

Santuários, romarias e discipulado cristão

(Sanctuaries, pilgrimages and Christian discipleship)

Edênio Valle, SVD*

RESUMO

O artigo trata basicamente da romaria e dos santuários populares católicos. Nascido de uma palestra feita a reitores de santuários católicos da América Latina, o artigo enfoca também o discipulado cristão como essencial no acolhimento aos romeiros. Sua perspectiva, porém, é a das ciências da religião e não a da teologia. A abordagem leva em conta as teorias sociológicas e psicoantropológicas hoje usadas na leitura do fenômeno das romarias nas religiões em geral e no cristianismo em especial. Após um rápido olhar sobre o sentido do discipulado na teologia e na Bíblia, o autor enfoca mais especificamente a abordagem psicoantropológica hoje em uso na sociologia dos santuários e das romarias. Finalizando, tece algumas considerações sobre a pastoral dos santuários e a necessidade de inserir o acolhimento religioso dos romeiros num contexto marcado pelo chamado turismo religioso.

Palavras-chave: Santuários católicos; Pastoral das romarias; Discipulado; Psicologia da religião; Turismo religioso.

OS ORGANIZADORES DO CONGRESSO¹ pediram-me que os ajudasse a refletir sobre o “discipulado/ação discipular” e o “seguinto no estilo de vida e missão de Cristo”.

Falando a responsáveis por santuários que acolhem milhões de devotos, não posso deixar de pensar em primeiro lugar no universo religioso popular, hoje cada vez mais heterogêneo e complexo, do qual procede, suponho eu, a maioria dos romeiros. É a esse grupo de raízes populares que vou me referir preferencialmente neste artigo.

Ao refletir sobre o tema, veio-me à mente uma palavra muito usada entre os católicos brasileiros: “caminhada”. É um termo surgido das comunidades eclesiais de base, mas que generali-

* Texto recebido em junho/2006 e aprovado para publicação em junho/2006.

* Padre da Congregação do Verbo Divino; doutor em Psicologia; professor de Psicologia da Religião no Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião – PUC-SP; e-mail: edeniovalle@uol.com.br.

¹ Trata-se do IV Congresso Americano de Santuários Católicos, que teve lugar em Aparecida do Norte de 23 a 28 de maio de 2006. O artigo resume a intervenção do autor naquela ocasião.

zou-se, expressando uma nova compreensão da vida comunitária cristã. A palavra ganhou consistência existencial e significado teológico-pastoral novos no *sensus fidei* das comunidades e dos fiéis, e isso em duplo sentido: no da vocação e responsabilidade da comunidade cristã enquanto tal ante a sociedade em geral e no tocante à responsabilidade que cabe a cada católico enquanto fiel consciente.

A imagem do seguimento de Jesus como um caminho alicerça-se nos evangelhos. É uma idéia mestra no Evangelho de Lucas e se encontra também nos Atos dos Apóstolos, além de lembrar com força extraordinária a grande “passagem” do povo da Aliança em direção à terra prometida.

“Caminhar”, “peregrinar”, “fazer romarias” não é algo novo para nosso povo católico. Há séculos existem santuários nacionais, regionais e locais espalhados por todo o Brasil. A todos continuam ocorrendo multidões, apesar das grandes mudanças que se verificam no campo religioso brasileiro. São tradições arraigadas em antigos costumes repassados de geração a geração. Com razão escreve Z. Rosendhal (1999), em interessante estudo sobre três santuários populares,² que “as festas, procissões e romarias são as práticas mais sensacionais da religião popular”, são “um tempo forte de imensa vivência religiosa”, no qual “ocorre visivelmente o encontro simbólico do santo com o povo, num controle direto, sem intermediários” (p. 42 *et seq.*).

Até as Igrejas protestantes, que se adaptaram às exigências da moderna sociedade urbana, organizam, hoje, grandes romarias à Terra Santa e incentivam marchas e imensas concentrações, mostrando, assim, que passeatas e manifestações religiosas desse tipo têm importância para a consolidação da fé também no Brasil urbano e pluralista de hoje.

Aos poucos, de gestos sustentados apenas por tradições do passado, as romarias e os santuários católicos passaram a acentuar três traços que não apareciam tão nitidamente no catolicismo tradicional: a centralidade da pessoa de Jesus e do Evangelho, a importância de uma pertença consciente à comunidade de fé e a missão de dar testemunho (evangelizar) como algo conatural ao seguimento de Jesus. São experiências que, cultivadas, estão levando milhões de católicos³ a se abrirem a uma vivência pessoal do “discipulado” e a uma conseqüente “ação discipular”. No entanto, é de se perguntar quantos dos que acodem efetivamente aos santuários estão já nessa nova “caminhada de

² Estuda a maneira como “tempo” e “espaço” sagrados reúnem em convivência intensa, durante o período da festa, milhares e milhares de pessoas, vindas dos mais diversos “locais”, trazendo motivações e anseios “privados”. Ela enfoca três santuários tipicamente brasileiros de peregrinação: Nossa Senhora da Abadia, em Muquém, a 474 km de Goiânia; Santa Cruz dos Milagres, a 167 km de Teresina, no Piauí e Porto de Caixas, perto do Rio de Janeiro.

³ Conceitos como os de “seguimento” e “discipulado” eram até pouco privativos da vida religiosa. Nem os sacerdotes os usavam para definir sua vocação na Igreja. Trazer esses conceitos para os “milhões” de batizados que acorrem aos santuários é mais uma meta do que uma realidade já existente. Uma meta, contudo, absolutamente necessária e até urgente, dada a situação sócio-religiosa hoje reinante. Aos santuários cabe um papel fundamental nessa tarefa eminentemente evangelizadora.

fé” e têm, por isso, condições para entender o sentido essencial que o discipulado e o seguimento devem ter na vida de um católico consciente. Ou, desde um outro ponto de vista, é válido indagar se os santuários estão oferecendo aos devotos ocasião para situar-se como pessoas na grande caminhada do povo de Deus e, a partir dessa experiência de “catolicidade”, de participar em “sua” comunidade local de fé?

À luz desse quadro e questões, julgo que o tema do discipulado na pastoral dos santuários merece realmente atenção especial. Ele se liga a um sem-número de aspectos e problemas pastorais que neste Congresso serão abordados por especialistas nacionais e estrangeiros. Não há como abordá-los todos em minha reflexão e análise. São temas como a pastoral de conjunto, os movimentos religiosos, o protagonismo dos leigos, o ecumenismo, a solidariedade, a participação política, o exercício da cidadania, a ecologia etc. É um amplo leque de questões e possibilidades que só sub-liminarmente estão inseridas na tríplice experiência antropológica que em certo sentido todo “bom romeiro” quase necessariamente vivencia:

- a) de suas motivações, buscas e aflições pessoais mais imediatas;
- b) de sua realidade cristã cotidiana (que pode ser mais ou menos evangelizada); e
- c) principalmente, de sua experiência de sair de casa e do seu cotidiano para pôr-se a caminho, ao lado de outros, em demanda de um lugar sagrado para um encontro maior.

Há ainda um aspecto psicoantropológico relevante: o de retornar ao lugar de origem, possivelmente marcado pela força do encontro com Deus e de uma visão renovada de si, da Igreja e da própria vida. Nos termos de nossa reflexão, fica sempre uma pergunta importante: a romaria ajudou a fazer dele, romeiro, um melhor discípulo também em sua vida cristã do dia-a-dia? Para comentar, mais que responder, a essa pergunta, parto muito brevemente de uma colocação teológico-pastoral para, em seguida, deter-me nos aspectos psicoantropológicos que serão o ponto essencial desta reflexão.

De um ponto de vista sociopastoral, essa última pergunta se refere a quatro ângulos que são como eixos e objetivos prioritários também da ação pastoral⁴ nos lugares de culto popular: a) o ângulo da pessoa; b) ângulo da família; c) o ângulo da comunidade; e d) o ângulo da sociedade. Na impossibilidade de abordar

⁴ Não por acaso, esses são os mesmos ângulos que a Igreja do Brasil propõe para sua ação evangelizadora no quadriênio 2003-2006: promover a dignidade da pessoa; renovar a comunidade; construir uma sociedade solidária (Cf. CNBB, 2003, p. 45-118).

mais detidamente todos esses ângulos, o que me proponho fazer aqui é ter presentes essas dimensões (pessoas, família, comunidade e sociedade), mas deter-me mais na análise psicoantropológica e psicossocial do universo religioso popular, chão da dinâmica que toda “boa” romaria palmilha e ativa, podendo provocar nos romeiros a ampla conversão atitudinal, pessoal e social que a pastoral oficial dos santuários se propõe. A apresentação do tema se fará em três passos, propiciando três olhares analíticos sobre o tema “Santuários, romarias e discipulado cristão”. O primeiro olhar será bíblico-teológico, básico para se entender a vida cristã enquanto discipulado e caminhada no Espírito de Jesus. O segundo olhar será psicoantropológico. A romaria será vista como uma jornada e caminho. Tentar-se-á descrever seus tipos, dinâmica, momentos e circunstâncias. A grande variedade tipológica de romarias e de romeiros impede generalizações demasiado rápidas. Para evitá-lo, ilustrarei o que for dizendo com exemplos tirados dos santuários do Brasil de ontem e de hoje. Teoricamente, a visão oferecida será a dos estudos antropológicos contemporâneos, apoiando-se de maneira especial em Victor Turner (1974a; 1974b; BERNARD, 1987, p. 78-90) e em alguns autores brasileiros recentes (ABUMANSUR, 2003), cujos modelos de análise das peregrinações ajudam a compreender os distintos cenários, textos e atores de uma típica romaria católica. O terceiro olhar será pastoral (MALDONADO, 1990, p. 79-87). A atenção pastoral estará presente já nos dois outros olhares, mas nesse terceiro a questão pastoral dos santuários será trabalhada de modo mais específico.

PRIMEIRO OLHAR: O OLHAR BÍBLICO-TEOLÓGICO

Já insinuei acima que não me parece evidente para um romeiro típico associar diretamente “sua” romaria à condição de discípulo de Jesus. Outros são, provavelmente, para a grande maioria, os motivos e objetivos que se fazem presentes, mesmo quando a romaria é organizada por pessoas e instituições de origem católica (como as paróquias e dioceses, por exemplo). Há, é claro, as devidas exceções e essas parecem aumentar à medida que a pastoral dos santuários se entrosa com uma pastoral de conjunto mais vigorosa, coisa que estamos ainda longe de poder supor. Seja como for, porém, uma romaria representa uma oca-

sião privilegiada para um aprofundamento do sentido cristão da fé, da importância da comunidade e do caráter decisivo da ação discipular como expressão da mudança interior.

O discipulado é um conceito que apenas recentemente começou a ser valorizado na teologia pastoral e na espiritualidade cristã, por maior que seja sua relevância nos Evangelhos e nos Atos dos Apóstolos. A condição para se encontrar um modo de levar um romeiro a interiorizar a centralidade do discipulado em sua vida cristã e à compreensão de que uma romaria tem a ver com o seguimento de Jesus na comunidade de discípulos supõe que a Pastoral do Santuário parta da experiência subjetiva – em geral devocional e/ou protetiva ou, então, eivada de elementos “mágicos” – que move um romeiro a sair de sua casa para ir, sozinho ou com outros, a um santuário de sua devoção. É nessa experiência e gesto eminentemente pessoais do romeiro e em suas tradições religiosas que se encontram pontos para a ancoragem de uma ação pastoral que vise a potenciar a vocação pessoal de cada romeiro. É a essa experiência originária que a ação pastoral desde o santuário deve estar sempre atenta.

Perguntemo-nos, em primeiro lugar, o que caracteriza e especifica o discípulo como alguém que molda sua vida segundo o “caminho” ensinado por Jesus. O termo “discípulo” (*mathetes*, em grego) aparece cerca de 250 vezes no Novo Testamento. Basta esse fato para mostrar sua essencialidade para o que o Mestre propõe aos que o acompanham em sua vida e missão. O termo é usado em relação a três tipos de acompanhante de Jesus.

Primeiro se refere aos doze cuja vocação é assim relatada por Marcos: “Depois Ele subiu à montanha, e chamou a si os que Ele queria, e eles foram até Ele. E constituiu Doze, para que ficassem com Ele, para enviá-los a pregar e terem autoridade para expulsar os demônios” (Mc 3, 13-15). É especialmente com esses doze que Jesus caminha, ensinando-lhes a via que conduz ao Pai e mostrando a “ação discipular” que deles é esperada, seja na linha do anúncio, seja na da espiritualidade (cf. Lc 10, 11-42). As relações entre Jesus e os 12 se aproximam muito dos padrões vigentes nos ambientes judaicos da época, mas têm características próprias, em parte estendidas aos outros que se associam à comunidade original de Jesus. Nos ambientes judaicos da época, os rabinos costumavam reunir em torno a si grupos de discípulos, com o objetivo de transmitir-lhes conhecimentos e práticas relativas à sabedoria e à letra da lei mosaica. Nos evan-

gelhos encontramos o termo *mathetes* como designação também dos discípulos dos fariseus (Mt 12, 16). Os próprios fariseus se diziam “discípulos de Moisés” (Jo 1, 35).

Por mais fundamentais que sejam os 12, não se pode dizer que apenas eles acompanhavam com certa regularidade a Jesus. Mesmo sem ter a mesma vizinhança e intimidade com o Mestre e a mesma missão de pilares da Igreja, havia outros – homens e mulheres – que partilhavam com Jesus sua vida e missão. É expressivo o relato de Lucas sobre a missão dos 72 que Jesus “enviou dois a dois à sua frente a toda cidade e lugar por onde ele próprio devia ir” (Lc 10, 1). O evangelista conta da alegria quando voltaram de sua primeira missão a serviço da Boa Nova e narra igualmente um momento de particular intimidade entre Jesus e os 72. A bela oração de Jesus é a melhor prova da profunda unidade que existia no grupo.

Nos relatos sinóticos não existe nenhuma distinção entre leigos e sacerdotes. Todos eram “leigos” na concepção judaica da época. Vinham de ambientes populares e traziam as características do modo de pensar e da religiosidade típicos dos grupos aos quais pertenciam. O próprio Jesus era um “leigo”. Apesar de certa liberdade em seu modo de agir, o grupo de Jesus era observante da lei mosaica, inclusive no tocante às romarias, festas e costumes religiosos da época. Jesus mesmo e sua família observavam as prescrições da lei. Mais de uma vez os vemos juntarem-se a peregrinações que os judeus piedosos costumavam fazer por ocasião das grandes festas do templo de Jerusalém. Ele ia também a outros lugares considerados sagrados pelos judeus.

O relacionamento de Jesus com seus discípulos, em especial com os que o seguiam mais de perto, diferia do usual entre os rabinos judeus. Jesus era mais que um Mestre; apresentava-se, ele próprio, como “caminho, verdade e vida”. Isso o tornava alguém completamente diverso dos demais rabinos e mestres da lei. Jesus, desde o início, não era apenas um repassador de conhecimentos e normas sagradas a seus discípulos. Ele propunha uma profunda identidade de destino com os que escolhera para estar com Ele. Aderir à causa de Jesus (o Reino), mais que uma adesão, postulava uma identificação plena à sua pessoa, à sua missão e ao seu destino.

Deixar tudo para trás era a condição primeira para o seguimento e o discipulado. No caminho do discípulo estava a misteriosa realidade da perseguição e da cruz a ser tomada, a exemplo

do Mestre. Outra exigência original para o seguimento era a do testemunho (martírio).

Sem a abertura ao Espírito não havia possibilidade de se tornar discípulo. Quem n'Ele cria, recebia o Espírito da verdade que introduz em todo conhecimento. O discípulo, ensinava mais tarde Paulo, precisava abandonar a sabedoria da carne para assumir aquela que vem do Espírito (1 Cor 2, 1-16). Finalmente, os discípulos, mesmo os que não conheceram a Jesus, eram chamados e enviados para anunciar a Boa Nova a todos os povos e nações e batizar em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo (Mt 28, 18-20).

As primeiras comunidades cristãs, descritas nos Atos dos Apóstolos, entenderam bem o discipulado enquanto um caminho de vida. Não à toa os Atos dos Apóstolos designam os que haviam sido batizados com o nome de “os que pertenciam ao caminho” (At 9, 2). Com tal expressão queriam designar o comportamento das pessoas e das comunidades fiéis à missão de pregar o Evangelho e de testemunhar a ressurreição de Jesus a todos. A partir dos Atos, o nome “discípulo” passou a ser sinônimo de quem, batizado, engajava-se no “caminho” e colaborava na missão de proclamar o Evangelho (At 9, 19). Esses eram “os santos” de Deus (At 9, 13), saíssem, como Tito e Lídia, a anunciar a Boa Nova ou permanecessem em suas comunidades de origem.

Alguns aspectos poderão fazer ponte entre o olhar teológico, o antropológico e o pastoral. Vimos que o discipulado tem seu fulcro definidor na pessoa e na missão de Jesus Cristo. É com Ele que o discípulo estabelece uma comunhão de vida e de destino. A vida e a missão de Jesus são a vida e missão do discípulo. Não se entende o discipulado cristão sem a comunidade convocada pela Palavra, no e pelo Espírito. É o Espírito de Jesus quem unge e põe os discípulos no caminho, como profecia e sacramento do Reino para a vida do mundo. No discipulado a vocação e a resposta são pessoais e insubstituíveis. Cada um é chamado pelo nome. O lugar de verificação da vocação, porém, é sempre a comunidade de fé. O mundo é o espaço do testemunho, da diaconia, do anúncio e da missão. A ação discipular é sempre comunal (*koinonia*), como comunal é a vida do Pai e do Filho no vínculo do Espírito.

SEGUNDO OLHAR: O OLHAR ANTROPOLÓGICO

Uma história antiga

⁵ Existem por toda a América Latina e o Brasil relíquias vivas produzidas no passado pelo encontro entre o cristianismo e as culturas indígenas. Um belo exemplo é a peregrinação à Virgem de Punta Curral, a 22 km de Tumbaya (Jujuy, Argentina), um local situado nos Andes, a 3.700 metros de altura e pouco distante da Bolívia e do Chile. Por ocasião da Semana Santa, cerca de dez a 15 mil pessoas, quase todas de cultura indígena, realizam procissões até o cimo da montanha para venerar a Virgem de Copacabana. São enormes os sacrifícios para se chegar ao alto devido ao caráter hostil e escarpado das rochas e caminhos. São dezenas as bandas de música que chegam em blocos tocando tambores e flautas, como se o tempo não tivesse passado.

⁶ Azzi (1979) mostra como a devoção ao Senhor Bom Jesus tem especial destaque no imaginário devocional do povo. Jesus é visto do ponto de vista do sofrimento e da morte dolorosa, distante da imagem hoje dominante, por exemplo, na cristologia do movimento carismático. Há santuários do Bom Jesus espalhados por todo o território nacional. São tão antigos quanto o povoamento dessas remotas regiões brasileiras. Em Iguape, o santuário é

As romarias são uma realidade entranhada no coração de todas as religiões. Os espanhóis e portugueses (SANCHIS, 1983; ESPÍRITO SANTO, 1990; MALDONADO, 1990, p. 79-86) as trouxeram da Europa, mas já encontraram aqui costumes semelhantes. Deu-se um intercâmbio entre tradições e crenças. No catolicismo latino-americano, as peregrinações a locais sagrados tornaram-se, juntamente com as festas, uma expressão privilegiada da religiosidade do povo.⁵ Os santuários são em si mesmos lugares teofânicos (VALLE, 1998, p. 17). Neles o sagrado se revela e toca o devoto de uma maneira original. Todo o ambiente é penetrado pela aura da presença direta ou indireta de Deus. As figuras de Jesus⁶ e de Maria são largamente dominantes, mas os santos estão sempre presentes como intermediários poderosos. Os rituais, narrativas e objetos de culto são em geral cercados de lendas até ingênuas, mas têm para o povo, como ponto central de referência, a esperança e a certeza de que naquele lugar Deus, como no Egito, ouvirá os clamores do povo que sofre e o livrará de seus males. Visitá-lo faz parte de velhas tradições familiares e locais que passam de boca em boca e de vida em vida, numa corrente de sentido que o antropólogo, por observar de fora, nem sempre consegue captar. São costumes, crenças passadas de geração a geração, juntamente com certos rituais, vestes, danças e cânticos específicos, prescritos e cobrados pela tradição. As mudanças sociais afetaram muito a maioria dos lugares de peregrinação, que, no entanto, mantêm, sob modalidades novas, algo do que lhes é essencial.

No Brasil colonial foram inúmeras as capelas e ermidas fundadas por leigos e também por irmandades, com ou sem a autorização dos bispos e padres locais. Dava-se o nome de “beatos” a esses líderes populares (VALLE, 2002, p. 33-34). Suas crenças e pregações tinham traços messiânicos, milenaristas e apocalípticos de matiz tipicamente popular; incorporavam às vezes mitos e nomes de origem indígena e afro. Com a chamada romanização do catolicismo latino-americano, após o Vaticano I, quase todos esses locais de culto e devoção passaram a ser dirigidos por congregações religiosas e/ou padres diocesanos. Aparecida e Iguape o exemplificam bem. Em alguns casos a passagem foi

tranqüila, mas houve situações conflitivas,⁷ algumas com forte derramamento de sangue. Canudos, na Bahia, e o Contestado, em Santa Catarina, exemplificam bem as situações dramáticas a que podiam chegar as relações entre as cidades santas construídas pelos “beatos” e o mundo religioso e civil estabelecido.

Peregrinações e romarias

Nas línguas francesa e inglesa, não existem as palavras “romaria” e “romeiro”. Usam-se apenas os termos “peregrinação” e “peregrino”. No espanhol e no português, no entanto, temos os dois termos, cujos sentidos parecem sobrepor-se.

Peregrino, etimologicamente, designa “o estrangeiro, aquele que não pertence à sociedade local estabelecida” (STEIL, 2005, p. 30). É, portanto, uma palavra que em sua origem se relaciona com os que percorrem caminhos por terras desconhecidas e inóspitas, arrostando heroicamente o desconhecido (como Ulisses, no relato de Homero, ou como os guaranis em sua caminhada em busca da terra sem males). Em muitas das estradas que levam aos locais-santuários construídos pelo povo, a dureza e o caráter inóspito e áspero dos lugares chamam a atenção, quase a dizer que realmente é difícil a via que leva ao alto e à conversão. Os rituais aí cumpridos pelos devotos são de tipo penitencial, como penitencial e purificador costuma ser o misticismo popular católico em seu todo (OTTEN, 1990, p. 99-127). Não se trata, contudo, de uma via de mão única. Paradoxalmente, a penitência se mistura à alegria da festa e dos rojões, às comidas abundantes, ao encontro com os parentes e amigos. Hoje em dia é difícil pensar em lugares de romaria sem pensar no lazer e nas compras. O “turismo da fé” é hoje uma realidade que a pastoral não pode ignorar. Veja-se o artigo de Emerson J. S. Silveira sobre a religião como lazer em Aparecida do Norte (DIAS; SILVEIRA, 2005).

Num sentido já mais amplo, peregrino passou a designar quem, depois de ter percorrido um dado caminho, encontra-se com alguém outro. O termo associou, assim, à idéia do caminho a do “encontro com o outro”, físico ou espiritual. Nesse encontro se processaria quase necessariamente uma transformação extraordinária no peregrino, mudança que não se completa no ato exterior do peregrino, mas remete sempre à dimensão ascética de processos interiores onde se dá um encontro místico com o ou-

de 1647; em Tremembé, de 1699; em Perdões, de 1706; em Pirapora, de 1724. O Bom Jesus de Matozinhos, em Congonhas, de 1759 e na Bahia, o Bom Jesus do Bonfim, em Salvador, de 1754 e, muito especialmente, o Bom Jesus da Lapa, de 1691, nas margens do Rio São Francisco. Alguns desses santuários foram fundados e dirigidos por “ermitães”. É o caso de Matozinhos e da Lapa.

⁷ Ver o estudo sociológico de Queiroz (1996), bem como a análise teológica de Otten (1990, p. 15-82).

⁸ Nolan e Nolan (1989, p. 13 *apud* STEIL, 2005, p. 33) apontam a tendência a se empregar a palavra “peregrinação” para longas e difíceis jornadas a serem feitas, enquanto se reserva o vocábulo “romaria” para deslocamentos mais fáceis e mais festivos.

⁹ Há que ter presente a existência cada vez mais efetiva de um turismo religioso, às vezes de iniciativa popular, mas em geral organizado empresarialmente. Ver o estudo ainda em andamento de Abumanssur (2005, especialmente p. 53-68), sobre um dos mais antigos santuários paulistas, o do Bom Jesus do Iguaçu, que data de 1647.

tro, como é o caso mais específico das peregrinações aos grandes santuários católicos.

Alguns antropólogos⁸ e sociólogos contemporâneos julgam válido usar a palavra “romaria” no sentido de “deslocamentos mais curtos, que envolvem uma participação comunitária e combinam aspectos festivos e devocionais”. Clássico nesse sentido é o livro de Sanchis (1983) sobre as romarias portuguesas. Sanchis enfatiza ainda um outro elemento. Para ele, deveríamos chamar de “romarias” só o que nasce de iniciativas e necessidades dos próprios grupos populares, comunitários e familiares com suas tradições e mores, em oposição ao que se dá no pólo dos agentes “modernos”,⁹ que mantêm muito do movimento das romarias.

Essa posição talvez seja purista e idealizada. Não existem formas puras ou “elementares” – para usar um adjetivo de sabor durkheimiano – de romaria, exceto em casos hoje muito raros. Mais apropriada parece ser a concepção de Steil (2005, p. 34) que, em suas observações sobre vários santuários brasileiros (o de Caravaggio, em Farroupilha, Rio Grande do Sul e o de Bom Jesus da Lapa, na Bahia) e sobre as “romarias da terra”, conclui que o bom senso popular usa a palavra “romaria” num sentido bastante amplo. Ninguém fala em “peregrinação da terra”. Tampouco os romeiros que vão a pé até Caravaggio se consideram “peregrinos”. Ele acentua também o fato de hoje a maioria das romarias possuir uma forte conotação institucional, tanto em seu ponto de partida, quanto em seu andamento e ponto de chegada. Mesmo não estando sob o controle direto da Igreja e de suas instâncias, as grandes romarias costumam ser incentivadas e criadas pelo clero e/ou por associações, movimentos e organizações católicas.

A visão antropológica da romaria

¹⁰ No Brasil há também estudos e interpretações que se inspiram em diversos graus em hipóteses marxistas, com ênfase em aspectos econômicos e sociais vistos desde polarizações de classe. Ver, por exemplo, Gross (1971).

Como se viu, romarias e peregrinações são um fenômeno complexo e multifacetado. São diversas¹⁰ as teorias explicativas para elas. Destacam-se três: a funcionalista, a turneriana (de Victor Turner) e as pós-turnerianas (STEIL, 2005, p. 38-45). Não é aqui o lugar para detalhar o que diz cada uma dessas correntes, mas um breve comentário ajudará a levantar algumas perspectivas de análise úteis à pastoral dos santuários.

A primeira tem dois representantes de grosso calibre em E.

Durkheim e M. Eliade. O sociólogo francês tinha em mira peregrinações locais. Preocupava-se em mostrar as romarias e a própria religião como fator de harmonia e integração social. Grandes manifestações religiosas, especialmente em sociedades mais simples, eram para ele um fator de unificação e regeneração moral. O fator decisivo a ser considerado é o social e não o religioso. O sagrado não existe como uma realidade em si, mas somente como fato social expresso através de rituais e símbolos religiosos. As romarias “funcionariam” socialmente como “uma mediação capaz de congregar diversas comunidades locais e grupos sociais em uma coletividade mais extensiva”.¹¹ As peregrinações (seriam) tanto um rito local mais amplo como um meio de compensar ou complementar a introversão desses cultos, imprimindo nos participantes uma identidade mais abrangente e mais inclusiva.

A posição de Eliade, historiador que comparava as religiões do mundo inteiro entre si, é também funcionalista. Eliade é importante por encontrar generosa acolhida em pessoas ligadas à Igreja. Situa-se nos antípodas de Durkheim. Em vez de “reduzir” o sagrado ao social e ao sociológico, postula a posição inversa. Concebe o sagrado “como algo ímpar, que transcende o próprio social, sendo acessível, portanto, exclusivamente pela experiência religiosa”. Em outras palavras, não é o social ou o econômico o movente primeiro dos romeiros e das romarias. A romaria “afirma a existência do sagrado para além da sociedade” (*apud* STEIL, 2005, p. 40-41).

O paradigma de Turner gozou (e goza) de enorme prestígio nos meios acadêmicos. É hoje, porém, objeto de críticas válidas em alguns de seus elementos conceituais. Entre os pastoralistas, no entanto, é considerado de alto valor heurístico. Maldonado, um dos grandes pastoralistas da Espanha, o emprega como referência para sua apresentação das romarias naquele país (MALDONADO, 1990, p. 71-86). Sem entrar em detalhes do modelo criado por Turner, alguns aspectos parecem aplicáveis ao que se observa no Brasil e podem ser de ajuda para o que discutimos aqui.

Turner vê as romarias como rituais de passagem. Como tal, permitem aos romeiros vivenciar uma situação intermediária, que contrasta com o que vivem em seu cotidiano regrado e uniforme. Criam-se, no curto tempo-espço da romaria, condições para vivências criativas e novas, que não são possíveis no lugar “estruturado” de moradia normal das pessoas e do grupo. Ao longo

¹¹ Guadalupe (no México), Aparecida (no Brasil), Caacupé (no Paraguai) ou Lujan (na Argentina) exercem claramente tal função.

de uma romaria estabelece-se uma comunidade *sui generis* (que Turner chama pelo nome latino de *communitas*). Aí as relações e os comportamentos podem ser mais soltos em comparação com os hábitos normados da casa e do lugar em que se mora. Os laços entre as pessoas e dessas com o sagrado podem ser recriados e apresentam, assim, um sabor de força e novidade, malgrado sua provisoriedade. Por se tratar de um deslocamento físico marcante de um espaço e tempo profanos para um espaço e tempo sagrados, escreve Maldonado (1990),

¹² As romarias a cavalo ou em carros de boi eram freqüentes no passado. Em alguns lugares permanecem, mas os carros e ônibus são usados em proporção muito maior. Psicológica e antropológicamente falando, apesar de algumas semelhanças, trata-se de experiências com dinâmicas bem distintas. Hoje a romaria quase não existe, digamos assim, em “estado puro”. Associa-se a outros objetivos profanos. Um grande número de famílias é de migrantes que tentam guardar algo de suas tradições num meio sociocultural muito diferente do de seu lugar de nascimento. Além disso, muitas vezes, perdeu-se o contato que as famílias tinham em sua terra com a paróquia e as coisas da Igreja. Há ainda a considerar que o catolicismo de antigamente já não existe. Outro fator interessante é o dos padres midiáticos que chegam a construir santuários para cem mil pessoas, atraindo mais gente do que lugares tradicionais de devoção.

ello implica un acercarse a las raíces de la propia religión y también a una experiencia de *praegustatio* del orden divino-espiritual. A este acercarse a las raíces religiosas corresponde el alejarse de la vida social en la que y en donde se juega un cierto número de roles previstos y se pertenece a un determinado grupo social como v. gr. la familia, el barrio, el pueblo. (p. 82)

A situação de passagem leva a uma experiência de comunidade que só é possível nessa situação. Há mesmo nas romarias um quê de subjetividade e inconformismo. Numa *communitas* nascida espontaneamente, há elementos latentes de contestação e talvez seja essa a razão pela qual as autoridades eclesiais se preocupam em estruturar o mais possível os rumos e manifestações das romarias. A atmosfera “diferente”, impregnada de liberdade e misticismo, dissolve-se com o retorno à casa, a não ser que se estabeleçam novas pontes de contato entre os três momentos constitutivos de toda romaria (sair, transitar, chegar, voltar). As forças criativas que a dinâmica da caminhada despertada têm a ver com o que se vivencia no santuário. Maldonado (1990) o diz em um parágrafo inspirador:

Efectivamente, tanto el lugar sagrado que llamamos santuario como las acciones simbólicas realizadas en torno a él se convierten en signos de una identidad colectiva e individual. Aquí reencuentran todas las raíces personales que les proporcionan la estabilidad, la solidez, la confianza, el equilibrio propio de unas señas de identidad necesarias para la madurez tanto psicológica como religioso-cristiana. (p. 84)

Os altos e baixos (pastoralmente falando) de uma romaria, seu potencial aglutinador e seus limites são bem descritos por Rubem César Fernandes (1982)¹² em sua pesquisa participante sobre os Cavaleiros do Bom Jesus. Essa pesquisa demonstra tanto o alcance explicativo que o paradigma criado por Turner pode ter quanto suas carências e limitações.

TERCEIRO OLHAR: O OLHAR PASTORAL

Antes de entrar em considerações de ordem pastoral, quero explicar melhor as tendências pós-turnerianas hoje presentes entre os analistas das romarias e festas populares. Pensa-se que o modelo de Turner tem validade mais para sociedades de pouca mobilidade social e geralmente de tipo rural. Torna-se de difícil aplicação em contextos modernos e pluralistas, atravessados por diversos discursos e visões de mundo (religiosos e seculares), bem como por planejamentos e interesses que podem suscitar conflitos entre as motivações, necessidades e crenças do povo romeiro e as que os demais implicados na gestão e dinâmica das romarias e dos locais visitados têm eventualmente em mente. No jogo de interesses presentes numa romaria podem existir tanto pontos de aproximação quanto de tensão com o que a pastoral do santuário pretende incentivar.

Os antropólogos e sociólogos levam atualmente em conta fatores que extrapolam o contexto direto da romaria e dos santuários em si, como a grande diversidade dos participantes, o pluralismo das motivações e concepções, a concorrência no mercado de bens religiosos, a influência da mídia, o esgarçamento das fronteiras entre o sagrado e o profano,¹³ a perda do sentido da tradição, a inflação do imediatismo e do subjetivismo, a perda de vínculos de pertença e, de modo especial, a difusão do religioso numa sociedade secularizada.

A identidade religiosa pessoal não é mais dada no berço, sofre questionamentos e leva as pessoas a mudarem de religião ou de orientação religiosa sem grandes traumas. O mais difícil para o católico médio é aprofundar sua opção e vivência de fé, de maneira aberta, profunda e crítica. As pessoas sentem, paralelamente, a necessidade de recompor e/ou reconstruir seus laços sociais e grupais. Há uma paradoxal *quest for community* (busca de comunidade), em especial nos aglomerados urbanos. O problema é transformar essa busca ocasional e dispersa em laços duradouros e conscientes de pertença, superando a distância entre o mundo cotidiano das pessoas e a Igreja ou, mais especificamente, a comunidade fraterna na qual ela aprende a ser discípula de Jesus.

O que os antropólogos, em suma, nos estão dizendo é que, para se chegar aos sujeitos das romarias, é indispensável considerar a grande diversidade de motivações e interpretações, algumas incompatíveis entre si, que os levam a sair de casa em de-

¹³No nível macro da cultura secularizada o sagrado não desapareceu, ao contrário do previsto por teóricos do início do século XX. Mas já não é a *axis mundi*, ficou reduzido a um *punctum mundi*, importante, sim, mas em concorrência com outros valores de referência. Usando uma expressão de Eliade, nas grandes urbes místicas – como São Paulo e Ciudad del México – o espaço urbano não é mais definido desde um centro sagrado (hipótese de Eliade). Em vez disso, embora de modo dialético, é o sagrado que sofre a influência das paisagens e espaços profanos em que se insere (PASSOS, 2006, p. 10 -11).

manda de um lugar sagrado, para agradecer, pagar promessas, refazer-se espiritualmente, sentir o sabor de uma comunidade vibrante, passar algo aos familiares e vizinhos, divertir-se e, antes de tudo, encontrar-se de novo com Deus.

Parece evidente que os santuários – sozinhos – não têm como dar resposta a um desafio pastoral de tais proporções, mas cabe-lhes uma função que não pode ser suprida só pela organização desde a base. O que se torna indispensável é um planejamento e ação em rede, dentro de uma pastoral de conjunto orgânica. Há que estabelecer vínculos entre o lugar da comunidade de origem e a recepção no santuário. Dentro do possível, o planejamento deveria começar “na casa” (nas paróquias, dioceses, movimentos, organizadores etc), prolongar-se no roteiro que leva ao santuário, tornando-o um ponto de chegada, mas também um novo ponto de partida a ser aprofundado na comunidade de origem. Para tanto seria útil que os pastoralistas, a exemplo do que fazem os antropólogos que estudam as romarias e os santuários, deslocassem seu cuidado pastoral para o domínio das narrativas e discursos de peregrinos de diferentes lugares e tradições que chegam ao local, de residentes, com suas divisões internas devidas à disputa pela herança material e espiritual do sagrado, de especialistas religiosos diferentemente posicionados diante do evento a partir de seus interesses pessoais e institucionais.

A grande questão – se o objetivo da ação pastoral nos santuários é ajudar o romeiro a se tornar um discípulo – é a seguinte: podem os rituais de acolhimento dispensados nos santuários responder sozinhos à multiplicidade de interesses (não só religiosos) realmente presentes nos espaços e paisagens que abrigam os templos-santuários? Podem, além disso, congregar de alguma forma a variedade de agentes sociais que gravitam em torno de um santuário, compatibilizando tudo isso com os grandes objetivos da pastoral de conjunto da Igreja? Mais especificamente, têm os que recebem nos santuários como articular os vários momentos prototípicos em que se estrutura uma romaria (o sair, o caminhar juntos, o chegar ao lugar sagrado e o voltar), de modo a favorecer o reavivamento, a interiorização e a dinamização da fé também depois das emoções vividas durante a peregrinação?

Maldonado responde positivamente a essas perguntas. Para ele, os santuários continuam tendo uma enorme força na evangelização e (re)evangelização. Partindo da antropologia, como fizemos aqui, ele ancora a potencialidade evangelizadora das ro-

marias em alguns elementos latentemente presentes na experiência mesma de uma peregrinação. Enumera, entre outros, o sentido comunitário que se revela na fraternidade, na partilha e na abertura mútua ao longo de uma peregrinação, a experiência de libertação das artificialidades vigentes nas rotinas cotidianas, a desinstalação, simplicidade e alegria das coisas que acontecem nas peregrinações, a emoção coletiva da chegada ao lugar santo etc.

Nem tudo são rosas numa peregrinação. Ela carrega em si uma série de óbices e perigos, do ponto de vista da fé e do discipulado. Nelas existe o risco de favorecer atitudes que se afastam dos valores espirituais do Evangelho. Podem estar contaminadas pelo escapismo espiritual, pela superstição, o dualismo e a magia. Na leitura teológico-pastoral de sua realidade, é indispensável ser críticos. Mas, ao mesmo tempo, sua potencialidade evangelizadora é inegável. É por esse verso e não pela acentuação de seus limites que se deve começar e levar a cabo o trabalho de evangelização dos romeiros e a organização pastoral das romarias.

Termino sintetizando algumas idéias sublinhadas por Maldonado (1990, p. 83-84) como pertencentes ao cerne espiritual das ações simbólicas cumpridas e vivenciadas numa romaria que do começo ao fim tem uma inspiração religiosa cristã.

Antes de mais nada, ela supõe a recordação e a valorização do pobre, do Cristo que morre fora da cidade. Só assim ela pode levar à descoberta da fé e de uma simplicidade evangélica ante o dom de Deus. É por essa via que no mundo rico de hoje, com seus shows e lantejoulas, o santuário realiza sua função de signo da identidade cristã coletiva e individual. É de uma tal identidade experimentada no caminhar de todos que são reencontradas as raízes pessoais que proporcionam estabilidade, solidez, confiança e equilíbrio próprios de quem chegou à maturidade tanto psicológica quanto religiosa e cristã.

Para Maldonado, algo análogo se poderia dizer do santuário em si, enquanto distinguível da peregrinação. Numa linguagem que lembra Eliade, ele afirma que o santuário pode se converter para os romeiros numa autêntica experiência de Deus, numa hierofania. Tanto mais se existir uma ação de acolhimento por parte dos responsáveis pelo santuário. Isso porque as imagens e símbolos sagrados que os santuários costumam guardar possuem por si mesmos um caráter icônico e hierofânico inerente à sua história e significado cultural. O santuário é capaz de transmitir ao romeiro a experiência de vivenciar e fazer memória de

toda uma caminhada de salvação que se perde nas sombras da história de seu povo e de sua família.

Uma ação pastoral que parta dessas experiências humanas latentes em toda romaria e em todo santuário poderá levar o romeiro ao cerne mesmo da experiência religiosa cristã. Por essas razões Maldonado atribui aos santuários um lugar central e válido na reafirmação da fé. É tarefa própria desses lugares sagrados a oração, seja mediante a celebração dos sacramentos e das procissões, liturgias e vigílias, seja através do silêncio em grupo ou individual, como se pode ver em Taizé ou nas margens do riacho ao lado da gruta Masabielle, em Lourdes. São duas as condições para tanto. Primeiro, que os romeiros sejam acolhidos de maneira aberta, generosa e plena (VALLE, 2005) e, segundo, que haja uma coordenação bem pensada entre o que os santuários podem e devem oferecer e o que cabe às comunidades de onde provêm os peregrinos. A atenção a esses dois requisitos pode despertar em muitos peregrinos mais do que um frêmito de comoção e entusiasmo passageiros. Pode ser semente de uma consciência nova de sua vida cristã como uma caminhada discipular que tem em seu meio o próprio Senhor.

ABSTRACT

This article focuses on a discussion about Christian discipleship in the pastoral context of popular sanctuaries of the Catholic Church in Latin America. It is a reflection presented during the Latin American Congress of Catholic Sanctuaries in Aparecida, Brazil, in 2005. It considers different questions involved in the discussion, from the viewpoint of modern psycho-anthropology of pilgrimages and sanctuaries. After a short biblical-theological explanation of the meaning of Christian discipleship in theology and in the Bible, the article attempts to show what modern Brazilian and English-speaking experts in Anthropology and Pastoral Theology think about pilgrimages both in Christian and in non-Christian religions. Finally, it discusses the sanctuaries' pastoral and the need to insert a religious welcome to pilgrims in the context of religious tourism.

Key words: Catholic sanctuaries; Pastoral of pilgrimages; Discipleship; Psychology of Religion; Religious tourism.

Referências

- ABUMANSSUR, Edin S. **Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo.** São Paulo: Papirus, 2003.
- AZZI, Riolando. As romarias no Brasil. **Revista Vozes**, Petrópolis, v. 73, p. 39-54, maio 1979.
- BERNARD, L. L'apport de V. W. Turner à une anthropologie de pèlerinage. **Maison Dieu**, Paris, n. 170, p. 78-90, 1987.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil.** São Paulo: Paulinas, 2003. (Documentos da CNBB, n. 71).
- DIAS, Reinaldo; SILVEIRA, Emerson J. S. da. **Turismo religioso: ensaios e reflexões.** Campinas: Alínea, 2003.
- ESPÍRITO SANTO, Moisés. **A religião popular portuguesa.** Lisboa: Assírio e Alvim, 1990.
- FERNANDES, R. C. **Os cavaleiros do Bom Jesus.** São Paulo: Brasiliense, 1982.
- GROSS, D. Ritual and conformity: a religious pilgrimage to northeastern Brazil. **Ethnology**, New York, n. 10, p. 129-148, 1971.
- GUERREIRO, Silas. Em busca de vivências religiosas na metrópole: um olhar sobre o centro antigo de São Paulo. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 5, p. 37-55, 2006.
- MALDONADO, Luis. **Para compreender el catolicismo popular.** Estella: Editorial Verbo Divino, 1990.
- NOLAN, M. L.; NOLAN, S. **Christian pilgrimage in modern western Europe.** Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1989.
- OTTEN, Alexandre H. **Só Deus é grande: a mensagem religiosa de Antônio Conselheiro.** São Paulo: Loyola, 1990.
- PASSOS, João D. O centro antigo de São Paulo entre o sagrado e o profano: considerações sobre a religião como espaço e paisagem. **Religião e Cultura**, São Paulo, v. 5, p. 9-36, 2006.
- QUEIROZ, Maurício Vinhas de. **Messianismo e conflito social: a guerra sertaneja do Contestado.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.
- ROSENDAL, Zeny. **Hierópolis: o sagrado e o urbano.** Rio de Janeiro: Editora Uerj, 2002.
- SANCHIS, Pierre. **Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas.** Lisboa: Dom Quixote, 1983.
- STEIL, C. Alberto. Peregrinação, romaria e turismo religioso: raízes etimológicas e interpretações antropológicas. In: ABUMANSSUR, Edin S. **Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo.** São Paulo: Papirus, 2003. p. 29-52.
- TURNER, Victor W. **Pilgrimages as social processes: dramas, fields and metaphors.** Ithaca: Cornell University Press, 1974.

TURNER, Victor W. **Image and pilgrimage in christian culture**. New York: Columbia University Press, 1978.

VALLE, Edênio. **Psicologia e experiência religiosa**. São Paulo: Loyola, 1998.

VALLE, Edênio. **O século XX interpela a vida religiosa brasileira**. Aparecida: Santuário, 2002. p. 33-34.

VALLE, Edênio. O acolhimento da pessoa na pastoral contemporânea. **Renovação**, Porto Alegre, n. 362, p. 4-20, jul./ago. 2005.