a cidade”. Por fim, Eschwege (2002, p. 194), no início do século XIX, acentua em relação à procissão de Corpus Christi:

De modo geral, existe aqui menos respeito para com os hábitos religiosos do que em Portugal. Não só porque o povo se mantivesse à distância, com chapéus na cabeça, mas também porque uma grande parte nem ao menos se ajoelhou diante do Altíssimo, acarretando em admoestações e até em ameaças por parte dos mais nobres e atuantes durante a procissão.

E Kidder (1972b, p. 118) acentua em relação a uma procissão que assistiu no Rio de Janeiro: “Quando levavam a hóstia, nessas procissões pouca gente se ajoelhava à sua passagem; mas, ninguém jamais se lembrava de obrigar os recalcitrantes a tão profunda reverência”. Aqui, é a própria autenticidade da fé dos participantes que é posta em questão.

Como as demais procissões católicas, ainda, Corpus Christi estruturou-se como uma manifestação de poder e hierarquia, o que fica claro em diferentes contextos.

Segundo Cantos (1992, p. 88), na procissão ocorrida no México em 1529, membros de diversas corporações quase protagonizassem uma batalha campal em busca de uma posição de destaque. Já segundo Sanchis (1992, p. 121), as corporações de ofício eram presença fundamental nas procissões portuguesas, sendo tal participação baseada em regulamentos e estatutariamente fixada, agrupando-se em volta do estandarte que representava o santo que era seu patrono. E Meneses (2008, p. 404) acentua:

O cortejo da procissão de Corpus Christi, que tem, desde o século XVI, regimento próprio e específico para as principais cidades portuguesas do Reino, determina formas específicas de apresentação de cada bandeira, ou de cada ofício, descrevendo alegorias e tipos de representação a serem desenvolvidas no decorrer do desfile, bem como a ordem em que elas devem se apresentar.

Por fim, foi também seu sentido hierárquico que fez com que Corpus Christi fosse uma ocasião celebrada com toda a pompa e circunstância nas missões jesuíticas paraguaias, funcionando como instrumento de evangelização tido como de grande importância e eficiência pelos jesuítas, mas, também, como manifestação do poder exercido pelos sacerdotes sobre os convertidos.

Na procissão de Corpus Christi misturaram-se ainda, de forma peculiarmente intensa, aspectos religiosos e profanos. A coca, figura mítica que tinha como objetivo assustar as crianças, sempre esteve presente pelo menos nos primórdios do Corpus Christi português, bem como a serpe\_ réptil alado semelhante a um dragão\_ e junto com a representação de gigantes, E Garavaglia (2001, p. 396) descreve o Corpus Christi sevilhano celebrado desde 1282, como sendo composto pela procissão do Santíssimo, pelo passeio da Tarasca, que é o simulacro de cobra de grande tamanho, acompanhada por gigantes e cabeçudos, pela representação de autos sacramentais e pela presença de danças e músicos durante todo o trajeto.

Na Europa, segundo Bakhtin (1987, p. 199), os aspectos profanos presentes na festa de Corpus Christi traduziram-se, durante o século XVI, no desfile de imagens que realçavam aspectos grotescos e sensuais do corpo, com monstros transportando a “pecadora de Babilônia”, jovens executando danças eminentemente sensuais, gigantes e carros com comediantes fantasiados. Entre 1376 e 1569, segundo Beckwith (1974, p. 356) foram escritas, na Inglaterra, peças que compuseram o chamado The York Corpus Christi Cicle, sendo encenadas no período da procissão e sobrevivendo a ela, sendo reencenadas em um festival de teatro em 1951, após quatro séculos de ausência dos palcos. E tomando um exemplo extraído das viagens de descoberta, Madeira (2005, p. 88) acentua:

Para a celebração da festa de Corpus Christi, foram construídos altares e capelas no convés da nau Santiago, com velas que ardiavam em castiçais de prata. Dois meninos, “com figuras de anjos nas mãos e muitos círios e tochas”, ajudavam na cerimônia religiosa, que, uma vez concluída, dava lugar às comemorações profanas, danças, prosas e folias.

A permanência e relativo declínio da procissão de Corpus Christi, por fim, pode ser mensurada a partir de dois episódios propositadamente distantes no tempo e no espaço. Segundo Rudé (1991, p. 251), os moradores do Fauborg St. Antoine, um dos mais radicais redutos de revolucionários parisienses, reivindicaram em 1793, no auge do movimento de descristianização, o direito de continuar celebrando a procissão de Corpus Christi. Por sua vez, segundo Sevckenko (1992, p. 63), a procissão ainda era a mais importante festividade religiosa paulistana nos primeiros anos do século XX, mas, em 1919, ela coincidiu com uma partida entre Paulistano e Palestra Itália, o que desfalcou consideravelmente, segundo um jornal da época, as associações masculinas que dela participariam.

Outras procissões importantes e representativas podem ser mencionadas. Schwarcz (2002, p. 301) acentua em relação ao Rio de Janeiro do início do século XIX:

As principais procissões eram sete: a de São Sebastião, em 27 de janeiro e oito dias depois da festa do padroeiro da cidade; a de Santo Antônio, na quarta-feira de Cinzas; a do Triunfo, na sexta-feira que antecede o domingo de Ramos; a do Senhor de Passos, na segunda-feira de Quaresma; a do Enterro, as sextas-feiras santas.

E Manuel Antonio de Almeida (1983, p. 18) acentua:

Às quartas-feiras e em outros dias da semana saía do Bom-Jesus e de outras igrejas uma espécie de procissão composta de alguns padres conduzindo cruces, irmãos de algumas irmandades com lanternas, e povo em grande quantidade; os padres rezavam e

o povo acompanhava a reza. Em cada cruz parava o acompanhamento, ajoelhavam-se todos, e oravam durante muito tempo.

A procissão dos Passos, por exemplo, sempre foi uma das mais importantes do calendário religioso, com Gilberto Freyre (1944, p. 165) ressaltando sua importância e enumerando a longa lista de irmandades, confrarias e associações que, em Olinda, dela participavam. Da mesma forma, dela, no Rio de Janeiro colonial, segundo Coaracy (1944, p. 80) tomavam parte “todas as irmandades e praticamente a população inteira da cidade”. E referindo-se às procissões cariocas, finalmente, Oliveira Lima (1945, v. III p. 1000), descreve-a: “A procissão dos Passos era toda de uma tonalidade roxa. A imagem carregava-se na véspera à noite para o templo donde tinha de sair o préstito a fim de voltar à primitiva igreja, e ali afluía a população inteira a fim de beijar o pé machucado e ferido do senhor”. O uso do roxo, aliás, era comum nas procissões da Semana Santa.

Outras procissões eram mais específicas. Dentre elas, a cada 1a de novembro até 1850, quando o Imperador passou a sempre indultar os condenados à morte, a Procissão dos Ossos, segundo Cruls (1949, v. II, p. 397), desfilava no Rio de Janeiro, recolhendo os ossos dos enforcados que deveriam ficar no patíbulo para exemplo por terem sido condenados à “morte natural para sempre”. E Fazenda (1921, v. I p. 97) descreve o ponto final da Procissão dos Ossos: “Dentro da igreja eram as tumbas depositadas e, sentados os irmãos, havia pregação, sendo no dia seguinte enterrados os ossos no cemitério da Misericórdia, junto ao morro do castelo, na parte posterior do hoje Hospital Velho”.

Era uma procissão que saía à noite, com seus participantes vestidos de capa preta e portando archotes e campainhas, mas não era, aliás, a única, uma vez que as procissões cariocas, segundo depoimentos recolhidos por Taunay (1942, p. 85) realizavam-se, majoritariamente à noite, destacando-se nelas os irmãos mendicantes, trajando samarras e carregando lanternas nas pontas de compridas varas.

Outras procissões eram estritamente regionais, como a festa do Bombardeiro em São Cristóvão, Sergipe; reminiscência histórica do bombardeio sobre o Rio de Janeiro ocorrido na Revolta da Armada. Nela, segundo Bezerra (1971, p. 58), um navio sobre rodas, sem casco, cheio de marujos percorria a cidade ao som do estribilho “o bombardeio lá no Rio de Janeiro”.

E outra procissão tradicional caracterizava-se por não poder ser vista por mulheres e crianças: a Procissão dos Mortos, ou da Encomendação das Almas, que manteve sua popularidade até meados do século XIX, na qual fiéis vestidos de capuzes percorriam as ruas das cidades orando pelas almas dos purgatórios, sendo comum o acompanhamento orquestral e a presença de penitentes que se açoitavam durante o trajeto. Mulheres e crianças veriam, se o fizessem, os mortos que saíam do cemitério para acompanhá-la. Por sua vez, se as Procissões dos Mortos eram feitas pelos vivos, havia também a procissão das almas, visível apenas por quem teve o batismo celebrado com uma palavra a menos em latim.

E por fim, as ruas atapetadas\_ característica marcante da procissão de Corpus Christi\_ encontram-se presente em outras paragens e em outras procissões, com Braudel (1984, v. I p. 392) citando um texto escrito por um viajante que, no século XVI, chega a Gálata, cidade turca, e afirma que “nesta cidade a religião católica pratica-se com toda a liberdade, e até se realizam as procissões italianas dos vencidos e, na festa de Deus, as ruas são atapetadas sob a guarda de dois ou três janizaros a quem se dão alguns aspres”.

Das procissões coloniais, contudo, nenhuma foi tão representativa e tão característica da religiosidade de seu tempo quanto o Triunfo Eucarístico, procissão realizada em Minas Gerais em 1733, e que se tornou, historicamente e no imaginário mineiro setecentista, o paradigma da procissão impecável, faustosa, símbolo de uma época de riqueza perdida e irrecuperável; riqueza que foi, no período, promessa inesgotável, tanto que, na descrição do Triunfo Eucarístico feita por Simão Ferreira, temos a sugestão de que este “culminaria a epopeia portuguesa no Novo Mundo, pois que as grandes riquezas escondidas na América só então vieram à luz, concretizando as antigas promessas” (apud ROMEIRO, 2001, p. 160). O Triunfo Eucarístico foi, enfim, marcado pelo luxo, pela ostentação da qual todos participaram dentro de suas possibilidades, com tapetes, cortinas, sedas e damascos sendo expostos nas janelas, exibindo, para as ruas, o luxo particular.

Seu pretexto foi a retirada do Santíssimo da Igreja do Rosário e sua transferência para a Igreja do Pilar, que havia sido inaugurada naquele ano, com Meneses (1975, p. 36) mencionando o percurso de mascarados que fizeram a publicidade da procissão:

Deu princípio aos festivos dias um bando por ministério de várias máscaras; um aprazível objeto das diferenças

do traje e precioso da compostura; outros, na galantaria das figuras, assunto de riso e de jocosidade; todos por diferentes modos anunciaram ao povo a futura solenidade desde os fins de abril até o três de maio.

O Triunfo Eucarístico foi a mais típica das procissões coloniais, misturando motivos feéricos, festivos, alegóricos, profanos, jocosos, políticos, religiosos. Foi precedida, segundo Salles (1965, p. 101), por seis dias sucessivos de luminárias e aberta por uma dança de turcos e cristãos adornada por detalhes como quatro cavaleiros representando os quatro ventos, Norte, Sul, Leste, Oeste, estando presentes, ainda, ao longo do percurso, segundo Santiago (2003, p. 90), imagens com figuras de gigantes e de São Cristóvão.

O desfile contou, em síntese, com figuras alegóricas ao lado dos carros triunfais e das representações mitológico-cristãs, em um espetáculo que pode, segundo Ávila (1967, v. I p. 16), ser definido, sem riscos de anacronismos, como carnavalesco. E Ávila (2004, p. 95), pensando as procissões em um sentido mais amplo, ainda ressalta:

Desfizeram-se as corporações de ofício com suas obrigações festivo-sociais e a Igreja tornou-se mais cerrada em sua inerência piedosa de liturgias, fatos que provocaram, por certo, a transmigração de elementos como a dança das baianas, que levou a efeito um salto lúdico-funcional: saindo de sua imbricação religiosa com as procissões como a dos ourives e adaptando-se, até como recato de vestuário e efeito ornamental maior, ao cortejo monumental do sambódromo.

De fato, as linhas de continuidade entre as antigas procissões e os desfiles carnavalescos contemporâneos são múltiplas e evidentes.

Elas se acentuam, por exemplo, quando tomamos em consideração o fato de os desfiles de encamisados\_ cortejo carnavalesco que saía na segunda-feira e cujos membros, escondidos sob seus trajes, não eram reconhecidos\_ terem derivado das procissões de Corpus Christi, das quais faziam parte. E elas ficam nítidas, igualmente, quando Manuel Antônio de Almeida (1983, p. 52) descreve uma peculiaridade da chamada procissão dos ourives:

Queremos falar de um grande rancho chamado das \_ Baianas, \_ que caminhavam adiante da procissão, atraindo mais ou tanto como os santos, os andores, os emblemas sagrados, os olhares dos devotos; era formado esse rancho por um grande número de negras vestidas à moda da província da Bahia, donde lhe vinha o nome, e que dançavam nos intervalos dos Deo Gratias uma dança lá a seu capricho.

Mas não apenas o carnaval herdou a simbologia ritual e social das procissões, que foi, pelo contrário, incorporada a diferentes formas de manifestações sociais, quando estas são expressas em forma de desfiles. Assim, Batalha (2004, p. 109) acentua: “A própria organização dos cortejos do Primeiro de Maio, tanto no Brasil como em Portugal, reproduz de perto a estrutura das procissões do século XIX e certas festas do catolicismo popular nos dois países”. É como se a simbologia católica permeasse a sociedade a partir da herança de seus rituais, mesmo em setores que fazem questão de afirmar sua secularidade.

Também as alegorias carnavalescas são herança das procissões. Afinal, os carros alegóricos presentes nos desfiles são, igualmente, herança direta das alegorias presentes em percursos católicos, o que fica claro quando lemos na narrativa de uma festa realizada no Rio de Janeiro em 1768, escrita por um certo tenente Soares (apud FAZENDA, 1921, v. I, p. 127), a descrição de um dos carros que nela desfilaram: “Puxava o carro uma enorme serpente vomitando chamas pela boca movendo a cabeça, mãos e pés com uma naturalidade que parecia viva. Dentro da montanha ia oculta uma música vestida à trágica, executando harmonias”. E Walsh (1985, v. II, p. 76), escrevendo em 1828 no Rio de Janeiro, acentua o caráter teatral da procissão:

Sobre vários andores estavam dispostas várias imagens, em tamanho natural, representando as diversas ações piedosas dos santos homens. Era como se cada andor fosse, de fato um palco, no qual figuras, vestidas a caráter e em várias atitudes, representavam cenas reais. Alguns desses palcos tinham tantas figuras e eram tão pesados que precisavam de dez ou doze homens, todos trajando mantos negros, para carregá-los

O caráter alegórico destas procissões, contudo, ia muito além de seu sentido religioso, expressando tanto o sentido político do desfile quanto a incorporação de elementos profanos que desde sempre lhe foi comum.

Desta forma, uma Procissão do Triunfo ocorrida em Braga em 1760, trazia, segundo Lara (2002, p. 79) a África carregando um molho de espigas de milho e acompanhada por um negro, uma América coroada de plumas e uma Europa coroada de flores, enquanto em procissões ocorridas na Provença durante os séculos XVIII e XIX, segundo Vovelle (1997, p. 98) registram-se referências, no desfile, aos deuses do Olimpo, a nobres representados de forma satírica, a judeus, Moisés e a Rainha de Sabá associados a demônios.

Afinal, como não poderia deixar de ser, figuras bíblicas como Adão e Eva sempre estavam presentes em meio às alegorias. Descrevendo as procissões por ele presenciadas em Salvador no início do século XIX, Huell (2007, p. 156) acentua: “Este cortejo, às vezes, era precedido por Adão e Eva, ambos cobertos por peles de animais, de forma que eles, sob o peso daqueles extraordinários adereços e escaldados pelos brilhantes raios de sol, pingavam com o suor que escorria ao longo da pele nua”. E Saint-Hilaire (1975, p. 65) acentua, ao descrever uma procissão em Minas Gerais:

Os personagens que o seguiam era uma mulher branca e cheia de atavios e um outro homem de manto cinza levando na mão um ramo de árvores carregado de maçãs, no qual tinha sido enrolada uma figura representando uma serpente. O homem representava Adão e a mulher, que fazia o papel de Eva, fingia colher de vez em quando uma maçã.

Finalmente, todos os planetas estavam representados no Triunfo Eucarístico, e Meneses (1975, p. 47) menciona um deles:

Seguia-se Vênus: representavam o rosto e realçava no ornato aquela atmosfera, que seu nome se encarece, no ornato fez o desvelo da arte obséquios à natureza, mais em satisfação da dívida, que em forma de benefício, tal era a gentileza do rosto, com tanto prelo artificioso a compostura.

As figuras presentes no Triunfo Eucarístico retomam, portanto, um elemento alegórico comum a diversas procissões, tais como a procissão de Quarta-feira de cinzas, celebrada em Salvador, de 1649 a 1860. Nela, segundo Querino (1955, p. 112) abundavam os símbolos como a árvore do Paraíso, a figura da morte e a árvore da Penitência, concluindo com um sacerdote carregando o Santo Lenho sendo incensado por dois anjos. E nela, como foi historicamente usual, o elemento profano está presente em todo o desfile, o sentido de festa o determina, a exibição de riqueza e a afirmação da hierarquia social o fundamentam.

É preciso, por fim, pensar um aspecto fundamental das procissões cristãs: elas são rituais religiosos, mas também são festas; musicais e profanas desde a Idade Média, quando as procissões contavam com danças e música, a exemplo da festa de Esternach, na qual, segundo Heers (1987, p. 56) “milhares de camponeses, em filas de cinco, desfilavam através da cidade ao som de uma marcha muito alegre, tocada nas paragens por bandas de paróquias e de aldeias”. E mesmo muito antes disto: afinal, Pausânias (DESCRIZAÇÃO DA GRÉCIA, 18, 12) menciona uma procissão em homenagem a Ártemis que era encerrada por jovens que atuavam como sacerdotisas, e na qual eram oferecidos sacrifícios. E define-a como um dia de festa geral, de caráter inteiramente popular.

Outros continentes, sentidos semelhantes: a profusão de círios acesos que caracterizava o enterro no México simbolizava, segundo Toscano (2000, p. 242) “a claridade gloriosa que iria ressuscitar o corpo dos justos quando eles ressuscitassem”. Por outro lado, o enterro era uma forma de procissão, com a mistura de elementos leigos e profanos que a caracteriza, a ponto de um observador afirmar assemelhar-se ele mais a um fandango, devido à trombeta e outros instrumentos que acompanhavam o falecido.

Da mesma forma, segundo Bourque (1994, p. 236), nas procissões de Corpus Christi em Sucre, na Bolívia, a banda é um elemento de grande importância, liderando a procissão e sendo seguida pela imagem de São Francisco, enquanto, na procissão descrita por Cardim (1939, p. 287), ocorrida no século XVI, a música está igualmente presente: “Na procissão houve boa música de vozes, flautas e órgãos. Em alguns passos estavam certos estudantes, com seus descantes e cravos, a que diziam salmos, e alguns motetes, e também recitaram epigramas às santas relíquias”.

As procissões, no Brasil, possuíam acompanhamento musical tido como indispensável. Eram acompanhadas por coros de vozes aos quais se acrescentou a partir do século XVIII, segundo Silva (2002, p. 103), o

chamado conjunto de charamelas, que devem seu nome à presença do chalumeau, precursor da clarineta. E tanto foi assim que as procissões solenes mineiras não dispensavam acompanhamentos musicais, sendo a sensibilidade mineira setecentista, como acentua Souza (1999, p. 120), “verdadeiramente obsedada por música”. Por outro lado, na entrada e saída da Procissão das Cinzas, a tropa destacada para acompanhá-la saudava-a com salvas de mosquetes (AZZI, 1978, p. 138): um exemplo do aspecto marcial que muitas vezes era acrescentado às procissões.

O caráter festivo das procissões é descrito por diversos viajantes. Mawe (1978, p. 72), por exemplo, salienta: “As senhoras, que consideram o dia como de festa, em seus vestidos de gala, enchem as sacadas das casas, de onde se tem melhor visão do espetáculo; a noite termina, em geral, com chá e partidas de cartas”. Já Pohl (1976, p. 46) ressalta a dimensão considerável que costumavam tomar as procissões do Santíssimo:

Se, por exemplo, o Santíssimo era levado a um enfermo, não só se juntavam ao préstito rezando, pessoas de todas as condições, como quem, vindo de coche, encontrasse o cortejo, tinha a obrigação de descer, desocupando o lugar para o sacerdote e acompanhando o carro a pé.

E todos deviam, ainda, obrigatoriamente prostrarem-se quando passava o Santíssimo, sob pena de represálias: “Não aconselharia a ninguém, qualquer que seja a religião a que pertença, conservar-se de pé, pois será maltratado na certa pelo populacho, que é aqui como em toda parte” (LEITHOLD & RANGO, 1966, p. 48).

As procissões que levavam o Sacramento aos enfermos possuíam várias características das procissões pertencentes ao calendário, tais como a presença de membros de irmandades, além, é claro, do Sacramento, que deveria desfilar sempre iluminado. Eram procissões que iam incorporando fiéis pelo caminho, o que poderia dar a ela um grande acompanhamento, visto, aliás, como mau agouro: grandes procissões eram consideradas como sinais infalíveis de morte para o enfermo.

Mas, nelas, a chegada do Sacramento poderia adquirir contornos festivos, como ocorre na descrição de Helena Morley (1999, p. 31): “Todos recebem o Santíssimo sem arrumação, como já vi noutras casas; vovó fez como procissão. Mandou pôr pela rua afora montinhos de areia e

folhas de café. Preparou o altar, acendeu as velas e ficou radiante de ver o Santíssimo entrar em casa”. E o aspecto festivo da procissão podia fazê-la, ainda assemelhar-se a uma dança, como assinala Lacombe (1976/1980, p. 158), e a uma dança movida, às vezes, por motivos bem prosaicos:

Era quase um balé, em que tomavam parte os velhos burgueses, em boa parte anticlericais, conduzindo os filhos e filhas, rigorosamente vestidos de anjinhos por intermédio de estabelecimentos especializados em tal gênero de indumentária, os armadores de gala para festividades da Igreja, que percorriam as ruas sem qualquer pensamento religioso.

O caráter festivo, profano das procissões, não surgiu, de resto, com o cristianismo, mas tornou-se, dentro dele, comum às festas organizadas pela Igreja ou por seus fiéis. Roma organiza, por exemplo, durante a Renascença, uma procissão em honra do crânio de Santo André, recém-chegado da Grécia, em uma homenagem que mistura religiosidade e divertimentos de feiras, com a presença de gigantes que demonstravam diversas habilidades (BURCKHARDT, s.d., p. 331). Já em Lyon, como lembra Chartier (2004, p. 33), estudando um período que vai de 1490 a 1622, as confrarias jocosas emanadas das corporações criam divertimentos que incluem cavalgadas de asnos que visam ridicularizar maridos espancados. E Bercé (1994, p. 132) menciona a introdução, na Idade Média, de animais e de cenas burlescas em cortejos piedosos.

Também na América Portuguesa a mescla de elementos religiosos e profanos foi mantida e, em texto anônimo escrito no século XVIII e coligido por Coelho (1965, p. 71), uma procissão no Rio de Janeiro é assim descrita: “Principiou-se por muitas e curiosas danças, que com a modulação grata entoavam os louvores da Corte Real, deleitando os ouvidos e a harmonia, o juízo em letra”. O autor ressalta: “As ruas estavam bordadas pelos corpos Militares decentes, pelo uniforme, pela disciplina grave” (p. 72). E afirma, ainda: “Começaram depois os espetáculos; e teve primeiro lugar o dos touros, esse bárbaro resto dos anfiteatros Romanos que as nações de Espanha religiosamente conservam para desempenho nas suas maiores festas” (p. 73).

Exemplar em relação à presença de elementos profanos e jocosos nas procissões católicas é um aspecto inusitado de uma procissão

presenciada por Biard (1945, p. 48), no Rio de Janeiro. Ele afirma ser costume, em todas as festas profanas e religiosas cariocas, o costume de atirar petecas, e a procissão por ele descrita não foge à regra: “Na cauda do cortejo, negros atiravam petecas nas pernas dos espectadores”. E mesmo elementos especificamente religiosos poderiam ser pensados e incorporados de forma profana ao vocabulário. Cascudo (1977, p. 87) acentua, por exemplo:

Maria Beú era a “Verônica”, desfilando na procissão dos Passos, Sexta-Feira da Paixão. Acompanhava Jesus Cristo ao Calvário, chorando e cantando, lugubremente, as Lamentações de Jeremias. Cada estrofe termina com a exclamativa Heu, Heu, Domine! sempre pronunciada Heú, Heú, de onde o povo tirava Beú, Beú, denominando a figura.

Determinadas figuras presentes na religião destinavam-se, por fim, antes a provocar o riso que a despertar a fé. Assim, um elemento igualmente profano e jocoso são os farricocos, cuja presença Resende (1944, p. 177) menciona nas procissões de seu tempo de criança, descalços e vestidos como dominós no carnaval, tocando matracas, uns, portando chicotes, outros, com os quais enxotavam moleques e meninos. Também Fazenda (1921, v. I p. 150) menciona na procissão dos Passos, no Rio de Janeiro, a presença de “uma figura esguia, vestida de roxo com um capuz sobre a cabeça, com abertura nos olhos e no nariz. Era o farricoco ou holandilha, a que o Zé Povinho chamava a morte”. E Silva (2002, p. 107) acentua em relação às procissões do Recife:

Certas figuras do cortejo, em vez de despertar fé, provocavam a hilaridade da turba, a começar pela de um farricoco, apelidado pelo povo de papa-angu, que, armado de um comprido relho e tocando uma corneta, era recebido pelos meninos com uma saraivada de pitombas e constantes vaias.

O farricoco, segundo Bruno (1954, v. II, p. 755), era comum também nas procissões paulistanas, tendo ali, igualmente, a função de investir contra os moleques com um chicote, além das ruas serem atapetadas

com flores e as janelas serem enfeitadas com cortinas de damasco. Mas se eles agiam assim, contudo, é porque sua presença era necessária, com os moleques constituindo-se em notórios perturbadores da seriedade inerente à procissão.

Em Salvador, como lembra Fraga Júnior (1996, p. 115), “a participação desses menores na procissão dos Fogaréus, promovida pela irmandade da Misericórdia, era sempre marcada por gracejos, insultos, correrias e pedradas”; situação que se repetia em maior ou menos grau nas outras procissões realizadas em diferentes localidades. Vestido às vezes com uma camisola preta e usando um capuz, o farricoco representava ainda a morte e tinha a missão de espantar as crianças e era aparentado com os seres que povoavam de terrores o imaginário infantil, com a diferença, contudo, de ser visível durante as procissões.

Nas procissões, ainda, expressões religiosas públicas e particulares se misturavam, formando um processo de confluência caracterizado, entre outros aspectos, pela existência em Salvador, no início do século XX, segundo Querino (1988, p. 201), de nichos e oratórios domésticos encravados nas paredes dos domicílios e franqueados ao público em dias de procissão, além de grandes cruzes de madeira, postas ao lado das paredes dos prédios, que serviam como pontos de estação.

Mas não apenas ali, uma vez que Lucock (1951, p. 44) menciona a existência destes oratórios incrustados dentro de portas grandes de dobrar, que se abrem apenas em ocasiões especiais, quando são, então, rodeados pela multidão também no Rio de Janeiro, além de imagens da Virgem protegidas por redomas e colocadas nas esquinas, guardadas por cortinas que se abrem apenas na hora das vésperas, quando velas são ali depositadas. Tudo isto visto pelo olhar de um protestante escandalizado: “Isto tudo é feito sem a menor sombra de devoção, parecendo a nós, protestantes, salientar-se entre todas as práticas indecentes e criminosas da mesma espécie”.

Cria-se, enfim, uma simbiose entre público e privado que marcava igualmente, segundo Reis (1991, p. 137), a procissão do Senhor dos Passos, em Salvador, acompanhada por famílias que levavam esteiras, cobertores e até penicos para a igreja, além de vendedores ambulantes que perambulavam do lado de fora. Nas procissões, afinal, os fiéis representavam sua religiosidade e sua fé, o que não invalida, evidentemente, a autenticidade das mesmas.

Tal simbiose, contudo, estava fadada a desaparecer, e as procissões contemporâneas já não as comportam. E foi o desaparecimento dos próprios oratórios que simbolizou a clivagem definitiva entre a expressão pública e expressão particular da fé, o que conferiu às procissões, em comparação com o passado, certa impessoalidade.

Oliveira (2009, p. 157) acentua: “No ano de 1877, a procissão dos Passos da Quaresma foi comemorada como uma despedida; seria a última vez que o cortejo rezaria aos pés dos oratórios montados nas casas de moradores da cidade. A partir de 1878, as paradas seriam feitas nas igrejas”. E tal transformação remete, ainda, a uma mudança de fundamental importância: cada vez mais, as procissões seriam rituais eclesiásticos nos quais os fiéis e suas instituições exerceriam um papel passivo, de participantes em um ritual organizado pelo clero.

As procissões, em síntese, são um ritual religioso, e este é seu aspecto óbvio, evidente. Mas outros aspectos\_ que busquei estudar ao longo do presente capítulo\_ foram historicamente fundamentais em seu processo de estruturação; elementos culturais, sociais, políticos que determinaram sua importância e seus diversos significados. Elementos múltiplos, conflitantes, muitos vezes, e que formam um fenômeno sócio-histórico de considerável densidade.

# ROMEIROS RUMO AO CENTRO DO UNIVERSO

## EM BUSCA DA PUREZA PERDIDA

Podemos partir da seguinte questão: quem é o romeiro? Ele pode ser descrito como um homem em busca da Cidade Ideal, não existente no mundo profano, o que confere à sua caminhada um sentido utópico, de busca do que não poderá jamais ser alcançado. Tal busca, por outro lado, o purifica e permite que ele retorne renovado, ao mundo profano, o que confere à romaria um sentido profundo que só pode ser alcançado a partir do sofrimento: uma peregrinação confortável, neste sentido, perde seu significado.

Carvalho (1995, p. 41) acentua em relação aos romeiros que, na Idade Média, chegavam da Terra Santa: “De regresso, orgulhosos das relíquias que transportavam no bernal, eram olhados com respeito e acolhidos como seres privilegiados em quem a proximidade do sagrado tinha deixado marcas indeléveis”. Por outro lado, a existência de falsos peregrinos que, no período medieval, se ausentavam por um tempo suficiente e afirmavam ter ido à Terra Santa é ironizada em uma canção da época na qual o pretense peregrino afirma ter encontrado um judeu do tempo de Cristo, o que demonstra a falácia de sua narrativa:

E diz que viu um judeu  
que viu prender Nosso Senhor  
e a ver nisso grão sabor  
se vo-lo cuidar, cuidou eu (apud CARVALHO, 1995, p. 45).

O que isto significa? Significa a valorização do peregrino perante os demais fiéis, o que faz com que outras pessoas busquem a obtenção de uma nova identidade social a partir da realização de pretensas peregrinações. E não apenas no cristianismo o peregrino é um ser valorizado, uma vez que um personagem de Dom Quixote (CERVANTES, 1981, p. 238) menciona um agi, ou seja, um muçulmano que fez a peregrinação a Meca e, por isto, desfruta de alto conceito.

O que valoriza o peregrino é o fato de ele ter visitado um local sagrado e ter incorporado a sua sacralidade, mas o que o valoriza, também, é a dificuldade do percurso e o sentido redentor do sofrimento que o ato de percorrê-lo lhe impôs. As peregrinações medievais, por exemplo, se davam, segundo Le Goff (1969, p. 190) em circunstâncias extremamente penosas, por caminhos cheios de obstáculos, em uma época quase sem estradas, uma vez que a rede viária romana havia desaparecido quase por completo. Mas os movimentos dos peregrinos são determinados por sua fé, não pelas condições dos caminhos a serem trilhados.

Os peregrinos podem carregar uma pedra sob os ombros como Cristo carregou a cruz, uma vez que as peregrinações exprimem o desejo de encarnar o sofrimento de Cristo e de imitá-lo. Este desejo de sofrimento\_ o sofrimento visto como algo a ser procurado e louvado\_ transparece, por exemplo, nas palavras de louvor que São Francisco de Sales (1958, p. 421.5) dedica a São Pedro. Este teria morrido crucificado de cabeça para baixo para demonstrar que iria da terra para o céu, enquanto Cristo veio do céu para a terra. E ele deseja a todos uma morte na cruz como a que padeceu São Pedro, ao invés da guerra e da pobreza que crucificam a todos.

É o tamanho da distância a ser percorrida que termina por servir como incentivo a que o trajeto seja concluído. Assim, Alphonsus de Guimarães, em um poema chamado São Bom Jesus de Matozinhos, descreve a romaria:

Quando o jubileu se aproxima,  
Ai! quanta gente sobe o morro...  
Tão longe... mas quem desanima,  
Se Ele é o Senhor do Bom-Socorro!

A distância, no caso, ao contrário de desanimar, atrai e justifica o romeiro.

A peregrinação isola o peregrino do mundo profano e, escrevendo no século XII, São Bernardo (1955, v. I p. 365) chama de ditosos os que se comportam como estrangeiros e peregrinos, mantendo-se imunes aos prazeres do tempo profano. E o romeiro vê a romaria como um rito de passagem no qual os pecados do mundo profano são abandonados a

partir da adoção de uma nova existência, o que fica claro quando Espírito Santo (1981, p. 140) descreve um ritual que coroa a chegada de uma romaria no norte de Portugal:

A romaria da Senhora Aparecida de Ousada inclui, no dia 15 de Agosto de cada ano, um enterro coletivo. Dezenas de pessoas, vivas, deitam-se em caixões verdadeiros que são transportados por amigos, com acompanhamento do padre e de bandas que tocam música fúnebre.

O romeiro, no caso, morre simbolicamente para o mundo profano, ressuscitando, purificado, para uma nova vida. A viagem a ser feita, em síntese, purifica, e um personagem de Shakespeare (A TRAGÉDIA DO REI RICARDO II, Ato V, Cena VI) afirma:

À Terra Santa pretendo ir contrito,  
Para limpar-me deste atroz delito.

A purificação proporcionada pela romaria deriva, também, do fato de o ponto de chegada da viagem ser identificado com um mundo regido por uma ordem ao mesmo tempo natural\_ distinta de um mundo contaminado pelos pecados humanos\_ e sagrada, ou seja, distinta da natureza por ser sacralizada pelo contato que uma vez o divino lhe proporcionou. O momento no qual este contato se deu é irrepetível, mas a função da romaria é reatualizá-lo a partir da própria presença do romeiro, que se purifica em seu ambiente e elimina, pelo simples fato de estar ali, a impureza que trouxe consigo.

E morto, por fim, o peregrino alcança a purificação, tanto que, em 1300, Bonifácio VIII concede indulgência plena a todos os peregrinos que morressem durante peregrinações, o que representa o reconhecimento oficial do caráter purificador que sempre foi atribuído a estas.

O peregrino sempre foi, enfim, uma figura venerada dentro do cristianismo. Fazia parte da tradição, por exemplo, os peregrinos usarem palmas, e sua piedade é exaltada em Romeu e Julieta (Ato Primeiro, Cena Três): “As santas tem mãos que são tocadas pelas dos peregrinos e enlaçar palma com palma é o ósculo dos piedosos portadores de palmas”.

No caso, a comparação entre a amada e um peregrino é usada como supremo elogio.

O sofrimento transforma-se em uma imitação de Cristo e, sofrendo, o peregrino eleva-se a uma condição especial, acima da massa de pecadores. Por isto, prejudicar ou agredir de qualquer forma um peregrino é pecado gravíssimo que requer castigo correspondente, como exemplifica uma das Cantigas de Afonso X: “Uma mulher quer roubar farinha a peregrinos que lhe pediram hospitalidade, mas por descuido (ou antes, por castigo divino) espeta uma faca na garganta. Em vão os médicos se esforçam para tirar a faca” (apud LOPES, 1965, p. 377). Apenas após arrepende-se e rezar à Virgem, conclui a história, seu confessor consegue retirar a faca sem a menor dificuldade. E Antônio de Guevara menciona em suas Epístolas Familiares (Epístola XVII), como uma das causas da cadelinha de uma senhora ter falecido durante um parto o fato desta senhora não ter feito a romaria a São Cristóvão.

Como, ainda, definir a romaria? Turner (2008, p. 170) acentua: “Tendo a ver a peregrinação como aquela forma de antiestrutura simbólica institucionalizada (ou talvez metaestrutura) que substituiu os principais ritos de iniciação da puberdade nas sociedades tribais como a forma histórica dominante”. Ao associá-la aos ritos de iniciação, Turner ressalta, então, como ela representa a entrada do peregrino em um novo mundo que o purifica.

Ela pode, de fato, ser pensada como um ritual de iniciação no qual uma caminhada árdua conduz do sagrado ao profano, a um “centro” purificado e destituído de pecados e atribulações. E pode ser definida como o esforço para alcançar e penetrar em um local sagrado, sendo que, quanto mais sagrado for este local, quanto maior for o esforço, mais digno de mérito será o romeiro.

Ao chegar neste local, ao compartilhar de sua aura, o romeiro passa a fazer parte dele, e não mais do mundo profano. Por isto, ao voltar a este mundo, ele precisa adquirir lembranças que mantenham vínculos com o sagrado que ficou para trás, introduzindo-o no mundo profano, purificando-o a partir desta presença e dando perenidade ao contato que ficou para trás. Não se trata, portanto, apenas de lembranças de uma viagem; se trata da permanência possível do contato com o sagrado e, mesmo, da permanência de seus poderes, uma vez que, a muitas destas lembranças são atribuídos poderes terapêuticos.

Focillon (1978, p. 80) acentua: “O programa da basílica românica é o de uma espécie de relicário imenso, mas aberto a todos. A igreja monástica deste tempo é ao mesmo tempo a igreja dos monges e a igreja dos peregrinos. Abriga os corpos santos e atrai a devoção dos fiéis”.

Trata-se, portanto, e de forma exemplar, de um espaço sagrado aberto a quem vem de fora, e o espaço sagrado no qual ocorre a romaria pode, ainda, ser definido como um microcosmo no qual ocorre a convergência entre o sagrado e o profano. Nele, a realização de atividades profanas (lojas, espaços festivos), é vista como complementar, e não oposta à sacralidade que justifica a existência do local a ser visitado, desde que tais atividades, é claro, não ultrapassem determinados limites tacitamente definidos. E, neste espaço sagrado, a convergência engloba todo o universo, que é redimido e sacralizado, mantendo, com isto, o recinto sagrado imune ao espaço profano que rodeia o templo.

O templo religioso transforma-se, no momento do culto, no centro do universo, e o peregrino, ao chegar ao final de sua jornada, está chegando a um nível superior, penetrando em uma região central. Em diversas religiões temos cidades, templos, palácios, que repetem, segundo Eliade (1996, p. 38), uma imagem arcaica: “A Montanha Cós mica, a Árvore do Mundo ou o Pilar Central que sustentam os níveis cósmicos”. As peregrinações, com isto, retomam e atualizam uma simbologia milenar, fazendo com que todo local sagrado seja visto como o centro do universo no momento em que se reveste de seu significado. Estar nele significa abandonar o que é irrisório para compartilhar do que é essencial.

O que é essencial desvincula-se de finalidades objetivas, busca transcender o universo profano, embora nele se realize. Mesmo que seja feita como o pagamento de uma promessa ou como uma súplica ligada a um objetivo bem determinado, a romaria apresenta certa gratuidade. Ela caracteriza-se pelo gasto ostentatório, gratuito, sem finalidade prática. Assim o romeiro a enxerga, assim ele age.

E seus objetivos concretos podem ser bastante diversificados, ou seja, podem ser os mais diversos\_ e assim foram historicamente\_ os objetivos perseguidos pelos romeiros e peregrinos, individualmente, ou pelas romarias e peregrinações quando vistas como fenômenos coletivos.

Eles podem, por exemplo, estar ligados à sobrevivência material, o que Neves (1998, p. 241) acentua em relação a um dos mais famosos e procurados centros de romaria existentes no Brasil:

São Bom Jesus da Lapa, como alguns romeiros o chamavam, não era apenas o santo protetor do gado (no campo), da pesca (nos rios e lagoas), nas roças (na ribeira e no lameiro das ilhas). Sua proteção estendia-se às viagens na 'carreira do rio em vapores, barcas, balsas e paquetes.

Já Lorca alude, em um poema, a um dos tantos motivos possíveis para que uma peregrinação a Roma seja efetuada:

Para Roma caminham  
dois peregrinos  
para que os case o Papa  
porque são primos ( Os peregrininhos ).

E no período medieval, uma forma específica de peregrinação\_ as cruzadas\_ misturam, de forma complexa, fatores econômicos, políticos, culturais, sociais e religiosos, sem que seja possível destacar um deles como o fator determinante. Segundo Le Goff (1971, p. 124) por volta do ano mil a peregrinação a Terra Santa havia aumentado de fervor, ao mesmo tempo em que se desenvolvia um complexo de rumores e de mentalidades de onde sairia a cruzada, sendo que tais rumores diziam respeito à crescente crueldade dos muçulmanos para com os peregrinos, bem com à "traição" dos judeus.

Havia, portanto, o objetivo específico, que era libertar a Terra Santa, e objetivo que sempre esteve tingido, em termos concretos e retóricos, de antissemitismo. Mas a própria complexidade do fenômeno, bem como a diversidade de atores que nele se envolveram, fez com que alguns de seus participantes terminassem sendo vistos como renegados pelos próprios líderes oficiais das cruzadas. Assim, Le Goff (2005, p. 84) acentua em relação aos pastores e aos jovens que foram em direção à Terra Santa no período das cruzadas:

Tolerados, no início, os Pastoreaux logo passaram a ser combatidos, dispersados. Alguns, porém, integraram os exércitos reais, mas o movimento se desfez. Não pode ser interpretado como um conflito de gerações,

nem mesmo como um conflito social (pobres contra ricos), porque se trata, à evidência, de um movimento religioso, ligado às esperanças messiânicas.

Mas as cruzadas, de forma geral, retomam alguns dos elementos básicos da peregrinação: o desejo de purificação, o status especial concedido ao peregrino, o impacto sociocultural e econômico dos deslocamentos humanos que as peregrinações representam, e que, no caso das cruzadas, foram potencializados pela dimensão do movimento. Voltando no tempo, Brown (1990, p. 227) acentua, por exemplo, em relação ao período inicial do cristianismo: “Por toda a área do Mediterrâneo, a introdução controlada da peregrinação permitiu às mulheres vivenciar, por longos intervalos de tempo, a animadora liberdade do deserto”. Temos, aqui, consequências não planejadas ligadas às peregrinações cristãs, mas que, nem por isto, foram menos importantes.

As romarias, em síntese, são movimentos sociais, e estes movimentos fazem com que pessoas de culturas e sociedades diversas interajam, o que pode acarretar transformações demográficas quando feitas em grande escala ou de forma permanente, e podem gerar, ainda, a circulação e difusão de crenças, técnicas e valores. Por estarem em movimento, em síntese, os romeiros, mesmo sem ter consciência disto, podem se transformar em agentes de transformação.

Uma romaria pode ser feita, ainda, a partir da aliança consciente entre objetivos profanos e religiosos. Assim, tomando um exemplo contemporâneo, em 1966, no México, foi organizada uma marcha que recebeu o nome de Peregrinación, Revolución y Penitencia, que reuniu, segundo Buezas (1981, p. 261), a tradição mexicanas das peregrinações, a penitência quaresmal e a mudança revolucionária em relação ao trabalho agrícola californiano.

É raro, contudo, que tal confluência se dê de forma explícita. Afinal, as romarias, quando visam benefícios concretos, limitam estes benefícios, geralmente, a interesses pessoais, principalmente relacionados à cura de doenças. Sair em romaria, afinal, sempre foi visto como um caminho válido para obter a intercessão divina e, com isto, restaurar a saúde.

Os gregos já acorriam ao templo de Asclépio, deus da medicina, segundo Simon (1972, p. 335), em busca de remédios e amuletos. Segundo Dupront (1977, p. 172), em inúmeras romarias terapêuticas os romeiros

passam de mãos em mãos a estatueta do santo e a roçam nas partes enfermas de seu corpo. E Curtius (1996, p. 300) descreve o ocorrido com um poeta medieval:

Uma especial devoção por São Martinho alimentava também o italiano Fortunato, o que é compreensível, pois se livrara de um mal dos olhos quando, no altar desse santo, numa igreja de Ravena, untara-os com o azeite da lâmpada. Por gratidão, visitou-lhe o túmulo em Tours e desde então permaneceu na França.

E, quando isto ocorre, o agradecimento, algumas vezes, e quando as condições econômicas do beneficiado o permitem se dá em termos da construção de santuários que, por sua vez, se transformam em novos centros de romaria, sendo o que ocorreu com Feliciano Mendes, que se dedicou à construção de um templo em homenagem a Bom Jesus de Matosinhos, em Congonhas\_ coletando esmolas ao longo de sua vida e morrendo sem ver o templo concluído\_ após se ver livre de uma enfermidade que havia contraído na mineração. Mas esta busca por benefícios concretos não é, necessariamente, o que move o romeiro, e a romaria é muito mais que um fenômeno especificamente utilitário. O romeiro, afinal, pode estar em busca, simplesmente, de contato com o sagrado e de consequente crescimento espiritual.

Se pensarmos suas origens, contudo, a trama de influências é consideravelmente complexa, absorvendo ritos e tradições que passam a fundamentar o ritual católico. Se, por exemplo, os índios residentes em Chiapas, no México, fazem ainda hoje uma peregrinação anual até San Mateo, na Guatemala, eles estão, na verdade, segundo Chavarochette (2003, p. 29), repetindo um trajeto religioso que já era feito por seus antepassados pré-hispânicos. E eles não deixam de visitar, durante a viagem e após a chegada, ruínas pré-hispânicas que são tomadas, igualmente, como lugares sagrados.

Da mesma forma, as Termas de Caracala, em Roma, eram procuradas, segundo Nutton (2004, p. 275), por peregrinos que confiavam nos deuses que ofereciam efetiva proteção à saúde e que lá se abrigavam, - o que atesta o caráter pré-cristão das peregrinações. De resto, as origens das romarias, como as de tantas outras atividades cristãs, podem ser rastreadas no seio do paganismo, absorvendo ritos e crenças pré-cristãs, em um

processo múltiplo do qual Dupront (1976, 116) analisa um dos aspectos ao identificar, na peregrinação ao túmulo de um santo, a sobrevivência de arcaicos cultos aos mortos.

E, no cristianismo, elas surgiram como tais já no século IV, estando desde o início associadas ao culto a mártires como São Demétrio, em Tessalônica e São João, em Éfeso (DANIÉLOU & MARROU, 1973, p. 323). Na Espanha, por exemplo, segundo Díaz (2001, p. 44), os lugares santos que se transformaram em centros de romarias proliferaram já neste século, sempre associados à guarda de relíquias relacionadas aos mártires. O culto dos santos e as romarias cristãs são fenômenos, portanto, que se consolidaram no mesmo período e reforçaram-se mutuamente.

Elas não são, ainda, práticas exclusivas do cristianismo, sendo, pelo contrário, um fenômeno presente nas mais distintas regiões. Eeckhout (2004, p. 35) acentua, por exemplo, a existência, entre os incas, da existência de uma peregrinação em larga escala rumo a Pachacamac. E segundo Max Sorre (1984, p. 162), “em todas as regiões da terra há lugares privilegiados onde os homens têm a consciência de estarem em contato com o divino. Aquele que o visita cumprindo os ritos volta rico de bênçãos, purificado de seus pecados, feliz, ainda que morra durante a peregrinação”.

Grandes religiões como o islamismo e o budismo são caracterizadas pelo fenômeno das grandes peregrinações: os muçulmanos caminham rumo a Meca, os budistas dirigem-se a Lassa. E no contexto do budismo temos, no Sri Lanka, segundo Nissan (1988, p. 254), três principais centros de romarias, cada um promovendo um festival anual e contando com um fluxo menor, porém, permanente de visitantes durante todo o ano. O principal deles ganhou status de centro nacionalista após a independência, exercendo, assim, função similar à desempenhada por Jerusalém.

Gerou-se, com isto, uma transformação referente às funções simbólicas do templo, que terminou por extrapolar seu conteúdo religioso, o que, aliás, é usual, já que os centros de romarias terminam, muitas vezes, por transcender suas funções, com os grandes santuários medievais, por exemplo, dando início a centros intelectuais. Mas é importante diferenciar no que diz respeito às diversas religiões, com a peregrinação muçulmana distinguindo-se da católica, entre outros fatores, pela duração. Referindo-se a ela, Canetti (1983, p. 156) acentua: “Neste caso, trata-se de uma massa lenta, que se forma paulatinamente pela somatória de fiéis vindos de todos os confins do mundo. Ela pode

perdurar, dependendo da distância que o fiel é obrigado a percorrer até chegar a Meca, semanas, meses ou até mesmo anos”.

O Alcorão (2:196) estipula a peregrinação como obrigatória e define algumas normas referentes a ela:

E cumpro a peregrinação e a visitação. Em caso de impedimento, enviais uma oferenda dentro de vossas disponibilidades. E não rapeis a cabeça até que a oferenda tenha atingido seu destino. Se alguns de vós estiverem doentes ou sofrerem de moléstia na cabeça, que compensem com jejum, esmola ou oferendas.

E Lewis (1996, p. 209) acentua em relação às peregrinações muçulmanas:

Essa instituição\_ a mais importante agência de mobilidade voluntária, pessoal, antes da era dos grandes descobrimentos europeus\_ deve ter produzido efeitos profundos sobre todas as comunidades de onde vinham os peregrinos, sobre aquelas por onde passavam e aquelas para as quais retornavam.

As peregrinações adquiriram, de fato, fundamental importância também no islamismo, onde cargos oficiais relacionaram-se diretamente à sua organização, com o governador de Damasco incumbindo-se da procissão que partia de Damasco rumo a Meca. Segundo Hourani (1995, p. 231), “organizar e conduzir a caravana de peregrinos era na verdade uma de suas tarefas mais importantes, e pagá-la era um dos principais encargos da receita de Damasco e das outras províncias sírias”.

E é no contexto do islamismo que podemos identificar uma peregrinação exemplar, se partirmos da definição do peregrino como um ser em busca do sagrado. Na peregrinação a Meca exige-se que o peregrino dê sete voltas na Caaba e beije ritualmente a pedra negra contida em seu interior, lembrando-se que o sete, no islamismo, é símbolo da perfeição. A Caaba é a representação de um mundo perfeito ao qual o peregrino tem acesso após uma longa caminhada, em uma simbologia comum às mais diversas religiões, devendo ser lavada e coberta anualmente com um pano de seda preta, o que ressalta a necessidade de manutenção de

sua pureza. E assim como no cristianismo, o islamismo herdou, quanto às peregrinações, tradições e usos antigos, uma vez que os árabes pré-islâmicos atribuíam moradas fixas às suas divindades, efetuando peregrinações em sua direção chamadas *hadjd*: prática que seria herdada com o mesmo nome pelos muçulmanos.

Durante a romaria não se exercem atividades produtivas; é época religiosa e os fiéis não podem misturar trabalho e religião sob pena de serem punidos. Reza a lenda que um grupo de pescadores foi atrás de um cardume durante a romaria à igreja de Nossa Senhora da Luz, em Salvador e, do grupo, dois ou três se afogaram. Cometeram o imperdoável delito de misturar o tempo sagrado com o tempo profano.

Mas se o romeiro é movido pela fé, a atividade na qual ele se envolve possui, concomitantemente, um sentido profano e festivo que não pode ser descartado. Já o século VI presenciou, segundo Cameron (1993, p. 77), um amplo comércio de souvenirs na Palestina dedicado a uma clientela de peregrinos interessados em adquirir garrafas com água do Jordão, entre outros itens. E na América Central anterior à Conquista espanhola, a cidade de Cholollán tornou-se centro de peregrinações consagradas ao deus Quetzacoátl e tendo como ponto de chegada o gigantesco templo-pirâmide de Tlachialtépetl. Sob sua proteção inúmeras feiras eram realizadas, o que corrobora o aspecto profano do qual as peregrinações e seus centros muitas vezes se revestem.

Mesmo o clero se envolveu historicamente de forma mais ou menos ampla neste processo, algumas vezes, aliás, de forma duvidosa, o que Engels (1977, p. 30) acentua em relação ao clero alemão: “Para arrancar mais tributos ao povo recorreram à fabricação de imagens e relíquias milagrosas, à comercialização das peregrinações e à venda de bulas, o que com muito êxito, conseguiram durante muito tempo”.

E a romaria, outras vezes, serviu simplesmente como suporte para atividades criminosas. Assim, Mateo Aleman (1936, v. I p. 160), escrevendo na Espanha do século XVII, menciona criminosos disfarçados de romeiros, sendo este, segundo ele, um disfarce utilizado por muitos foragidos da justiça, ou para obter esmolas. Trata-se, evidentemente, de casos isolados, mas que refletem a vastidão da gama histórica de situações relacionadas à romaria enquanto fenômeno social e institucional.

É preciso, portanto, não adotar uma perspectiva estreita, a partir da qual a romaria é vista como um fenômeno estritamente religioso. Elas

se constituíram, frequentemente, como um negócio rentável, e no Brasil isto não seria diferente, como acentua Dantas (1962, p. 25) ao descrever a romaria de Bom Jesus da Lapa: “A renda financeira da romaria da Lapa é realmente fabulosa. É a maior renda móvel e festiva do clero baiano”.

Já Carvalho (1937, p. 116) descreve a multidão de mendigos presente em Bom Jesus da Lapa na primeira quinzena de agosto, período de romarias, além da massa de pequenos comerciantes que para lá acorrem. E os centros de peregrinação fazem parte, mesmo, de atividades econômicas cuja existência se dá de forma autônoma em relação ao fenômeno religioso, embora seja, no caso, por ele impulsionado. As romarias a Congonhas do Campo, por exemplo, foram utilizadas, segundo Dornas Filho (1957, p. 117), como oportunidade para o comércio de muare, de crescente importância em Minas durante o século XVIII.

A romaria também pode ser uma festa, e é assim que um personagem de Gil Vicente (1951, v. IV p. 125) a define em *Fragoa D’Amor*, mencionando romarias como se fossem festas:

Parece-me bem bailar  
E andar; n’ hua folia,  
Ir a cada romaria  
Isto he o qu’eu queria.

Mas nem todos veem as romarias como festas. Na romaria a Bom Jesus de Pirapora há, segundo Vieira da Cunha (1937, p. 14), os romeiros, que partem com o intuito declarado de pagar promessas, mas também participam ativamente das festas; um objetivo não anula o outro. E há o que se chama e é chamado de devoto do Bom Jesus, e que se diferencia do romeiro majoritário: “É o indivíduo que veio a Pirapora com o fito exclusivo de cumprir um dever religioso. Põe grande zelo no desempenho da promessa e se desinteressa de todo das festas não religiosas. São poucos, raríssimos, e no geral se contam entre as velhas”. A romaria como festa, o peregrino como um fiel que se purifica através do sofrimento: aspectos diversos do mesmo fenômeno. Trata-se de um universo que abrange múltiplas facetas, feitas de antagonismos, algumas vezes, complementares, outras.

Trata-se de um universo, ainda, no qual o sentido mágico e o sentido religioso confundem-se, no qual os elementos mágicos estão presentes

com maior ou menor intensidade. Nas romarias a cavalo que eram feitas em direção à Aparecida, as montarias destinavam-se aos homens, com as mulheres fazendo o trajeto a pé, carregando crianças pequenas e descalças. E os homens, segundo Aguiar (1949, p. 15), não se esqueciam nunca de levar amuletos presos ao pescoço para espantar malefícios.

Da mesma forma, segundo Lins (1983, p. 118), no caso das romarias a Bom Jesus da Lapa, no sertão baiano, quando os romeiros do Alto São Francisco não podiam fazer a viagem, colocavam suas oferendas no rio e, nas cheias de agosto, um braço do rio levava-as até o Bom Jesus. A crença, porém, era que o Caboclo da Água também participava da romaria e encarregava-se de levar os presentes: aspectos sincréticos de uma festa católica, e aspectos percebidos, no Brasil, por Ângelo Agostini, que publicou duas páginas da Revista Ilustrada com desenhos referentes à festa da Penha em 1876. Na descrição de Lima (1963, v. II, 547), “a catilinária gráfica intitula-se mesmo A Festa da Penha etc. etc. e nas várias cenas evocadas o artista italiano acentua implacavelmente a feição pagã da comemoração, tão pouco religiosa, na verdade”.

A ambiguidade marca, igualmente, a relação entre o romeiro e a Igreja. Se o romeiro considera-se um bom católico e recusa, indignado, qualquer conclusão ou análise que coloque em dúvida tal status, a atividade da qual ele participa mistura a rua e o templo, tomando o segundo como ponto de chegada e a primeira como palco. E, nas ruas, desenrola-se um espetáculo do qual o sacerdote está virtualmente ausente e do qual o romeiro é o ator principal. Apesar de realizadas sob a tutela da Igreja, as romarias fogem ao seu controle estrito. O romeiro obedece à autoridade clerical, mas organiza a romaria como uma festa que pertence a ele, não ao sacerdote. Este é chamado para dar sua benção, mas é o romeiro, não ele, que impõem sua vontade. Afinal, embora convirja para o templo, a romaria passa-se fora dele.

A romaria ocorre nas ruas e nas estradas, o que pode parecer óbvio, mas leva a desdobramentos fundamentais. Sem colocar em questão a autoridade da Igreja, ela não ocorre sob seu controle e, mesmo dentro do templo, a importância dos rituais é invertida. Na romaria o momento central não é a missa, como ocorre na visão oficial da Igreja e, sim, o momento da consagração, quando são abençoados a água, os terços e outros objetos e é dada a benção à família. O mais importante, portanto, é o que antecede a missa.

Desde cedo, contudo, a Igreja buscou afirmar sua autoridade perante os romeiros. Proclamando, por exemplo, o jubileu em 1300, Bonifácio

VIII atraiu multidões de peregrinos para Roma, atraídos por indulgências excepcionais. Fazendo isto, o papa visou reforçar o que considerava ser sua autoridade suprema e dotada de caráter divino, em um momento em que tal autoridade estava sendo contestada no próprio interior da Cúria. E a própria Roma tornou-se centro de peregrinações provenientes de todos os lugares da Europa, mesmos os mais distantes. Após a conversão por volta do ano 1000, a Islândia, segundo Magoun Jr (1944, p. 314) transformou-se em ponto de partida para rotas de peregrinos que partiam em direção a Roma, ao som do grito de guerra: “Avante! Avante! Campeões de Cristo, da estrada e do rei”.

E as tentativas de controle exercidas por parte do clero em relação aos peregrinos não se restringiram ao catolicismo. Por exemplo, no jainismo, segundo Weber (1987, p. 207), aos monges é recomendada a peregrinação, o que contribuiu para a transformação da ordem em uma poderosa força missionária, sendo o proselitismo, também, algo diretamente recomendado. Já para os leigos era ressaltada a periculosidade da viagem, uma vez que, por serem ignorantes, incorriam no risco de cair em pecado. Neste caso, o que se quer evitar é a eclosão de fenômenos que envolvam os leigos\_ peregrinações laicas, no caso, mantendo os rituais religiosos, pelo menos no que tange a este aspecto, sob estrito controle do clero, em uma dinâmica que inclui tanto pontos de aproximação como de divergência entre os romeiros e o clero.

Manifestações populares consideradas alheias ao espírito religioso das romarias foram, igualmente, cerceadas ou simplesmente proibidas, dentro das tentativas levadas adiante pela Igreja de delimitar uma manifestação religiosa que facilmente fugia ao seu controle. Corridas, jongos, batuques, moçambiques e cavalhadas eram comuns, por exemplo, segundo Giffoni (1971, p. 267), nas romarias de Bom Jesus de Pirapora e Iguape, em São Paulo até os anos 30, quando a parte não religiosa foi proibida, sendo liberada anos depois; mas, aí, sua frequência já se reduzira.

Da mesma forma, assumindo a paróquia da Penha em 1909 e sendo promovido a primeiro capelão em 1918, o padre Alves da Rocha buscou enquadrar a festa ali realizada no rígido espírito romanizador que orientava a ação da Igreja, no período, perante as romarias e festas populares, proibindo a presença de ranchos, blocos, rodas de batucada e a venda de álcool, e deplorando as dimensões tomadas pela festa, já que, segundo ele, “esta se transformara em orgia dando lugar a excessos, paradoxalmente praticados em nome da Santa” (apud SOHIET, 2002, p. 351).

Se estas foram, contudo, as tendências históricas, estas não são as tendências contemporâneas. Scarano (2004, p. 31) acentua: “Sobretudo no século XIX, a hierarquia eclesiástica, que visava tomar para si o controle de tudo que se relacionasse com o culto, tentou e conseguiu, em parte, organizar as romarias e dar-lhes cunho mais eclesial”. A partir daí, contudo, ocorreu uma inversão.

Se as romarias, historicamente, foram organizadas e transcorreram à margem da Igreja, elas hoje são preponderantemente, formas de religião eclesiástica, seguindo as datas e normas impostas pelo clero e restringindo-se comparativamente ao culto à Maria. Tal transformação tende a limitar o alcance sincrético do fenômeno, dissociando-o do culto aos santos que, com frequência, abrigava em seu interior ritos e crenças pré-cristãs, embora mesmo os cultos marianos não deixem de transitar entre o universo católico e o sincretismo do universo profano.

Assim, em relação às peregrinações rumo a Fátima, Pereira (2007, p. 184) lembra que “elas não se enquadram integralmente nas peregrinações católicas, podem aparentemente situar-se nas margens do catolicismo e logo ser remetidas para o universo difuso dos fenômenos que habitualmente se denominam religiosidade popular”.

As peregrinações, finalmente\_ e ao contrário das procissões, rigidamente hierárquicas\_ são igualitárias, não admitindo distinções sociais entre fiéis. Assim, as multidões de peregrinos que acorriam ao festival de Khumba, na Índia, misturavam-se, segundo (Lipner, 1994, p. 297), de forma indiscriminada, deixando de lado as distinções e barreiras provenientes do regime de castas. E tal indistinção seria comum, também, às romarias cristãs.

Cria-se, então, uma dinâmica que funciona como contraponto à desigualdade em sociedades rigidamente estratificadas. Da mesma forma que na Índia as romarias serviram, na Europa medieval, para atenuar as pressões inerentes a uma sociedade fortemente estratificada, relaxando, por exemplo, a vigilância sobre as jovens em idade de casar, o que fica expresso, segundo Mattoso (1988, v. I p. 288), nas poesias dos trovadores em Portugal medieval.

## PARA ONDE OS ROMEIROS VÃO

Centros de peregrinação podem, às vezes, ressuscitar como tais muito tempo depois de ter perdido sua função, sendo o que ocorreu, por

exemplo, na Inglaterra, onde existiu, em Walshingham, do século XIII até a Reforma, uma réplica da casa da Virgem, com o local sendo revivido com sua função primitiva em 1920: uma trajetória, digamos, atípica, mas que levanta outra questão a ser colocada: o que faz com que um determinado local transforme-se em centro de peregrinações?

Não há um motivo único, podendo tal desenvolvimento se dar a partir de uma série de fatores. Os cruzeiros, por exemplo, segundo Zaluar (1953, p. 69) eram locais de romaria no interior paulista durante o mês de maio: “É uso no interior fazerem-se romarias noturnas a estes lugares do descampado, aonde o povo vem comemorar a festa da invenção da Santa Cruz”: um fenômeno local que demonstra a diversidade de motivos acima mencionada, mas, dentre estes, alguns figuram como mais relevantes e usuais.

Um dos fatores principais é a existência de relíquias, o que levou, por exemplo, à criação de guias de viagem medievais, como Carpeaux (1978, v. I p. 152) assinala: “A idade Média gostava muito de relatos de viagens, sobretudo a lugares santos. As romarias a Roma criaram um gênero especial, os ‘Mirabilia’, espécie de ‘Baedeker’ ou Guide Hachette’ para informar sobre as igrejas e relíquias de Roma”. E o que levou um monastério francês a afirmar possuir como relíquia durante o século XII, segundo Bloch (1988, p. 36), nada menos que um dente de Cristo, e um dente de ouro, mais especificamente.

Segundo Reynes (1987, p. 144), o culto de relíquias ganhou um impulso extraordinário no século XVII, o que levou os monastérios a auferirem lucros expressivos, e mesmos cálculos renais extraídos de personagens tidas como santas, por exemplo, eram expostas e veneradas. E por fim, Bakhtin (1987, p. 306) acentua em relação ao período medieval: “Pode-se afirmar que várias partes dos corpos dos santos estavam espalhadas por toda a França (até mesmo por todo o mundo cristão)”.

As relíquias, neste período, exerciam, ainda, as mais diversas funções. A elas eram atribuídas curas milagrosas, cabia a elas atuar como elementos de proteção perante as construções que as abrigavam, cabia a elas sacralizar de uma forma especial os templos que as possuíam. Elas atuavam, ainda, como núcleo para a criação e desenvolvimento de centros de devoção cuja existência gerava, por vezes, um forte impacto socioeconômico, e não apenas religioso.

A partir de sua existência, afinal, eram feitas romarias e celebradas festas religiosas, e as propriedades que lhe eram atribuídas fortaleciam-se a partir destes rituais, ao mesmo tempo em que os fortaleciam. E tal vínculo, por fim, se teve início no período medieval, não se restringiu, evidentemente, a ele, estruturando em escala considerável o catolicismo popular tal como praticado nos séculos seguintes e ainda hoje.

O local de romaria abriga, geralmente, relíquias sagradas e milagrosas, sendo indispensável para o fiel seu contato com a mesma. Deste modo, caso o doente não possa fazer a viagem, seu intercessor, ou seja, quem faz a viagem por ele, deve providenciar que ele tenha algum tipo de contato com algo que tenha sido retirado do local. O templo é, portanto, justificado por elas, e são elas que atraem o peregrino. Uma relíquia considerada milagrosa pede um templo que a guarde e a exalte. Ao redor deste templo pode surgir uma cidade, ou seu crescimento ser impulsionado por ele e pelos peregrinos, o que demanda a criação de toda uma estrutura social, econômica, cultural. No centro está a relíquia.

A existência da imagem milagrosa pode, assim, ganhar valor próprio em relação ao templo que a abriga. Ela pode, por exemplo, ser transferida de uma igreja para outra por ocasião de grandes estiagens ou de epidemias, o que ocorreu em São Paulo a partir de 1796, quando foi criada a paróquia da Penha, a partir da capela ali existente, - centro de frequentes romarias. Quando a chuva escasseava, a imagem da Virgem, segundo Bruno (1954, v. II, p. 782), era retirada dali e levada em procissão até a igreja da Sé. A estrada que ligava São Paulo ao santuário da Penha, que era, até então, afastado da cidade, foi construída para facilitar o acesso de romeiros a ele, o que dá uma medida de sua importância. E mede-a, ainda, as inúmeras vezes em que a imagem fez tal viagem: nas contas de Arroyo (1966, p. 154), vinte vezes de 1768 a 1876, quando ela foi transportada pela última vez.

O que importa, no caso, é a capacidade da imagem de gerar milagres, independentemente do templo que a abriga. E a romaria ao Senhor do Bonfim seguiu uma trajetória cujas origens são exemplares no que tange à relação entre templo e imagem milagrosa. Um marinheiro português trouxe para a Bahia, em meados do século XVIII, uma imagem do Senhor Crucificado, cuja simples existência demandou a construção de um templo que a abrigasse, e este templo, por fim, transformou-se em centro de procissões e romarias.

Compostela é, talvez, o exemplo mais famoso de um centro de peregrinações vinculado à posse de algum tipo de relíquia. Ele nasceu de uma viagem na qual os restos do apóstolo teriam sido transportados de Jerusalém para Iria, e de lá transportados para um lugar chamado “Campo de Estrela” onde foram enterrados, gerando o centro de peregrinação que tão grande importância terminaria por adquirir. E no início do século XII, Santiago de Compostela já recebia mais de 500 mil peregrinos anualmente, encorajados pelo exemplo de bispos e reis que, nos anos anteriores, dedicaram-se a percorrer as rotas que levavam ao santuário.

O surgimento da peregrinação a Compostela preencheu, também, um espaço político e visou esta finalidade: a catalisação, segundo Rivas (1997, p. 25), de um esforço social, no período da Reconquista, com uma finalidade universalizante a partir de uma estrutura política e territorial altamente fragmentada. Buscou-se criar, em síntese, ainda segundo Rivas (p. 99), uma unidade de crença que pudesse servir como estímulo à unidade territorial ainda precária. Mas não apenas em relação à Espanha as peregrinações cumpriram tal função: elas teriam contribuído decisivamente, também, para a formação de uma ideia política da Europa.

E no Brasil, igualmente, as relíquias exerceram papel primordial na criação e consolidação de centros de romaria.

Nem sempre um personagem precisava ser canonizado para que suas relíquias fossem veneradas. Assim, Simão de Vasconcelos (1943, p. 30) narra um episódio no qual Anchieta escolhe um local para um pescador lançar a rede: “Obedeceu o pescador e, sendo maré cheia e contra regra de pescaria, sucedeu que foi tanto peixe de um só lanço, que se rompia a rede”. E também suas relíquias, lembra Vasconcelos (p. 159) fizeram milagres: “Uma mulher de Manuel Coelho, na mesma Vila do Espírito Santo, padecia graves dores, que lhe ficaram de um parto, bebeu um pouco de água benta com um dos ossos e ficou sã na mesma hora”. Da mesma forma, segundo Kidder (1972a, p. 69), “era tão grande a devoção do povo do Rio pelo padre Almeida que, quando alguém adoecia, usava relíquias suas com tanta fé e com tão bom proveito como se ele tivesse sido canonizado”.

Outras relíquias, contudo, eram de autenticidade bastante duvidosa. Ao descrever a chegada de um padre visitador a Salvador, Cardim (1939, p. 254) acentua: “Trouxe o padre uma cabeça das onze mil virgens, com outras relíquias encastradas em um meio corpo de prata, rica e bem acabada”. E acrescenta:

No fim de Julho se celebra no colégio a trasladação de uma cabeça de onze mil virgens, que os padres ali têm mui bem concertada em uma torre de prata. Houve missa solene, preguei-lhe das Virgens, com grande concurso para toda a terra, por haver jubileu, a que comungou muita gente (p. 291).

Massimi (2005, p. 46), ao descrever uma procissão ocorrida em Sabará no século XVIII, acentua: “A procissão se abria solenemente com a imagem da Cruz da Ordem do Carmo e, exposta num pano roxo, uma relíquia do ‘Santo Lenho’”. E vendas de relíquias também são mencionadas: um certo Fr. Bernardo, informa Burton (1976, p. 87), vendeu frascos de leite da virgem e outros venderam lágrimas de Nossa Senhora em rosários, detritos como se fossem relíquias de santo e passaportes para o céu.

Também acontecimentos tidos como milagrosos podem fazer com que um determinado local passe a atrair peregrinos, muitas vezes com o que é interpretada como a vontade manifesta do santo definindo o local. O local a ser consagrado pela presença do santo e que irá tornar-se centro de romarias não é, nunca, escolhido por acaso e, sim, a partir de acontecimentos miraculosos que expressam sua vontade e o tornam inteligível.

Centro de romarias em Pernambuco, o convento de Ipojuca registra história que ilustra tal processo. Uma imagem do Cristo crucificado trazida de Portugal seria encaminhada a outra igreja em Pernambuco, mas os bois que conduziam o carro que a levaria recusaram-se a tomar o caminho indicado: “Ora, os bois seguem em sentido contrário ao que se lhes marcara e tomam a estrada de Ipojuca, sem parar na viagem. Quem poderá duvidar de que o céu mesmo deu este sinal” (WILLEKE, 1956, p. 287)? Já em Cuiabá, segundo a narrativa de Washington Luis (1938, p. 263), um movimento feito por uma custódia é tido por milagroso e decide a permanência da população na cidade:

Chegada esta, celebrando-se os ofícios divinos na Matriz, exposto o Santíssimo Sacramento, a custódia, que encerrava a hóstia consagrada, deu volta para a parte da Epístola, ficando com o lado para o povo. Endireitou-a o sacerdote a primeira e segunda vez, e só na terceira ela não virou mais.

E às vezes, como lembra Fernandes (1982, p. 11), “seu desejo foi percebido por alguém carente\_ um mudo que se pôs a falar”.

Também centros marianos tornam-se locais de peregrinação após o anúncio de aparições da Virgem ou após a descoberta milagrosa de imagens, como ocorreu na França, em 1644, com a descoberta de uma imagem em Nossa Senhora de Plancoet. Também na França, as igrejas reconstituíram o culto à Virgem de Lourdes em seu interior ou do lado de fora do templo, aproveitando grutas naturais ou abrindo-as em rochas, ao mesmo tempo em que cada diocese organizava sua romaria ao local da aparição. E, no Brasil, o convento da Penha tornou-se centro de romarias, segundo a descrição de Maximiliano (1940, p. 139), devido ao fato de possuir uma imagem de Maria tida como milagrosa.

Vários fatores, enfim, definem a construção destes templos, geralmente ligados a causas sobrenaturais. Pode ser a ocorrência de milagres, como no caso de Piedade em Minas, onde a Virgem teria aparecido para uma menina muda, que se pôs a falar para narrar o ocorrido, pode ser a insistência da imagem da Virgem em voltar por conta própria para o local escolhido por ela para a construção do templo, o que é o caso de Penha, em São Paulo, e Canindé no Ceará, ou o caso da imagem de Bom Jesus em Lapa, na Bahia. E em Iguape e em Pirapora, no interior paulista, a narrativa refere-se a imagens que, ao serem transportadas, tornam-se imensamente pesadas, mas são transportadas com facilidade até o local no qual mais tarde seria construído o templo, transformando-o em local de romaria.

Os centros de peregrinação podem estar relacionados, também, a momentos da vida do fundador da religião, ou de personalidades importantes a ela ligadas. O Santo Sepulcro é o exemplo mais evidente, mas não apenas ele. Locais associados às peregrinações de Buda transformaram-se, igualmente, em centros de romaria, e os peregrinos acreditam que, visitando-os, alcançarão um renascimento no paraíso.

As romarias podem ter como objeto, ainda, lugares relacionados a contextos inteiramente lendários. Desde o século XII o “buraco de São Patrício”, na Irlanda, foi visto como uma pretensa entrada do purgatório, visitado e venerado como tal, sendo que Jacopo de Varazze (2003, p. 308) dá contornos à crença:

Por ordem do Senhor, ele traçou com seu báculo um grande círculo no solo, e em toda aquela circunferência

a terra abriu um grande e fundo poço. Foi revelado ao beato Patrício que aquele era o lugar do Purgatório, e quem quisesse ali descer não precisaria mais fazer penitência por seus pecados em outro purgatório.

O chamado purgatório de São Patrício foi situado em uma ilha, Station Island, pertencente ao Eire e centro de romarias desde o final da Idade Média; romarias que foram proibidas em 1497, ressurgiram no século seguinte e tiveram continuidade a partir daí, sendo construída uma grande igreja em 1931. Le Goff (1995, p. 235) descreve a mitologia referente ao local:

Tem nove buracos no chão e se alguém se atreve a passar a noite num deles fica possuído dos espíritos malignos e toda a noite sofre suplícios horríveis de toda a espécie num fogo indescritível, e de manhã encontram-no quase inanimado. Diz-se que se, para fazer penitência, alguém sofrer uma vez estes suplícios, escapará depois da morte (a não ser que, entretanto tenha cometido pecados muito graves) às penas infernais.

No Brasil, romarias são influência portuguesa. Índios e africanos não as conheciam nem contribuíram para sua consolidação. Outras romarias foram introduzidas por imigrantes, mas a tradição é portuguesa: uma tradição que se impôs desde o início da colonização, situando-se entre meados do século XVII e meados do século XVIII o período onde foram construídos os principais centros de romaria brasileiros, ou em que, pelo menos, ocorreram os episódios que fundamentariam sua construção.

E em Minas Gerais, por exemplo, Antônio Pereira, próximo a Vila Rica, é definido por Carrato (1968, p. 35) como o primeiro centro de romarias existente na província, com um santuário erigido dentro de uma gruta em homenagem a Nossa Senhora da Lapa. Sua origem é usual: um menino descobre uma imagem da Virgem dentro da gruta. Retirada dali, ela volta milagrosamente para seu local de origem, manifestando seu desejo de ali permanecer.

Mas foi Congonhas que se consolidou como o principal centro regional de romarias, com Breves pontíficos publicados em 1780 concedendo

favores espirituais aos romeiros do Senhor Bom Jesus de Matosinhos. Com isto, as romarias ao Santuário de Congonhas foram unidas como uma espécie de momento especial e oficial da religiosidade mineira. E Almeida (2010, p. 110) narra a reação da Igreja quando, em Congonhas do Sabará, atual município de Nova Lima, no interior de Minas, no século XVIII, são descobertas “águas milagrosas” que dão início a um ciclo de romarias”:

A Igreja, talvez na tentativa de associar-se a essas curas “prodigiosas” exatamente no dia dedicado a São José, 19 de março de 1749, concedeu altar portátil para que “suas ovelhas, na falta de pasto espiritual, por não haver (ainda) naquele sítio capela”, pudessem assistir diariamente o Santo Ofício da missa sem que tivessem que se deslocar uma légua até a igreja mais próxima.

Mas em relação ao Caraça, as romarias foram encerradas por ordem administrativa, como registra e lamenta um sacerdote que preferiu o anonimato: “As romarias do Sertão, em má hora desfeitas para dar lugar a sonhos de outra administração; as romarias em seguida da casa dos milagres” (ANÔNIMO, 1905, p. 799).

Os centros marianos de devoção foram locais privilegiados de atração de romeiros. Em Minas Gerais surgiram três importantes centros de romaria dedicados à Virgem: Macaúbas, Caraça e Serra da Piedade. E também as ermidas de Nossa Senhora da Penha em São Paulo e Rio de Janeiro\_ templos construídos em locais de difícil acesso, propícios para testar e demonstrar o esforço religioso de quem as visita\_ tornaram-se, também, centros de romarias.

Em 1854, Pio IX estabeleceu o dogma da Imaculada Conceição e, em 1858, temos as dezoito aparições da Virgem a Bernadette Soubirous, em Lourdes, bem como, em 1871, tem início as romarias rumo a Salmeiro, em Portugal, que se consolidaria como o segundo maior centro de peregrinações do país, depois de Fátima. E Penteadó (1999, p. 168) acentua em relação às romarias de Nazaré, em Portugal:

A incapacidade humana em controlar as forças da natureza e os seus efeitos destruidores fazia com que a fertilidade ou a infecundidade dos campos fossem

relacionadas com o auxílio ou o castigo divino. Daí a necessidade que as populações sentiam de recorrer à Mãe de Deus como sua intercessora do Criador.

O impulso renovado dado à mariologia, e sua associação às romarias não, foi, por fim, algo casual e, referindo-se às aparições marianas, Camurça (2006, p. 260) acentua:

Nos séculos XIX e XX, ocorrem como resposta do catolicismo tradicional ao processo de secularização e racionalismo provenientes da modernidade (opondo milagre versus ciência, campo versus cidade), recebendo da hierarquia da Igreja o aval sobre sua veracidade, o que garante seu controle sobre a interpretação e o culto, instituindo centro de peregrinação como Lourdes, Fátima e La Salette.

Já Bom Jesus da Lapa- assim como Caraça, em Minas\_ foi um entre tantos centros de romaria fundados por um eremita, no caso por Francisco Mendonça Mar, que se instalou na Lapa no final do século XVII, abrigando peregrinos e doentes. Dali surgiu o centro de romarias que consolidaria seu prestígio nos séculos seguintes. E Canindé, no Ceará, surgiu como centro de romarias a partir de capela inaugurada em 1796, com a imagem de “São Francisquinho” já sendo venerada na época, que foi excepcionalmente fértil para a criação de locais de romaria.

Os eremitas, portanto, associaram-se às romarias, criaram centros de peregrinação e transformaram-se, eles próprios, em personagens religiosos que os peregrinos iam devotamente visitar. Eremitas e romeiros participaram, portanto, do mesmo processo, que ocorria frequentemente sem o beneplácito da Igreja, criando um movimento eminentemente popular, estruturado de forma não institucional.

As romarias a Juazeiro do Norte derivam, por sua vez, de uma situação peculiar. Elas visam ao pagamento de promessas, bem como o pedido de intervenções milagrosas que consigam resolver problemas insolúveis, mas possuem, também, outro sentido. O objetivo é homenagear o Padim, o que confere ao personagem histórico uma singularidade acentuada por Câmara Cascudo (1984, p. 566): “Foi o único brasileiro a tornar-se centro de interesse sobrenatural, motivando romarias com finalidades morais e não terapêuticas, que a morte não desvaneceu”.

No caso do Padre Cícero há, ainda, outra peculiaridade a ser anotada, qual seja: sua fama de milagreiro foi inicialmente atribuída a ele por uma beata que testemunhara uma hóstia por ele manipulada verter sangue, e aceita pelos fiéis antes que ele próprio aceitasse o fato, o que se daria apenas dez meses depois, quando ele afirmaria a veracidade em declaração dada a um repórter. E ainda, centros de romarias não reconhecidos pela Igreja podem atrair, mesmo assim, grande número de fiéis, como ocorreu com o santuário edificado por Antônio Conselheiro: um centro de peregrinação que atraía milhares de romeiros dos povoados vizinhos.

As romarias a Aparecida, finalmente, datam do século XVIII, com o encontro da imagem da Virgem, em um ribeirão ocorrendo em 1727. E quando Spix e Martius (1976, v. I p. 107) visitam a capela de Nossa Senhora Aparecida ela já conta com setenta anos de existência e já funciona como importância centro de romaria, segundo os autores: “A milagrosa imagem de Nossa Senhora atrai muitos peregrinos de toda a província e de Minas Gerais. Dessas romarias encontramos diversas, quando, da véspera de Natal, seguimos viagem”.

Mas ela torna-se, por assim dizer, oficial, apenas no início do século XX quando uma romaria é organizada no Sete de Setembro de 1900, associando explicitamente comemorações cívicas e religiosas, e em 1930, quando Pio XI declara a Virgem Aparecida a padroeira do Brasil (SEGALA, 2000, p. 175). A política de promoção de romarias foi oficializada pela Igreja, portanto, em 1900, ano em que Aparecida recebia as primeiras romarias oficiais, vindas de São Paulo e do Rio de Janeiro. Quatro anos depois, Pio IX permitia a solene coroação da imagem como Nossa Senhora da Conceição Aparecida, com a Igreja apenas repetindo o que a religiosidade popular já consagrara.

E se Aparecida foi o principal centro de romaria criado na transição para o século XX, ele não foi o único. Nossa Senhora de Nazaré, no Pará, por exemplo, surgiu como centro de grande importância na segunda metade do século XIX, em um processo de valorização das romarias do qual a construção de Aparecida- ou da Capela, como diziam os fiéis- foi o ápice. E em relação ao Círio de Nazaré, Gruzinski (2004, p. 10) menciona o arcaísmo religioso de Belém, com sua apoteose mariana neobarroca.

Romarias, por fim, estão ligadas, no cristianismo, ao culto às personalidades tidas como milagrosas, sejam elas reconhecidas ou não pela Igreja, em uma lista que pode incluir, entre outros, condenados à

morte pela justiça, como foi o caso de Chaguinhas, soldado que participara de um levante em Santos e\_ condenado à morte\_ transformou-se em intercessor e objeto de romarias. No momento de sua condenação à forca a corda teria se partido três vezes, o que gerou um clamor popular não atendido por sua absolvição. A partir daí, romeiros buscaram sua ajuda na capela de Nossa Senhora dos Enforcados, em São Paulo.

Spix e Martius (1976, v. II, p. 17) mencionam uma mulher tida na conta de santa, residente na Serra da Piedade. E a descrevem:

Ela vivia ali desde alguns anos, sem outra alimentação, a não ser um ovo diariamente. O fato de ser ela sujeita a ataques de catalepsia talvez fosse a razão porque o povo a considerava milagrosa e visionária. Não chegamos, contudo, a vê-la, pois o governo havia tomado, há pouco, providências no sentido de afastá-la dali.

Também Maria Bueno, no Paraná, assassinada por seu amante em 1893, teve seu túmulo transformado em objeto de romarias e de devoção popular sequiosa por milagres. Igualmente Etelvina, adolescente nordestina assassinada de modo bárbaro em Manaus no início do século XX, tornou-se a Santa Etelvina, objeto de peregrinações, fazedora de milagres. E, finalmente, um sinal indefectível de santidade é o corpo incorrupto ou a sepultura com sinais miraculosos, gerando romaria.

Escrevendo a respeito do corpo de São Francisco Xavier, um jesuíta (apud CATZ, 1983, p. 23), afirma que os que o “viam (viam ser claramente milagre a coisa que excedia todo o curso natural, mirando um corpo humano, o qual naturalmente é mais sujeito a toda a corrupção e hediondez que os corpos de todos os outros animais, andar tantos meses envolvido em cal, a qual, naturalmente, consome os mesmos ossos, e não se corromper nem ter mau cheiro em tanto tempo”. E foi o caso, entre tantos outros, de Mãe Marcelina, no Maranhão, cuja sepultura teria surgido iluminada e perfumada semanas depois de seu sepultamento. E Fazenda (1921, v. III, p. 319) menciona um episódio ocorrido no Rio de Janeiro, no qual um pai teria tentado violentar sua própria filha:

Vendo-se perseguida brutalmente, correu para a rua e entrou na igreja de Santana, cuja porta principal estava aberta. O pai vai ao encalço da jovem, encontra-a ajoelhada e ali mesmo corta-lhe a cabeça com uma espada. Sepultada a vítima, muitos anos depois foi seu cadáver encontrado intacto.

De fato, acreditava-se que os corpos dos santos não se decompunham, acreditava-se que suas tumbas geravam “odor de santidade”. Seus poderes, mesmo depois de mortos, permaneciam miraculosos e transferiam-se para suas relíquias, que eram, assim, visitadas por fiéis em romaria. Mas não apenas as relíquias dos santos, já que “relíquias de Cristo” tais como o prepúcio do Menino Jesus e uma gota do leite da Virgem também foram credulamente venerados durante a Idade Média.

Outros casos são ainda mais controversos. O surgimento de uma “santinha” em São Luís do Paraitinga, interior de São Paulo, logo após o conflito do Contestado, deu início à romarias. Maria Antônia, de dezoito anos, afirmou ter sido aconselhada por um anjo a passar sete anos em jejum e, por isso, deixara de alimentar-se, bebendo apenas leite oferecido por freiras. Terminou sendo recolhida a um sanatório por autoridades temerosas de reproduzirem-se, no município, conflitos semelhantes aos registrados em Contestado ou em Canudos.

E outros casos, finalmente, transbordam para a mistificação. Em Pirenópolis, vivia a “Santa Dica”, tida como vidente e objeto de romarias em 1926, terminando por casar-se com um repórter carioca que fora cobrir o episódio. Paternostro (1945, p. 333) narra os desdobramentos do episódio:

Disseram-me que há anos passados os peregrinos fanatizados traziam à “santa” óbolos de todas as espécies, que pouco a pouco, vieram a constituir um pequeno patrimônio. Os crédulos formaram depois um colégio eleitoral que deu força política, no Estado, ao marido da “santa”.

Da mesma forma, durante a revolução de 1932, segundo Willems (1961, p. 140), os presos de Itaipava foram libertados, entre eles um rapaz louro, que deixou crescer os cabelos, vestiu uma túnica branca e

proclamou-se o “Cristo que voltou”. Apesar de suas origens suspeitas, logo se formaram romarias que incluíam penitentes fazendo longos percursos com pedras na cabeça. A situação continuou até o “novo Cristo” arrumar uma amante que afirmava ser a “Virgem Maria”, o que o levou ao descrédito, com tudo terminando com sua volta à prisão.

As romarias envolveram desde seu início, portanto, situações que envolveram mistificação e credulidade em doses proporcionais, o que não é suficiente, evidentemente, para desmerecê-las como fenômeno religioso. Afinal, elas foram e são determinantes na construção do catolicismo popular, expressando-o em sua essência; a busca por uma redenção expressa em contato com a manifestação do divino.

# MILAGRE: ESTRATÉGIAS EM TORNO DE UM CONCEITO

## O DEBATE SOBRE O CONCEITO

O milagre pode ser definido como um momento necessariamente único e irrepetível de interação entre o céu e a terra, entre o divino e o natural, no qual uma intervenção sobrenatural altera e transgride as leis da natureza, fazendo que o não poderia ocorrer, de acordo com estas leis, ocorra. E se o milagre não pode ser repetido devido ao seu caráter extraordinário, ele pode ser ritualizado, e seus efeitos permanecem inalterados, sendo, eles próprios, dotados de uma força transcendente e milagrosa.

Hannah Arendt (2006, p. 41) menciona “o papel que o milagre sempre desempenhou na crença e na superstição, portanto, no religioso e no pseudo-religioso”. E, segundo Arendt (p. 42), “cada novo começo é, em sua natureza, um milagre, ou seja, sempre visto e experimentado do ponto de vista dos processos que ele interrompe necessariamente”. Mas o milagre consiste, também, em mutação e renovação, o que, referindo-se à obra de Plínio, Lenoble (2002, p. 156) “Antes do mais, o milagre é uma mutação de uma ‘natureza’ numa outra. As classificações em botânica, em zoologia, são ainda demasiado incompletas para que semelhantes prodígios não sejam frequentes”.

Não existe religião, efetivamente, sem um acontecimento extraordinário, vinculado ao sagrado e incompreensível perante a natureza, que a justifique, e este acontecimento representa o início de uma nova era\_ o advento de Cristo, por exemplo, \_ ou é justificado pelo acontecimento primordial\_ os milagres praticados pelos santos. Mas o debate conceitual a respeito dos milagres é, por outro lado, extremamente amplo e complexo. No caso, o máximo que pode ser feito é localizar, de forma um tanto arbitrária e aleatória, argumentos que os neguem ou que os justifiquem.

O milagre, no catolicismo popular, atua como meio de proteção contra forças da natureza cujo desencadeamento é visto como irracional e incompreensível o que gera uma reação que busca na esfera divina\_

vista como superior à esfera da natureza\_ os meios válidos para atenuar ou anular as consequências da ação destas forças. Da mesma forma, cultos pré-cristãos dotados de uma simbologia ctônica ou agrária buscam exorcizar estas forças, assim como ritos cristãos atuam diretamente junto à natureza, como um meio de atenuar a insegurança gerada por estas forças. E quando forças divinas agem neste sentido, surge o milagre.

Freyre (1971, p. 56) descreve o seguinte episódio:

Sobre as águas do Capibaribe é tradição que apareceu um dia a própria Virgem. Apareceu não a um branco, ou a um rico ou a um fidalgo de casa-grande\_ das que outrora davam a frente e não as costas para o rio\_, mas a simples escravo negro que ia se afogando ao atravessar as águas, de onde Ponte d'Uchoa para a Torre.

E Arroyo (1966, p. 55) narra outro episódio, ocorrido em São Paulo no século XVIII:

O menino, movido pelo seu espírito religioso, fora em busca de um favor, de uma graça para sua mãe, que se encontrava doente, e o mandaram à vila buscar socorro. A Virgem atendeu às súplicas do rapazinho, dizendo-lhe que voltasse tranquilo para casa, pois sua mãe se encontrava completamente restabelecida.

Ao descreverem tais episódios, Freyre e Arroyo sublinham outra característica fundamental do milagre, que é seu universalismo. O milagre desconhece fronteiras sociais, sendo que pelo contrário, ele alcança preferencialmente os pobres e sofredores e, quando o sagrado se manifesta, ele o faz, normalmente, perante os humildes. Não por acaso crianças e adolescentes veem e sentem o que outros não conseguem ver e, em Taís, romance de Anatole France, um ser tido até então como pobre de espírito se revela um visionário, ao passo que um sacerdote famoso se transforma em um endemoninhado. Temos, aqui, a inversão proposta pelo milagre.

Quando, segundo Ehrard (1994, p. 72), o milagre é evocado como prova da verdade do cristianismo, e sua autenticidade é ressaltada como

garantia para a pureza da doutrina, seu conteúdo material se torna mais importante que seu significado espiritual. E é a distinção entre o conteúdo material e o conteúdo espiritual da fé que Frei Luis de Granada (1944, v. I p. 305) busca salientar, ao definir a religião e a fé da Igreja como um hospital provido de todas as medicinas espirituais ordenadas por aquele sapientíssimo médico que veio do céu para curar nossas almas.

Trata-se, no caso, de uma perspectiva que define o catolicismo como uma força espiritual, que oferece benefícios para a alma, mas não para o corpo, e não se propõe atuar sobre a natureza. Já o milagre opera sobre a realidade concreta, e quem o implora está em busca de resultados materiais que a natureza não é capaz de lhe oferecer.

E o milagre, mesmo sendo uma expressão do divino, age na natureza e através da natureza, o que Santo Agostinho (1997, p. 133) acentua: “Através de sua carne, o Senhor realizou duas espécies de feitos: os milagres e os sofrimentos. Os milagres vinham do alto, os sofrimentos de baixo. Os milagres que operou eram divinos; mas operou-os através de seu corpo, de sua carne”. O próprio advento de Cristo é definido, portanto, como o exemplo supremo de como o milagre atua.

Já Tomás de Aquino (Suma Teológica, Questão 105, Artigo 7) define o milagre como “algo difícil e insólito, que ultrapassa os poderes da natureza e a esperança de quem o admira”. E ressalta: “Chama-se, pois, milagre, o que é cheio de admiração, no sentido de que a causa fica absolutamente oculta para todos. Esta causa é Deus. Portanto, as coisas feitas por Deus fora das coisas por nós conhecidas, são chamadas de milagres”. E Tomás de Aquino (Suma Teológica, Questão 114, Artigo 4) acentua a respeito da possibilidade de os demônios fazerem milagres verdadeiros: “Um milagre propriamente dito não pode ser obra de demônios, nem de alguma outra criatura, mas só de Deus, porque o milagre propriamente dito é o que se faz para além da ordem de toda a natureza criada, dentro da qual já está todo poder criado”.

Porém, para Tomás de Aquino, lembra Sellier (1970, p. 603), o fato de a energia e as leis da natureza humana não serem inteiramente conhecidas pode criar ilusões, fazendo que o que é natural seja visto como milagroso, havendo, contudo, três formas de exceder a natureza criada: a primeira, quanto à materialidade do fato, como, por exemplo, fazendo recuar o sol; a segunda, quanto ao sujeito do milagre, quando este, por exemplo, ressuscita um morto; a terceira, quanto ao processo, quando, por exemplo, é concluído em poucos segundos um processo que levaria vários meses.

Lemos em Salmos (135; 6): “Tudo o que o Senhor quis, ele o fez, nos céus e na terra, nos mares e em todos os abismos”. O milagre é, portanto, uma expressão da vontade divina que, como ressalta Vieira (1994, p. 66), atua a partir de critérios que não são dados ao ser humano conhecer: “Quanto aos milagres, nem eles são consequência da santidade, nem o espírito da profecia consequência deles (...). De maneira que a graça de fazer milagres, e todas as outras graças, dá-se e reparte-as o Espírito Santo a quem e como é servido”. E eles não são necessariamente, uma transgressão das leis da natureza, uma vez que estas não são de inteiro conhecimento por parte do ser humano.

Orósio (Histórias, Livro V) conta como, em Roma, uma escrava teve um filho com quatro mãos, quatro pés, quatro olhos, quatro orelhas e dois pênis. E ainda acentua que, na Gália, nasceram cereais em árvores. Mateo Aleman (1936, v. I p. 70) afirma ter nascido em Ravena, em 1512, um ser com cabeça e rosto humanos, bem como a parte superior de seu corpo. Possuía um chifre, tinha asas de morcego no lugar dos braços, uma cruz inscrita no estômago e era hermafrodita. E Taunay (1998, p. 190) descreve o seguinte episódio:

Em 1671, a uma légua da Martinica, muitos franceses haviam visto um tritão legítimo, perfeita figura de homem da cintura para cima, de cabelos brancos e bem penteados, rosto cheio, barba preta, nariz chato, tez branca, cútis delicada. Da cintura para baixo era perfeito peixe, acabado por grossa cauda bífida.

O que temos em todos estes relatos não são necessariamente milagres, e sim, portentos, que, porém, são igualmente explicáveis na perspectiva dos defensores dos milagres.

É o argumento defendido, por exemplo, por São Isidoro de Sevilha (1993, v. II, p. 47), para quem o portentoso surge devido à vontade divina e não ocorre contra a natureza, e sim contra a natureza conhecida. É também o argumento adotado por um personagem de Shakespeare, que afirma: “Dizem que já não há milagres, e aí estão os nossos filósofos que deixam ordinárias e familiares as coisas sobrenaturais e inexplicáveis. Daí resulta brincarmos com os fenômenos mais terríveis, barricando-nos por trás de nosso suposto conhecimento” (MUITO BARULHO POR NADA, Ato II, Cena II). E Simone Weil (2001, p. 240) retoma o mesmo argumento, ao

acentuar em relação ao milagre: “Dizendo que é um fato contrário às leis da natureza, diz-se uma coisa absolutamente desprovida de significação. Não conhecemos as leis da natureza. Não podemos fazer a seu respeito senão suposições”.

Já quem contestou a ocorrência de milagres o fez, frequentemente, a partir do seguinte argumento: estes transgrediram as leis da natureza e, portanto, as leis divinas, uma vez que tais leis foram estabelecidas por Deus. Assim, a crença em milagres para Bayle, segundo Bost (1994, p. 22) incita à idolatria e mostra que os cristãos cometem o mesmo erro que os pagãos. E para ele, segundo Bouchardy (2001, p. 107), o fato de o universo ser governado por leis exclui a existência de milagres.

E é, por exemplo, o que Voltaire (2003, p. 3) acentua: “Um milagre é a violação das leis matemáticas, divinas, imutáveis, eternas. Já por esse enunciado, um milagre é uma contradição nos termos: uma lei não pode ser ao mesmo tempo imutável e violada”. E ressalta:

Se entendeis por milagres um efeito cuja causa não podeis ver, nesse sentido tudo é milagre. A atração e a direção do imã são milagres permanentes. Um caracol cuja cabeça se renova é um milagre. O nascimento de cada animal, a produção de cada vegetal, são milagres cotidianos (p. 10).

Já Montaigne, segundo Dubois (1992, p. 55) admite a autenticidade e a pertinência do milagre, mas busca circunscrevê-lo ao campo religioso e a recusar qualquer tentativa de extrapolá-lo, vendo na irracionalidade aparente de um fenômeno uma manifestação da natureza. Burke (2006, p. 37) sintetiza a perspectiva do autor a respeito: “Chama-se de milagroso um acontecimento estranho, e as ideias acerca do que é estranho são necessariamente etnocêntricas”. É como se o ser humano buscasse compreender o que não pode ser compreendido e nomear o que não pode ser nomeado. E Montaigne (1972, p. 235) ressalta: “Só Deus tem a possibilidade de Se conhecer e de explicar Seus atos, que não se traduzem senão impropriamente em nossa linguagem, a qual Ele emprega, entretanto, para, abaixando-Se, descer até nós, que jazemos por terra”. Definir um milagre é, portanto, uma tentativa de explicar o inexplicável.

Já Espinosa (1979, p. 205) ressalta:

Somos construídos por natureza de modo a acreditarmos facilmente nas coisas que esperamos e dificilmente nas que temos, e a formarmos a seu respeito opiniões ou excessivamente favoráveis ou demasiado desfavoráveis. Daí nascerem as superstições de que, por toda parte, os homens são vítimas.

E entre tais superstições, para o autor incluem-se os milagres, que derivam, pura e simplesmente, do desejo do ser humano de vê-los concretizados. Segundo Israel (2001, p. 218), entre o surgimento do cristianismo e a metade do século XVIII, Espinosa é o único autor que nega categoricamente a possibilidade de ocorrerem milagres ou ocorrências sobrenaturais, definindo os milagres, ainda segundo Israel (p. 220), como construções puramente mentais. Ou, ainda, como expressões de desejos frustrados.

Já em Hobbes há o que Strauss (2005, p. 95) chama de negação discreta do milagre. E em sua obra, segundo Strauss (p. 100), a possibilidade do milagre não é refutada diretamente, e sim através de suas possibilidades. Hobbes (1979, p. 253) acentua:

O primeiro arco-íris que foi visto no mundo foi um milagre, porque foi o primeiro, e conseqüentemente era estranho. E serviu como um sinal de Deus, colocado no céu, para garantir a seu povo que não haveria mais destruição universal do mundo pelas águas. Mas atualmente, como é frequente, não é um milagre nem para os que conhecem suas causas naturais, nem para os que não as conhecem.

O milagroso, portanto é o que é desconhecido, e não, necessariamente, o que transgride as leis da natureza e, com isto, à medida que o conhecimento humano avança, a possibilidades de surgir algo desconhecido se torna cada vez mais remota.

E Hume, por fim, buscou colocar o debate a respeito dos milagres, como ressalta Chaves (1978, p. 26), em termos históricos:

Até o século XVIII a maioria absoluta dos ensaios sobre milagres encarava o problema do ponto de

vista da possibilidade ou não de uma violação das leis da natureza através de uma ação divina. O grande mérito da discussão Humeana é ter procurado mudar a abordagem do problema, encarando de frente a questão do valor e da credibilidade de testemunhos históricos, à ocorrência de supostos, ou, quem sabe, reais milagres.

Hume (1992, p. 127) indaga: “Que recursos restariam a nós, criaturas tão desgraçadas, se a religião não nos sugerisse alguns métodos de expiação e não aplacasse os terrores que constantemente nos assaltam e atormentam”? E ressalta: “A religião, por mais corrompida que esteja ainda é melhor que a ausência total de religião” (p. 174). Não se trata, portanto, de utilizar o conhecimento científico como meio para fazer com que a religião se desvança, por ser esta socialmente necessária. E ela tem como função permitir ao ser humano conviver com seu medo perante a natureza e a vida.

Mas a crença em milagres, neste sentido, ganha uma expressão meramente utilitária, e Danowski (1995, p. 50) acentua: “Se não chega a ser com escárnio, é ao menos com ironia que Hume trata a maioria dos inúmeros casos de prodígios e acontecimentos miraculosos que perpassam sua História da Inglaterra”. Por fim, os milagres representam a presença divina na natureza, mas é este argumento que Hume (2005, p. 90) contesta, ao acentuar: “Creio, na realidade, que em todo o paganismo não há nenhum dogma que se preste mais ao ridículo que o da presença real, pois é tão absurdo que escapa a toda refutação”.

Os milagres foram os sinais da validade da fé cristã, e ocorreram enquanto esta fé precisou se afirmar, mas, após o triunfo da Igreja, eles desapareceram por terem se transformado em algo desnecessário. É o argumento defendido por Santo Agostinho (2002, p. 47), que acentua:

Sabemos que nossos antepassados para se elevarem em grau de fé\_ das coisas temporais às ternas\_ guiaram-se (e nem podia ser de outro modo) pelos milagres visíveis, se bem que, graças a eles, esses milagres não se apresentem mais necessários a seus descendentes. A Igreja católica, estando uma vez difundida e estabelecida por toda a terra, aqueles milagres não foram mais consentidos ao nosso tempo.

E quando o tesoureiro de uma igreja pede que ocorra um milagre que demonstre a afeição divina em relação a ela, São Martinho surge em meio a suas preces, e diz: “O que tu pedes, meu muito querido filho, sabe que é pouca coisa em comparação com o que o Senhor tem poder para te conceder; mas de momento os milagres que já se viram outrora deverão chegar, porque o mais urgente é guardar a colheita já semeada” (apud DUBY, 1986, p. 94). Aqui o argumento agostiniano referente à desnecessidade de milagres é retomado.

O argumento agostiniano expressa, ainda, a relação tensa que, historicamente, a Igreja estabeleceu com a existência de milagres. Troeltsch (1940, v. I p. 232) menciona o elemento miraculoso e redentor da Igreja, sem o qual não há possibilidade de libertação no que diz respeito ao pecado original ou ao purgatório. Cabe à Igreja, afinal, o monopólio no que diz respeito às salvações dos fiéis, e expressões religiosas que ocorrem em seu interior\_ milagres, por exemplo\_ são válidas apenas quando chanceladas pela instituição.

Por outro lado, a Igreja teve que se adaptar a uma mentalidade popular decididamente crédula em relação à ocorrência de milagres. Por exemplo, no Portugal do final do século XVIII, segundo Bernardino (1986, p. 106), “o milagre era um dos aspectos essenciais do sentimento religioso da época. A propaganda do clero busca manter essa crença bem viva, temendo perder a audiência num mundo onde o conhecimento experimental ganhava, dia a dia, terreno”.

Aqui, a aliança entre Igreja e catolicismo popular é vista como estratégica, buscando, antes de tudo, resguardar a instituição do avanço de seus adversários. Afinal, o cotidiano no qual os fiéis viviam, em Portugal ou na América Portuguesa, era visto por eles como uma realidade permeável a intervenções miraculosas, promovidas seja pelos santos, seja pela Virgem, seja pelo próprio Cristo. E ao renegar a fé popular nestas intervenções, a Igreja corria o risco evidente de se alienar perante seus próprios fiéis.

Mas a crença em milagres foi estrategicamente utilizada em mais de um sentido, e não apenas no contexto do catolicismo. Desta forma, em Constantinopla, durante o reinado de Teodósio, segundo Momigliano (1993, p. 136), os historiadores eclesiásticos mais ortodoxos apoiavam com milagres não apenas a teologia, mas, também, a política. Tal crença foi, portanto, e igualmente, uma estratégia política.

## TRATOS E PROMESSAS

Desmond (2000, p. 258) acentua: “Em certo sentido, para o homem arcaico não existem milagres, já que todo o ser é imediatamente um milagre: a manifestação do divino”. Neste sentido, é preciso que haja um processo de secularização da natureza para que esta possa ser novamente sacralizada a partir da ocorrência de milagres. E tal ocorrência deve ser definida como algo distinto da manipulação mágica do material existente na natureza. Assim, Nilsson (1953, p. 195) menciona a existência, na Antiguidade, de uma extensa literatura a respeito do material mágico empregado por feiticeiros, que incluía animais, pedras, metais, partes do corpo humano, especialmente de suicidas e criminosos executados pela justiça.

Mas, aqui, há uma distinção a ser feita, uma vez que a intervenção divina na natureza que caracteriza o milagre ocorre como algo autônomo em relação à manipulação da natureza por seres humanos, e tal manipulação não tem o poder de provocá-lo. Em síntese, o milagre não é mágico, e o milagre na perspectiva weberiana, segundo Pierucci (2003, p. 184), “difere do feitiço precisamente por seu grau mais exigente de racionalidade sistêmica e coerência narrativa”.

Embora sua existência já fosse registrada em religiões pré-cristãs\_ afinal, a existência do milagre é a base de qualquer religião\_ o milagre ganhou especificidade no contexto do cristianismo. Por exemplo, foi em seu contexto, que a narrativa de milagres se transformou em um gênero literário do qual a Legenda Áurea ainda é o momento supremo. E apenas o cristianismo possui santos\_ de cujas biografias a Legenda Áurea trata\_ que se caracterizam, precisamente, pela capacidade de efetuar milagres, sendo este, inclusive, um pressuposto para que a santidade de alguém seja reconhecida.

O cristianismo separou os deuses dos homens e os transformou em Deus, instituindo o monoteísmo. Com isto, desapareceu a concepção de totalidade presente na religião greco-romana, que vinculava os homens aos deuses, o universo dos deuses aos universos da natureza. Mas, no cristianismo, no seio da Igreja e com frequência fora dela, os santos se encarregaram de restaurar os elos rompidos, atuando como intercessores entre ambos os universos, efetuando milagres que antes eram realizados pelos deuses pagãos que, muitas vezes, com eles foram identificados.

Isto permitiu aos bárbaros recém-chegados ao cristianismo, bem

como aos adeptos das religiões greco-romanas, depositar nos santos as mesmas esperanças que depositavam em seus deuses: temendo-os, mas fazendo contratos e comerciando com eles, privando-o de seus cultos e os afligindo com castigos corporais. Com isto, o catolicismo popular tornou-se sincrético, absorvendo, a partir da relação dos fiéis com os santos, mecanismos e estratégias de relacionamento que já demarcavam o relacionamento dos fiéis com os deuses.

Celano (VIDA DE SÃO FRANCISCO, Livro I, Capítulo XXX) narra como muitos animais enfermos obtiveram a cura após comer a palha de um presépio construído pelo santo, e muitas mulheres fizeram seus partos com grande tranquilidade após terem contato com ela. E nas Flores de São Francisco de Assis (Capítulo XX), temos como o santo, indo de encontro a um lobo que aterrorizava uma cidade, fez com que este viesse a seus pés, manso como um cordeiro. Por fim, São Bernardo (1955, v. II, p. 1048) narra como, quando São Malaquias se pôs a orar em uma igreja, o tempo mudou repentinamente e o dia se transformou em noite sombria acompanhada por borrascas.

O santo exerce, em todos estes casos, seu poder de domar a natureza, que deve se curvar ao poder divino nele incorporado; à sua capacidade de fazer milagres. Por isto, em carta datada de 1081, Gregório VII (apud BLOCH, 1993, p. 111) acentua: “Onde encontrar entre os imperadores e os reis um homem que por seus milagres haja igualado, não digo os apóstolos ou os mártires, mas São Martinho, Santo Antônio ou São Benedito”?

Mas, afinal, a quem é concedido o poder de fazer milagres? Kantor (2004, p. 75) acentua:

Entre 1625 e 1634, o Papa Urbano VIII havia promulgado novas regras para a beatificação e canonização, proibindo formalmente qualquer forma de veneração pública, até mesmo a publicação de livros de milagres ou revelações de pessoas supostamente santas.

E Bernardes (1949, v. III p. 3) narra como São Domingos curou uma mulher cancerosa:

Orou, então, o santo, e lhe fez o sinal da cruz sobre os peitos; e, ao descer a escada da torre, logo toda a carne cancerada e os bichos que nela tinham mesa e

pousada, lhe caíram em terra; e começou a criar nova carne, ficando com saúde perfeita em breve tempo.

Temos, no caso, um milagre efetuado por um santo, mas o catolicismo popular nunca se conformou com esta proibição e nunca deixou se limitar por ela. Criou seus próprios santos e venerou-os a partir dos milagres que lhes atribuiu. E estes santos proliferaram, no seio do clero e fora dele, e mesmo quando contavam a hostilidade da Igreja, com alguns exemplos podendo ser citados de forma aleatória.

Leite (1937, p. 178) narra o seguinte episódio:

Na Capitania do Espírito Santo deram por novas a uma mulher que seu marido havia sido morto pelos franceses, indo para o reino. Vendo a sua mãe tão desconsolada, lhe disse: vai-te confessar com o Padre José, e atenta muito bem pelo que te disser. Depois da confissão lhe disse o padre que seu marido fora roubado, mas que não era morto, que cedo viria e traria algum remédio de vida. E assim sucedeu.

E Arroyo (1966, p. 18) narra o episódio de um homem que, ferido de morte, chama frei Galvão:

Onde se iria achar padre àquele momento e em tal lugar? Mas Manuel Pontes continuou a invocar o padre, que, a essa mesma hora, estava a ensinar catecismo em São Paulo para os seus meninos. Eis senão quando, naquele lugar ermo, aparece frei Galvão, que foi imediatamente reconhecido pelos presentes. Aproximou-se de Manuel Pontes e deu-lhe extrema unção.

No caso, temos sacerdotes que não foram canonizados pela Igreja, mas aos quais o catolicismo popular concedeu o poder de fazer milagres. Mas a alguém visto com hostilidade pela instituição, como foi o caso de Antônio Conselheiro, também este poder é concedido, embora tal atribuição, no caso, seja polêmica. Assim, Dobroruka (1997, p. 73) acentua em relação ao Conselheiro:

Além de profeta, o beato estava também se consolidando como fazedor de milagres, ainda que somente em relação ao imaginário popular, já que ele próprio jamais se proclamou como tal. Assim é que encontramos relatos de milagres tais como a água brotando das paredes da igreja em Monte Santo, quando da passagem do beato.

Já ao descrever um interrogatório feito com um jagunço, Euclides da Cunha (1995, v. II, p. 544) assinala:

Terminamos o longo interrogatório inquirindo acerca dos milagres do Conselheiro. Não os conhece, não os viu nunca, nunca ouviu dizer que ele fazia milagres. E ao replicar um dos circunstantes que aquele declarara que o jagunço morto em combate ressuscitara\_ negou ainda.

O próprio fato de tal atribuição ser assinalada já indica, contudo, o caráter amplo que o catolicismo popular atribui aos fazedores de milagre. E, no caso dos santos, estes milagres podem ser obtidos a partir da intervenção humana: a partir da realização de um trato entre o santo e o fiel. Mas trata-se de uma troca na qual o santo, para conceder sua proteção, deve ser homenageado de forma concreta.

A festa, a promessa e uma série de ritos visam ganhar o favor do santo, fazendo com que ele interceda em benefício do fiel em seus afazeres e dramas cotidianos. Com que o santo, o proteja, cuide dele e o salve. Em *Rinconete e Cortadilho*, uma das *Novelas exemplares* de Cervantes (1971, p. 234), um ladrão afirma: “Recebemos ordem de tirar, do que roubamos alguma coisa ou esmola para o azeite da lâmpada de uma imagem milagrosa que está na cidade, e temos realmente recebido grandes graças por esta obra”.

Aqui, o trato é feito em prol de atividades criminosas, mas, historicamente, é usual a figura do bandido de corpo fechado, ou que se acredita protegido por forças divinas. Afinal, Dom Quixote (CERVANTES, 1981, p. 63), mesmo sem ser um criminoso, menciona um bálsamo “de que eu tenho a receita na memória, com o qual ninguém pode ter medo da morte, nem se morre de ferida alguma”. Um bálsamo, em síntese, que fecha o corpo.

Quando o santo não recebe as devidas homenagens, ou é abandonado por seus fiéis, ele pode se vingar. Assim, estudando um folheto publicado logo após o terremoto de Lisboa, em 1755, Dias (1984, v. II, p. 180) o descreve: “Notícia a atuação milagrosa do santo, os castigos sofridos pelas povoações que não apelaram para a sua proteção e os resultados da intervenção de São Francisco de Borja na limitação dos estragos causados na cidade que o tomaram por patrono”. E os milagres podem, por fim, punir os fiéis que se desviaram do caminho traçado por Deus, o que Franco Júnior (1996, p. 226) acentua em relação aos milagres punitivos presentes na Legenda Áurea: “Aqueles milagres alimentavam a atmosfera escatológica da época, mas mostrando como tais castigos poderiam contribuir para a eventual salvação dos próprios envolvidos e, se compreendida a lição, dos demais homens”.

O trato entre os santos e os fiéis tem como fundamento a realização de promessas por parte destes, e estas devem ser cumpridas, sob pena de despertara ira da entidade que se sente lograda. Lemos, já, em Eclesiastes (5;4): “Quando a Deus fizeres algum voto, não tardes em cumpri-lo; porque não se agrada de tolos. O que votares, paga-o”. E Wagley (1957, p. 303), ao estudar as crenças religiosas existentes em uma comunidade amazônica, acentua: “Algumas vezes os santos são mais severos em seus castigos para com aqueles que quebram promessas. Envia doenças, pragas para as plantações e má sorte nos negócios”.

Sepp (1972, p. 171) ressalta a necessidade de as promessas serem cumpridas, ao narrar um episódio no qual um incêndio tem início em uma aldeia indígena, e ele promete trinta missas caso o fogo seja debelado. E concluir:

Eis senão quando o ar se agita, sopra o Austro e Deus benigníssimo ajunta de repente no céu sereno as nuvens e faz cair copioso aguaceiro. Com isto, não só esmoreceram as chamas, como também se extinguiram de todo. Nós ficamos livres do perigo do incêndio, mas não da obrigação de cumprir o voto.

Outros, contudo, prometem e não cumprem o que, aliás, tornou-se expressão proverbial. Assim, Bentinho (ASSIS, 1978, p. 203) descreve suas promessas, e menciona o fato de ter prometido rezar mil padre-nossos e mil ave-marias: “A soma era enorme. A razão é que eu andava carregado

de promessas não cumpridas. A última foi de duzentos padre-nossos e duzentas ave-marias, se não chovesse em certa tarde de passeio a Santa Teresa. Não choveu, mas eu não rezei as orações”. Nestes casos, contudo, o medo de retaliação permanece, e infortúnios futuros tendem a ser explicados a partir da existência de promessas não cumpridas.

As promessas podem visar os mais diferentes objetivos, podem ser feitas das mais diversas formas e os pedidos podem ser encaminhados de diferentes maneiras. Elas, com frequência, assinalam mudanças no trato corporal, que são abandonadas apenas quando o objetivo proposto é alcançado. No Poema de Mio Cid (Canto Segundo, 75), por exemplo, o herói é descrito como “o de loura barba”. Afinal, ele fizera a promessa de não cortar a barba até recuperar sua posição na corte.

Já Freyre (1988, p. 140) menciona “a doença de uma máquina, de um aparelho de ferro, de um motor particularmente amado pelo homem, seu possuidor, a ponto de o possuidor fazer promessa mítica ou mística a Deus, à Virgem ou a um santo, a favor da recuperação, por esse objeto, do seu equivalente de saúde mental ou vegetal”. A promessa pode, portanto, visar benefícios materiais específicos, e Santa Teresa de Jesus (1982, p. 150) narra como, certa vez, São José apareceu para ela, em um momento no qual ela não sabia como pagar uma dívida, e lhe disse que não faltariam recursos. E ele lembra que o santo sempre velou pelas carmelitas.

E os pedidos, por fim, podem ser encaminhados de diferentes maneiras. Desta forma, Expilly (1935, p. 169), um viajante francês que percorreu o Brasil na segunda metade do século XIX, narra como uma jovem escreve uma carta com um pedido para enviá-la à padroeira, queima-a, e descreve o que ocorre depois:

A viração começara. Cecília, cobrindo o pires com uma das mãos e sustendo-o com a outra, com religioso respeito, aproximou-se da janela. Aí se ajoelhou de novo; depois, soprando, atirou para o espaço as cinzas que o recipiente continha. De mãos postas, seguia com o olhar inquieto as partículas negras que a brisa carregava pelos ares. Pouco depois nada mais se via. A carta dirigia-se ao céu.

Hume (2005, p. 31) descreve como se dá a relação do ser humano com Deus: “Hoje ele nos protege, amanhã nos abandona. Rezas e

sacrifícios, ritos e cerimônias, bem ou mal realizados, são as fontes de seu favor ou inimizades, e produzem toda a boa ou má fortuna que pode ser encontrada entre os homens”. Mas a promessa, ao contrário do que sugere Hume, nunca é direcionada diretamente a Deus, e sim a um santo ou à Virgem, que, nestes casos, atuam como medianeiros. Mauss (1981, p. 225) acentua: “Tudo aquilo que está demasiado profundamente comprometido no domínio religioso é, por isso mesmo, retirado do domínio profano. Quanto mais um ser é marcado de religiosidade, mais é carregado de interditos que o isolam”. Por isto, fazem-se promessas e oferendas para os santos, mas elas não são enviadas diretamente a Deus, e mesmo Cristo costuma ser invocado com menor frequência.

É quando surgem problemas de saúde, contudo, que as promessas se tornam mais urgentes, frequentes e dramáticas. Afinal, já os apóstolos\_ além de Cristo, evidentemente\_ efetuavam curas milagrosas, o que Vieira (1951, v. VIII p. 150) acentua:

A maior maravilha em gênero de saúde milagrosa que assombrou este mundo foi a que dava S. Pedro aos enfermos, só com a passagem de sua sombra. E o mais maravilhoso desta maravilha, em que consistia? Consistia em que estando grande multidão de enfermos estendidos pelas ruas, esperando que passasse S. Pedro, bastava que a sombra do Apóstolo tocasse a um, para que sarassem todos.

No caso, o simples contato com o santo já possuía virtudes terapêuticas, mas aos santos, de forma geral, é atribuído, tanto pela Igreja quanto pelos fiéis, o dom de curar, o que Bloch (1993, p. 59) ressalta:

Todo santo passa por médico junto ao povo; pouco a pouco, em virtude de associações de ideias frequentemente obscuras, algumas vezes por um simples calembur, seus fiéis acostumam-se a atribuir-lhe o dom de mitigar sobretudo esta ou aquela enfermidade; o tempo faz sua obra; ao fim de certo número de anos, a crença nesse poder bem determinado tornou-se no pobre mundo dos sofredores um verdadeiro artigo de fé.

É o que Koster (1942, p. 303), no tom característico de um protestante escandalizado, também assinala em relação aos relatos de curas milagrosas: “A credulidade geral das classes baixas, classes do povo e mesmo de muitos indivíduos da alta sociedade é acima de qualquer juiz. Nenhuma persuasão, nenhum raciocínio sobre esse assunto. Não é admitido nem mesmo duvidar da veracidade das histórias contadas”.

Nesta perspectiva, a doença, física ou mental é vista como algo passível de cura a partir de uma intervenção miraculosa, mas tal intervenção não é gratuita, devendo ser solicitada e, quando a promessa é feita, significa que tal intervenção deverá se dar a partir de uma retribuição por parte do fiel.

E quando a cura se dá o fiel agradece, muitas vezes, através da confecção de ex-votos, embora estes não se limitem à representação de curas, podendo abarcar problemas financeiros, amorosos e outros. O que importa é que os ex-votos têm o objetivo de tornar pública a ocorrência do milagre ou de fazer uma demonstração pública referente ao êxito de uma promessa, ou seja, de um pacto entre o fiel e seu protetor divino. O termo ex-voto, afinal, representa a abreviação da expressão latina ex-voto suscepto, ou seja, o voto realizado, e é assim, efetivamente, que ele pode ser definido.

Araújo (1964, v. III p. 17) define o ex-voto como “um quadro, imagem, desenho, escultura, fotografia, peça de roupa, joia, fita, mecha de cabelo, etc., que se oferece e se expõem nas capelas, igrejas e salas de milagres em regozijo de uma graça alcançada”. E acrescenta: “O devoto oferta também o seu próprio peso em cera” (v. III p. 23). E Freyre (1969, p. 108) acentua a existência, em Portugal, do costume “de encherem as prateleiras dos andores de procissão de frutas, vinhos e toucinhos, também de bolos de farinha de trigo, canela, erva-doce e açúcar, modelados na forma de ex-votos, representando animais, mãos, pés, etc.”.

O ex-voto, de fato, pode tomar formatos os mais diversos, mas busca, em linhas gerais, representar uma cura vista como milagrosa, ou uma promessa que foi atendida. Assim, Morley (1999, p. 56) narra como, em uma festa do divino, teve “de levar um milagre de meu pai, uma perna com manchas vermelhas de feridas. Esta perna foi promessa de mamãe, quando meu pai esteve com uma ferida do coice de um burro na canela, na Boa Vista”.

Scarano (2004, p. 50) acentua: “A questão do sofrimento aparece como parte integrante do ex-voto, acentua a fraqueza universal e sua dependência do alto”. Mas o que a representação feita pelo ex-voto simboliza não é a presença do mal, e sim o triunfo sobre ele, ou seja, a afirmação do bem e da vida, o que Scarano (p. 124) igualmente acentua:

O ex-voto pode ser visto como uma celebração da vida. Manifesta a alegria, o agradecimento pela graça que afastou a morte e trouxe a cura dos males. Possui assim, ao mesmo tempo, um aspecto grave e festivo. Mostra a vitória das forças sobrenaturais sobre o Mal que atinge os seres humanos.

A confecção de ex-votos fica, geralmente, a cargo de artesãos especializados, mas tal confecção não visa objetivos estéticos, e quem o confecciona não se vê como artista, não pretende elaborar uma obra de arte. O que o move é a busca pelo realismo, que pode, mesmo, levar à descrição do ambiente no qual a cura ocorreu. O que ele pretende, em síntese, é expor o ocorrido com a maior clareza possível, o que Kidder (1972b, p. 185) acentua em relação a um ex-voto visto por ele na festa de Nazaré, no Pará: “Temendo, o modesto autor, na sua ingenuidade, que se não correspondesse o motivo do quadro lá estava claramente explicado numa legenda: “Milagre que fez Nossa Senhora de Nazaré””.

E o ex-voto é por definição uma expressão da fé dos leigos, sendo feito à margem da Igreja, o que, aliás, os tornou suspeitos, como Scarano (2004, p. 16) acentua em relação aos ex-votos:

Sua existência, ao prescindir, em parte, da ação da hierarquia eclesiástica, tornou-os suspeitos. Isso aconteceu sobretudo na segunda metade do século XIX, quando inúmeros foram destruídos, queimados e abandonados no momento em que as autoridades religiosas passaram a vê-los como afastados da ortodoxia católica.

Tal suspeita não impediu, contudo, que os mais importantes centros de romaria brasileiros possuam, hoje, suas “casas de milagres”, no qual os ex-votos dos fiéis são armazenados, e Saint-Hilaire (1974, p. 93) já acentua

em relação ao templo de Bom Jesus de Matosinhos, em Congonhas: “De um lado do templo existe uma casa chamada ‘casa dos milagres’, onde se acham reunidas em uma grande sala uma tão prodigiosa quantidade de oferendas e membros de cera, que não cabe mais nada”. E tal dualidade indica, evidentemente, uma postura ambígua de aceitação e suspeita por parte da instituição.

A troca votiva representada pelo ex-voto é universal, estando presente tanto no cristianismo quanto em religiões pré-cristãs. Assim, Mosse (2004, p. 254) acentua:

O santuário de Asclépio, em Epidauro, atraía os enfermos, que após serem purificados e passarem uma noite no santuário recebiam do deus conselhos ou até mesmo uma cura imediata de seus males. Muitos ex-votos e estrelas gravadas atestam a crença dos doentes na eficácia de deus.

E Vieira (1951, v. VI p. 241) ressalta:

Nesses famosos santuários da Europa, onde se veneram imagens milagrosas, ali se veem penduradas as mortalhas, as muletas, as cadeias, as amarras, os pés, os braços, os olhos, as línguas, os corações dos que protestam naqueles votos dever-lhes miraculosamente todos estes benefícios.

A crença no caráter miraculoso de determinados sinais também é universal e foi igualmente absorvida pelo cristianismo. Foi uma característica sempre presente no catolicismo popular a crença em forças misteriosas que se expressavam através de sinais, e tal crença\_ herança evidente do paganismo\_ fundiu-se com o providencialismo cristão e sua defesa da existência de uma ordem transcendental capaz de normatizar, orientar e dar sentido à ordem histórica

Já os romanos foram obcecados por presságios, e seus historiadores os enumeraram longamente. Elio Lampridio (ANTONINO DIADUMENO, V), por exemplo, menciona como, nos dias em que Antonino nasceu - os astrólogos, uma vez conhecido seu horóscopo, afirmaram ser ele imperador e ele próprio filho de um imperador, como se sua mão houvesse

praticado adultério. E entre os romanos, lembra Burckhardt (1974, v. II, p. 312), o aparecimento de assombrações em grande número era algo que precedia acontecimentos trágicos. Mas também a Idade Média vivenciou a obsessão por presságios, o que Marchi (1991, p. 258) acentua em relação à Idade Média:

Não apenas a zoologia, mas também a botânica e qualquer outra ciência humana estava a serviço da fé, no sentido de que uma flor, um animal eram um lembrete daquilo que o fiel tinha de fazer ou evitar para alcançar a vida eterna, quase um sinal de trânsito para o além.

A Igreja condenou a astrologia e a existência de almas vindas do além nunca foi aceita pelo cristianismo, mas a crença na existência de presságios permanece nítida, por exemplo, em Santo Agostinho, como vemos neste trecho da Cidade de Deus (II, XXIV), quando o autor narra presságios e visões de um governante romano:

Que resposta darão à seguinte pergunta: porque cuidaram os deuses de anunciar com faustos semelhantes acontecimentos e nenhum deles cursou de corrigir Sila, fazendo-o sabedor dos inúmeros males que ocasionariam suas furiosas guerras civis, não apenas capazes de desonrar a república, mas até mesmo de acabar com ela? É óbvio, com efeito, como já declarei tantas vezes e as Letras Sagradas nos mostram que esses deuses não passam de demônios.

Os presságios, no caso, existiram, mas foram inúteis por terem sido enviados por deuses, que na realidade, eram demônios, mas cuja existência e poder de anunciar o futuro nem por isso é negada. E tal capacidade foi atribuída igualmente a diversos personagens cristãos, sejam estes ou não considerados santos pela Igreja. Assim, um personagem de Balzac (1953, p. 76) narra o seguinte episódio:

O Bem-aventurado Maria-Afonso de Liguori soube, muito longe de Roma, da morte do papa, no momento

em que o Santo-Padre expirava e há numerosas testemunhas deste milagre. O santo bispo, caindo em êxtase, ouviu as últimas palavras do soberano pontífice e as repetiu diante de vários pontífices. O correio encarregado de anunciar o fato só chegou trinta horas depois.

E narrativas como esta se multiplicaram no seio do catolicismo popular.

Mais que anunciar o futuro, contudo, os sinais miraculosos cristãos anunciam o passado, ou seja, o advento de Cristo. Lemos, então, em Atos dos Apóstolos (5;12) “E muitos sinais e prodígios eram feitos entre o povo pelas mãos dos apóstolos”. E Santo Agostinho (CIDADE DE DEUS, VII, XXXII) acentua: “No seio do povo escolhido, certos homens, iniciados alguns, outros alheios à inteligência do que prediziam, anunciaram tudo quanto havia de suceder, do advento de Cristo aos nossos dias, até aos tempos futuros”.

A distinção entre sinais divinos e demoníacos é estabelecida também por Vieira (1951, v. IV p. 241), que acentua:

Chamavam sinais aos milagres de Cristo, e ainda que acertaram o número aos milagres, erraram a conta aos sinais. Os milagres eram muitos, mas os sinais não eram mais que dois. Se seguissem a Cristo, sinal de sua conservação: se o não seguissem, sinal de sua ruína.

Mas Vieira sempre acreditou em presságios e profecias, atribuindo a Bandarra o poder de realizá-las. Godoy (2005, p. 80) o situa: “Gonçalo Annes Bandarra teria vivido, segundo sua bibliografia que se confunde com a dedicada ao sebastianismo, em Trancoso, entre uma data ignorada e 1545”. E, segundo Hermann (1998, p. 49), “pelo que se pode ler do processo do sapateiro Bandarra, a essa altura o exercício da profissão não parecia conferir grande prestígio social, nem informa, necessariamente, sobre o aspecto letrado desse grupo”.

Bandarra foi, então, um humilde sapateiro que se dedicou a profetizar o futuro, e teve em Vieira um de seus mais fiéis discípulos, E sua origem humilde não é, para Vieira (1994, p. 6), motivo, para desmerecer suas profecias:

A humildade de sua Pátria, geração e ofício estão fora de desfazer, que antes ajuda e confirma muito a probabilidade desta presunção. Na sega andava José quando nas paveias do campo e nas estrelas do Céu se viu adorar de seus irmãos, como depois lhe sucedeu no Egito.

Assim, em carta a um sacerdote datada de 1659, Vieira (1926, v. I p. 488) reafirma sua crença no sapateiro: “O Bandarra é verdadeiro profeta; o Bandarra profetizou que El-rei D. João o Quarto há de obrar muitas coisas que ainda não obrou, nem pode obrar senão ressuscitando: El-rei D. João o quarto há de ressuscitar”. Tanto, de fato, nelas confia, que as enumera: “Tudo o que ficou dito” são as coisas em que até agora mais palpavelmente temos visto cumpridas nas profecias de Bandarra, se bem se distinguirem e contarem achar-se-á que são mais de cinquenta, afora infinitas outras coisas que delas dependem, e com elas se envolvem (1926 v. I p. 501).

Mello (1997, p. 293) sintetiza a perspectiva a partir da qual Vieira analisa o triunfo sobre os holandeses:

Para o autor da História do futuro, era acontecimento só condizente com a natureza, segundo ele especialíssima, das relações entre o Todo-Poderoso e Portugal, fundadas no pacto mediante o qual ele confiara ao pequeno reino peninsular a realização do quinto Império Mundial, a despeito e talvez até graças à modéstia dos seus recursos nacionais.

Temos, aqui, uma situação de confluência entre a perspectiva de um autor erudito e crenças presentes desde sempre no catolicismo popular concernentes à previsão do futuro. Isto porque, para ele, o triunfo português não apenas a vitória sobre os holandeses, mas o triunfo definitivo, que levará à criação do Quinto Império\_ será seguido por presságios que, segundo Vieira (1951, v. IX p. 243), serão revelado para quem conseguir decifrar os desígnios divinos:

Os sinais prognósticos, segundo a Lei Geral com que a Providência Divina governa o universo, guardam entre si tal ordem no tempo e no lugar, que primeiro

aparecem os sinais no céu, e depois se verificam os prognósticos na terra. Exemplo sejam os cometas, de que tão fértil foi nestes últimos anos o nosso século.

Os sinais podem, também, indicar a vitória dos católicos sobre os infiéis e, neste sentido, Diogo do Couto (1947, v. II, p. 146) narra o ocorrido em uma batalha contra os mouros: “Eles mesmo afirmaram que enquanto a batalha durou, viram sobre as ruínas da igreja uma mulher tão formosa e resplandecente, que com os seus raios os cegava a todos; e isto particularmente testemunharam os que ficaram cativos na batalha”.

E, por fim, a intercessão divina pode, inclusive, definir os rumos da luta. Assim, em 1650, em Salvador, a oração a Santo Antônio feita pelo governador militar às vésperas de uma invasão, faz com que a esquadra invasora se disperse. E Debret (1972, v. II, p. 49), que narra o episódio, acrescenta:

O governador, transbordando de fé e de alegria, foi o primeiro a proclamar o milagre; repetiram-no os religiosos, aproveitando-se do entusiasmo geral para fazer crer ao povo que haviam visto no mesmo dia Santo Antônio voltar ao convento ainda molhado pelas águas do mar.

Mas, afinal, já lemos em Josué (10; 13): “E o sol se deteve, e a lua parou, até que o povo se vingou de seus inimigos. Isto não está escrito no livro do Reto? O sol, pois, se deteve no meio do céu, e não se apressou a pôr-se, quase um dia inteiro”.

Também aos demônios, frequentemente, foi atribuído, no contexto do catolicismo popular, a capacidade de efetuar milagres, embora estes, é claro, sejam milagres malignos.

Filóstrato (VIDA DE APOLONIO DE TIANA, IV, 45) narra como Apolônio de Tiana ressuscita uma moça que havia sido dada por morta no momento de seu casamento. Temos, no caso, uma narrativa que antecipa de forma quase literal episódios presentes nos Evangelhos, mas o autor da proeza, no caso, é um pagão. Mas também a estes era dado o poder de alterar as leis da natureza, e toda uma literatura cristã sobre a ação de bruxas e demônios atesta tal capacidade, com Clark (2006, p. 255) acentuando em relação aos autores que escreviam sobre bruxarias:

Misturando as ortodoxias naturalista e teológica, eles compreensivelmente se recusavam a aceitar, exceto na morte, a reparação de matéria e espírito. O diabo extrair bruxas de seus corpos e devolvê-las de novo era, pois, o equivalente a um milagre\_ e não um milagre qualquer, mas algo que lembrava a própria Ressurreição.

E referindo-se aos aristotélicos, Ibn Khaldun (1958, v. I p. 153), no século XIV, acentua:

O que constitui verdadeira distinção entre o milagre e um ato de magia é, declaram eles, que o profeta foi formado e constituído por Deus para a prática das boas obras e uma repulsa inata para o mal, ao contrário de quem pratica a magia, que só pode agir no sentido do mal: tudo o que faz é nocivo ou tende a sê-lo.

O milagre, portanto, atua em direção do bem, e a magia age em direção ao mal, e Bernardes (1949, v. IV p. 204) narra como um crucifixo passou a fazer curas milagrosas no interior de uma sinagoga, e acentua:

Tanta era a presteza com que as maravilhas se obravam que as mãos dos sacerdotes judeus eram que tardavam e cansavam de ungir, e não eram elas mais que um instrumento quase inanimado da invisível mão do Onipotente, porque, sem saber o que obravam, não cessavam de obrar.

Milagres, no caso, são praticados por pagãos em direção ao bem, mas eles ignoram a força divina e benigna que os move.

Também o uso de amuletos é ambíguo. Situa-se no terreno da magia, mas sua eficácia foi implicitamente aceita pela Igreja, quando seus representantes se davam ao trabalho de combater seu uso. O uso de amuletos fez parte do cotidiano dos moradores da América Portuguesa, o que Mott (1997, p. 167) acentua:

Em caixas ou cestinhos, dentro ou ao lado do oratório, guardavam-se as milagrosas medalhinhas das festas das Angústias, Senhor da Cruz, Nossa Senhora das Candeias, Senhor do Bomfim, sem falar nos escapulários, bentinhos e livrinhos de orações e ladainhas, o catecismo tridentino etc.

E Mott (2006, p. 26) define a “carta de tocar”, por exemplo, como sendo um “amuleto amoroso, muito citado nas Denúncias da Bahia (1591-1593), que consistia em orações misteriosas, que agiam pelo simples contato, bastando tocar a carta na pessoa indicada pelo desejo amoroso, que logo ela se rendia ao encanto”. Mas este grande número de citações não deixa de refletir a crença e o medo de quem o menciona.

De resto, mesmo quem luta em nome da fé não dispensa o uso de amuletos, e Cervantes (1981, p. 520) menciona “todas as outras peças, sem engano, burla ou superstição”, referindo-se aos amuletos que alguns usavam em batalha”.

O catolicismo popular brasileiro foi igualmente caracterizado pela crença em amuletos e em substâncias que\_ por uma série de características específicas\_ ganham propriedades terapêuticas, com Lima Barreto (1956, p. 209) mencionando, por exemplo, a seguinte receita para problemas de visão: “Lave os olhos com a água do banho da mulher que tenha sido sempre fiel ao seu marido”.

Não houve, afinal, no período colonial, segundo Sérgio Buarque de Holanda (1976, p. 75), “exclusão obrigatória das forças sobrenaturais, pois os santos das igrejas, as rezas, os bentinhos, as feitiçarias, pertenceram sempre ao arsenal dos que se embrenharam no sertão”. E a crença neste arsenal permaneceu entre os descendentes destes desbravadores, o que Lins (1983, p. 120) acentua em relação aos moradores do Médio São Francisco:

Religiosos, cheios de temores pelo desconhecido, os barranqueiros trazem bentinhos e escapulários no pescoço. Se é vaqueiro, traz no forro do gibão uma oração forte contra ponta de pau e chifre de boi; se é remeiro, o seu remo quase sempre tem uma cruz ou signo de Salomão desenhado na pá.

A crença em milagres, portanto, possui sua vertente teológica, que a limita e a subordina à verificação e aceitação dos mesmos por parte da Igreja, mas possui outra vertente bem mais ampla, de origem popular, vinculada à sobrevivência cotidiana, herdeira de crenças pré-cristãs e elaborada a partir de uma mistura entre santos populares e santos oficiais.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Martha. **O Império do Divino**: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900. Rio de Janeiro/São Paulo: Nova Fronteira/Fapesp, 1999

ABREU, Martha. “**Nos requebros do Divino**”: lundus e festas populares no Rio de Janeiro do século XIX. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.). **Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura**. Campinas/São Paulo: Editora da UNICAMP/CECULT, 2002

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005

AGASSIZ, Luiz & AGASSIZ, Elisabeth Cary. **Viagem ao Brasil (1865-1866)**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1975

AGUIAR, Mário. **São Luis do Paraitinga (usos e costumes)**. Revista do Arquivo Municipal, v. CXXI. São Paulo: Arquivo Municipal, 1949

ALBIM, Ricardo Cravo. A influência portuguesa na música brasileira. In: LESSA, Carlos (Org.). **Os Lusíadas na aventura do Rio moderno**. Rio de Janeiro: Record, 2002

ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de. **Algararra nas ruas**: comemorações da Independência na Bahia. São Paulo/Campinas: Editora da UNICAMP/Centro de Pesquisa em História Social da Cultura, 1999

ALEMÁN, Mateo. Guzmán de Alfarache. **Madrid**: Espasa-Calpe, 1936

ALMEIDA, Fernando Mendes de. **O folclore nas Ordenações do Reino**. Revista do Arquivo Municipal, v. LVI. São Paulo: Arquivo Municipal, 1939

ALMEIDA, Jaime de. **Religião, política e memória no Grande Cauca, 1810-1834**. Tempo, v. 6, n. 11. Rio de Janeiro: Sette Letras, 2001a

ALMEIDA, Jaime de. Revisitando São Luis do Paraitinga. Continuidades e rupturas. In: JANCSÓ, István & KANTOR, Iris ( Orgs. ). **Festa**: cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo, HUCITEC/EDUSP/Fapesp/Imprensa Oficial, 2001

ALMEIDA, Manuel Antonio de. **Memórias de um sargento de milícias**. São Paulo: Ática, 1983

ALMEIDA, Carla Berenice Starling de. **Medicina mestiça**: saberes e práticas curativas nas Minas setecentistas. São Paulo: Annablume, 2010

ANÔNIMO. **Caraça**: apontamentos históricos e notas biográficas.

Revista do Arquivo Público Mineiro, Ano X, Fascículos III e IV. Belo Horizonte: Imprensa Oficial de Minas Gerais, 1905

APULEIO, Lúcio. **O asno de ouro**. São Paulo: Ediouro, s.d.

ARAMBURA, Mikel. Aviamento, modernidade e pós-modernidade no interior do Amazonas. Revista Brasileira de Ciências Sociais, n. 25. São Paulo: ANPOCS, 1994

ARAÚJO, Patrícia Vargas Lopes de. **Folganças populares: festejos de entrudo e carnaval em Minas Gerais no século XIX**. São Paulo/Belo Horizonte: Annablume: PPGH/UFMG, 2008

ARAÚJO, Maria Marta. **Com quantos tolos se faz uma República?** Padre Correia de Almeida e sua sátira ao Brasil oitocentista. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007

ARAÚJO, Marta Maria Lobo de. **As misericórdias portuguesas enquanto palco de sociabilidades no século XVIII**. História: questões & Debates, n. 45. Curitiba: Editora UFPR, 2006

ARAÚJO, Alceu Maynard. **Folclore nacional**. São Paulo: Melhoramentos, 1964

ARENDETT, Hannah. **O que é política?** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006

ARRAIS, Raimundo. **Recife: culturas e confrontos**. Natal: EDUFRN, 1998

ARMSTRONG, Karen. **Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e hinduísmo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994

ARROYO, Leonardo. **Igrejas de São Paulo: introdução ao estudo dos tempos mais característicos de São Paulo nas suas relações com a crônica da cidade**. São Paulo: Nacional, 1966

ASSIS, Machado de. **Crônicas**. Rio de Janeiro: W. Ma. Jackson, 1938

ASSIS, Machado de. **Dom Casmurro**. São Paulo: Abril Cultural, 1978

AUERBACH, Eric. **Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental**. São Paulo: Perspectiva, 1971

**AUTOS DE DEVASSA DA INCONFIDÊNCIA MINEIRA**. Brasília/Belo Horizonte: Câmara dos Deputados/Governo do Estado de Minas Gerais, 1976

AVÉ-LALLEMANT, Robert. **Viagem pelo norte do Brasil**. Rio de Janeiro: INL/MEC, 1961

ÁVILA, Afonso. **Resíduos seiscentistas em Minas**. Belo Horizonte: Centro de Estudos Mineiros, 1967

ÁVILLA, Affonso. **O teatro em Minas Gerais: séculos XVIII e XIX**. Barroco, n. 9. Belo Horizonte: Conselho de Extensão da UFMG, 1977

ÁVILLA, Afonso. **Entre o profano e o sagrado: a ala das baianas**. Barroco, n. 19. Belo Horizonte: Conselho de Extensão da UFMG, 2004

AZEVEDO, J. Lúcio de (Coord.). **Cartas do Padre Antônio Vieira**. Coimbra: Imprensa Universitária, 1926

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

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo/Brasília: HUCITEC/Editora Universidade de Brasília, 1987

BALZAC, Honoré de. **Ursula Mirouet**. Porto Alegre: Globo, 1953

BARBOSA, Waldemar de Assis. **A decadência das minas e a fuga da mineração**. Belo Horizonte: Imprensa da Universidade Federal de Minas Gerais, 1971

BARLAEUS, Gaspar. **História dos feitos recentemente praticados durante oito anos no Brasil**. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1980

BARRETO, Lima. **Marginália**. São Paulo: Mérito, 1956

BATALHA, Cláudio H. M. Cultura associativa no Rio de Janeiro da Primeira República. In: **BATALHA, Cláudio H. M., SILVA, Fernando Teixeira da & FORTES, Alexandre (Org.)**. Culturas de classe: identidade e diversidade na formação do operariado. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004

BATES, Henry Walter. **O naturalista no Rio Amazonas**. São Paulo: Nacional, 1944

BECKWITH, Sarah. **The present of past things: the York Corpus Christi Cicle as a contemporary theatre of memori**. Journal of Medieval and Early Modern Studies, v. 26, n.2. Durham: Duke University Press, 1974

BELLO, Júlio Maria. **Memórias de um senhor de engenho**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1944

BERCÉ, Yves-Marie. **Fête et revolte: des mentalités populaires du XVIe ao XVIIIe siècle**. Paris: Hachette, 1994

BERNAND, Carmen & GRUZINSKI, Serge. **História do Novo Mundo**. São Paulo: EDUSP, 2001

BERNAND, Carmen. Imperialismos ibéricos. In: FERRO, Marc (Org.). **O livro negro do colonialismo**. São Paulo: Ediouro, 2004

BERNARDES, Padre Manuel. **Nova Floresta**. Porto: Lello & Irmão, 1949

BERNARDINO, Teresa. **Sociedade e atitudes mentais em Portugal (1770-1810)**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1986

BEZERRA, Felte. **Pesquisas no folclore mágico-religioso e outras, em Sergipe**. Revista Brasileira de Folclore, n.29. Rio de Janeiro: MEC, 1971

BIARD, F. **Dois anos no Brasil**. São Paulo: Nacional, 1945

BLOCH, Ernst. **Thomas Munzer, teólogo da revolução**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973

BLOCH, Marc. **Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio na França e na Inglaterra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993

BORGES, Paulo Alexandre Esteves. **Do finistérreo pensar**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001

BOST, Pierre. Pierre Bayle et la religion. **Paris**: Presse Universitaire de France, 1994

BOUCHARDY, Jean-Jacques. **Pierre Byle: la nature et la "nature des choses"**. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2001

BOURQUE, L. Nicole. **Corpus Christi and Octavo: spatial meaning in Andean Festival**. Ethnology, v. XXXIII, n.3. Pittsburgh: University of Pittsburgh, 1994

BOXER, C.R.. **A idade de ouro do Brasil (dores de crescimento de uma sociedade colonial)**. São Paulo: Nacional, 1969

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A cultura na rua**. São Paulo: Papyrus, 1989

BRANDÃO, Junito de Souza. Mitologia grega. **Petrópolis**: Vozes, 1998

BRAUDEL, Fernand. **O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II**. São Paulo: Martins Fontes, 1984

BROWN, Peter. **Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990

BRUNO, Ernani da Silva. **História e tradições da cidade de São Paulo**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1954

BRUSONE, Julio le Riverend. **La Habana: espacios y vida**. Madrid: MAPFRE, 1993

BUEZAS, Tomás Calvino. **Mitos, rituales y símbolos em el movimiento**

**camponês chicano.** Revista Española de Antropología Americana, v. XI. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1981

BURCKHARDT, Jacob. **Historia de la cultura griega.** Barcelona: Editorial Iberia, 1974

BURCKHARDT, Jacob. **O renascimento italiano.** Lisboa: Editorial Presença, s.d.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989

BURKE, Peter. Montaigne. São Paulo: Loyola, 2006

BURMEISTER, Hermann. **Viagem ao Brasil através das províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais visando especialmente a história natural dos distritos auri-diamantíferos.** São Paulo: Martins: 1952

BURTON, Richard. **Viagem do Rio de Janeiro a Morro Velho.** Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1976

CALAME, Claude. La festa. In: VEGETTI, Mario (Cura). **Introduzione alle culture antiche III. Oralità. L'esperienza religiosa antica.** Torino: Bollari Boringhieri, 1992

CAMERON, Averil. **The Mediterranean world in late Antiquity: AD 395-600.** Routledge: London and New York, 1993

CAMPOS, Adalgisa Arantes. **Aspectos da Semana Santa através do estudo das Irmandades do Santíssimo Sacramento:** cultura artística e solenidades (Minas Gerais, século XVIII ao XIX). Barroco, n. 19. Brasília: IPHAN, 2004

CAMURÇA, Marcelo. **As muitas faces das devoções:** das romarias e dos santuários ao turismo, ao marketing religioso e aos altares virtuais. Fragmentos de Cultura, v. 16, n. 3/4. Goiânia: Editora UCG, 2006

CANETTI, Elias. **Massa e poder.** São Paulo/Brasília: Melhoramentos/ Editora Universidade de Brasília, 1983

CANTOS, Ángel Lopez. Juegos, fiestas y diversiones en la América Española. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992

CARDIM, Fernão. **Tratado da terra e gente do Brasil.** São Paulo: Nacional, 1939

COUTO, Diogo do. **Décadas.** Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1947

CARMICHAEL, Cathie. **The fertility of Lake Cerknica.** Social History, v.19, n.3. London and New York: Routledge, 1994

CARPEAUX, Otto Maria. **História da literatura ocidental**. Rio de Janeiro: Alhambra, 1978

CARRATO, José Ferreira. **Igreja, iluminismo e escolas mineiras (notas sobre a cultura da decadência mineira setecentista)**. São Paulo: Nacional, 1968

CARRIER, James G. The ritual of christmas giving. In: BUCHLI, Victor (Ed.). **Material culture: critical concepts in the social sciences**. London and New York: Routledge, 2004

CARVALHO, Nair de Moraes. **Os painéis dos antigos passos da Baía**. Anais do Museu Histórico Nacional, v. II. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943

CARVALHO, Rômulo de. **O texto poético como documento social**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1995

CARVALHO, Orlando M.. **O Rio da unidade nacional**. São Paulo: Nacional, 1937

CASCUDO, Luis da Câmara. **Locuções tradicionais do Brasil: coisas que o povo diz**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1977

CASCUDO, Luis da Câmara. **Dicionário do folclore brasileiro**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984

CASCUDO, Luis da Câmara. **História dos nossos gestos**. São Paulo: Global, 2003

CASIMIRO, Ana Palmira Bittencourt. **Mentalidade estética na Bahia colonial: a venerável Ordem Terceira de São Francisco de Assis**. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1996

CASTELNAU, Francis. **Expedição às regiões centrais da América do Sul**. São Paulo: Nacional, 1949

CATZ, Rebeca. **Cartas de Fernão Mendes Pinto e outros documentos**. Lisboa: Presença, 1983

CERVANTES, Miguel de. **Novelas exemplares**. São Paulo: Abril Cultural, 1971

CERVANTES, Miguel de. **Dom Quixote de La Mancha**. São Paulo: Abril Cultural, 1981

CHARTIER, Roger. **Leituras e leitores na França do Antigo Regime**. São Paulo: Editora da UNESP, 2004

CHATELIER, Louis. **A religião dos pobres: as missões rurais na França e a formação do catolicismo moderno, séc. XVI-XIX**. Lisboa: Estampa, 1995

CHAUNU, Pierre. **Le temps de Reformes**: histoire religieuse et système de civilization. Paris: Fayard, 1975

CHAVES, Eduardo O. C. **Milagres, a história e a ciência**: uma análise do argumento de Hume. Manuscrito, v. 1, n. 2. Campinas: UNICAMP, 1978

CHAVAROCHETTE, Carine. **Le pelerinage des indiens tojolabal (Chiapas-Mexique) à San Mateo Ixtatán (Guatemala)**. Rite agricole et relations interethniques . Cahiers des Amériques Latines, n. 44. Paris: IHEAL Éditions, 2003

CHIFFOLEAU, Jacques. O que faz a morte mudar na região de Avinhão no fim da Idade Média. In: BRAET, Herman & VERBEKE, Werner (Eds.). **A morte na Idade Média**. São Paulo: EDUSP, 1996

CLARK, Stuart. **Pensando com demônios**: a idéia de bruxaria no princípio da Europa Moderna. São Paulo: EDUSP, 2006

COARACY, Vivaldo. **O Rio de Janeiro no século XVII**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1944

COARACY, Vivaldo. **Memórias da cidade do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1955

COELHO, Jacinto do Prado (Org.). **O Rio de Janeiro na literatura portuguesa**. Lisboa: Edição da Comissão Nacional das Comemorações do IV Centenário do Rio de Janeiro, 1965

COHN, Norman. **Na senda do milênio**: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média. Lisboa: Editorial Presença, 1981

COSTA, Lena Castello Branco Ferreira. **Arraial e coronel**: dois estudos de história social. São Paulo: Cultrix, 1978

COUTO, Diogo do.. **Décadas**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1937

CRANDON-MALAMUDJ, Libbet. **Blessing the Virgin in capitalist society**: the transformation of a rural bolivian fiesta. *American Anthropologist*, v. 95, n.3. Arlington: American Anthropologist Association, 1993

CRULS, Gastão. **Aparência do Rio de Janeiro (notícia histórica e descritiva da cidade)**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1949

CRUZ, Levy. **Funções do comportamento político numa comunidade do São Francisco**. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, v. 3, n.5. Belo Horizonte: UFMG, 1959

CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. Brasília: Francisco Alves, 1984

CUNHA, Euclides da. **Obra completa**. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1995

CUNHA, Mário Wagner Vieira da. **Descrição da festa de Bom Jesus de Pirapora**. Revista do Arquivo Municipal, v. XLI. São Paulo: Arquivo Municipal, 1937

CURTIUS, Ernst Robert. **Literatura européia e Idade Média Latina**. São Paulo: EDUSP/HUCITEC, 1996

DANIÉLOU, Jean & MARROU, Henri. **Nova história da Igreja. Vol. I: dos primórdios a São Gregório Magno**. Petrópolis: Vozes, 1973

DANOWSKI, Déborah. **David Hume e a questão dos milagres**. Manuscrito, v. XVIII, n. 1. Campinas: UNICAMP, 1995

DANTAS, Paulo. Viagem e romaria a Bom Jesus da Lapa. Revista Brasiliense, n.7. São Paulo: Brasiliense, 1962

DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa**. Rio de Janeiro: Graal, 1986

DAVIS, Natalie Zemon. **Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990

DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. São Paulo: Martins, 1949

DEL PRIORE, Mary. Deus dá licença ao diabo: a contravenção nas festas religiosas e igrejas paulistas no século XVIII. IN VAINFAS, Ronaldo (Org.). **História e sexualidade no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1986

DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil colonial**. São Paulo: Brasiliense, 1994

DEL PRIORE, Mary. O cotidiano da criança livre no Brasil entre a Colônia e o Império. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). **História das crianças no Brasil**. São Paulo: Contexto/Convívio, 1999

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990

DELUMEAU, Jean. **Mil anos de felicidade: uma história do paraíso**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997

DELUMEAU, Jean. **O que sobrou do paraíso?** São Paulo: Companhia das Letras, 2003

DESMOND, William. **A filosofia e seus outros: modos de ser e de pensar**. São Paulo: Loyola, 2000

DIAS, Maria Odila da Silva. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1995

DIAS, Eduardo Mayone. O terremoto de 1755 numa coletânea de literatura de cordel. In: SANTOS, Maria Helena Carvalho dos (Org.). **Pombal revisitado**. Lisboa: Editorial Estampa, 1984

DÍAZ, Pablo de la Cruz. **Peregrinos y lugares de peregrinación en la Hispannia tardoantigua**. História: Questões & Debates, n.33. Curitiba: Editora da UFPR, 2001

DOBRORUKA, Vicente. **Antônio Conselheiro: o beato endiabrado de Canudos**. Rio de Janeiro, Diadorim, 1997

DORNAS FILHO, João. **O ouro das Gerais e a civilização da Capitania**. São Paulo: Nacional, 1957

DUBOIS, Claude. **Essais sur Montaigne: la régulation de l'imaginaire étique et politique**. Caen: Paradigme, 1992

DUBY, Georges. **O ano mil**. Lisboa: Edições 70, 1986

DUPRONT, Alphonse. A religião: antropologia religiosa. In: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre (Orgs.). **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976

DUPRONT, Alphonse. Formas de cultura de massas: de la queja política a la peregrinación pânica. In: BERGERON, Louis (Ed.). **Niveles de cultura y grupos sociales**. Mexico: Siglo Veintiuno, 1977

EECKHOUT, Peter. **Relatos míticos y prácticas rituales en Pachacamac**. Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines. Lima: Institut Français d'Études Andines, 2004

EHRARD, Jean. **L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle**. Paris: Albin Michel, 1994

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1996

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1998

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994

ENGELS, Friedrich. **As guerras camponesas na Alemanha**. São Paulo: Grijalbo, 1977

ESCHWEGE, W..L..von. **Jornal do Brasil**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro/ Centro de estudos históricos e Culturais, Belo Horizonte, 2002

- ESPINOSA, Baruch de. **Ética**. São Paulo: Abril Cultural, 1979
- ESPÍRITO SANTO, Moisés. **A religião popular portuguesa**. Lisboa: A Regra do Jogo, 1981
- EXPILLY, Charles. **Mulheres e costumes do Brasil**. São Paulo: Nacional, 1935
- FAZENDA, José Vieira. **Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Imprensa Oficial, 1921
- FERNANDES, Rubem César. **Os cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares**. São Paulo: Brasiliense, 1982
- FIGUEIREDO, Luciano. A revolta é uma festa: relações entre protestos e festas na América Portuguesa. In: JANCSÓ, István & KANTOR, Iris (Orgs.). **Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: Hucitec/EDUSP/Fapesp/Imprensa Oficial, 2001
- FLEXOR, Maria Helena Ochi. Ofícios, manufaturas e comércios. In: SZMRECSÁNYI, Tamás (Org.). **História econômica do período colonial**. São Paulo: HUCITEC/FAPESP, 1996
- FOCILLON, Henri. **Arte do Ocidente: Idade Média romântica e gótica**. Lisboa: Estampa, 1978
- FRAGA FILHO, Walter. **Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX**. São Paulo/Salvador: HUCITEC/EDUFBA, 1996
- FRANÇA, Jean Marcel Carvalho (Org.). **Visões do Rio de Janeiro colonial: antologia de textos, 1531-1800**. Rio de Janeiro: Editora EDUERJ/J. Olympio. 1999
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Eva barbada: ensaios de mitologia universal**. São Paulo: EDUSP, 1996
- FRAZER, Sir George. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982
- FREHSE, Fraya. **O tempo das ruas na São Paulo de fins do Império**. São Paulo: EDUSP, 2005
- FREYRE, Gilberto. **Olinda: 2ª guia prático histórico e sentimental de cidade brasileira**. Rio de Janeiro: José Olympio: 1944
- FREYRE, Gilberto. **Ordem e progresso**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959
- FREYRE, Gilberto. **Guia prático histórico e sentimental da Cidade do Recife**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968
- FREYRE, Gilberto. **Açúcar: em torno da etnografia, da história e da**

sociologia do doce no Nordeste canavieiro do Brasil. Brasília: MIC/IAA, 1969

FREYRE, Gilberto. **Novo mundo nos trópicos**. São Paulo: Nacional/EDUSP, 1971

FREYRE, Gilberto. **Assombrações do Recife velho**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971

FREYRE, Gilberto. **Ferro e civilização no Brasil**. Rio de Janeiro/Recife: Record/Fundação Gilberto Freyre, 1988

FREYRE, Gilberto. **Inglese no Brasil**. Rio de Janeiro: Top Books, 2000

FRIEIRO, Eduardo. **O diabo na livreria do cônego**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981

FURTADO, Júnia Ferreira. Os sons e os silêncios nas minas de ouro. In: FURTADO, Júnia Ferreira (Org.). **Sons, formas, cores e movimentos na modernidade atlântica: Europa, Américas e África**. São Paulo/Belo Horizonte: Annablume/Fapemig/PPGH-UFGM, 2008

GAETA, Maria Aparecida Junqueira da Veiga. **O cortejo de Deus e a imagem do rei: a procissão de Corpus Christi na capitania de São Paulo**. História, v. 13. São Paulo: UNESP, 1994

GAMA, Pe. Lopes. **O carapuceiro: crônica de costumes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996

GARAVAGLIA, Juan Carlos. **Del Corpus a los toros: fiesta, ritual y sociedad em El Río de La Plata colonial**. Anuario IEHS, n. 16. Tandil: Universidad Nacional Del Centro, 2001

GIFFONI, Maria Amélia Corrêa. **Manifestações geográficas na religiosidade brasileira**. Revista Brasileira de Folclore, n.31. Rio de Janeiro: MEC, 1971

GODOY, Márcio Honório de. **Dom Sebastião no Brasil**. São Paulo: Perspectiva/FAPESP, 2005

GRANADA, Fray Luis de. **Obras**. Madrid: Real Academia Española, 1944

GRUZINSKI, Serge. Les quatre parties du monde: **histoire d'une mondialisation**. Paris: Éditions de la Martinière, 2004

HEERS, Jacques. **Festas de loucos e carnavais**. Lisboa: Dom Quixote, 1987

HERCULANO, Alexandre. **O monge de Cister ou a época de D. João I**. São Paulo: Ediouro, s.d.

HERMANN, Jacqueline: **No reino do desejado: a construção do sebastianismo em Portugal, séculos XVI-XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

HOBBS, Thomas. **Leviathan**. São Paulo: Abril Cultural, 1979

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Monções**. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976

HOORNAERT, Eduardo. A cristandade durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT, Eduardo et al. **História da Igreja no Brasil. Petrópolis**: Paulinas/Vozes, 1992

HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995

HUELL, Q. M. R. Ver. **Minha primeira viagem**. Salvador: EDUFBA, 2007

HUME, David. **Diálogos sobre a religião natural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992

HUME, David. **História natural da religião**. São Paulo: Editora UNESP, 2005

IBN KHALDUN. **Os prolegômenos ou filosofia social**. São Paulo: Safady, 1958

ISRAEL, Jonathan I. **Radical enlightenment: philosophy and the making of modernity, 1650-1750**. Oxford: Oxford University Press, 2001

JURKEVICS, Vera Irene. **Festas religiosas: a materialidade da fé**. História: questões & Debates, n. 43. Curitiba: Editora UFPR, 2005

KANTOR, Iris. **Esquecidos e renascidos: historiografia acadêmica luso-americana (1724-1759)**. São Paulo/Salvador: HUCITEC/Centro de Estudos Baianos/UFBA, 2004

KIDDER, Daniel P.. **Reminiscências de viagens e permanências no Brasil (Províncias do Norte)**. São Paulo: Martins/EDUSP, 1972a

KIDDER, Daniel P.. Reminiscências de viagens e permanências no Brasil (Províncias do Sul). São Paulo: Martins/EDUSP, 1972b

KIDDER, D.P. & FLETCHER, J.C.. **O Brasil e os brasileiros**. São Paulo: Nacional, 1941

KNOWLES, David & OBOLENSKY, DIMITRI. **Nova História da Igreja. Vol. II: a Idade Média**. Petrópolis: Vozes, 1974

KOK, Glória Porto. **Sertão itinerante: expedições da capitania de São Paulo no século XVIII**. São Paulo: HUCIEC/FAPESP, 2004

KOSTER, Henry. **Viagem ao Nordeste do Brasil**. São Paulo: Nacional, 1942

LACOMBE, Américo Jacobina. Vida social no II Reinado. **Anuário do Museu Imperial, vol. 37/41**. Rio de Janeiro: MEC, 1976/1980

LADURIE, Emmanuel Le Roy. **Saint-Simon ou o sistema da corte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004

LALANDA, Maria Margarida de Sá Nogueira. **A sociedade micalense no século XVII (estruturas e comportamentos)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2002

LAPA, José Roberto do Amaral. Apresentação. In: **Livro da visitaçãõ do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**. Petrópolis: Vozes, 1978

LARA, Sílvia Hunold. Significados cruzados: um reinado de congos na Bahia setecentista. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.). **Carnavais e outras f(r)estas: ensaios de história social da cultura**. Campinas/São Paulo: Editora da UNICAMP/CECULT, 2002

LARA, Sílvia Hunold. **Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América Setecentista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007

LEFF, Gordon. **History and social theory**. Garden City: Doubleday and Company, 1971

LE GOFF, Jacques. **La civilización del Occidente Medieval**. Barcelona: Editorial Juventud, 1969

LE GOFF, Jacques. **La Baja Edad Media**. México: Siglo Veintiuno, 1971

LE GOFF, Jacques. **O nascimento do purgatório**. Lisboa: Estampa, 1995

LE GOFF, Jacques. **Em busca da Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005

LE GOFF, Jacques e TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006

LEITE, Míriam Moreira. Retratos de família. São Paulo, EDUSP/FAPESP, 1993

LEITE, Serafim S.I.. **Páginas de História do Brasil**. São Paulo: Nacional, 1937

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro/Lisboa: INL/Portugália, 1945

LEITHOLD, T. von & RANGO, L. von. **O Rio de Janeiro visto por dois prussianos em 1819**. São Paulo: Nacional, 1966

LENOBLE, Robert. **História da idéia da natureza**. Lisboa: Edições 70, 2002

LEROI-GOURHAN, André. **O gesto e a palavra II**. Memórias e ritmos. Lisboa: Edições 70, 1985

LEWIS, Bernard. **O Oriente Médio**: do advento do cristianismo aos dias de hoje. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996

LIMA, Oliveira. Dom João VI no Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio, 1945  
\_\_\_\_\_. **Obra seleta**. Rio de Janeiro: INL, 1971

LIMA, Herman. **História da caricatura no Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1963

LINS, Wilson. **O médio São Francisco**: uma sociedade de pastores e guerreiros. São Paulo: Nacional/INL/ Fundação Nacional Pró Memória, 1983

LIPNER, Julius. **Hindus**: their religious beliefs and practices. London and New York: Routledge, 1994

LOBO, Eulália Maria Lahmeyer. **Imigração portuguesa no Brasil**. São Paulo: HUCITEC, 2001

LOPES, Robert S.. **Nascimento da Europa**. Rio de Janeiro/Lisboa: Edições Cosmos, 1965

LUCOCK, John. **Notas sobre o Rio de Janeiro e partes meridionais do Brasil**. São Paulo: Martins, 1951

LUIS, Washington. **Capitania de São Paulo**. São Paulo: Nacional, 1938

MACHADO FILHO, Aires da Mata. **O negro e o garimpo em Minas Gerais**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1943

MADEIRA, Angélica. **Livro dos naufrágios**: ensaio sobre a História trágico-marítima. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005

MAGALHÃES, Beatriz Ricardina de. O Divino e a “Festa do Martírio”. In: JANCSÓ, István & KANTOR, Iris (ORGS.). **Festa**: cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: HUCITEC/EDUSP/Fapesp/Imprensa Oficial, 2001

MAGOUN JR., Francis P. **The pilgrim-Diary of Munkathvera**: the road to Rome. Medieval Studies, v. VI. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1944

MANDROU, Robert. **Introducción a la Francia moderna**. Mexico: UTHEA, 1962

MARCHI, Cesare. **Grandes pecadores, grandes catedrais**. São Paulo: Martins Fontes, 1991

MASSIMI, Marina. **Enlaces e desenlaces entre mundo luso e mundo brasileiro na oratória sagrada do padre António de Sá, SJ, na Capela Real**. Convergência Lusitana, n. 19. Rio de Janeiro: Real Gabinete Português de Leitura, 2002

MASSIMI, Marina. **Palavras, almas e corpos no Brasil Colonial**. São Paulo: Loyola, 2005

MATOS, Gregório de. **Obra poética**. Rio de Janeiro: Record, 1999

MATTOSO, José. **Identificação de um país: ensaio sobre as origens de Portugal, 1096-1325**. Lisboa: Estampa, 1988

MAUSS, Marcel. **Ensaio de sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981

MAWE, John. **Viagem ao interior do Brasil**. São Paulo/Belo Horizonte: EDUSP/Itatiaia, 1978

MAXIMILIANO. **Viagem ao Brasil**. São Paulo: Nacional, 1940

MELLO, Evaldo Cabral de. **Rubro veio: o imaginário da restauração pernambucana**. Rio de Janeiro: Top Books, 1997

MENESES, Joaquim Furtado de. **Igrejas e irmandades de Ouro Preto**. Belo Horizonte: IEPHAMG, 1975

MENESES, José Newton Coelho. **Discrição nas cores e efeitos nas formas: emblemas, simbologias e manifestações da identidade dos ofícios mecânicos no mundo português dos séculos XVIII e XIX**. In: FURTADO, Júnia Ferreira (Org.). **Sons, formas, cores e movimentos na modernidade atlântica: Europa, Américas e África**. São Paulo/Belo Horizonte: Annablume/Fapemig/PPGH-UFGM, 2008

MEYER, Marlise. **Pireneus, caixaras: da commedia dell'arte ao Bumba-meu-boi**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991

MEYER, Marlise. **Caminhos do imaginário no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1993

MOMIGLIANO, Arnaldo. **Ensayos de historiografía antigua y moderna. México**: Fondo de Cultura Econômica, 1993

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaio**. São Paulo: Abril Cultural, 1972

MONTEIRO, Rodrigo Bentes. **O rei no espelho: a monarquia**

portuguesa e a colonização da América (1640-1720). São Paulo: HUCITEC/FAPESP, 2002

MONTEIRO, Tobias. **História do Império: o Primeiro Reinado**. Rio de Janeiro: F. Briguiet & Cia., 1939

MONTEIRO, Duglas Teixeira. Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.). **História geral da civilização brasileira, T.III, V. II**. São Paulo: DIFEL, 1977

MORAES, Evaristo de. **A campanha abolicionista (1879- 1888)**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985

MORLEY, Helena. **Minha vida de menina**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999

MORSE, Richard M.. **Formação histórica de São Paulo**. São Paulo: DIFEL, 1970

MOSSE, Claude. **Dicionário da civilização grega**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello e (Org.). **História da vida privada no Brasil, v 1**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997

MOTT, Luiz. **Um tupinambá feiticeiro do espírito Santo nas garras da Inquisição: 1737-1744**. Dimensões, n. 18. Vitória: UFES, 2006

MOURA, Denise A. Soares de. **Sociedade movediça: economia, cultura e relações sociais em São Paulo - 1808-1850**. São Paulo: Editora UNESP, 2005

MUIR, Edward. **Images of power: art and pageantry in Renaissance Venice**. The American Historical Review, v. LXXXIV, n. 1. Richmond; The MacMillan Company, 1979

NEVES, Zanoni. **Navegantes da integração: os remeiros do Rio São Francisco**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998

NILSSON, Martin P. **Historia de la religiosidad griega**. Madrid: Gredos, 1953

NISSAN, Elizabeth. **Polity and pilgrimage in Sri Lanka**. Man, v. 23, n.2. London: Royal Anthropological Institute, 1988

NÓBREGA, Pe. Manuel da. **Cartas do Brasil e mais escritos**. Coimbra: Por Ordem da Universidade, 1953

NUTTON, Vivian. **Ancient medicine**. London and New York: Routledge, 2004

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. **A festa da Glória**. Festas, irmandades e resistência cultural no Rio de Janeiro imperial. História Social, n. 7. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2000

OLIVEIRA, Eduardo Romero de. **O governo protetor**: a representação do poder político em cerimoniais régios portugueses (século XVIII-XIX). Vária História, v. 22, n. 36. Belo Horizonte: Departamento de História-Fafich- UFMG, 2006

OLIVEIRA, Maria Luiz Ferreira. Uma senhora na rua do Imperador: população e transformações urbanas na cidade de São Paulo, 1879-1890. In: GRINBERG, Keila e SALLES, Ricardo (Orgs.). **O Brasil imperial, v. III: 1870-1889**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009

ORTMANN, O.F.M. Frei Adalberto. **História da antiga Capela da Ordem Terceira de Penitência de São Francisco em São Paulo**. Rio de Janeiro: DPHAN, 1957

PADRÓN, Francisco Morales. **Andalucía y América**. Madrid: MAPFRE, 1993

PATERNOSTRO, Júlio. **Viagem ao Tocantins**. São Paulo: Nacional, 1945

PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. **História da Idade Média**: textos e testemunhas. São Paulo: Editora UNESP, 2000

PENTEADO, Pedro. **Peregrinações coletivas ao santuário de Nossa Senhora de Nazaré (Portugal) nos séculos XVII e XVIII. Cultura, v. XI, Ila. Série**. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1999

PEREIRA, Pedro. **Peregrinações pouco católicas**: o lócus religioso nas peregrinações a pé a Fátima. Revista de Ciências Humanas, v. 41. Florianópolis: UFSC, 2007

PEREIRA, Eliane M. C. Goiânia, filha mais moça e bonita do Brasil. In: BOTELHO, Tarcisio Rodrigues (Org.). **Goiânia**: cidade pensada. Goiânia: Editora UFG, 2002

PETRÔNIO. **Satiricon**. São Paulo: Editora Três, 1974

PIERSON, Donald. **Festas religiosas em Cruz das Almas**. Revista do Arquivo Municipal, v. CXXX. São Paulo: Arquivo Municipal, 1950

PIERUCCI, Antonio Flávio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003

POHL, Johan Emanuel. **Viagem ao interior do Brasil**. Belo Horizonte/ São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1976

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O catolicismo rústico no Brasil**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 5. São Paulo: USP, 1968

QUERINO, Manuel. **A Bahia de outrora**. Salvador: Progresso, 1955

QUERINO, Manuel. **Costumes africanos no Brasil**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/ Massangana, 1988

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991

RENAULT, Delso. **Indústria, escravidão, sociedade: uma pesquisa historiográfica do Rio de Janeiro no século XIX**. Rio de Janeiro/Brasília: Civilização Brasileira/INL, 1976

RESENDE, Francisco de Paula Ferreira. **Minhas recordações**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1944

REZENDE, Irene Nogueira de. **O paraíso e a esperança: vida cotidiana de fazendeiros na Zona da Mata de Minas Gerais**. São Paulo: Humanitas/ FFLCH/USP, 2004

REYNES, Geneviève. **Convent des femmes. La vie des religieuses contemplatives dans la France des XVIIe et XVIIIe siècles**. Paris: Fayard, 1987

RIBAS, Rogério de Oliveira. Festas mouriscas e identidade cultural nas fontes inquisitoriais portuguesas. In: LOPES, Antonio Herculano e CALARDE, Lia (Eds.). **Religião e performance ou a performance nas religiões brasileiras**. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2007

RIOS FILHO, Adolfo Morales de Los. **O Rio de Janeiro Imperial**. Rio de Janeiro: Topbooks/UniverCidade, 2000

RISIN, J. **Queima do Judas**. Revista Brasileira de Folclore, n.32. Rio de Janeiro: MEC, 1972

RIVAS, José Luis Barreiro. **La función política de los caminos de peregrinación en la Europa medieval**. Barcelona: Tecnos, 1997

ROCHE, Daniel. **História das coisas banais: nascimento do consumo, séc. XVII-XIX**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000

ROMEIRO, Adriana. **Um visionário na corte de D. João V: revolta e milenarismo em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001

ROMERO, Sílvio. **Estudos sobre a poesia popular no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1977

RUBERT, Arlindo. **Historia de la Iglesia en Brasil**. Madrid: Editorial MAPFRE, 1992

RUDÉ, George. **A multidão na História**: estudo dos movimentos populares na França e na Inglaterra, 1730-1848. Rio de Janeiro: Campus, 1991

RUGENDAS, João Maurício. **Viagem pitoresca através do Brasil**. São Paulo: Martins, 1949

SAINT-HILLAIRE, Auguste de. **Viagem pelas províncias de Rio de Janeiro e Minas Gerais**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1975

SAINT-HILLAIRE, Auguste de. **Viagem pelo Distrito dos Diamantes e litoral do Brasil**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1974

SAINT-HILLAIRE. **Viagem às nascentes do Rio São Francisco**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1975

SAINT-HILLAIRE, Auguste de. **Viagem a Curitiba e Província de Santa Catarina**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1978

SALLES, Fritz Teixeira de. **Vila Rica do Pilar**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1965

SANCHIS, Pierre. **Metamorfoses do sagrado**: dois sistemas cognitivos em torno de uma categoria. Revista de Ciências Sociais, v. 18/19. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, 1987/1988

SANCHIS, Pierre. **Arraial**: a festa de um povo. As romarias portuguesas. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1992

SAN BERNARDO. **Obras completas**. Madrid: La Editorial Católica, 1955

SAN FRANCISCO DE SALES. **Obras selectas**. Madrid: La Editorial Católica, 1958

SAN ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologías**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993

SANTA TERESA DE JESUS. **Obras**. Madrid: Aguillar, 1982

SANT'ANA, Nuno. Festas religiosas e profanas. In: FERRI, Mário G. et al. **Ensaio paulistas**. São Paulo: Anhambí, 1954

SANTIAGO, Camila Fernandes Guimarães. **A vila em ricas festas**: celebrações promovidas pela Câmara de Vila Rica (1717-1744). Belo Horizonte: C/Arte, FACE-FUMEC, 2203

SANTO AGOSTINHO. **Comentários aos Salmos**. São Paulo: Paullus, 1997

SANTO AGOSTINHO. **A verdadeira religião**. São Paulo: Paullus, 2002

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. **Unidade e diversidade através da festa**

de Corpus Christi. In: JANCSÓ, István & KANTOR, Iris (Orgs.). **Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: HUCITEC/EDUSP/Fapesp/Imprensa Oficial, 2001

SANTOS, Beatriz Catão Cruz. **O corpo de Deus na América: a festa de Corpus Christi nas cidades da América Portuguesa\_ século XVIII**. São Paulo: Annablume, 2005

SCARANO, Julita. **Cotidiano e solidariedade: vida diária da gente de cor nas Minas Gerais, século XVIII**. São Paulo: Brasiliense, 1994

SCARANO, Julita. **Fé e milagre: ex-votos pintados em madeira: séculos XVIII e XIX**. São Paulo: EDUSP, 2004

SCHMIDT, Max. **Estudos de etnologia brasileira: peripécias de uma viagem entre 1900 e 1901. Seus resultados etnológicos**. São Paulo: Nacional, 1942

SCHNEIDER, René & COHEN, Gustave. **La formación del ideal moderno en el arte de Occidente**. Mexico: UTHEA, 1961

SCHWHARTZ, Stuart B. & PÉCORÁ, Alcir (Org.). **As excelências do governador: o panegírico funebre a Afonso Furtado, de Juan Lopes Sierra (Bahia, 1676)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002

SCHWARCZ, Lília. Moritz. **A longa viagem da biblioteca dos Reis: do terremoto de Lisboa à independência do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002

SEED, Patricia. **Cerimônias de posse na conquista européia do Novo Mundo (1492-1640)**. São Paulo: Editora UNESP, 1999

SEGALA, Lygia. **Fotógrafos e retratos de romeiros no Santuário Nossa Senhora Aparecida. Anais do Museu Histórico Nacional, v. 32**. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2000

SELLIER, Phillippe. **Pascal et Saint Augustin**. Paris: Albin Michel. 1970

SEPP S.J.. Padre Antônio. **Viagens às missões jesuíticas e trabalhos apostólicos**. São Paulo: Martins/EDUSP, 1972

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. **História de Portugal**. Lisboa: Verbo, 1978

SEVCENKO, Nicolau. **Orfeu extático na metrópole: São Paulo, sociedade e cultura nos frementes anos 20**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992

SILVA, Leonardo Dantas. **500 anos de fé: a música das procissões**. Rio

de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, n. 414. Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 2002

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

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. A cultura implícita. In: MAURO, Frédéric (Org.). **Nova história da expansão portuguesa**: o Império Luso-Brasileiro (1620-1750). Vol. VII. Lisboa: Editorial Estampa, 1991

SIMON, Marcel. **La civilisation de l'Antiquité et le christianisme**. Paris: Arthaud, 1972

SOHIET, Rachel. Festa da Penha: resistência e interpenetração cultural. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira (Org.). **Carnavais e outras f(r)estas**: ensaios de história social da cultura. Campinas/São Paulo: Editora da UNICAMP/CECULT, 2002

SORRE, Max. A sociabilidade e o meio geográfico. In: MEGALE, Januário Francisco ( Org. ). **Max Sorre**: Geografia. São Paulo, Ática, 1984

SOUZA, Iara Lis Carvalho. Liturgia real: entre a permanência e o efêmero. In: JANCSÓ, István & KANTOR, Iris (Orgs.). **Festa**: cultura e sociabilidade na América Portuguesa. São Paulo: HUCITEC/EDUSP/Fapesp/Imprensa Oficial, 2001

SOUZA, Laura de Mello e. **Norma e conflito**: aspectos da História de Minas no século XVIII. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999

SPIX, J.B.von & MARTIUS, C.F.P.von. **Viagem pelo Brasil**. São Paulo/Brasília: Melhoramentos/INL, 1976

STRAUSS, Leo. **La critique de la religion chez Hobbes**. Paris: Presses Universitaires de France, 2005

TAUNAY, Affonso de E.. História da cidade de São Paulo no século XVIII. **Anais do Museu Paulista, t. V**. São Paulo: Imprensa Oficial, 1931

TAUNAY, Affonso de E.. **Festividades setecentistas**. Revista do Arquivo Municipal, v. XV. São Paulo: Arquivo Municipal, 1935

TAUNAY, Affonso de E.. **Rio de Janeiro de antanho (impressões de viajantes estrangeiros)**. São Paulo: Nacional, 1942

TAUNAY, Affonso de E.. **Monstros e monstregos do Brasil**: ensaio sobre a zoologia fantástica brasileira nos séculos XVII e XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

TEOFRASTO. **Os Caracteres**. São Paulo: E.P.U, 1978

TERIM, José Manuel. **Triunfo da festa barroca na Corte de D. João V: a troca das princesas**. Barroco, n. 19. Belo Horizonte: Conselho de Extensão da UFMG, 2004

TOBIA, Ana María Gonzáles de. El canto coral “fundador de uma poética que vincula fiesta y memória”. In: LESSA, Fábio de Souza & BUSTAMANTE, Regina Maria da. Cunha (Orgs.). **Memória e festa**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005

TORRES, João Camilo de Oliveira. **História de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Difusão Pan-Americana Livro, s.d.

TOSCANO, Verónica Zárata. **Los nobles ante la muerte en México: actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)**. México: El Colégio de México, 2000

TRABULSI, José Antonio Dabdad. **Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004

TROELTSCH, Ernst. **The social teaching of the Christian Churches**. London/New York: George Allen & Unwin Ltd./ The MacMillan Company, 1940

TURNER, Victor. **Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana**. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008

VARAZZE, Jacopo de. **Legenda áurea: vidas de santos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003

VASCONCELOS, Simão de. **Vida do venerável Padre José de Anchieta**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943

VASCONCELOS, Diogo de. **História antiga de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974

VICENTE, Gil. **Obras completas**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, Editora, 1951

VIDAL, Laurent. **Mazagão: a cidade que atravessou o Atlântico**. São Paulo: Martins, 2008

VIEIRA, Padre Antônio. **Cartas**. (Coord.). AZEVEDO, J. Lúcio de. Coimbra: Imprensa Universitária, 1926

VIEIRA, Padre Antônio. **Sermões**. Lisboa: Lello & Irmãos, 1951

VIEIRA, Padre Antônio. **Apologia das coisas profetizadas**. Lisboa: Cotovia, 1994

VOLTAIRE. **Questões sobre os milagres**. São Paulo: Martins Fontes, 2003

VOVELLE, Michel. **La chute de la monarchie, 1787-1792**. Paris: Éditions du Seuil, 1972

VOVELLE, Michel. **Imagens e imaginário na história: fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX**. São Paulo: Ática, 1997

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos**. São Paulo: Nacional, 1957

WALLACE, Alfred Russel. **Viagens pelo Pará e Amazonas**. São Paulo: Nacional, 1939

WALSH, R.. **Notícias do Brasil**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1985

WEBER, Max. **Sociologia de la religión II**. Madrid :Taurus Ediciones, 1987

WEHLING, Arno e WEHLING, Maria José. **Formação do Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994

WEIL, Simone. **O enraizamento**. Bauru: EDUSC, 2001

WILLEKE, Frei Venâncio. **Convento de Santo Antônio de Ipojuca**. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n. 13. Rio de Janeiro: Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 1956

WILLENS, Emilio. **A aculturação dos alemães no Brasil**. São Paulo: Nacional, 1946

WILLEMS, Emilio. **Uma vila brasileira: tradição e transição**. São Paulo: DIFEL, 1961

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. **Sonhos africanos, vivências ladinas: escravos e forros em São Paulo (1850-1888)**. São Paulo: HUCITEC, 1998

WOLF, Eric R.. **Sons of shaking earth**. Chicago: University of Chicago Press, 1972

ZALUAR, Augusto Emílio. **Peregrinação pela província de São Paulo (1860-1861)**. São Paulo: Martins, 1953

ZIEGLER, Philip. **The black death**. New York: Harper & Row, 1969



Pós-doutor em História pela UNESP, Doutor em História e Mestre em Sociologia pela UFMG. Professor do UNIFEMM- Centro Universitário de Sete Lagoas e FAMINAS. Autor de *Identidade nacional e modernidade brasileira: o diálogo entre Silvio Romero, Euclides da Cunha, Câmara Cascudo e Gilberto Freyre* (Belo Horizonte, Autêntica, 2007), *Identidade nacional, raça e autoritarismo: a Revolução de 1930 e a interpretação do Brasil* (São Paulo, LCTE, 2008), *Nativismos: conflitos e pactos na América Portuguesa* (São Paulo, LCTE, 2009), *Positivismo, monarquismo, autoritarismo, coronelismo, populismo: reflexões sobre política e história* (Curitiba, Juruá, 2011), *Pensamento social brasileiro: de Raul Pompéia a Caio Prado Júnior* (Uberlândia: EDUFU, 2011), *Ciência e otimismo: Comte, Bentham, Stuart Mill* (Curitiba: CRV, 2011), *Durkheim: direito, moral, conhecimento, religião* (Santos: Leopoldianum, 2012) *O bacharel e o advogado da Colônia à República* (Curitiba: CRV, 2012), *Balzac e o sono dos patifes* (Curitiba; Porto Alegre: Editora Champagnat; EDIPUCRS, 2012), *Laicidade e anticlericalismo: argumentos e percursos* (Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2012), *Dictionnaire des cultures alimentaires \_ Verbetes: Cachaça e caipirinha* (Paris: Presses Universitaires de France, 2012), *O poder e a norma: estudos de história das formações jurídicas* (Curitiba: CRV, 2013), *Tocqueville, Burke, Paine: revolução, democracia, tradição* (Ponta Grossa: Editora UEPG, 2013).. Autor, também, de mais de cinquenta artigos publicados em revistas acadêmicas.

O catolicismo popular abrange um conjunto de práticas e crenças que são compartilhadas pelos fiéis, e que podem existir em simbiose, à margem ou mesmo em oposição às crenças e práticas institucionalmente definidas como válidas, ou seja, aceitas pela Igreja. Em Festas, procissões, romarias, milagres: aspectos do catolicismo popular, Ricardo Luiz de Souza estuda quatro vertentes básicas deste catolicismo, cuja análise permitirá o estudo do fenômeno em sua dimensão mais ampla.

