

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

A FÉ E A RELIGIOSIDADE NA COVA DE PEDRO
RIBEIRÃO DO LARGO - BAHIA

DANILO PATRICK MASCARENHAS BENEDICTIS

NATAL - RN — 2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

DANILO PATRICK MASCARENHAS BENEDICTIS

A FÉ E A RELIGIOSIDADE NA COVA DE PEDRO
RIBEIRÃO DO LARGO - BAHIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, área de concentração Cultura e Representações.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Assunção.

NATAL - RN — 2007

DANILO PATRICK MASCARENHAS BENEDICTIS

A FÉ E A RELIGIOSIDADE NA COVA DE PEDRO
RIBEIRÃO DO LARGO - BAHIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, área de concentração Cultura e Representações.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Assunção.

Aprovada em ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luiz Assunção - Orientador

Profa. Dra. Roberta Bivar Carneiro Campos
Examinador Externo – UFPE

Profa. Dra. Maria Lúcia Bastos Alves
Examinador do Programa - UFRN

Prof. Dr. Orivaldo Pimentel
Suplente - UFRN

Para

Nereida Benedictis, minha querida esposa.
Júlia e Laís Mafra Benedictis, minhas filhas amadas,
que me ajudaram nesta caminhada.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus por ter me dado a oportunidade de fazer e concluir este mestrado.

A minha querida família pelo apoio que me deram durante todo o curso e nesta fase final de escrita da dissertação.

Aos meus pais – avós que me criaram e amaram como um dos seus próprios filhos.

Aos meus irmãos – tios que foram e são para mim como meus verdadeiros irmãos.

Ao meu sobrinho Erivan Myller que nos deu o prazer de compartilhar da sua companhia durante o período das aulas do mestrado, cedendo o seu apartamento para que morássemos juntos.

Aos meus cunhados Erivan e Shirlene que nos acolheu tão bem em Cruzeta durante todo o curso.

Aos Amigos Emerson Cirne, Gilberto Santos Paulo por terem me acompanhado em algumas viagens a Ribeirão do Largo. E pela ajuda nas entrevistas dos devotos, nas filmagens e fotos.

A Gilson S. Soares que me ajudou lendo o meu trabalho e fazendo algumas ressalvas pertinentes.

A Augusto Soares Neto que me incentivou a estudar o tema, ainda na época da graduação, e que me forneceu informações importantes sobre a devoção em Pedro.

Ao meu orientador Prof. Dr. Luiz Assunção pela paciência e pelo apuro na leitura do trabalho, sugerindo as mudanças necessárias, o que me trouxe muito retorno.

Aos entrevistados, fonte maior deste trabalho, em especial ao Sr. Júlio Ferreira Dutra e o Sr. Delotero Afonso Figueiredo pela paciência em nos contar as histórias.

E por fim a Gleudimar Ferreira Santos (Gleuber), pesquisador da Igreja Católica de Vitória da Conquista que me abriu as portas dos arquivos católicos e me ajudou a buscar dados pertinentes a minha pesquisa.

A todos vocês o meu muito obrigado!

“Expliquem-me porque a fé em Deus é uma coisa engraçada, enquanto a fé na humanidade coisa engraçada não é? Por que a fé no reino dos céus é coisa boba, enquanto a fé numa utopia terrestre é coisa inteligente? Ao abandonarmos a religião positiva conservamos todos os costumes religiosos; perdendo o paraíso no céu, acreditamos no advento do paraíso na Terra, e ainda nos congratulamos por isso.”

Alexander Herzen (escreveu estas linhas para seu filho em 1850)

RESUMO

Nesta pesquisa procuramos compreender o que alimenta e sustenta a fé e a religiosidade popular na Cova de Pedro em Ribeirão do Largo na Bahia. Para tanto, estudamos o ritual de visitação do dia 29 de junho à Cova de Pedro, tentando perceber a importância deste ritual para a criação e recriação da fé dos devotos. Buscamos ainda, entender quais os fatores que conduziram Pedro Afonso do Nascimento, um vaqueiro que teve sua vida ceifada de forma violenta, ao rol dos santos populares e como se construiu em torno da sua sepultura um santuário de visitação constante.

Palavras-Chave: Fé, Religiosidade, Ritual, Santo.

ABSTRACT

At this research we attempted to understand what feeds and supports the faith and popular religiosity at Pedro's Cave in Ribeirao do Largo, located in Bahia State. For this we studied the visitation ritual at Pedro's Cave on June 29th and tried to identify the importance of this ritual in the construction and reconstruction of believer's faith. Moreover, we endeavored to understand which factors led Pedro Afonso Nascimento, a cowhand whose life was taken in a violent manner, to the roll of popular saints and how it was built around his tomb a sanctuary of constant visitation.

Words key: Faith, Religiosity, Ritual, Saint.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. A COVA DE PEDRO E A CIDADE DE RIBEIRÃO DO LARGO	32
1.1. Ribeirão do Largo: o cenário	32
1.2. Pedro Afonso do Nascimento a construção de um santo popular	38
2. A COVA DE PEDRO E A RELIGIOSIDADE POPULAR	59
3. O RITUAL: preces, velas e fogos, a expressão da fé	69
3.1. A procissão da Sexta-Feira Santa à Cova de Pedro	90
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	108
6. ANEXOS	115

INTRODUÇÃO

A partir de tempos imemoriais o homem busca se ver e se explicar na vida através da religião que surgiu como primeiro conhecimento capaz de dar sentido a existência humana e explicar sua realidade.

Todos os povos de que se tem notícia, de alguma forma, têm suas explicações quanto ao seu surgimento e quanto ao que se espera da vida após a morte. Percebemos isto nos grandes monumentos deixados pelos povos antigos, que na sua grande maioria são construções que serviriam para guardar os restos mortais de seus governantes e que tinham uma preocupação com a vida no além. Ou em túmulos mais simples onde os corpos eram depositados junto com seus pertences, o que evidencia uma possível necessidade deste indivíduo de usá-los no mundo dos mortos.

A idéia da santidade humana, enquanto intermediário entre Deus (deuses) e os homens, é um elemento identificável antes da era cristã; os governos teocráticos do mundo antigo, na sua grande maioria, tinham nos seus reis, a figura de um representante legítimo dos deuses e em alguns casos, estes soberanos eram vistos também como deuses.

Segundo Correia (2003: 01), depois da morte de Cristo:

“(...) era comum considerar santas as pessoas que morriam de uma morte trágica, principalmente, os pregadores ascetas que se colocavam contra as religiões pagãs do Império Romano. Muitos eram reconhecidos apenas bocalmente, e tinham suas lápides visitadas por aqueles que lhe creditavam a realização de curas milagrosas (...). Desde então o imaginário sobre a santidade não cessou. Mesmo sob a forte influência da Igreja Católica que, ao longo de sua existência, se viu na contingência de instituir os ritos e a santidade oficial, ainda assim, a santidade popular continuou sendo simultaneamente, aos santos da Igreja, cultuada pelos fiéis.”

A matriz comum que faz a ligação entre a maioria dos santos é a idéia de sacrifício e injustiça. Jesus Cristo se configura como principal modelo desta simbologia, pois ele foi, se-

gundo a Bíblia (João 1:29), o cordeiro de Deus que se entregou em sacrifício para tirar o pecado dos homens.

A exemplo disso, o ritual de visitação, do dia 29 de junho, na Cova de Pedro tem sua origem ligada ao assassinato de Pedro Afonso do Nascimento, um vaqueiro que teve sua vida ceifada de forma violenta. Após sua morte, a população local foi lhe creditando milagres e criou-se toda uma simbologia em torno dele, que acabou conduzindo-o para o rol dos santos populares, transformando sua sepultura em um santuário de visitação constante.

Segundo o Sr. Delotero, filho de Pedro, as primeiras visitas ao túmulo de seu pai, foram feitas pela sua cunhada Altina, primeira mulher de Hugolino, também filho de Pedro, que juntamente com a Sra. Marcolina começaram a visitar e fazer promessas a Pedro. E como Pedro era boiadeiro, os boiadeiros da região começaram a pedir a ajuda dele para achar os bois sumidos. Com a realização dos pedidos, o número de visitas e de devotos foi crescendo com o passar dos anos. E é neste número cada vez maior de devotos que são atraídos todos os anos à cidade de Ribeirão do Largo para fazerem suas preces na Cova, que está a importância desta devoção. O que move estas pessoas e qual é o sentido desta prática? Estas questões em conjunto com o que alimenta e sustenta essa prática religiosa é o que nos interessa compreender e interpretar quando nos propusemos a estudar esta devoção.

Com o estudo sobre a religiosidade popular na Cova de Pedro, pretendemos refletir sobre o que fundamenta e alimenta essa prática religiosa, buscando identificar quais são os elementos constitutivos do ritual e da crença, como também da parte profana.

Buscamos estudar o ritual de visitação - do dia 29 de junho - na cova de Pedro como nos sugere Van Gennep (1977:18), ao invés de privilegiar o período máximo do rito, estudamos todo o processo anterior (as fases preparatórias), pois se segue que houve outros momentos e movimentos anteriores ao período culminante, sendo este apenas uma seqüência daqueles. Além de estudarmos também, as seqüências finais do rito, pois só desta forma podemos

ter uma visão globalizante do ritual como um todo. E assim podemos saber em que momento ele é mais dramatizado e este seria pelo menos teoricamente, o ponto crítico que forneceria os elementos-chave para o seu significado.

Com a finalidade de construirmos o presente trabalho, foi necessário nos apoiarmos nos teóricos que nos deram o referencial científico, que nos capacitou ou nos munuiu das ferramentas necessárias para pensarmos a devoção em Pedro. Neste sentido, durante todo o processo desta caminhada, cultura, religião e religiosidade, foram os principais conceitos que nortearam a nossa reflexão sobre a temática proposta. E na busca de refletirmos sobre estes conceitos, buscamos compreendê-los a partir de leituras de teóricos das Ciências Humanas, tais como Clifford Geertz, Peter Berger, Emile Durkheim, Pedro A. R. de Oliveira, Rubem César Fernandes e Eduardo Hoornaert, entre outros, autores que nortearam as nossas reflexões na busca de interpretar e compreender a nossa proposta de estudo.

Segundo Geertz (1989), o conceito de “cultura” é essencialmente semiótico, o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo tece. Então, a cultura seria o conjunto dessas teias. Ela não seria apenas um complexo de padrões reais de comportamento, usos, costumes, feixes de hábitos e tradições, consiste também em um conjunto de mecanismos de controle, planos, receitas, regras e instruções para controlar o comportamento. Para ele, o homem é justamente o animal mais desesperadamente submisso de tais mecanismos de controle e estratégias.

A visão de cultura como um meio de controle principia-se com o pressuposto de que o pensamento humano é necessariamente social e público, por isso seu ambiente natural é o pátio, o mercado, a praça da cidade. Portanto, pensar consiste não nos fatos na mente, mas num tráfego entre símbolos significantes: “Nossas idéias, nossos valores, nossos atos e até mesmo nossas emoções são, como nosso próprio sistema nervoso, produtos culturais, na ver-

dade produtos manufaturados a partir de tendências, capacidades, disposições com as quais nascemos”. (Geertz, 1978:62)

Nesta mesma direção, Berger (1985) nos afirma que o homem ao edificar um mundo ele se edifica a si mesmo no mundo. O animal, biologicamente especializado e dirigido, vive em um mundo restrito e mais ou menos delineado pelos seus instintos, vivendo cada animal no ambiente específico de sua espécie em particular, mas como o homem foi biologicamente privado de um mundo dos homens, constrói um mundo humano. E é este mundo construído pelo homem que é designado por Cultura.

Durkheim (2003:462) afirma que a prática humana, ou seja, a sua ação é um “(...) conjunto de bens intelectuais que constitui a civilização, e a civilização é obra da sociedade. (...)” A visão de Durkheim é análoga a de Geertz, pois ambos afirmam que o mundo é uma construção do próprio homem e nesta mesma perspectiva, Berger (1985) concebe toda sociedade humana como empreendimento de edificação do mundo, vendo nela um fenômeno dialético por se tratar de uma obra do homem, pois ao mesmo tempo em que ele cria a vida em sociedade, esta por sua vez, retroage sobre ele transformando-o em produto desta sociedade.

“(...) O homem não pode existir independentemente da sociedade. As duas asserções, a de que a sociedade é produto do homem e a de que o homem é produto da sociedade, não se contradizem. Refletem, pelo contrário, o caráter inerentemente dialético do fenômeno social. Só se compreenderá a sociedade em termos adequados à sua realidade empírica se este seu caráter for devidamente reconhecido”. (Berger, 1985:16)

Neste sentido, o mundo produzido pelo homem consiste em objetos materiais e não matérias e uma vez produzidos pelo homem, estes objetos estão aptos a resistir ao seu produtor. Conquanto, toda cultura se origine e enraíze na consciência subjetiva dos homens, uma vez criada e absorvida, ela não pode ser reabsorvida a qualquer momento da consciência. Ele passará a existir independentemente da subjetividade do indivíduo, como um mundo. Este

mundo, embora seja uma construção humana, após ser “(...) idealizado, se torna uma realidade objetiva fora do controle humano.” (Berger: 1985:22)

Como este mundo cultural é produzido pela ação coletiva, esta não só cria a cultura, mas também a reconhece como uma realidade objetiva. Neste sentido, estar na cultura é participar com semelhantes de um mundo particular de objetividades. Este mundo esforça-se para se apresentar aos indivíduos como uma coisa clara. E o seu êxito se revela, na medida em que ele vai conseguindo se apresentar como uma coisa óbvia e inevitável, como se ele fizesse parte da ordem “natural das coisas”.

Nesta direção, buscamos interpretar o fenômeno da devoção em Pedro, procurando repostas não só nos devotos, pois estes não são isolados em si mesmos e conforme diz Berger (1985:17), “(...) o homem como o conhecemos empiricamente, não pode ser concebido independentemente da contínua efusão de si mesmo sobre o mundo em que ele se encontra, pois ele é exteriorizante por essência e desde o início (...)”, mas também na sociedade onde vivem, para então ligarmos as suas ações e atitudes; a sua formação cultural, valorizando todos os tipos de manifestações que aparecem através da cultura popular, além de valorizar a vida cotidiana que está inquestionavelmente mergulhada neste mundo.

O conceito de religião que adotamos aqui é o defendido por Geertz (1989:104-105):

“(...) uma religião é: um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosa, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.”

O conceito acima defende a idéia de que a religião ou os símbolos religiosos agem de tal forma no indivíduo, que se cria uma concepção de mundo tão realista quanto um estilo de vida urgente. Sendo na ou através da religião que os signos culturais perdem seu caráter arbitrário e se convertem em necessidade ontológica e moral. Desta forma “a religião (...) dá ao

conjunto de valores sociais aquilo que eles talvez mais precisem para serem coercivos: uma aparência de objetividade”. (Geertz: 1989:149)

De fato, os símbolos construídos por meio da cultura, fazem nascer nos homens disposições e motivações religiosas, inserindo tais disposições e motivações em uma estrutura cosmológica, invadindo-as com conceitos de verdades transcendentais, em condições de fixar o caráter principal da realidade. Aqui nos deparamos com o “problema do sentido”. Desta forma:

“(…) A religião vem para garantir a interpretabilidade das situações que compõem e interpelam a experiência cotidiana, suscitando questões acerca da (des) ordenação do mundo, da persistência da dor e dos paradoxos éticos”. (Giumbelli, 2003:210)

Nesta perspectiva, não é proposta da religião a eliminação da perplexidade, do sofrimento ou do mal, já que se baseia em dar ao homem uma compreensão intelectual do mundo, fazendo com que ele emocionalmente suporte a dor e que o mal tenha uma justificativa moral. Como as disposições e motivações criadas pelos símbolos religiosos sustentam a religião na subjetividade humana, as compreensões que vão lhes dar suporte as lançam “(…) para a relação com a ordem objetiva da realidade.” (Giumbelli, 2003:211)

Nesta mesma linha, Durkheim (2003:32) define a religião como um sistema partilhado de crenças e de práticas concernentes ao sagrado, que ao congregar indivíduos que compartilhem destas mesmas crenças e práticas formam uma igreja. A idéia de religião não é dissociada da idéia de igreja, pois ela “(…) faz pressentir que a religião deve ser uma coisa eminentemente coletiva”. (2003:32)

Portanto, as concepções coletivas, a consciência coletiva, as representações, como não são individuais, mas coletivas, elas antecedem o homem e se sobrepõem a ele. Mas de forma ambivalente, ao mesmo tempo em que, a cultura se impõe ao indivíduo, também o au-

xilia a viver: “Pois um deus não é somente uma autoridade de que dependemos, é também uma força sobre a qual se firma a nossa força”. (Durkheim, 2003:299)

Paralelamente, Berger nos afirma que a religião é a ação do homem através da qual se fixa um cosmo sagrado, ou seja, ela seria:

“(…) a cosmificação feita de maneira sagrada. (...) O sagrado é apreendido como algo que “salta para fora” das rotinas normais do dia a dia, como algo extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades cotidianas. (...)” (1985:38-39)

Como Berger, pensamos que apesar do sagrado ser algo distinto do homem, diz respeito a ele, de forma que o homem é a causa de existência do sagrado. Assim, o cosmo “postulado” pela religião, ao mesmo tempo em que, ultrapassa o homem, também o inclui. Sendo assim, o sagrado se manifesta ao homem como uma realidade distinta dele e imensamente poderosa. A ele se dirige esta realidade, transportando sua vida para uma ordem dotada de sentido.

Assim, a religião serviria como ajustadora do homem à ordem cósmica, desta forma o ser humano está - no caso da religião cristã - no mundo de passagem e, se cumprir todos os preceitos religiosos, após a morte terá a vida eterna. Esta idéia é importante para compreendermos que a devoção em Pedro é um ato religioso, ou seja, uma das partes que compõe o sistema religioso Católico.

Conforme Durkheim (2003:24-25):

“(…) a religião é um todo formado de partes distintas e relativamente individualizadas. Cada grupo homogêneo de coisas sagradas, ou mesmo cada coisa sagrada de alguma importância, constitui um centro organizador em torno do qual gravita um grupo de crenças e de ritos, um culto particular; e não há religião, por mais unitária que seja, que não reconheça uma pluralidade de coisas sagradas. Mesmo o Cristianismo, pelo menos em sua forma católica, admite, além da personalidade divina – aliás, tripla ao mesmo tempo que uma -, a Virgem, os anjos, os santos, as almas dos mortos, etc.

Assim, uma religião não se reduz geralmente a um culto único, mas consiste em um sistema de cultos dotados de certa autonomia. “Essa autonomia, por sinal, é variável (...).”

A partir daí, fica claro que os cultos individuais (“o romano tem seu *genius*; o cristão seu santo padroeiro e seu anjo da guarda, etc.”) não constituem sistemas religiosos distintos, mas na realidade, são parte ou aspectos de um sistema religioso comum a toda coletividade (igreja) da qual esses indivíduos fazem parte. É a igreja que lhes ensina “o que são esses deuses pessoais”, como entrar em contato com eles e como lhes devem prestar culto. Dessa forma, não temos aí duas religiões distintas, “mas sim, de ambos os lados, as mesmas idéias e os mesmos princípios, aplicadas aqui, às circunstâncias que interessam à coletividade em seu conjunto, ali, à vida do indivíduo”. (Durkheim, 2003:30-31)

De acordo com esta perspectiva, podemos afirmar que a devoção em Pedro não é um sistema religioso distinto, ao contrário, ela faz parte de um sistema religioso comum a toda coletividade que é a religião Católica Apostólica Romana. A Cova de Pedro é uma parte deste todo, mas forjada pelos pobres, se esquivando de qualquer controle por parte do catolicismo romano. (Hornaert, 1991)

Esta espécie de religiosidade vivida em torno da devoção em Pedro que se apresenta com características autônomas e fora do controle do catolicismo oficial é chamada de “catolicismo popular”.

Porém, o que seria a “religião popular”, ou de forma mais específica o “catolicismo popular”? Para alguns pesquisadores esta expressão é definida, simplesmente, como um tipo de religião prática, centrada mais para as coisas da Terra (Zaluar, 1983).

Segundo Michel Vovelle (1991), não podemos ver a religião popular como um fato imutável e resquício de uma configuração “verdadeira” de religião. Não podemos concebê-la como pertencente a uma “outra religião”, proveniente do paganismo. Para ele, a religião católica popular é um produto de apropriações diversas, ou ainda, uma leitura popular do cristia-

nismo pós-tridentino miscigenado a formas de criatividade do povo. Como exemplo: orações ditadas pela Igreja se misturavam a preces contra mau olhado (Ferreira Neto, 2003:528).

Discorrer sobre religiosidade do “povo” nos abre uma demanda: o que viria a ser, de fato, essa “religião popular”? Seria aquela vivenciada pelos camponeses, pelos pobres ou dominados, em antagonismo aos ricos ou a elite dominadora, e pelos leigos, em antagonismo aos clérigos (Chartier, 1990)?

Afim de responder à demanda, antes de qualquer coisa, faz-se necessário determinar o que se compreende por “povo”. Segundo alguns estudiosos e teólogos, a definição de “povo” seria: o conjunto de pessoas marginalizadas pelo sistema econômico, aqueles que não possuem os bens materiais, os que estão fora da “elite” (Maldonado, 1986). Ou ainda: o agrupamento de etnias, raças e grupos marginalizados, por fim, o “bloco social dos oprimidos” através do sistema capitalista (Dussel, 1986).

Contudo, outros autores concebem este conceito de povo limitativo e optam por falar de “povo” enquanto a totalidade da população de uma nação, formada por três elementos: um sujeito coletivo, uma cultura e uma história comum (Maldonado, 1986). Desta forma, o catolicismo “popular” e o catolicismo “oficial”, de nenhuma maneira, poderiam ser pesquisados como formas separadas de religião, mas como tipos interligados e interdependentes (Delumeau, 1986).

A religiosidade popular é pontuada por M. Meslin como uma busca pelo divino orientada por relações mais simples, mais diretas e mais produtivas que as formas “oficiais”. Esta religiosidade não aceitaria a prática religiosa oficial porque ela seria uma forma abstrata e intelectual de busca do metafísico, enquanto as populares consistiriam em práticas mais simples, instantâneas, imaginativas e soltas. Elas representariam também uma maneira mais direta de relação com o sagrado, sem necessidade de mediações das autoridades eclesiásticas, que dão ares de aversão ao povo. Finalmente, seriam formas mais vantajosas de contato com o

sagrado, quando da realização de anseios imediatos - como a cura de doenças, por exemplo -, logo que a religião oficial particularizaria os deleites vindouros do além-túmulo. (apud Maldonado, 1986)

O sociólogo Thales de Azevedo destaca-se por seu pioneirismo, dentre os pesquisadores brasileiros que estudaram a dicotomia religião oficial e religião popular, ou mais exatamente, entre catolicismo popular e catolicismo oficial. Em 1955 ele distinguia os católicos entre “católicos só de nome” e “católicos de verdade”, acolhendo dessa maneira a ortodoxia católica como sendo o padrão verdadeiro de fé. (Hoornaert, 1994)

A pluralidade do catolicismo brasileiro, multiforme, diferentemente do que se transmitia o clero – que queria fazer crer em uma uniformidade do mundo católico -, aliado ao fato da religião prática não se acomodar ao modelo oficial, mas pelo contrário, ela teria escapado deles foi de onde partiram as principais conclusões de Azevedo sobre o catolicismo no Brasil. Desta forma, o catolicismo popular para Azevedo seria “uma manifestação empobrecida do catolicismo formal... [porque] despojado de seu conteúdo dogmático e moral.” (apud Hoornaert, 1994)

Maria Isaura Pereira de Queiroz (1971,) examinando as diversas faces do catolicismo brasileiro, também se utiliza dos estudos de Thales de Azevedo para observar que a afirmação convencional de que “o Brasil seria a maior nação católica do mundo”, camuflaria uma realidade social intrincada e quase não estudada. Ela, tendo em vista os estudos de Azevedo, concorda que existe uma acentuada variedade no catolicismo praticado no Brasil, provavelmente instigado pelo fato de que a maior parte dos que se dizem católicos verdadeiros, seguidores autênticos de sua religião, o seriam à medida que decifram a sua própria maneira esta religião.

“Thales de Azevedo e também outros autores, afirmam que está disseminada pelo Brasil profunda ignorância religiosa... decorre[n]te do fato de que a fé católica é transmitida de uma geração a outra conjuntamente com os costumes” (Queiroz, 1971:160) e ao mesmo

tempo pela falta do costume da leitura da Bíblia por parte dos católicos brasileiros ou da leitura de livros doutrinários para se regular em seu comportamento diário.

Segundo Queiroz, no Brasil se constituiu dois grandes grupos de católicos, definidos a partir de suas atitudes: o católico formal e o católico popular ou informal, o primeiro é aquele que usa a ortodoxia católica e se sujeitaria ao padrão sacramental, experimentando uma aprendizagem ordenada, o segundo é aquele que teria ou veria nos sacramentos somente uma maneira de se resguardar do mal e, principalmente como aparelhos de socialização – como o casamento, o batizado do filho, por exemplo.

Ainda de acordo com a autora, o “catolicismo popular”, não diz respeito exclusivamente às classes inferiores, mas adquire a definição de “povo em geral”, toda pessoa que tem a religião como algo, simplesmente, que cura ou veria nela apenas o agrupamento de crenças comunicadas livremente pela tradição, em uma base de sustentação ao status quo.

Alguns pesquisadores se negam a conceituar tipologias do catolicismo, pelo fato de considerarem esta expressão presa a definições fixas e rígidas, e escolhem falar em “modos de ser católico”, dando condições assim à possibilidade de conceitos flexíveis, baseados numa maior variedade e rotatividade, nas quais os indivíduos permanecem ou giram por entre formas distintas de se ver a religião (Rolim, 1970).

De todo modo, diversos estudos sobre o catolicismo popular brasileiro, em áreas específicas, indicam que a Igreja Católica não é, terminantemente, um bloco uniforme. Antes, caracteriza-se como uma religião assinalada por “vários tipos de catolicismos.” (Gaeta, 1997)

Fazendo uma análise da formação do catolicismo no Brasil (1550 a 1800), Eduardo Hoornaert (1991), nos sugere algumas respostas para o dilema da dicotomia entre “religião oficial” e “religião popular”. Ele reconhece a existência daquilo que define de “catolicismo guerreiro” ou a configuração de religião inserida pelos portugueses, como sendo uma “guerra

santa” versus as “trevas” em que se encontrariam “mergulhados” os índios e os negros. O catolicismo teria sido usado como alicerce ideológico de manutenção da estrutura colonial.

Evitando os modelos acabados e arriscados, Hoornaert opta por falar em “manifestações sincréticas do catolicismo”. De acordo com ele, no transcorrer de suas vidas, os brasileiros teriam tecido práticas religiosas autônomas, em tempo que eram coagidos a seguirem as práticas oficiais. O sincretismo teria sido aprendido e desenvolvido pelo próprio povo, ele era “a coexistência de elementos – entre si estranhos – dentro de uma religião.” (Hoornaert, 1991:23)

Hoornaert, entretanto, reconhece a existência do “catolicismo popular” ou o modo de religião vivenciada pelos pobres e excluídos. Ele, aqui, projeta o conceito que se tem hoje em dia de “popular”, de “povo”, para conjunturas históricas anteriores, durante o período colonial brasileiro, envolvendo índios e africanos, período em que estes grupos étnicos não eram aceitos como “povo”.

Alguns autores, na modernidade, concebem o catolicismo popular como a maneira que o povo descobriu para desenvolver as ações devocionais, que seriam deixadas a planos inferiores pelas autoridades da Igreja. Seriam amostras “populares” do catolicismo: o culto aos “santos”, as promessas, as romarias, a necessidade da remissão individual do pecado (Monteiro, 1990).

Para Reesink (2007) o termo “catolicismo popular” não deveria ser mais usado pelos pesquisadores, pois o termo “popular” seria um julgamento de valor que dá descrédito àquilo que a carrega, sendo desta forma um pré-julgamento que se torna prejudicial, cegando os pesquisadores, o que faz com que se crie um prejuízo em relação ao objeto de estudo. A autora propõe a idéia de catolicismo concêntrico. Os católicos embora tenham uma identidade multi-forme eles têm suas bases firmadas em um mesmo fundo em comum: a consciência de pertença de um grupo como atores da mesma história, de uma mesma “natureza”, de uma mesma

cultura. Esse fundo comum é o cerne de uma construção do que é ser católico e é conectado a ele que os indivíduos formam sua identidade e sua prática. É por esse motivo que o catolicismo se apresenta de fato, como uno. Essa unicidade não atenua, de maneira nenhuma, a sua habilidade de ser apreendido e experimentado de forma múltipla. Porém, sua multiplicidade é amarrada nesse fundo comum, constituindo dessa maneira “(...) não um catolicismo dicotômico, mas uma religião concêntrica, onde os católicos serão cada vez mais próximos ou cada vez mais longe de seus centros teológicos”. E é nesta perspectiva concêntrica que os católicos, mediante o processo de interpretação e reinterpretação do catolicismo pregado pelos clérigos, se posicionam de maneira diferente dentro do campo católico.

Seguindo uma linha parecida com a de Reesink, Marjo de Theije (2002) evita as dicotomias entre estrutura e cultura, estrutura e agência, pois a intenção é exatamente mostrar as relações entre elas. Para tanto, Theije, optou em servir-se da “abordagem da prática” de Sherry Ortner. O foco fundamental dessa abordagem é a agência e relação desempenhada pelos atores, obtendo-se, segundo a autora, a possibilidade de se perceber como os atores interpretam e reinterpretam o discurso, o símbolo, o ritual e a ação, tomando como base os fatores estruturais, sociais e culturais que situam essas mesmas interpretações e reinterpretações feitas pelos componentes dos grupos de leigos católicos que ela pesquisou.

Eloísa Martín (2002) não utiliza o termo catolicismo popular, preferindo, ao invés disso, falar de práticas poucos eclesiais e bastante autônomas no artigo que ela escreveu sobre a Virgem de Itatí na Argentina.

Outros pesquisadores são taxativos na afirmação da inexistência de um catolicismo imaculado, singular e legitimamente autêntico, como alguns sacerdotes fazem crer, contudo o que existe são “diferentes sistemas de tradução do cristianismo em condições concretas de vivência humana” (Comblin, 1968:37), em meio a eles a forma “popular” de vivenciar o catolicismo.

Outros, ainda, insistem em conceber o catolicismo popular como uma religião de precária força prescritiva, em que idéias como culpa e pecado, perdição e salvação, inferno e céu, são basicamente ignorados. (Thales de Azevedo, apud Hoornaert, 1994)

Há aqueles ainda, que persistem com a idéia de que o catolicismo popular conserva em si, resquícios de cultos pré-cristãos ou maneiras disfarçadas de magia, superstições, paganismo e tradições antiquadas. (Maldonado, 1986)

Conforme Alba Zaluar (1973), estas acusações ocultariam em seu seio a dicotomia weberiana de religião e magia, que nortearia a uma diferenciação errônea entre uma religião desenvolvida nos centros urbanos, tida como “superior” e compatibilizada com a modernidade científica, e uma religião das áreas rurais, julgada como “inferior”, atrasada e dirigida para a magia, para a superstição. Todavia, Zaluar concebe que o catolicismo popular no Brasil tem um sentido interno próprio, baseado na praticidade e no utilitarismo.

Por fim, o conceito de “catolicismo popular” que defendemos aqui, será o conjunto de experiências religiosas não efetuadas ou não reconhecidas pela religião Católica oficial, e vivenciadas pelos leigos católicos em geral, quer sejam eles das classes pobres ou ricas. A palavra “devoção popular” é aqui apreendida como o conjunto de maneiras religiosas que estão fora do controle da ortodoxia dos clérigos, sem que isto denote qualquer identificação à qualidade sócio-econômica de seus representantes. (Schneider, 1996)

Durante o período que estudamos a devoção em Pedro, o ritual de visitação do dia 29 de junho, as observações de campo e conversas com os devotos locais na cidade de Ribeirão do Largo, identificamos que há uma pluralidade de diferenças sociais entre os devotos. O comparecimento de indivíduos das camadas média e alta, igualmente vivenciando as cerimônias de forma igual ou análoga às camadas populares, demonstra que o catolicismo popular não é praticado excepcionalmente pelos subalternos. Dizemos também, que o catolicismo popular de maneira alguma, representa um “modelo puro” de experiência da religião pelo

povo. Estão presentes também, nesse tipo de religiosidade, os princípios “oficiais”, que estão presentes de forma sutil ou claramente interligados aos elementos “populares”.

Segundo Reesink (2007) falar em religiosidade popular no Brasil, de um modo geral, “(...) é para evocar vários tipos de religiosidades”. Isto explica a nossa preferência pelo termo catolicismo popular em detrimento do termo religiosidade popular, pois achamos que ele é mais específico e traz uma clareza maior para identificarmos os devotos da Cova de Pedro como membros de uma Igreja, a Católica. Além do que, todos os devotos que conversamos se pronunciaram católicos, sem contar que a linha de frente da Igreja Católica de Ribeirão do Largo – pelo menos aqueles que foram escolhidos para ajudar no dia do ritual de visitação – se proclamaram devotos de Pedro Afonso do Nascimento. Sendo assim, é importante entendermos que a devoção em Pedro está inserida dentro do universo católico para podermos pensar e refletir sobre ela.

Os romeiros ou devotos de Pedro chegam no dia 29 de junho de madrugada e no início da tarde, do mesmo dia, começam a voltar para as suas respectivas cidades. Tem sido assim todos os anos. Estes romeiros são oriundos do Município de Ribeirão do Largo como de cidades próximas, a maioria maciça deles residem em um raio de no máximo 130 km de distância da Cova de Pedro nos sentidos norte, sul, leste e oeste. Os devotos, na sua grande maioria, são oriundos do Sudoeste da Bahia e do Norte de Minas Gerais. Tive notícias de devotos em São Paulo, por exemplo, mas estes, na realidade, são pessoas que tem sua origem ligada à região de Ribeirão do Largo ou a cidades próximas a este município que já saíram da região como devotas ou aprenderam a s -lo através de seus pais e familiares; outros devotos foram surgindo a partir do contato com os devotos de Pedro que ao relatarem suas graças ou milagres recebidos, acabaram influenciando outros a começarem o processo de devoção também; entretanto este tipo de devoto que vem de longe   minoria na Cova de Pedro, tanto   que não

conseguimos localizar nenhum destes, embora os devotos locais façam referências à sua existência.

A grande maioria dos romeiros pertence às camadas populares. Entre os entrevistados, muitos estavam ligados a atividades no campo: eram lavradores, pequenos agricultores, estudantes e pequenos proprietários de terras. Uma minoria dos devotos ligados ao campo tinha uma condição financeira privilegiada: entre eles encontramos proprietários de terras de porte médio, tanto de criação de gado como de cultivo de café. Os homens que não trabalhavam no campo eram pequenos comerciantes, professores e servidores públicos municipais.

Na maioria das vezes, as mulheres eram donas-de-casa e ajudavam os maridos na agricultura, lavradoras, servidoras públicas municipais, professoras, estudantes. Existia ainda um grande número de aposentados. Os devotos, na sua grande maioria, são moradores da zona urbana. Porém, como os centros urbanos habitados pelos devotos de Pedro, quase sempre, são de pequeno porte, o trabalho assalariado no campo acaba por se constituir como principal atividade econômica.

Alguns dos devotos chegam à Cova acompanhados da família e não raramente vimos crianças participando do pagamento das promessas juntos com seus pais. Uma das características marcantes da devoção em Pedro é o número de fiéis que apreenderam esta devoção a partir dos seus pais ou de algum familiar próximo. Muitos dos devotos que conversamos relataram que seus pais eram devotos de Pedro Afonso do Nascimento e que depois de adultos eles dão continuidade à religiosidade apresentando-a também aos seus próprios filhos, o que faz com que esta devoção se constitua em uma herança de família.

Não existe outra data no ano que concentre o número de romeiros na Cova como a do dia 29 de junho, além desta visitação, existe a da sexta-feira santa que sai da Igreja Matriz até a Cova de Pedro, atraindo um pequeno número de devotos. Estes devotos também vão no dia 29 de junho, mas a diferença é que esta peregrinação é estritamente local. Esta peregrina-

ção é composta por alguns moradores da cidade de Ribeirão do Largo e alguns poucos da zona rural do mesmo município. Além destas visitas de caráter mais coletivo, têm aquelas que se fazem a níveis individuais que são realizadas durante todo o ano pelos devotos, mas sem nenhuma organização coletiva.

Esta devoção nos interessa desde a época em que cursávamos graduação em História da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia em Vitória da Conquista. Começamos o trabalho de pesquisa sobre a fé e a religiosidade popular na Cova de Pedro para ser apresentado como monografia no final do curso, mas não fomos adiante com este trabalho. Como a religião é um assunto que sempre nos interessou, aguardávamos uma oportunidade para retomá-lo. E com a abertura de vagas para o mestrado em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, nos inscrevemos no programa com a pretensão de compreender o que fundamenta e alimenta essa prática religiosa, buscando o significado desta devoção, além de identificar os elementos constitutivos do ritual e da crença, como também da parte profana.

Para tanto, fizemos leitura bibliográfica que trata de temas centrais, como a devoção a Antônio Relojoeiro que após morte violenta e o testemunho dos primeiros milagres, o seu túmulo, foi transformado pelo povo de Uberlândia-MG em espaço sagrado, por exemplo. Pesquisa no arquivo Civil do Fórum do município de Encruzilhada, onde encontramos o título de eleitor de um dos filhos de Pedro, Hugolino Afonso Figueiredo. Foi a partir deste documento que pudemos elucidar uma parte da história de Pedro no que diz respeito ao ano de sua chegada na região e sobre a constituição de sua família. Os moradores de Ribeirão do Largo apontavam sua chegada, em finais do século XIX, trazido por João Alves e que só teria se casado após sua chegada na região. O que não condiz com os fatos, de acordo com o documento de Hugolino que encontramos, conforme veremos no primeiro capítulo. E pesquisa nos livros de tombo da Igreja Católica Apostólica Romana - da cidade de Encruzilhada-Ba e Vitória da Conquista-Ba -, que nos forneceram dados importantes para a construção da história da

cidade; trabalhos científicos já publicados; entrevistas com os devotos de Pedro Afonso do Nascimento. E ainda, a aquisição de cordéis que narram à história de Pedro, desde sua morte até sua santificação e de temas relacionados para a aquisição das informações requisitadas ao alvo da pesquisa.

Realizamos observação participante do ritual de visitação à Cova de Pedro do dia 29 de junho dos anos de 2006-2007, além de termos participado de uma procissão à Cova durante a sexta-feira santa do ano de 2007. No ano de 2006, chegamos um dia antes do ritual de visitação e observamos os preparativos que estavam sendo realizados no espaço da Cova de Pedro, como montagem das barracas e armação do palco onde seria realizada a missa, por exemplo. Aproveitamos também para entrevistar o pároco de Ribeirão do Largo, Pe. Alexandre. E através dele montamos nossa rede de informantes que foi sendo ampliada, na medida em que, nossos primeiros informantes nos indicavam outras pessoas como conhecedoras da história de Pedro. Durante o ritual de visitação deste ano, observamos as ações dos devotos, dos barraqueiros e aproveitamos para conversar e entrevistar alguns devotos. Foram entrevistados neste dia e no dia anterior uma média de 20 pessoas a partir de perguntas pré-selecionadas. As perguntas inicialmente tratavam principalmente sobre a parte histórica do fenômeno e como foi que Pedro Afonso se tornou santo.

Posteriormente nos detivemos principalmente nas devoções e nos milagres. Conversamos com pessoas, tanto da zona urbana como da zona rural de Ribeirão do Largo, como também das cidades circunvizinhas, na finalidade de compreender e apreender o fenômeno a Cova de Pedro.

Participamos também do ritual de visitação do dia 29 de junho de 2007, pois sentimos a necessidade de viajar juntamente com os romeiros e também para tirarmos algumas dúvidas que ainda tínhamos. Conversamos mais uma vez com os devotos sobre sua fé, os milagres e o sentido que eles davam a suas ações.

Inicialmente pensávamos em sair com os romeiros de Vitória da Conquista - cidade situada no Sudoeste da Bahia, às margens da Br-116, distante 520 km de Salvador e 100 km da divisa com o Estado de Minas Gerais -, mas quando contatamos com o organizador da viagem para a Cova de Pedro, fomos informados que de Conquista não sairia ônibus com romeiros, mas com vendedores que estariam no local para comercializar seus produtos. Então resolvemos viajar junto com os romeiros de Macarani-Ba. Chegamos à cidade a noite do dia 28 e acertamos a viagem.

Saímos às 05h00min da manhã do dia 29 com o termômetro marcando 12°. Durante a passagem pela cidade, paramos algumas vezes para embarcar mais romeiros e ainda no perímetro urbano, nos encontramos com uma F-1000 cheia de devotos.

Macarani está a 52 km de distância de Ribeirão do Largo, sendo que o trecho que liga estas duas cidades é de estrada de chão, cheia de despenhadeiro, mas com uma paisagem deslumbrante, com a névoa cobrindo a vegetação dos vales. Durante a viagem continuamos a pegar pela estrada mais romeiros e chegamos ao nosso destino, praticamente, com todos os assentos do ônibus ocupados. A viagem foi tranqüila, as pessoas vinham conversando baixo, mas nada de especial, assuntos normais da vida. Quando chegamos à Cova de Pedro, aproveitamos a oportunidade para conversar com mais devotos e ouvir suas histórias, além de observarmos novamente o ritual de visitação e conferir os produtos que estavam sendo vendidos na feira deste ano. Constatamos, salvo pequenas variações, as mesmas realidades do ano de 2006.

Tão importante quanto as entrevistas foram as observa es de campo, onde tivemos a possibilidade de ver o outro, o devoto, a partir de sua própria visão de mundo. Desta maneira, podemos entender a lógica que os norteiam e como nos diz Geertz (1978:24), “(...) colocá-los no quadro de suas banalidades dissolve sua opacidade”. Este método é justificável na prática científica, pois impedir  que o pesquisador enquadre o seu objeto de pesquisa dentro de uma

teoria pré-escolhida. Para o estudo da devoção em Pedro, a observação de campo demanda um maior apuro em ouvir, pois não havendo gestual de grupo e não sendo um ritual hierarquizado, o que predomina são práticas individuais em uma crença difundida no “imaginário coletivo”.

No nosso entendimento, a realização da observação participante apoiada também em entrevistas abertas com os devotos e com outros atores significativos deste universo, que se apresentaram no decorrer do trabalho, teve aqui sua pertinência na medida em que tal incursão empírica pôde nos revelar elementos fundamentais aos objetivos almejados.

Segundo Geertz (1978:103-104) de acordo com o horizonte teórico (práticas e representações), a cultura (ou as diversas formações culturais) poderia ser examinada no âmbito produzido pela relação interativa entre estes dois pólos. E é isso que fazemos, ou seja, examinamos o fenômeno a cova de Pedro, a partir do ritual e da crença, ou seja, aos modos de fazer e aos modos de ver dessa respectiva cultura.

Assim, a metodologia empregada para a realização desta pesquisa, teve como objetivo maior, compreender a fé e a religiosidade popular na Cova de Pedro e a produção de um documento que entenda tal crença, a partir dos modos de ver e de fazer dos devotos do município de Ribeirão do Largo, na Bahia.

Com este intuito, dividimos este trabalho em três capítulos.

No primeiro capítulo, apresentamos a história da cidade de Ribeirão do Largo e a história da Cova de Pedro, no sentido de contextualizar o cenário do crime e a importância desta devoção para o município. Mostrando ainda as diversas versões populares e suas diferenças, que circulam no imaginário dos devotos e que acabaram por conduzir Pedro Afonso do Nascimento para o rol dos santos populares.

No segundo capítulo, traçamos a trajetória da formação do catolicismo no Brasil, mostrando como a religião católica foi forjada em nosso país e como, ou quais as causas que

contribuíram para a formação de um outro catolicismo – que chamamos aqui de catolicismo popular -, que será fundamental para entendermos a devoção em Pedro, não como uma crença solta, mas na realidade, uma crença que tem suas bases de formação explicativa desde o Brasil colônia.

No terceiro e último capítulo, descrevemos o ritual da Cova de Pedro e seus milagres, onde buscamos entender o que alimenta e sustenta esta devoção.

1. A Cova de Pedro e a cidade de Ribeirão do Largo

1.1. Ribeirão do Largo: o cenário

O município de Ribeirão do Largo faz parte da região do Sudoeste da Bahia (fig.01), tem uma população estimada em 18.524 mil habitantes (IBGE, 2006) e limita-se com os municípios de Encruzilhada, Macarani, Itambé e Vitória da Conquista. Encontra-se localizado entre a Zona Fisiográfica de Vitória da Conquista e a micro região de Itapetinga, a 600 km da capital do Estado.

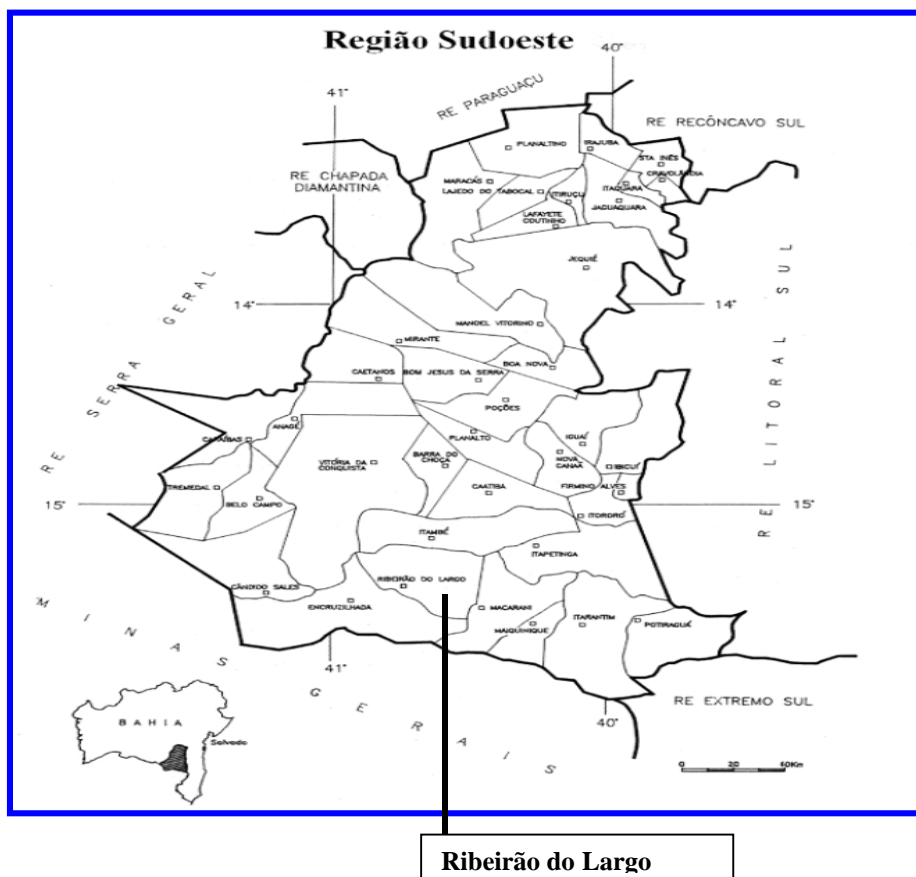


Figura 01: Mapa de localização de Ribeirão do Largo na região sudoeste do Estado da Bahia

No final do século XVIII, os extensos vales das regiões do Ribeirão, São João, Esperança e Sussuarana, se caracterizavam como um maciço de grandes matas habitadas pelos índios Pataxós e Imborés. Com a chegada dos desbravadores que iam aos poucos se estabelecendo na região, os índios foram praticamente dizimados, restando, atualmente, uns poucos, espalhados por algumas reservas do Estado.

Esta colonização só foi possível, graças à busca de metais preciosos e o deslocamento da pecuária para o interior. Estas ações aliadas ao incremento de novas atividades econômicas primárias, contribuíram para o surgimento de diversas povoações ao longo da colônia.

Sousa (2001:48) afirma que “(...) A possibilidade de encontrar riquezas, o apresamento do indígena e o reconhecimento dos seus feitos pelo governo metropolitano, através da concessão de títulos ou de terras, eram os principais estímulos das atividades bandeirantistas (...)”.

Diante do esgotamento das minas em Minas Gerais e em Rio de Contas, os bandeirantes almejavam encontrar metais preciosos em outras regiões da colônia e por este motivo adentraram pelo sertão baiano. Perante a escassez de metais preciosos acabaram fixando-se na região.

E, foi com este intuito que o capitão João Gonçalves da Costa chegou à região, hoje conhecida como Planalto da Conquista, onde travou sangrentas batalhas com os índios. Com a conquista da região, João Gonçalves da Costa fundou o arraial da Conquista (atual Vitória da Conquista) e ocupou vasta área de terra (quase todo o Planalto da Conquista), onde tratou de estabelecer seus filhos, em várias fazendas situadas estrategicamente. Fonseca (1998) em consonância com Tanajura (1992) e Sousa (2001) afirma que diante da escassez de metais preciosos na região, a pecuária foi a alternativa encontrada por estes homens como forma de sobrevivência. O autor ainda observa que de uma maneira ou de outra, os primeiros fazendeiros da região foram anteriormente, grandes garimpeiros.

Segundo Sousa (2001), a criação de gado foi o principal fator de povoamento do interior da Bahia no século XVIII, sendo neste século que a pecuária vai completar o processo de colonização do Brasil, com uma participação essencial no abastecimento interno. Com a consolidação da conquista, em finais deste século, os conquistadores vão se transformando em fazendeiros e inicia-se a construção de povoados e arraiais que serão governados pelos próprios conquistadores, dando início a uma aristocracia sertaneja, que detém o poder baseado na ocupação e povoamento das terras, sem interferência da coroa.

Foi dentro deste contexto histórico que surgiu o arraial de São Hilarião no século XIX, que posteriormente viria a dar origem ao município de Ribeirão do Largo. Originariamente, o arraial pertencia a Imperial Vila da Vitória – que de 1891 a 1943, passou a denominar-se Conquista e que em 31 de dezembro de 1943, adquiriu o nome definitivo de Vitória da Conquista -, e o nome de São Hilarião foi dado ao arraial por um padre jesuíta chamado Fernando, ele administrou a fazenda Moinho de propriedade da Igreja Católica que fora sediada no arraial de Campinarana (atualmente povoado pertencente a Ribeirão do Largo), cujo padre teria sido o responsável pela catequização dos índios da região: os Pataxós e Botocudos (Imborés).

Com a emancipação política de Encruzilhada – que também pertencia a Conquista - ocorrida em 17 de junho de 1921, o arraial de Ribeirão do Largo passou a pertencer ao recém criado município.

Existem duas versões para a mudança do nome de São Hilarião para o atual Ribeirão do Largo: a primeira diz que:

“(...) com o crescimento do lugar, o nome mudou-se para Ribeirão do Largo em função do rio Ribeirão, afluente do rio Pardo, destinar à sua margem uma área espaçosa e larga, onde as pessoas começaram a construir as primeiras moradias” (Faz Cidadão, 2000:04)¹

O nome do rio associado a sua característica de margens largas teria sido o motivo da mudança do nome. A outra versão diz que os moradores da zona rural, todo ano no mês de junho, durante as festas juninas, diziam “vamos para a festa de Largo, atravessavam o rio Ribeirão montados a cavalo, daí porque a origem do nome do lugar: Ribeirão do Largo”. (Oliveira, s/d: 2-3)

¹ - O FAZ CIDADÃO é um programa do Governo do Estado da Bahia que visa a elaboração de um plano de desenvolvimento sustentável para os municípios mais carentes do Estado. A Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB foi uma parceira do programa e foram os professores do Departamento de História da UESB juntamente com as lideranças locais que construíram as bases teóricas e prática deste programa. As informações históricas contidas no FAZ CIDADÃO foram obtidas através de entrevistas com as pessoas mais velhas do município, com o historiador local Milton Rodrigues de Oliveira e através de fontes escritas sobre a região Sudoeste, muitas delas foram escritas pelos próprios professores, participantes deste programa.

As primeiras famílias que se instalaram na região de Encruzilhada - da qual o povoado de Ribeirão do Largo fazia parte - partiram da Imperial Vila da Vitória (atual Vitória da Conquista) com a finalidade de criar gado, desbravando a terra e estabelecendo as primeiras fazendas. Juntamente com a introdução destas fazendas chegaram também os primeiros escravos para trabalharem nas lavouras, pertencentes aos pioneiros da ocupação da região. (Torres, 1996)

As principais famílias que se estabeleceram na região foram às famílias de Francisco Santos, João Ferraz de Oliveira e Rufino Correia de Mello. Também fizeram parte deste processo de ocupação e povoamento, as famílias de Juvêncio Gonçalves da Cruz e seu irmão Prudêncio Gonçalves. “(...) De Minas Gerais, da cidade de Medina, vieram os membros da família de Policarpo Ferreira dos Anjos”. (Faz Cidadão, 2000:05)

Em 1900, o coronel João Ferraz de Oliveira construiu no povoado o primeiro casarão, exemplo esse que logo foi seguido pelos demais fazendeiros e comerciantes da região, que passaram também, a construir suas moradias e casas de comércio no arraial, destinadas à venda de tecidos, ferragens e alimentos.

Ainda no início do século XX, o arraial começou a atrair muita gente da região pelo seu desenvolvimento, em função de ser um entreposto comercial, ligando o norte de Minas Gerais à cidade de Conquista. Sendo neste contexto que se construiu um “Barracão” “destinado a pouso de tropas e boiadas vindas do Norte de Minas Gerais. Com a construção da estrada que ligava” a cidade de Conquista “ao Norte de Minas, o povoado tornou-se parada obrigatória para os comerciantes de gado, vaqueiros e tropeiros”. (Faz Cidadão 2000:5)

Outros fatores que podem ter favorecido o crescimento demográfico de Ribeirão do Largo foram as secas de 1890 e principalmente a de 1900 - as quais ceifaram muitas vidas - que forçou a migração de um importante número de pessoas do Norte de Minas e do sertão baiano em direção a terras que lhes dessem uma condição melhor de vida; passando pela regi-

ão e percebendo que seria um bom lugar para morar, acabaram se estabelecendo nela. (IBGE, 1958:312)

A primeira capela do povoado foi edificada em 1912 ou 1913, dedicada a São João, que foi transformado em padroeiro do arraial e, posteriormente, da cidade. A capela servia para a realização de missas, batizados e casamentos, assim como para reuniões importantes, referentes aos assuntos administrativos do local².

Com a criação do município de Encruzilhada (que fora desmembrado do município de Vitória da Conquista), o povoado cresceu muito em importância econômica e social. A pecuária, base de sua economia desenvolveu-se muito. Os fazendeiros negociavam gado, requeijão e manteiga com outras zonas de produção. O comércio intensificou-se com a instalação de lojas de tecidos, açougues e fábricas de manteiga.

Em 1939, o Sr. Antônio Gonçalves reconstruiu a capela que se encontrava em “verdadeira decadência”, conforme as próprias palavras do padre Arnaldo Castro, escrita em dezembro deste mesmo ano³.

Em 1950 o povoado de Ribeirão do Largo contava com 450 habitantes. Com o crescimento do povoado a capela se tornou pequena para aglutinar a população local, o que levou a edificação de uma igreja matriz, que foi construída no ano de 1959. (IBGE, 1958:214)

Progressivamente, com o passar do tempo, a comunidade assimilou “(...) os ideais emancipacionistas de seus líderes e inicia um movimento para transformar o povoado em distrito, caminho para a municipalização.” (Benedictis, 1991)

No início da década de 1980 o povoado foi elevado à categoria de distrito, o que abriu caminho para a emancipação política. E em 03 de março de 1989 o distrito de Ribeirão do Largo foi desmembrado do município de Encruzilhada, e neste mesmo ano foi realizada eleição com vistas ao preenchimento das vagas do executivo e do legislativo.

² - Livro de Tombo da Igreja Matriz de Nossa Senhora da Vitória, em Vitória da Conquista - Ba.

³ - Livro de Tombo da Paróquia Nossa Senhora de Lourdes em Encruzilhada - Ba.

Ribeirão do Largo é composta pela sede, pelo distrito de Nova Brasília, pelo povoado de Campinarana - conhecido também como Cachimbo, situado às margens do rio Pardo, que no século XIX, foi um importante entreposto do comércio de Ilhéus e a cidade de Vitória da Conquista - e por algumas localidades, dentre as quais, a mais importante é de Rio Bonito, maior produtora de café do município.

Originariamente, a principal atividade econômica desenvolvida em Ribeirão do Largo era a pecuária, mas a partir da década de 1980, o município passou a se desenvolver na cultura cafeeira, baseada na mecanização, mudando a sua característica econômica de pólo pecuário para pólo agrícola.

No que diz respeito à política local, Fonseca (1999) em consonância com Ivo (2004) afirma que, durante o período Imperial, as estruturas políticas e administrativas do Estado permitiram que nas localidades, grupos políticos contrários utilizassem da violência como forma de controlar o poder municipal. O que lhes proporcionava o domínio sobre um grande número de pessoas, como também o papel de intermediária entre a localidade e o Governo do Estado da Bahia.

Desta forma, os conflitos entre os grupos dominantes locais, acabavam sempre com um desfecho violento, pois a esfera pública – controlada por um dos grupos envolvidos nos conflitos e, por isso, tendenciosa - não tinha condições de intermediar as demandas do mundo privado.

Após o processo de conquista e ocupação das terras, o que se viu formar no século XIX na região, foi uma feição política baseada no mandonismo local, “(...) com práticas políticas de caráter coronelístico que se reproduziram por todo o período republicano, sobrevivendo com pouquíssimas mudanças até os dias atuais.” (Fonseca, 1999:21)

Na década de 1920, a base da economia de Ribeirão do Largo era a pecuária que tinha na criação de gado a sua principal atividade econômica. Conforme dito anteriormente,

neste período, os fazendeiros negociavam gado, requeijão e manteiga com outras zonas de produção. E embora nesta década o comércio tenha se intensificado com a instalação de lojas de tecidos, açougues e fábricas de manteiga, a economia local ainda continuava dependente da criação bovina, o que evidenciava a força que os grandes fazendeiros ainda exerciam sobre esta terra. Eles administravam a região atrelados ao poder dos coronéis da cidade de Encruzilhada, à qual pertencia o povoado de Ribeirão do Largo.

O Sr. João Alves, uma das autoridades da região, era homem temido e valente e segundo os depoimentos dos mais velhos do município, possuía jagunços só para resolver pendengas e apontaram esta prática como algo comum entre os principais fazendeiros da região. Segundo Ivo (2004), o uso da violência por parte da elite agrária, de fato, era muito comum e fartamente se utilizava desta prerrogativa para a solução de alguma divergência, seja no campo político ou privado. E muitas vezes se utilizava das instituições públicas para resolver pendências privadas o que fazia com que qualquer discórdia privada se tornasse numa desavença pública.

É neste contexto agrário e de práticas violentas que ocorrerá a morte de Pedro Afonso do Nascimento e que também se dará início a uma devoção popular que marcará a história do município de Ribeirão do Largo.

1.2. Pedro Afonso do Nascimento a construção de um santo popular

No ano de 1925 o tranqüilo povoado de Ribeirão do Largo, haveria de presenciar um fato histórico que marcaria para sempre aquela região, promovendo comoção social e influência sobre o cotidiano daquela população.

A história da Cova de Pedro teve início no dia 12 de abril de 1925 com a morte de Pedro Afonso do Nascimento, mais conhecido como Pedro de Ana Rita (sua mulher) que fora

brutalmente assassinado. Sabemos que este crime se tratou de crime de mando e que os seus algozes Amaro e Tintino⁴ foram contratados com esta finalidade, conforme demonstraremos adiante.

Os relatos orais sobre o ocorrido em todas as suas variações e com todas elas, quando falam da forma impiedosa com que ceifaram a vida de um vaqueiro, convergem praticamente para a mesma versão. E é esta forma de morrer, conciliada com outros fatos e principalmente, com a idéia da eficácia, que vão criar uma simbologia em torno do homem Pedro que vão conduzi-lo para o panteão dos santos populares.

Desde a sua morte, o local onde fora enterrado virou um centro de peregrinação constante e romaria anual, transformando a Cova de Pedro, como é mais conhecida, como um importante santuário local e em décadas posteriores, de certa importância econômica para o município de Ribeirão do Largo.

Pelo fato da cidade não ter um potencial turístico de relevância, a Cova de Pedro, passou a ser explorada pelo poder público municipal, enquanto área de lazer e promoção de turismo. Todos os anos a Prefeitura Municipal de Ribeirão do Largo faz uma forte campanha publicitária convidando a população local e as cidades vizinhas para as festividades juninas e a Romaria da Cova de Pedro. Na Cova de Pedro, no dia 29 de junho, conforme veremos no capítulo 3, armam-se barracas que vendem desde comida e bebida a produtos diversos, como roupa, pratos, panelas, CD's, entre outros; e milhares de pessoas todos os anos participam deste evento, o que representa uma considerável animação para a vida comercial e social local.

Pedro Afonso do Nascimento nasceu em 10 de maio de 1870 em lugar desconhecido e viveu em Santa Rita de Minas (cidade localizada no sudoeste de Minas Gerais) onde se casou com Ana Rita Figueiredo com quem teve 4 filhos, dos quais os 2 primeiros filhos nasce-

⁴ – Tintino e Amaro eram irmãos e filhos de João de Mucinha. Eles moravam na região de Ribeirão do Largo. Mas infelizmente, não achamos dados orais, nem oficiais que nos fornecessem os nomes completos dos dois irmãos.

ram nesta cidade. Djanira era a mais velha, Hugolino (apelidado de Aprígio) era o segundo, Hermínio, o terceiro e Delotero, o caçula, estes dois últimos filhos nasceram em Encruzilhada, em 1907 e 1910 respectivamente. Não sabemos ao certo o ano da chegada de Pedro e sua família em Ribeirão do Largo, mas, deduzimos, com base no nascimento de Hugolino (1905, em Santa Rita de Minas) e de Hermínio (1907, em Encruzilhada) que eles tenham chegado a Ribeirão do Largo entre os anos de 1905 e 1907.



Figura 02 – Pedro Afonso do Nascimento
Fonte: Sr. Júlio Ferreira Dutra.

Segundo o filho caçula de Pedro, Sr. Delotero Afonso Figueiredo de 98 anos de idade, a sua família teria saído de Santa Rita de Minas por causa de um crime cometido pelo seu pai, que foi para Ribeirão do Largo, a pedido do Sr. Juca, que era parente de Ana Rita, mulher de Pedro. Chegando a Ribeirão do Largo, foi morar com Juca e Maria Gorda, sua esposa. Pedro trabalhava como vaqueiro na fazenda de Juca e como ele também, era funileiro e sapateiro, nas horas vagas exercia também estas funções.

Pedro era um homem comum, como qualquer outro homem de um lugar pequeno em plena década de 1920. Mas o que mudaria esta condição qualitativa de Pedro de homem comum para a de um homem santo?

Na realidade, a história da morte de Pedro não é homogênea, ela possui diversas versões. Vamos partir da versão de Miguel B. M. Silva que entrevistou as pessoas mais velhas do município de Ribeirão do Largo e publicou em forma de cordel A História da Cova de Pedro e seus milagres em 1985, pelo fato dela ser em alguns aspectos, a mais reproduzida pelos fiéis para que a partir desta, possamos inserir outras versões e concomitantemente buscarmos compreender quais os mecanismos encontrados na realidade que favoreceram a inserção de Pedro na categoria dos santos populares.

Segundo Silva (1985), Pedro no dia 12 de abril de 1925, dia da sua morte, estava trabalhando na casa de Fonseca Alves Gusmão, fazendeiro da região; estava lascando lenha quando chegaram dois camaradas perguntando se ele seria Pedro de Ana Rita, e logo depois da afirmativa, foram logo dizendo que vieram buscá-lo com a finalidade de matá-lo. Amarraram as mãos de Pedro e foram andando em direção a uma ladeira. No final dela, desamarraram as mãos de Pedro. A leitura de Silva, que não é clara, para esclarecer-nos como foi que mataram Pedro, faz apenas uma sugestão que ele teria recebido pauladas, mas não diz que estes golpes são a causa da sua morte e logo depois fala que ele foi obrigado a abrir sua própria cova e assim consuma-se o assassinato.

O interessante deste cordel é que ele cita apenas a violência da morte de Pedro, mas não detalha esta brutalidade, enquanto as demais versões populares como a do Sr. Joel Soares Bonfim⁵ que veremos mais a frente, se prendem principalmente nos detalhes desta violência e é principalmente nestes detalhes que encontramos certa unidade na história, onde a variação da informação é praticamente inexistente.

⁵ – O Sr. Joel Soares Bonfim, 72 anos, católico, agricultor e morador de Vila do Café (Encruzilhada), distando uns 3 km da Cova de Pedro, conheceu a história de Pedro através de sua mãe que foi contemporânea dele.

As versões que colhemos, em Ribeirão do Largo, com os devotos e com os mais velhos, sobre a história da morte de Pedro diferem em alguns pontos da contada por Silva. A primeira diferença está no local onde Pedro estava trabalhando no dia da sua morte, Silva fala da casa dos FONSECAS, a maioria das outras histórias fala que Pedro estava trabalhando na fazenda São João, de propriedade de Juvêncio Gonçalves e uma minoria, que ele estava transitando do povoado para a Cabeceira, uma região próxima do povoado ou em outra fazenda qualquer da região. A segunda diferença era a atividade desenvolvida no momento da abordagem. Silva, fala que ele estava lascando lenha, enquanto as outras afirmam que ele estava tirando leite. A terceira e “última” diferença - é a mais importante para o nosso estudo, pois esta está envolvida com uma áurea mística de muita valia para entendermos a construção do mito - diz respeito quanto ao objeto utilizado para consumir o assassinato, Silva deixa nas entrelinhas que foi à paulada que Pedro morreu, conforme citação abaixo:

“(...) Seguiu Pedro em direção
De uma enorme ladeira
Sabendo que logo adiante
Lhe passavam a madeira
Ele disse para os dois
Vou do barro fazer poeira(...).”
(Silva, 1985:02)

Esta versão da morte à paulada é a mais sustentada pela maioria dos devotos, é a versão mais reproduzida pelos informantes. Em outras, a faca teria sido o objeto utilizado pelos assassinos para consumir o fato. Na realidade, só estes dois objetos são apontados pelos informantes como armas do crime. Mas não teria sido qualquer faca, só a faca que era de propriedade de Pedro poderia matá-lo. E mesmo à paulada, a sua morte só aconteceu porque ele indicou que só poderia morrer com aquele objeto. Os bandidos já tinham tentado matá-lo de revólver e de faca, sem sucesso.

Este suposto poder de Pedro em vida fica evidenciado conforme o relato do Sr. Júlio Ferreira Dutra⁶: “(...) mas ele também não era peço também não, ele tinha qualquer coisa com ele (...), Pedro era curado. Meteu a arma nele, não deu tiro; meteu a faca, a faca dobrou, matou de pau (...)”. O que fica demonstrado nesta fala é que existe toda uma simbologia em torno de Pedro que já não é mais visto como homem comum, mas agora ele está revestido de algo sobre-humano. Se ele tinha poderes em vida, certamente os terá depois de morto. E esta ligação em relação aos poderes demonstrados por ele em vida através dos fatos levantados acima, acrescentados a estes o fato dele ser um bom rezador está evidenciada também na fala de D. Ana Teixeira Ribeiro⁷: “(...) bom rezador, ele rezava as pessoa e as pessoa tinha fé, daí se anodou né, depois veio a morte, aí o povo começou fazer promessas (...)”.

Em alguns casos acrescenta-se ainda que o corpo de Pedro foi encontrado com os paus, as armas do crime, disposto em seu corpo de forma que eles formassem uma cruz. E esta ligação com a cruz é de suma importância, pois representa que sua morte não foi à morte de uma pessoa comum, mas de um mártir cristão, dado o sofrimento que passou. Simbolicamente o martírio sofrido por Pedro, - “(...) homem bom tinha o coração bom, não ofendia ninguém, matou ele de perversidade mesmo (...)” afirmou D. Ana Teixeira - antes de sua morte e a cruz em seu corpo faz uma clara ligação ao cristianismo, o que por si só já evidencia uma morte não merecida e comparada a de Cristo em certo sentido, uma vez que houve uma morte acompanhada de sofrimento junto com a cruz, que apareceu de forma misteriosa. Quem teria colocado os paus neste formato? Dificilmente os assassinos teriam feito isso, levando a imaginação do povo a pensar que seja algo produzido pelo sobrenatural.

“(...) Ele abria (a cova) e sentia
Uma dor no coração
Mas Deus lá nas alturas

⁶ - Sr. Júlio Ferreira Dutra, 72 anos, pequeno comerciante, morador de Ribeirão do Largo, católico e devoto de Pedro.

⁷ - D. Ana Teixeira Ribeiro, aposentada, 82 anos, moradora de Ribeirão do Largo, devota e católica.

Estava com grande compaixão
 Pois, hoje sua cova é santa
 E tem muita adoração (...).
 Cada um traz um problema
 Para Pedro solucionar
 Ele dar solução
 Antes de você contar
 Isso só faz você
 Muito mais acreditar (...).”
 (Silva, 1985:02)

Esta ligação simbólica utilizada por Silva entre Pedro, sofrimento, inocência, morte, Deus e compaixão aliados à idéia da cruz e da eficácia, são elementos que de acordo com a visão de mundo dos devotos são suficientes para justificar a santidade de Pedro, ou seja, é santo porque estão presentes estes elementos, sofrimento, inocência e a idéia da eficácia principalmente.

Para Correia (2003) não seria apenas o exemplo de uma vida pura e voltada para a doação e o ascetismo que tornaria possível a elevação de um homem ao panteão dos santos populares. Segundo a autora, “(...) é muito mais a maneira como se deu a morte que possibilita o reconhecimento do santo (...)”.

Em concordância com a autora entendemos que a forma da morte abre a possibilidade do reconhecimento do santo, pois este tipo de morte causa grande impressão nas pessoas e estas podem começar a fazer petições para algum indivíduo que tenha passado por este tipo de morte. Mas não acreditamos que somente a morte violenta e inocente do homem seja suficiente para lançá-lo ao rol dos santos populares, pois se assim fosse, como se explicaria tantas mortes violentas e inocentes ocorridas no Brasil que não se transformam em objetos da devoção popular? Neste sentido, defendemos que para o catolicismo popular não existe santo sem a idéia de milagres. Sendo assim, vemos os demais elementos como o sofrimento e a inocência, por exemplo, como elementos que servem mais para acomodar a devoção a própria visão de mundo dos devotos e também para justificar sua devoção a determinado santo, do que para elevá-lo a categoria de santo. Como é o caso da devoção em Pedro, pois ele sofreu, morreu de

forma inocente como o próprio Jesus Cristo. Estes elementos neste sentido, serviriam de justificativa da devoção em Pedro como sendo uma devoção cristã; entretanto, não foram estes elementos que o transformaram em santo, mas sim, os milagres e graças realizados por ele que lhe conferiram esta autoridade. Porém, a idéia de eficácia não é somente um privilégio do cristianismo, ela também existe em outras religiões. E por que se busca alguns santos em detrimento de outros, por exemplo? O que limita esta busca? Pensamos que seja, exatamente, a identificação e ligação que o devoto faz do santo com sua própria religião. Por isto, no caso de Pedro Afonso, a importância da relação entre morte violenta, inocência e a cruz, são simbologias fundamentais para legitimar a devoção como sendo uma devoção cristã.

Segundo Sáez (1996), explicando o surgimento de diversos santos populares, se detendo aos cultos nos cemitérios em São Paulo capital, afirma que: “os santos nascem e crescem em vários sentidos (...)” E como exemplo, ele cita que a proximidade com o Além atribuídas às crianças fazem com que as pessoas passem por seus túmulos e deixem pequenas oferendas e pedidos que se respondidos, podem dar origem a um pequeno culto. Desta forma a idéia defendida pelo autor e que concordamos, mesmo no caso de exemplos de morte violenta estudadas por ele, é que os cultos surgem em torno de determinado indivíduo, somente, após a consecução dos pedidos, ou seja, deve estar presente a idéia da eficácia, tanto para o surgimento quanto para a permanência do culto.

Existe no senso comum um conhecimento que afirma que o bem vence o mal. Mas como o bem venceria o mal no caso de Pedro? A única maneira possível de isso acontecer seria a sua santificação diante da impossibilidade de se fazer justiça. Esta foi à mesma maneira encontrada pelos devotos de João Relojoeiro que em resposta a sua morte violenta e cheia de sofrimento, acusado por um crime que não cometeu e provavelmente utilizado como bode expiatório por parte da elite da cidade de Uberlândia-MG na década de 50, foi perseguido, torturado e morto, mesmo sendo inocente. Como absolvê-lo? A resposta da população foi a

mesma dada a Pedro, a santificação. (Correia, 2003) Ou seja, embora o mal encarnado em João Relojoeiro tenha sido, de certa forma, diferente do de Pedro, ambas as mortes foram causadas pelo mal, a resposta popular para vencer este mal seria a elevação de ambos ao panteão dos santos populares.

Só em três fatos a maioria das versões da morte de Pedro se cruza. No primeiro, quase todas elas (versões) relacionam a morte dele com a traição da sua esposa Ana Rita. Na sua grande maioria as versões falam de que ela teria traído ele com um ou dois dos filhos de um fazendeiro da região conhecido pelo nome de Juca, casado com Maria Gorda. Elas não indicam o parentesco de Juca com Ana Rita, nem muito menos que Pedro e sua família moravam na fazenda deste fazendeiro⁸, o que nos foi elucidado pela entrevista do Sr. Delotero, conforme citamos anteriormente. Quando as versões não relacionam a traição com a morte de Pedro, elas não relacionam acontecimento nenhum, como foi o caso da neta dele Sra. Maria Lúcia, que apenas disse que se tratou de crime de mando. O que é compreensível por se tratar de um membro da família e que talvez ela não quisesse expor sua avó Ana Rita. O segundo fato onde há cruzamento das versões é o nome dos assassinos Amaro e Tintino que são apontados por todas elas como autores do crime. Eram irmãos e moradores da região, bem conhecidos pela comunidade local da época. Embora o parentesco dos dois não seja algo unânime já que algumas versões apontam origens diferentes para eles. O terceiro e último fato unânime nas falas dos informantes é a tortura e o sofrimento que Pedro teve que passar até a sua morte. É bem verdade que em algumas falas existe uma certa variação da dor a que ele foi submetido, mas em todas elas fica evidente que ele teve uma morte com requintes de crueldade.

Pedro Afonso do Nascimento morreu no dia 12 de abril de 1925; o seu corpo foi encontrado 3 dias depois da sua morte, enterrado em cova rasa e com partes do corpo de fora (Silva, 1985). O que teria facilitado a sua localização por causa dos urubus que rondavam o

⁸ – Conforme depoimento do Sr. Delotero, filho de Pedro e Ana Rita, os seus pais moraram na fazenda de Juca e Maria Gorda até se separarem.

local, além de outra versão assinalar que foram as marcas do sangue deixado pelo caminho graças as torturas que ele veio sofrendo que apontaram a localização do corpo.

Não sabemos ao certo como foi que chegaram aos nomes dos autores do crime, pois só em uma versão (a do Sr. Joel) a saída de Pedro com Amaro e Tintino foi presenciada por uma mulher de nome Margarida que era a dona da fazenda onde Pedro estava trabalhando no dia da sua morte. Esta versão do Sr. Joel foi reforçada pela versão do Sr. Delotero que nos disse que Ana Rita, separou-se de seu pai (não alegou os motivos da separação) e que ele após a separação, foi embora da fazenda de Juca e Maria Gorda, indo morar na fazenda de João Pelado (primo carnal de Ana Rita) que era casado com Dona Margarida, onde Pedro teria sido abordado pelos criminosos. A sua mãe teria ido morar em Macarani com a sua irmã Djanira. A traição, possivelmente, é fato verídico, pois só um fato muito grave levaria os dois a saírem da fazenda de Juca (envolvimento dela com o/os filhos de Juca). Pois, podemos até conceber a separação, mas a saída dos dois da fazenda de Juca que os acolheu e que, segundo Delotero, teria ajudado seu pai a se defender do crime cometido em Santa Rita de Minas é algo no mínimo estranho. Outro fator estranho é o crime que Pedro teria cometido em Santa Rita de Minas-MG, em Ribeirão do Largo ninguém mencionou nada sobre este fato e demonstraram total desconhecimento sobre o assunto.

Uma outra versão bem presente na memória do povo, fala de uma vaca que teria sido dada para os assassinos como pagamento da empreitada, esta foi vendida para um açougueiro de Ribeirão do Largo que ao abatê-la, ela se desmanchou em sangue e o restante da carne que sobrou amanheceu podre – a questão da vaca também é um fato simbólico de grande valia na fundamentação da santidade de Pedro, pois demonstra a ação do sobrenatural na vaca para que ela se desmanchasse em sangue e apodrecesse - levantando a suspeita sobre os “irmãos”. Na versão de Silva (1985) não se fala como ele chegou aos nomes dos assassinos.

De qualquer forma, o nome deles está presente em todas as versões, embora como contratados para este fim. Então, quem seria o mandante da morte de Pedro? As versões populares quando apontam para o mandante do crime citam Juca e Maria Gorda como os contratantes dos pistoleiros; e em uma outra versão, sustentada apenas pelo Sr. Júlio Ferreira Dutra, o mandante do crime teria sido a comadre de Pedro. Segundo Sr. Júlio, Pedro tinha mandado Ana Rita embora após o adultério, dizendo que se ela voltasse para Ribeirão do Largo ele a mataria. Ela foi embora para Macarani, morar com a filha Djanira (até aqui esta versão é sustentada pela fala de Delotero). Tempos depois retornou para Ribeirão do Largo e no povoado se encontrou com Pedro. Ainda segundo Sr. Júlio, Pedro saiu atrás dela com um facão na mão para matá-la e ela entrou correndo na casa da tal comadre. Em respeito a comadre, Pedro foi embora sem concretizar o seu juramento. Mas como a comadre teria ficado com medo de Pedro realmente matar Ana Rita, ela contratou os pistoleiros para matá-lo.

O interessante é que poucos reproduzem estes fatos contados acima - pelas duas versões - de quem teria sido o mandante do crime. Tanto a versão que aponta Juca e sua esposa quanto à da comadre, são praticamente desconhecidas dos devotos. Talvez, o que motivou o esquecimento de quem teria sido o mandante do crime, teria sido ocasionado pelo escândalo social do fato, pois ambas as versões apresentadas aqui, trata-se de adultério e morte entre parentes; neste caso seria melhor abafá-lo, o que de fato foi feito. Provavelmente isto explique todas as atenções canalizadas para os pistoleiros citados, exaustivamente, pelos devotos.

Os assassinos de Pedro foram perseguidos e assassinados por ordem, provavelmente, dos fazendeiros Juvêncio Gonçalves e João Alves, principais autoridades da região. Às vezes as fontes orais citam um, às vezes citam o outro fazendeiro como organizador da caçada e da morte dos pistoleiros. O Sr. Delotero e a maioria das fontes orais citam o fazendeiro João Alves - homem valente e temido na região - como o mandante das mortes dos pistoleiros. Segundo as fontes citadas acima, João Alves morava vizinho de Juca e que teria desenvolvido

certa relação de amizade com Pedro e do qual gostava muito, além disto, ele teria sido procurado por populares que lhe pediram para intervir no caso, possivelmente, devido à popularidade que Pedro teria na região.

Não existe nenhum registro oficial sobre a morte de Pedro, nem muito menos um inquérito policial foi aberto após a sua morte. E como Ribeirão do Largo naquela época não tinha policiamento efetivo eram os próprios fazendeiros que faziam valer a lei, por isso, inferimos com base nos depoimentos orais, que estes tomaram a atitude diante do ocorrido, mandando perseguir e executar Tintino e Amaro.

Com base nos relatos, podemos inferir que no período próximo a separação de Pedro Afonso e Ana Rita, eles moravam na fazenda de Juca e Maria Gorda (parentes de Ana Rita), juntamente com um dos seus 4 filhos, o Hermínio. Pois Delotero alguns anos antes fora morar com um dos seus tios em Almenara-MG, onde terminou de ser criado. Djanira e Hugolino já eram casados neste período. Ana Rita traiu Pedro com um ou dois dos filhos de Juca e Maria Gorda. A traição levou o casal a se separar. Depois do adultério, os dois foram embora da fazenda de Juca. Ana Rita e o seu filho, Hermínio, foram morar com Djanira, sua filha, em Macarani-Ba e Pedro foi morar na fazenda de João Pelado (primo carnal de Ana Rita) e Margarida. Foi nesta fazenda que Pedro foi abordado e levado pelos irmãos Amaro e Tintino. No meio da mata, foi obrigado a abrir a sua cova, sendo executado e enterrado.

Não sabemos se Pedro descobriu o adultério, pois há divergência de opiniões entre os entrevistados. Mas de todo modo, as falas que apontam Juca e Maria Gorda como mandantes do crime têm uma maior sustentação do que a apontada pelo Sr. Júlio. Primeiro, porque ele foi o único que apontou a comadre de Pedro como mandante, enquanto os demais informantes apontaram o casal de fazendeiros como mandantes do crime. E em segundo lugar, eles (Juca e sua esposa) tinham, de fato, um motivo direto para mandar matar Pedro. Tinham medo que Pedro quisesse fazer justiça e atentasse contra a vida de seu(s) filho(s). Não importa se Pedro

tomou ou não tomou conhecimento do adultério, mas uma coisa é certa, conviver com a possibilidade dele saber do acontecido ou de descobri-lo, não seria nada confortável para a família dos rapazes, principalmente, porque eles sabiam do assassinato cometido por Pedro em Santa Rita de Minas-MG. E este seria um bom motivo para se acabar de uma vez por todas com o problema. Principalmente se tratando de filhos, pelos quais os pais não medem esforços para protegê-los.

Para resgatar o sofrimento de Pedro vamos nos utilizar da fala do Sr. Joel⁹, católico e devoto, por ter sido a versão que abarcou todas as outras e nos deu uma riqueza em detalhes que até então não tínhamos encontrado:

“(...) Já saiu com ele algemado subiram a ladeira, já botou os animal pra pisar nas pernas dele, nas costas,... ele caiu os animal acabavam de pisar mais, é certo que já foi judiando dele até chegou no assentado, quando chegou no assentado encima largaram a estrada, o carreirinho que vinha pra que pro Largo e entraram na chapada com ele, quando chego perto da onde ta sepultado, cortaram as madeirinha, que eles trouxe o cavador e disse: agora você vai abrir sua cova aqui que é pra você ser sepultado aqui, mas ele já vinha muito machucado, ele abriu a terra mole, mas ele não pode, só abriu pra lá e pra cá mal mal, só arou a terra, acabaram de matar ele de pau, e jogaram ele na covinha rasa e acabaram de completar de folha seca, completou de folha seca aí sumiu aí. (...)”

A morte trágica e a inocência de Pedro são apontadas por alguns devotos como fator determinante para a sua santidade. Contudo na prática, observamos que existe um outro fator que sobrepõe a idéia de morte trágica e inocência para se definir Pedro como santo. Quando perguntamos ao Sr. Lourival Teixeira Ribeiro¹⁰, por que ele acreditava na santidade de Pedro, ele nos respondeu: “(...) ele é santo por causa da fé e porque deu certo (...)”.

Segundo Malinowski, (1984:87):

“(...) o mito é a consequência natural da fé humana, porque cada poder deve dar indícios da sua eficácia, deve atuar e saber-se que atua, se pretende que

⁹ - Ibidem 5.

¹⁰ - Sr. Lourival Teixeira Ribeiro de 42 anos, fazendeiro, católico, devoto de Pedro e morador de Ribeirão do Largo.

as pessoas acreditem na sua virtude. Cada crença gera a sua mitologia, pois não existe fé sem milagres (...)"

Seguindo a idéia do autor, poderíamos afirmar que Pedro é santo não por causa da morte trágica, mas porque ele escuta e responde as preces. Não somente escuta, escuta e tem poder de interferir na realidade. Então, a resposta a sua santidade está na sua eficácia de atender aos pedidos dos devotos e na experiência com o sobrenatural gerada através desta relação. Que ao mesmo tempo em que cria fé, vai recriando-a através das diversas outras experiências que vão acontecendo ao longo dos anos da vida do devoto. A cada nova experiência, o devoto vai se aprofundando cada vez mais na fé e na devoção ao santo, não importando para este as teorias em contrário, pois nada que se diga pode eliminar da sua vivência a experiência que um dia ele teve e que o levou a tantas outras que para ele são provas irrefutáveis de que o sobrenatural existe, pois ele na sua experiência o pôde senti-lo.

A experiência do Sr. Israel Paixão Souza¹¹ é um bom exemplo para confirmar a idéia defendida acima. Ele nos relatou que no ano 2001 veio para Ribeirão do Largo de férias, naquela época ele morava em São Paulo capital. E no dia 29 de junho percebeu uma movimentação em direção à Cova de Pedro e encantou-se com a fé demonstrada pelo povo e ali fez uma promessa a Pedro pedindo para que o santo o tirasse da cidade de São Paulo e o trouxesse para Ribeirão do Largo. Se a vontade dele fosse atendida, ele acenderia algumas velas, rezaria alguns terços e soltaria fogos em agradecimento a graça recebida. No mesmo ano ele veio embora para Ribeirão do Largo, pagou sua promessa e virou devoto do santo. Esta tradução da fala de Israel demonstra muito bem a força da eficácia e da experiência que esta introduz no indivíduo, que fez um pedido sem muita esperança de ser atendido, ao ser concretizada a sua vontade, logo se tornou devoto do santo e hoje é um dos organizadores – a serviço da Igreja Católica local, pois é ela que fica encarregada de dar suporte logístico humano à festa - dos festejos do dia 29 de junho na Cova de Pedro.

¹¹ - Sr. Israel Paixão Souza, 25 anos, católico, funcionário público, morador de Ribeirão do Largo.

Os pedidos feitos a Pedro Afonso são variados, os devotos pedem: a volta do marido, a concretização de uma aposentadoria, dinheiro para diversas finalidades, cura, acabar com o vício de um filho ou de ente querido, enfim, pedem ajuda para qualquer mazela da vida. Reproduziremos abaixo três cartas encontradas - e transcritas por nós - na Casa dos Milagres no dia 13 de outubro de 2006 e duas cartas encontradas no dia 12 de setembro de 2007 (conforme anexo) - elas, provavelmente, foram deixadas lá durante o ritual de visitação destes respectivos anos - que confirmam a afirmativa acima e que demonstram muito bem a força da fé, diante de momentos turbulentos e de incertezas da vida.

Primeira carta:

“São Pedro muito conhecido como cova de Pedro com a fé que eu tenho no senhor eu te peso de todo coração traga meu marido de volta o pai do meu filho ele se chama R. ou Dutí. senhor e que eu tenha um bom parto eu tenho muita fé e se ele volta para mim e nosso filho o ano que vem eu vou queimar um maço de vela e reza um pai nosso meu nome é G.S.S. ou Gaza obrigada senhor”.

Segunda carta:

“alma santa pesso ele para tirar abebida de me filho que eu não estou a guentando mais so mesmo Deus para da jeito nos visos de meu filho para tirar essas violecia de meu filho V.G.S. si deus abençoa que ele seja felis eu mando um masso de vela para sender na cova santa na tenção do anjo, dele na atecão da alma santa também.”

Terceira carta:

“Eu O.O. pede uma ajuda pelo santo São Pedro, para que ele possa ajuda-lo mim, em uma coisa muito preocupado da minha vida, São Pedro eu O. lembrei mim, do Senhor, e resolvi pedir ajuda pelo Senhor. Poricio, São eu vim visitar a Rumaria do Senhor, São Pedro e trazer esta carta para o Senhor mim ajudar converçar normal, porque eu estou muito gago e eu me sinto como um infeliz, poricio eu queria que o Senhor fizesse um milagre para mim e meus irmãos também eles não sabe o que fazer então eu também não sabia mas pencei muito no Senhor São Pedro, pencei também na arrumaria do Senhor Bom Jesus mas axei que era mas difícil para mim visita-lo, em tão o

Senhor possa mim ajuda-lo porque é mas perto e o Senhor também é milagroso. (...) Só o Senhor pode fazer isso por mim por que o Senhor Jesus e o mais poderoso mas ele pode nos ajuda-lo também. Só que onde ele esta situado é muito longe, ele esta aqui ente nós mas o melhor é visitar a lapa donde ele esta mas situado então Senhor São Pedro muito obrigado pelo contar com o Senhor e o Senhor vai nos ajuda-lo. Muito obrigado mesmo ta Senhor São Pedro: e também mim da sorte e tudo que eu quizer São faça uma força por mim por que eu também sempre lembrado do Senhor. Boa visita pelo Senhor São Pedro.”

Quarta carta:

“Saldações.

Para você Pedro. Perdoime por não poder ir ai mais porissi escrito ti pesso uma coisa muito importante para mim Pedro mim ajude a conseguir a guarda do meu filho me outro ano si nois tiver com vida e saúde nos vamos ai. Obrigada ass: Luciene.”

Quinta carta:

“São Pedro.

Eu estou lhe mandado esse recado em agradecimento por tudo pelo senhor ter realizado a minha promessa. Eu estou feliz porque eu estou feliz porque estou com saúde graças a Deus. Eu estou muito triste por eu não ter podido ir visita-lo mais eu te agradeço muito. São Pedro eu te pesso não deixe que eu sofra mais não por favor o que eu passei com aquela criatura. O ano passado foi um exemplo grande que até hoje eu sinto. Coloque em meu caminho uma pessoa que mim ama de verdade e que eu amo também não deixa eu sofrer tanto mais não. Olha Senhor São Pedro se o senhor mim ajudar que apareça de uma vez o amor da minha vida e também que eu passe de ano e eu Cleide esteje com vida e saúde para o ano que vem eu irei visita-lo mais eu queria ir acompanhada com o passageiro que primeiramente Deus e com a ajuda do Senhor que vai arrumar pra mim. São Pedro eu estou com muita fé em Deus e no Senhor eu sei que os meus pedidos vão ser realizados é por isso que para o ano eu irei levar um maço de velas para queimar em sua igreja e irei soltar uma caixa de fogos só de alegria e quero agradecer por tudo muito obrigado (...) estou mandado um maço de vela para queimar pra iluminar a sua alma. Termino com muito amor e saudade sua bença! São Pedro de sua devota C.S.J.”

Conforme dito anteriormente, verificamos nestas cartas que os pedidos feitos a Pedro são variados. Na primeira, a Sra. G.S.S pede ao santo para que ele traga o seu marido de volta para casa; na segunda, um(a) desconhecido(a) aflito(a) pedindo um milagre na vida do filho

para que ele largue a bebida e a violência e seja feliz; na terceira, percebemos O.O, um homem angustiado diante de uma dificuldade na sua fala (gago) que atinge também seus irmãos, pelo fato deles sofrerem por se verem impotentes diante do problema do irmão, o que causa mais dor e sofrimento a O.O.; na quarta, encontramos a Sra. Luciene desculpando-se com Pedro por não ter ido a sua cova e pedindo a guarda do filho; e na quinta, encontramos C.S.J. agradecendo pelas bênçãos já recebidas e pedindo a ajuda para que ela consiga arrumar um marido e não venha mais a sofrer no amor.

Todas estas cartas são bons exemplos de como estes devotos vêem o mundo. O mundo para eles foi construído por Deus e por tanto, administrado por Deus, anjos, santos, etc., então, diante das dificuldades normais da vida, apelam para aqueles que possam socorrê-los, neste caso específico, apelam para Pedro Afonso por este já possuir uma existência definida. A necessidade de buscá-lo passa a ser também, uma necessidade de sair do desespero e da desordem para integrar-se na ordem. Outro aspecto interessante demonstrado nestas cartas é a cumplicidade existente entre o devoto e o santo. Onde o primeiro se compromete em lembrar-se constantemente do santo, desde que ele responda seus pedidos, ou pelo menos alguns deles. Caso contrário, o santo correrá o perigo de perder sua autoridade, correndo o risco de esquecimento e do total desaparecimento. (Mauss, 1988)

Esta relação de troca estabelecida entre devoto e santo, percebidas nas cartas citadas é uma prática muito comum no mundo social. Ao recebermos um presente, por exemplo, automaticamente, nos sentimos obrigados a também dar um presente a pessoa que nos presenteou ou imediatamente ou em data que tenha algum sentido para o presenteador. Desta forma, a dádiva e a troca é um fenômeno puramente social que, à primeira vista, se apresentam de forma voluntária, mas no fundo, se revelam, de forma rigorosamente obrigatórias.

Mauss (1988:58) afirma que a recusa de doar, de convidar ou a recusa de receber são atos que equivalem a declaração de guerra; “(...) é recusar a aliança e a comunhão (...)”. Nas

cartas percebemos através dos discursos dos devotos que existe entre eles e Pedro uma aliança e comunhão, como nos descreve Mauss, aliança demonstrada pela confiança que os devotos apresentam na realização dos seus pedidos, principalmente, demonstrada através da retribuição que é oferecida ao santo e o constrangimento causado por não ter visitado o santo, conforme carta 4 e 5. E a comunhão é representada pela própria petição que em si mesma já demonstra certa familiaridade entre o devoto e o santo, que é acionado todas as vezes que o devoto achar necessário. Ambos, santo e devoto convivem em um estreito relacionamento, onde o primeiro “(...) está ali para dar e retribuir uma grande coisa no lugar de uma pequena coisa”.

Uma outra relação percebida, somente, na carta de número 3, mas reforçada por outros devotos através das entrevistas, é a relação que estes fazem, entre o santuário de Pedro e o santuário de Bom Jesus da Lapa. Há, obviamente, uma preferência pelos devotos de Pedro pelo santuário da Lapa. Tirando os devotos do município de Ribeirão do Largo que devido a proximidade com o santuário de Pedro não precisam optar – devido a causas financeiras - em visitar um ou o outro santuário. Os demais devotos que conversamos quando tinham condições financeiras preferiam ir a Bom Jesus da Lapa e quando não, iam ao santuário de Pedro. Vale a pena ressaltar que esta preferência por Bom Jesus da Lapa não se configura no imaginário do devoto uma competição entre os dois santuários, pois para eles lá na Lapa, conforme a própria carta de número 3 nos diz, é onde eles podem se encontrar com Jesus cristo. Desta forma, suas petições poderiam ser feitas de forma direta a Jesus, “(...) por que o Senhor Jesus e o mais poderoso (...)”, não havendo necessidade de intermediário, como seria o caso da visita ao santuário de Pedro que serviria de intermediário entre o devoto e Deus. Neste caso a opção é por Jesus, pois ele também é o próprio Deus e no imaginário popular é como se o próprio Cristo fosse encontrado por eles no santuário do Bom Jesus da Lapa, a preferência por este santuário, então, é advinda desta idéia.

Diante do exposto, tudo indica que a relação desenvolvida entre os devotos e Pedro está relacionado, mas pela proximidade do santuário do que por uma possível identificação do modo de vida dos devotos com a de Pedro, como nos descreve as pesquisas de Correia (2003) que identifica a devoção a João Relojoeiro em Uberlândia-MG como uma maneira dos devotos se verem através dele, injustiçados e caluniados, demonstrando que esta devoção teria uma característica de resistência das camadas mais pobres. E a de Alves (2006) que vê na relação dos devotos de Jararaca, no Rio Grande do Norte, uma forma de autojustificação dos devotos, pois a partir do momento que o cangaceiro Jararaca sendo mal, conseguiu absolvição pelos seus atos, quaisquer uns deles, também poderão conseguir absolvição pelos seus próprios atos pecaminosos. Desta maneira, perdoar Jararaca seria uma forma de acreditar que eles próprios serão perdoados após a morte.

Não conseguimos perceber na devoção em Pedro, a mesma relação descrita por Correia e Alves nas suas pesquisas. No nosso ponto de vista, há uma diferença marcante entre estas devoções, principalmente, porque a devoção em Pedro é vista pelos seus devotos como santuário católico – conforme veremos melhor no capítulo 3 - e a relação ente eles está muito mais ligada na intermediação de milagres do que numa visão de se ver no outro, no caso aqui específico, em Pedro Afonso do Nascimento. Não temos nenhuma fala que faça esta ligação entre eles, como os autores citados acima, demonstraram em seus respectivos trabalhos.

Segundo Durkheim (2003:461), a verdadeira função da religião não está “(...) em nos fazer pensar, enriquecer nosso conhecimento, acrescentar às representações que devemos à ciência. Representações de uma outra origem e de um outro caráter (...)”, mas na realidade o sentido da religião está em nos fazer agir, ou seja, nos fazer viver. O devoto que se põe em contato com seu deus ou santo, percebe verdades novas que o incrédulo ignora; é um homem que pode mais. O homem religioso tem mais força, seja para sair de situações de crises existenciais, seja para subjugar-las. Mas este sentimento de força não emana de um objeto qual-

quer; é necessário que dele proceda “(...) forças superiores as nossas (...)” e que, de alguma forma possamos nos misturar a elas fazendo com que penetrem em nossa vida interior. Para tanto, se faz necessário, que nós entremos na sua esfera de ação para podermos sentir sua influência. Sendo assim, devemos repetir este ato todas as vezes que se fizer necessário para que seus efeitos possam ser renovados. Daí a importância da repetição destes atos regularmente, os quais constituem o culto.

E o papel determinante destes cultos em todas as sociedades se explica no fato, de que é pelo ato que a sociedade se faz sentir, e só será um ato se os homens que a formam estiverem reunidos e agindo em comum. Sendo pela ação comum que a sociedade se conscientiza e se assegura, sendo ela, sobretudo, uma colaboração funcional. Sendo assim, “(...) é a ação que domina a vida religiosa, pelo simples fato de a sociedade ser a sua fonte.” (Durkheim, 2003:462)

Neste sentido, a explicação sociológica da religião não pode ser obstruída ou contradita pela existência de cultos individuais, pois as forças religiosas que estes se dirigem são formas particularizadas de forças coletivas. Sendo assim, ainda que “(...) a religião pareça estar inteiramente no foro interior do indivíduo, é ainda na sociedade que se encontra a fonte viva da qual ela se alimenta (...)”. (Durkheim, 2003:470)

Concordemos com a idéia de que os seres parecidos às mitologias realmente existam. De toda forma, a ação deles sobre as almas só será possível se os indivíduos acreditarem nelas. Estas crenças só podem ser ativas se forem partilhadas. Desta forma, o crente sente a necessidade de compartilhá-la, se precisa espalhá-la não pode ficar isolado, então, se aproxima dos outros com a finalidade de convencê-los, sendo desta maneira que, ao mesmo tempo, que o crente cria um ardor das convicções que ele suscita nos outros, que ele fortalece a sua, ou seja a dele se fortalece na medida que outros são convencidos e incorporados na sua própria crença.

Desta forma a devoção em Pedro é um ato religioso e por isso mesmo, a ação domina esta devoção e como a sociedade é composta de atos, é nela que a religião encontra sua fonte. Esta devoção é uma maneira dos homens se verem e se explicarem no mundo. Observemos o relato do Sr. Edvaldo José dos Santos¹²:

“Aí nois adoeceu de sarampo, aí morreu uma irmãzinha da gente novinha né, aí a mãe da gente fez promessa, se nois não morresse mais daquela doença, que ela trazia nois na cova de Pedro, nois chegava tudo de joelho e nois chego tudo de joelho ta... pagamos a promessa... ninguém mais morreu de sarampo. Neste tempo era tudo a capoeira, nem estrada tinha não, nois foi tudo a pé”.

Diante das mazelas do mundo construído, aqui exemplificado por uma doença que causou morte, a religião – através da devoção em Pedro – projetou o mundo construído do Sr. Edvaldo para um mundo mais abrangente, o sagrado. O qual justificou, legitimou e explicou as suas mazelas. O que fica demonstrado através deste relato, é que o caos estabelecido nas suas vidas - através da morte de sua irmã e na possibilidade dessas mortes continuarem - foi apaziguado pela interferência do santo na vida real, interferência esta que só foi efetivada depois da promessa da mãe do Sr. Edvaldo. Ou seja, como viver no mundo é viver no caos e na desagregação, somente um esforço contínuo do homem pode tirá-lo desta desordem; por isso a vida deve ser uma luta permanente para unir-se à ordem.

¹² - Sr. Edvaldo José dos Santos, 32 anos, agricultor, morador da zona rural de Ribeirão do Largo, católico e devoto de Pedro.

2. A Cova de Pedro e a Religiosidade Popular

Este capítulo tem como objetivo apresentar uma reflexão sobre a temática da religiosidade popular no Brasil, especificamente, a católica. Para tanto, buscamos compreender quais foram os mecanismos que forjaram uma outra espécie de catolicismo, o popular.

Na medida em que os Estados Modernos iam se consolidando, os reis e a burguesia trataram de empreender novas atividades lucrativas, buscando novos produtos e mercados para solucionarem os problemas internos. Essa ânsia por lucros, impulsionou a procura do caminho marítimo para o Oriente, as Índias, região produtora de mercadorias de luxo e especiarias, que acabou resultando no movimento chamado “Grandes Navegações”. Esse movimento provocou também a conquista de terras até então desconhecidas dos europeus e a formação de impérios coloniais.

Nesta mesma perspectiva, o texto de Marc Ferro (1996) nos fala sobre as expedições realizadas pelos portugueses, espanhóis, franceses, holandeses, ingleses, russos e japoneses, que desbravaram os oceanos com o intuito da expansão territorial e de controlar ou monopolizar o comércio marítimo, além do provável interesse - por parte de alguns desses países - de propagar o cristianismo. Foi neste contexto que os portugueses desembarcam no Brasil em 22 de abril de 1500.

Com o processo de conquista da nova terra, estabeleceu-se também o da ocupação. A Coroa portuguesa doou terras para os fidalgos portugueses, com vistas à ocupação das terras brasileiras, evitando desta forma a sua ocupação por estrangeiros que andavam rondando a costa do Brasil. Durante este processo de colonização, inúmeras dificuldades se apresentaram para aqueles que se aventuraram em aceitar a empreitada de se estabelecer na colônia. O processo de colonização foi lento, mas aos poucos, as primeiras dificuldades apresentadas foram sendo resolvidas e os portugueses conseguiram se estabelecer, principalmente no litoral brasileiro. A ocupação do interior só será efetivada com a descoberta das minas, as quais serão

sistematicamente exploradas pela Coroa portuguesa, que após descobri-las passará a exercer um maior controle sobre essas regiões.

Nesse sentido, se configurou no Brasil durante a hegemonia portuguesa uma cultura eminentemente local, o que diferencia a colonização portuguesa da hispano-americana, que era mais centralizada. Segundo Hoornaert (1991:66) a vida brasileira neste período foi vivida nos engenhos, nas fazendas de gado, fumo, algodão, cacau, mais tarde café, nas pequenas minerações do século XVIII, nos aldeamentos missionários, nas vilas e – de maneira não-conformista – nos quilombos de africanos foragidos. É nestes lugares que devemos procurar a vida do Brasil português, nestes isolados estabelecimentos rurais bastante pobres e rudimentares.

Mesmo no século XVIII com a descoberta de minas no interior, a cultura brasileira ainda conservará o caráter local (patriarcal) e escravocrata da cultura anterior, apesar desta cultura apresentar diferenças consideráveis e se passar em um ambiente mais urbano. Essa mesma característica ainda alcançará as fazendas de café do século XIX e as usinas de açúcar do século XX onde estarão presentes ainda os traços básicos de uma cultura que foi qualificada de “patriarcal” “por autores como Oliveira Viana, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e muitos outros”. (Hoornaert, 1991:67)

A cultura patriarcal é uma idéia aplicada pelos reis ibéricos como forma de justificação dos seus intentos nas colônias americanas. A conquista empreendida por estes reinos carecia de legitimidade e justificação, tanto para os seus pares europeus como também para os dominados. Segundo Hoornaert (1991:67):

“(…) a cultura patriarcal seria uma resposta ao angustiante problema da posse das terras americanas roubadas aos índios. Como dar ao português a impressão que o Brasil era seu? E como dar ao índio a impressão contrária? Isso era básico. A propriedade portuguesa da terra brasileira tinha que ser legitimada. Para tal intento, os juristas ibéricos (a teoria foi elaborada por espanhóis, não tanto por portugueses) recorreram a antigos simbolismos feudais. Eles imaginaram que o mundo inteiro era um feudo cujo senhor supremo – representante de Deus – era o papa. Desta forma inventou-se uma relação

senhor-vassalo entre o papa e o rei de Portugal, assim como entre o rei e os donatários que “recebem” uma capitania. A mesma relação se estabeleceu entre o mesmo rei e os senhores de engenho (...).”

Neste sentido, fica claro, que os espanhóis no processo de invasão e conquista da América foram mais contestados do que os portugueses, resultando dessa falta de contestação, maior facilidade dos portugueses no estabelecimento dos novos donos. Estes negavam os direitos dos índios de forma tranqüila, aparentando não sofrer de nenhuma perturbação de consciência, o que demonstra a eficácia da teoria desenvolvida por parte da Igreja que era respaldada pelas coroas ibéricas e transmitidas largamente aos súditos e aos nativos. Os novos donos da terra assimilaram bem a idéia transmitida pelas autoridades e se revestiram de legitimidade na posse das terras. “Diante dos novos donos da terra, a Coroa portuguesa promoveu uma política de nobilitações; diante dos escravos, a política era paternalista e tutelar.” (Hoornaert, 1991:68)

Para salvaguardar a unidade na colônia e manter as lideranças locais atreladas aos seus interesses, a Coroa adotou a política da nobilitação. Em relação aos índios e africanos que forçadamente fizeram parte do sistema como mão-de-obra, as elites locais adotaram uma política de impedimento de uma criação de classe por parte do dominado, onde se permitia a manifestação cultural por parte dos diversos grupos étnicos, para que estes não viessem a esquecer-se “da raiva com que a natureza as desuniu”. (Hoornaert 1991:72) Dessa forma, preservava-se a desunião entre os grupos, evitando uma consciência de classe do dominado e, por conseguinte, facilitando a manutenção da ordem estabelecida. E uma outra forma encontrada pelo sistema na busca da conformação da condição de dominado, foi à promoção individual dos escravos, ou através da mestiçagem ou por meio de um tipo de nobilitação adequada aos pobres. Afirma Caio Prado Júnior (1989:98): “A mestiçagem, que é o signo sob o qual se forma a nação brasileira e que constitui, sem dúvida, o seu traço mais profundo e notável, foi a verdadeira solução encontrada pela colonização portuguesa para o problema indígena.” Ou-

tro meio de integração social, aplicado igualmente ao africano, foi a nobilitação adaptada. A estrutura distribuiu “patente” de general, tenente, brigadeiro, coronel, governador de “nação” a certos negros e mulatos de bom procedimento. Os casos de Henrique Dias e de Filipe Camarão são conhecidos.

A finalidade de todas essas concessões por parte da Coroa e pelas autoridades locais, era a conformação do escravo com o seu lugar na ordem social estabelecida, para que não lhes causassem problemas, mas aceitassem a sua condição como vontade do Criador. E a maneira mais eficiente para se efetivar esta conformação, era por viés religioso conforme nos diz Hoornaert (1991:73): “Eis por que a religião sempre foi julgada ser necessária para a sua educação. O catolicismo tinha que entrar nos esquemas da cultura colonialista, ela tinha que ser patriarcal também”.

O catolicismo do tipo patriarcal significa a sacralização da ordem estabelecida implantada no Brasil pelos portugueses. Dessa forma, sua principal função consistia em impedir que surgisse uma consciência de comunidade nos trabalhadores da colônia, tanto nos engenhos, nas fazendas, como nas minerações. Este tipo de catolicismo desenvolvido no Brasil se inclui na longa lista de religiões que estiveram a serviço do estado com a função de sacralizar e assim perpetuar o poder dos estados. No Brasil, a “religião de estado” se constituiu por circunstâncias típicas de uma cultura desenvolvida em volta do engenho ou da fazenda: “o engenho se tornou sagrado, o senhor de engenho também; o catolicismo estava a serviço do patriarca local.” (Hoornaert, 1991:74)

“Mas seria um erro encarar o catolicismo no Brasil unicamente como religião do Estado”, fala Oliveira (1985:112), ressaltando que, embora a Coroa portuguesa tenha trazido missionários e criado dioceses e paróquias, fazendo-as funcionar debaixo do regime do padroado com vistas à conversão dos ameríndios e além de ter exercido todo um controle sobre o sistema religioso na colônia, não é menos verdade, que o processo de implantação do catoli-

cismo no Brasil se deu também pela ação dos colonos que introduzem no universo colonial, o “catolicismo popular português”.

Esta mesma idéia é defendida por Weckmann (apud Neto: 2002) que afirma que o português trouxe para o Brasil uma herança cultural herdada do mundo feudal. Dentre elas, cita a “experiência mística, a organização eclesiástica e diversos aspectos da cultura popular, máxime os que mais nos interessam, quais sejam, os religiosos”.

Neste mesmo sentido Huizinga afirma que no final da Idade Média, nota-se uma visão “ultra-realista” da fé popular concernente a tudo que tem relação com os santos. Ele assevera ainda que os santos:

“(…) se tornaram tão reais e familiares na religião corrente que se encontravam ligados aos mais superficiais impulsos religiosos. Enquanto a profunda devoção se encontrava ainda centrada em Cristo e sua mãe, uma multidão de crendices e fantasias enxameava em volta dos santos. Tudo contribuía para os tornar familiares e quase vivos. (1996:174)

Desta forma, apesar da colonização do Brasil ter-se passado na Idade Moderna, ele acaba por receber dos conquistadores esta herança cultural ibérica fortemente marcada pelo misticismo e pelo aspecto devocional independente.

Diversos foram os fatores que favoreceram o desenvolvimento de um catolicismo do tipo patriarcal no Brasil, entre eles podemos citar: a política descentralizada do poder, adotada pela metrópole, que desde o início delegou seus poderes para as mãos de donatários e de senhores de engenhos locais em geral; o pouco interesse de Portugal pelo Brasil até o século XVIII, quando terá início o ciclo das minas, além da fraqueza evidente da estrutura hierárquica no catolicismo colonial, que até 1676 contava apenas com um bispado e até 1889, com um arcebispado, seis bispados e duas prelazias, o que demonstra fatalmente, que era o senhor local mesmo, o maior interessado em promover a religião em seus domínios. Dessa forma, o senhor procurava fazer aliança com algum padre e o submetia aos seus interesses. Devido à

ausência de Roma na formação do catolicismo no Brasil, o senhor acabou por exercer a sua influência sobre o padre transformando-o em mais um forte elemento a seu serviço, contagiando religião com escravidão.

Na lógica do sistema escravocrata brasileiro, o senhor estava apenas reproduzindo a mesma lógica já posta em ação pelo estado português: ambos utilizam-se da religião para conformar os dominados aos seus interesses.

No Brasil colônia só a Coroa tinha o direito de construir igrejas e capelas, mas a rigor, o Estado português acabava fechando os olhos para quem infringisse esse direito, o que lhe desobrigava do dever de manutenção dos serviços religiosos nesses centros, deixando seus serviços a cargo da população local. A ausência de Roma no processo de evangelização e a presença maciça de leigos à frente de irmandades, confrarias e nas ordens terceiras, favoreceu a absorção por parte destes, de elementos religiosos de outras crenças, como do índio e do negro, indivíduos que faziam parte do seu universo cultural. Brandão (1986) e Carvalho (1992) acrescentam que, além da influência sofrida pelo catolicismo no Brasil dos símbolos religiosos indígenas e africanos, somam-se a estes também, só que mais recentemente, na segunda metade do século XIX, a dos espíritas kardecistas.

E mesmo os padres regulares – presentes mais na zona rural do que na urbana - não sofriam diretamente, um controle por parte da autoridade eclesiástica central do Brasil, dada a dificuldade de deslocamento que a colônia lhe imputava. Daí o desenvolvimento quase independente que caracterizou o catolicismo nos primeiros séculos do Brasil e que favoreceu para o não desaparecimento da cultura tanto do índio como do negro, que - devido a esta “ausência” de governo eclesiástico - acabou por misturar-se ao universo católico. Essa convivência entre culturas diferentes forjou os traços do catolicismo popular, que segundo Oliveira (1985:122-123), é:

“O conjunto de representações religiosas desenvolvidas pelo imaginário popular a partir dos símbolos religiosos introduzidos no Brasil pelos missionários e colonos portugueses, e aos quais se juntaram alguns símbolos religiosos indígenas e africanos. Essas representações e práticas, por meio das quais, um sentido religioso é dado ao mundo e à vida humana, são o resultado da atividade anônima e coletiva.”

Diante do quadro de desenvolvimento descentralizado que caracterizou a dinâmica do catolicismo brasileiro, a Santa Sé após a sua separação do Estado, buscou empreender medidas com vistas a retomar o controle dos fiéis que até então se encontrava nas mãos dos leigos. Estas ações ficaram conhecidas na história como romanização do catolicismo brasileiro.

Segundo Oliveira (1985:275):

“Essa ruptura entre o aparelho eclesiástico e a massa de fiéis aparece no discurso clerical como um distanciamento entre a profissão de fé católica do povo e a doutrina da Igreja: o povo se diz católico, recebe os sacramentos, mas não conhece a doutrina da Igreja. Os discursos dos principais líderes eclesiásticos da época colocam em evidência o tema da ignorância religiosa do povo, a ser combatida pelo aparelho religioso (...)”.

O aparelho eclesiástico desde a sua formação não teve forças para exercer um controle efetivo sobre o desenvolvimento do catolicismo brasileiro - devido a diversos fatores já discutidos aqui - o que favoreceu para o desenvolvimento do catolicismo popular, que encontrava nos beatos, beatas, rezadores, “monges”, capelães, etc., os seus agentes de base e que gozavam de grande prestígio, sobretudo entre as massas rurais. Esta forma de se praticar o catolicismo reproduzida por estes agentes e pela grande massa de fiéis era, para as autoridades eclesiásticas, uma negação do catolicismo romano e não uma forma popular de se praticar o catolicismo. (Oliveira, 1985:277)

Ainda, segundo Oliveira, somente há pouco tempo essa idéia de que o catolicismo popular seria fruto da ignorância do povo foi contestada. Verificando-se que esta suposta ignorância não passava da falta de conhecimento da doutrina do clero. Como nos afirma J. Comblim citado por Oliveira (1985:277):

“O povo não se interessa pela catequese porque não sente falta de conhecimentos religiosos. Nós achamos que eles estão precisando de catequese. Mas eles não se acham ignorantes em matéria religiosa. Ao invés, eles acham que, em assuntos religiosos, sabem todas as coisas necessárias para a vida... Na realidade, o povo não é ignorante da sua religião, desse catolicismo popular que se transmite por tradição oral de geração em geração desde os primeiros portugueses que o trouxeram há quatro séculos. O povo não conhece o catolicismo oficial da Igreja Católica, nem se preocupa por conhecê-lo... O povo não é ignorante da sua religião: é ignorante da nossa”.

Por outro lado, Fernandes (1982) afirma que a religiosidade praticada pelo povo não é homogênea. Diante das diferenças sociais existentes dentro da sociedade brasileira, as práticas religiosas não são isoladas em grupo de classe homogênea. Ao estudar a romaria ao santuário do Bom Jesus de Pirapora, no interior de São Paulo, o autor diz que as religiões populares no Brasil constituem um cenário variadíssimo, em que se faz necessário optar por algum princípio simples que permita falar do conjunto sem que se perca o fio da meada. Como todo conceito, a idéia de religião popular serve para esquematizar a realidade e agir em seu interior, valorizando certos aspectos em prejuízo de outros.

Em consonância com Fernandes, Reesink (2007:322) afirma que não se pode separar a religião em classes pois ela “as engloba e as transcende, isso se constitui uma das suas características mais fascinantes”.

Para Brandão (1986:298) a religião popular “é a parte subalterna de um trabalho simbólico e político no setor religioso”. Embora discordemos desta afirmativa de Brandão, pois como Fernandes e Reesink, não conseguimos perceber as práticas religiosas de forma isoladas em um grupo de classe homogênea, por outro lado, concordamos com Brandão (1986) na sua análise das tensões entre os campos erudito e popular, quando afirma que a relação que o erudito mantém com o popular é para negá-lo, ajustá-lo, clareá-lo, de acordo com sua visão de mundo, da verdade que prega e defende. Enquanto o popular tem no erudito mais uma opção para se reconhecer e se relacionar com o mundo visível e invisível, “(...) toma-o

como complementar ao seu modo (limitado) de ser, sem deixar de reconhecer que também o erudito tem limitações”. (Silva, 2003:37)

Como observou Steil (1996), o social e o religioso não são consensuais. Entre eles existe uma contradição e ambigüidade, onde se privilegia os conflitos e olha-se o social como um drama, uma arena de forças em luta, no caso, para situar os sentidos do culto da romaria de Bom Jesus da Lapa, na Bahia. A pluralidade de sentidos retida pelo catolicismo nos diferentes campos de práticas e crenças, fica mais clara em grandes períodos da religiosidade como os rituais de peregrinação, por causa de sua natureza de reunir as várias significações dos símbolos religiosos. O autor nos diz ainda que através das romarias, os diversos sentidos emprestados à religião entram em choque, especialmente a tentativa de se ligar o universal ao local e vice-versa, explicada na tentativa dos padres de se apossar da tradição oral sobre o culto, bem como o desempenho dos romeiros tradicionais de apropriação dos dados universais do discurso dos clérigos, como uma maneira de validar sua produção local.

Era comum no início da era cristã, diante da perseguição religiosa que assolou os primeiros cristãos, alguns mortos serem considerados como santos e conseqüentemente a criação de santuários em torno deles. Segundo Le Goff (2001) a Igreja só vai tomar para si o direito de canonizar os mortos somente a partir do século XII. Ela a partir deste momento se autodenomina a única autoridade de Deus na terra apta para a efetivação das canonizações. Esta autoridade da Igreja é fundamentada na teoria criada por ela própria onde Pedro teria tido a primazia em relação aos demais apóstolos, sendo o primeiro papa da história e que sua autoridade - que supostamente teria sido dada por Jesus - foi sendo passada de geração a geração, sucessivamente, até chegarmos ao papa atual Bento XVI. Esta idéia defendida pela Igreja, de Pedro como Papa, não encontra paralelo nos textos bíblicos, embora reconheçamos a sua importância e influência sobre os primeiros cristãos, mas sair da idéia de influência para a de papa são duas coisas bem distintas. Na realidade, a igreja primitiva era dirigida pelos apósto-

los, embora entendamos também, que uma minoria dentre estes exerciam uma maior influência sobre a igreja, como era o caso do próprio Pedro, João e Tiago (irmão de Jesus) e posteriormente Paulo.

A verdade é que o povo nunca deixou de criar e promover seus próprios santos ao longo dos séculos. E esta idéia de santo existe em quase todas as religiões do mundo.

Nesse sentido, podemos afirmar que a devoção em Pedro é um fenômeno humano, que está embrenhado na cultura, não sendo algo solto e único, mas uma reprodução da tradição e da fé católica.

Ora, a idéia de santo não é algo estranho ao catolicismo romano como também não o é na maioria das religiões no mundo. O catolicismo possuiu uma miríade de santos. Então não pode ser nenhum absurdo o povo ter e forjar os seus próprios santos. O único problema encontrado aqui pelo povo não é de ordem teórica, mas de ordem de quem tem e quem não tem autoridade. A Igreja diz que só ela pode elevar alguém a santidade. O povo, na prática, está imbuído da mesma autoridade, não sendo a Igreja que lhes dirá se Pedro Afonso é santo ou não, mas as suas próprias experiências.

A santidade de Pedro, primeiro se explica pela cultura, pela tradição, é possível na cultura humana um homem virar santo, as pessoas acreditam e têm fé neste axioma e convivemos com isso o tempo todo. Neste sentido, Pedro sendo homem, já preenche o primeiro requisito. E o segundo, diz respeito à questão da eficácia. Não existe santo sem milagres, então a partir do momento que foi encontrado na realidade experiências humanas com o sobrenatural, adquiridas através das graças e milagres alcançados, não existe dúvida para o devoto, que ali se manifesta o sagrado. E a partir daí iniciam-se as devoções populares.

3. O RITUAL: preces, velas e fogos, a expressão da fé

Para Oliveira (1985), as representações fundamentais do catolicismo popular são os santos. Eles são “seres espirituais” dotados de poderes miraculosos que podem interferir na realidade e conseqüentemente no próprio curso da vida. Alcançaram a misericórdia graças ao merecimento, pois levaram aqui na terra uma vida de obediência a Deus ou conquistaram este privilegio na hora da morte, por isso têm poderes de interceder em favor dos homens. Aqui fazemos uma ressalva às palavras do autor, pois acreditamos – como já defendemos anteriormente - que o indivíduo não se torna santo, simplesmente por que levou aqui na terra uma vida de obediência a Deus ou adquiriu esta condição na hora da morte, pois se assim fosse, todos que se encaixassem dentro desta descrição feita pelo autor, deveria ter-se tornado santo e não é isso que apreendemos na realidade. Todavia, acreditamos que a forma de viver ou de morrer abre a possibilidade de santificação, mas não define o santo, para nós, é a presença da idéia de eficácia que lança o indivíduo ao rol dos santos populares ou até mesmo dos oficiais, já que o milagre, entre tantas outras, é a última condição exigida pela Igreja para a canonização de algum fiel. Nenhum candidato a santo é canonizado pela Igreja sem a comprovação dos milagres. Este tipo de santidade apreendida pelo catolicismo, seja popular ou oficial, é diferente da perspectiva de santo que nos é apresentada no Novo Testamento (Bíblia). A idéia de santo apresentada neste livro diz respeito a conversão do homem a Jesus cristo. Todos aqueles que um dia foram iluminados por Deus e reconheceram Jesus como Senhor de suas vidas e foram batizados, foram transportados do império das trevas para o reino da luz e se tornaram santos (cf. Romanos capítulo 6). No contexto do novo Testamento todos quantos receberam a Jesus como Senhor de suas vidas são chamados de santos, a palavra santo neste contexto significa separados do mundo para viverem para Deus, mas esta vida para Deus deve se processar aqui e agora, pois no contexto bíblico, os mortos não voltam e muito menos têm

poder de interferir na realidade. Entretanto, para o catolicismo, a idéia da eficácia é condição indispensável para a elevação de alguém para a categoria de santo.

Os santos têm poderes de interceder em favor dos devotos. Estes por sua vez se que-rem a sua proteção ou sua graça, precisam lhes prestar culto, como forma de “pagamento” pela graça alcançada. Segundo Mauss (1988:60) esta relação de troca entre o devoto e o santo produz uma aliança entre eles, onde o culto prestado pelo devoto incita "os espíritos dos mor-tos, os deuses... a serem "generosos para com eles"." E de alguma forma o santo se identifica com sua(s) imagem(ns) que seria o ponto de contato entre ele e os seus devotos. E esta iden-tidade do santo com sua imagem é tão grande que se o devoto fez uma promessa a determina-da imagem que está, por exemplo, em determinado santuário, é para lá que ele deve se dirigir para pagar a promessa feita, não podendo o devoto pagar a promessa a uma outra imagem (do mesmo santo) que esteja em outro local.

Oliveira (1985) nos fala da importância que a imagem tem como morada do santo para o catolicismo popular, porque ela torna possível o contato direto entre o fiel e o santo. Os santos estão, por assim dizer, ao alcance de qualquer fiel, sem que intervenha alguma media-ção institucional entre eles. Esse domínio prático do culto por todos os fiéis, em conjunto ou individualmente, independentemente de sua qualificação institucional, é uma das característi-cas principais do catolicismo popular. Numa primeira abordagem, pode-se definir o catolicis-mo popular pela sua propriedade de ser acessível a todos os fiéis, sem mediação de especialis-tas eclesiásticos.

Estas características estão presentes também na devoção da Cova de Pedro. Esta reli-giosidade popular iniciou-se a partir do momento em que apareceram os primeiros testemu-nhos de milagres e graças alcançadas. Como Pedro foi vaqueiro e boiadeiro, inicialmente os pedidos feitos a ele giravam em torno de animais perdidos pelos boiadeiros, conforme nos

relatou a Sra. Maria de Lourdes Rodrigues Fernandes¹³ – ela faz parte do grupo de apoio da Igreja Católica, ajuda na organização das devoções dentro da capela durante o ritual de visita-
ção -,

“(...) o primeiro milagre dele foi um fazendeiro que ia viajando com gado, aí uma rês sumiu... e ele se pegou a arma de Pedro, se a arma de Pedro o ajudasse a achar a rês que ele mandava fazer uma lapinha e um trúmulo né, aí foi quando ele viajou poucos instantes, eles voltou e uns seguiu e outros voltou, quando chego atrais eles acho o garrote (...).”

Diante do relato desta graça alcançada, se tornou comum na região, o pedido a Pedro de ajuda para que se encontrasse animais perdidos. Diante dos testemunhos das bênçãos recebidas, a sua fama de santo rapidamente se espalhou pela população da cidade de Ribeirão do Largo, bem como por toda a vizinhança, até alcançar lugares mais distantes.

O local do seu sepultamento passou então, a ser visitado por diversos devotos e a sua cova se constituiu como uma porta de passagem que leva o homem religioso a comunicar-se com o Céu. Para estes o espaço não é homogêneo, pois apresenta roturas, quebras, havendo porções de espaço que se apresentam qualitativamente diferentes das outras. Segundo Eliade (1957:26) é difícil para o ocidental moderno aceitar que para certos humanos o sagrado possa se manifestar através de objetos, lugares, etc., não compreendendo que tais objetos não são adorados pela sua forma material, mas sim, porque são considerados como sagrados, e como tal, embora iguais aos demais de sua forma, são adorados pelo que representam: o sagrado. E esta idéia do sagrado como fonte norteadora das devoções fica evidenciada também na afirmativa de Fernandes (1990:116):

"A imagem do Santo, que todos sabem ser de material perecível, não é reduzida, por isto à condição de uma figura simbólica. É de gesso, de barro, ou de madeira, mas é nesses elementos que a santidade efetivamente se mani-

¹³ - Sra. Maria de Lourdes Rodrigues Fernandes, 51 anos, professora, devota de Pedro, católica e moradora de Ribeirão do Largo.

feita, de modo a ser vista e ser tocada. A matéria não é morta. Ou melhor, a santidade vence a morte que permeia a matéria. O lugar do Santo destaca-se porque, nele, a morte foi efetivamente vencida. Não se trata apenas de um sinal, ou promessa, de uma vitória a ser alcançada em outro plano de existência. No realismo fantástico da devoção aos santos, vê-se a ultrapassagem das finitudes naturais. Os santuários são, fundamentalmente, fontes de milagres."

Conforme Eliade (1957:25), todo o espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem por resultado o destacar um território do meio Cósmico envolvente e o torná-lo qualitativamente diferente.

"(...) você quer fazer o bem lá ou destruir lá, pois lá é um lugar santo (...)" foi logo dizendo Sr. Liomésio Gonçalves Pereira¹⁴, quando o abordamos para conversarmos sobre a Cova de Pedro. O que fica evidente nesta fala é que o local do seu sepultamento é visto pelos devotos, como uma porta terrena que leva o homem a comunicar-se com o Céu. O lugar da adoração é visto como um lugar diferente dos outros, sagrado, se diferenciando dos outros lugares que o cercam, profano.

Esta mesma idéia de lugar sagrado é visto no santuário do Bom Jesus da Lapa. Steil (1996) afirma que a argumentação do Clero no início do século XX para fundamentar a idéia de lugar sagrado, no santuário da Lapa, estava nos "aspectos extraordinários da geografia" do lugar, enquanto no santuário de Pedro foi a morte violenta que abriu caminho para o início do culto que se efetivou a partir da realização dos primeiros milagres.

A gênese da devoção em Pedro está ligada, conforme vimos anteriormente, à procura de animais perdidos, o que demonstra que Pedro Afonso a princípio, nasceu como um santo especialista em achar animais desaparecidos, não sabemos precisar quando foi que ele perdeu esta especialização e se transformou num santo que atende a qualquer tipo de pedido. Mas de qualquer forma, é fato que ele ainda tem uma forte ligação com os tipos de animais que ele lidava em vida e que a estes foram acrescentados outros tipos pelo povo, conforme veremos abai-

¹⁴ - Sr. Liomésio Gonçalves Pereira, devoto de Pedro, católico, comerciante, 72 anos e morador da cidade de Vitória da Conquista – BA.

xo. Hoje em dia é comum entre os devotos, pedidos a Pedro de cura de animais, como exemplo, podemos citar as falas do Sr. Onildo Francisco Santos¹⁵:

“(...) Meu pai mesmo fez uma promessa pra um cavalo doente que tinha aqui, se o cavalo sarasse (...) não tinha remédio que desse jeito, fez uma promessa com São Pedro e a primeira viagem que fez foi montado no cavalo na Cova de Pedro pro cavalo sarar e o cavalo sarou (...) eu sempre me apego a São Pedro pra ele me ajudar (...)”

Do Sr. João Santos de Souza¹⁶: “(...) eu já fiz promessa comigo, com bichinho meu, assim, cachorro doente, gato doente, assim que sara”.

E do Sr. Joel Soares Bonfim¹⁷:

“(...) meu pai também tinha uma párea de boi, boi branco, alto, cobra cascavel pegou um e ele fez uma promessa que se o boi não morresse (...) que ele vinha botar uma fogueira lá na Cova de Pedro, de São Pedro. é certo que em poucos dias o boi não teve nada, aí passou; quando foi na época de junho pegou uma farinha de boi botou a canga e botou a fogueira lá na Cova de Pedro (...)”

Estes relatos demonstram uma adequação dos pedidos dos devotos que, originariamente, estavam mais ligados à procura de animais perdidos - os animais eram criados soltos, pois as fazendas não eram cercadas - e que paulatinamente, provavelmente, em consequência da transformação sócio-econômica da região – os animais, na sua grande maioria, não são mais transportados via tocadores, mas via transporte automotivo, além do cercamento das fazendas impedirem a fuga dos animais, abrindo desta forma, corredores entre si, facilitando o toque das boiadas, impedindo que se percam - migrou para os pedidos mais relacionados à cura dos animais. E hoje é muito comum vermos pedidos de cura que tenham relação com animais de toda espécie.

¹⁵ - Sr. Onildo Francisco Santos, 28 anos, agricultor, devoto de Pedro, católico e morador da zona rural de Ribeirão do Largo.

¹⁶ - Sr. João Santos de Souza, 48 anos, comerciante, devoto de Pedro, católico e morador de Nova Brasília, distrito de Ribeirão do Largo.

¹⁷ - Ibidem 5.

São diversos os rituais que compõem o fenômeno da Cova de Pedro, desde os rituais mais individualizados e privados, como é o caso da oração (feita em qualquer lugar, fora do santuário), onde se pede uma graça ao santo - que inevitavelmente originara uma visita como forma de pagamento da benção recebida - as visitas semanais, sem nenhuma organização coletiva, nas quais as pessoas vão fazer suas orações e preces, acender suas velas e até mesmo fazer algum pedido ou pagar alguma promessa, até os momentos mais dramatizados e coletivos, que levam um número de pessoas maior para realizarem as suas devoções com o mesmo intuito e característica das devoções em dias normais.

Desses rituais o mais dramatizado é o ritual de visitação do dia 29 de junho. Este ritual leva um grande número de pessoas de várias partes do Brasil à Cova de Pedro, principalmente pessoas da região do Sudoeste da Bahia e do Norte de Minas Gerais. Elas vêm de todas as formas: a pé, a cavalo, de moto, de bicicleta, de carro próprio e um grande número delas de transporte coletivo, como ônibus, caminhões e peruas; são os famosos romeiros.

Fomos à festa do ano de 2006, neste ano o dia 29 de junho caiu numa quinta-feira.



Figura 03: Festa do dia 29/06/2006 na cova de Pedro.

Fonte: Trabalho de campo, 2006. Foto: Danilo Patrick M. Benedictis

Desde o dia de domingo (25), já começaram a chegar os primeiros barraqueiros para a festa. No dia 28, no final da tarde, a grande maioria das barracas já estavam armadas, formando uma

grande feira e no dia 29 de manhã bem cedo, esta feira é ampliada com a chegada dos ambulantes. A feira que se forma na Cova de Pedro é de muita importância para a região de Ribeirão do Largo, pois ali se vende de tudo, imagens e quadros de santos católicos, produtos eletrônicos (rádio, calculadora, mine-games, etc.), utensílios domésticos (panelas, talheres, etc.), comida, lanches, bolsas, carteiras, roupas, frutas, verduras, flores, calçados, CD's, além das velas e fogos de artifícios, produtos de grande valia na devoção popular, pois são utensílios dos mais utilizados no ato do pagamento da promessa.

No espaço da feira também são montadas barracas de jogos do tipo argolinha e tiro ao alvo, etc., a venda de bebidas é constante e tudo isto ocorre paralelamente às devoções dentro da Cova.

A Cova de Pedro está localizada na zona rural, possuindo uma área estimada em 5000 m², dista cinco quilômetros da sede do município de Ribeirão do Largo e está na margem da Ba-270 que liga Encruzilhada-Ba a Macarani-Ba.

Segundo o Sr. Delotero, seu pai foi assassinado em terras pertencentes ao finado fazendeiro José Gonçalves (filho de Juvêncio Gonçalves) que doou uma pequena porção de sua terra e mandou enterrar Pedro nela – o corpo estava mal enterrado com partes de fora - no mesmo local onde o corpo foi encontrado. Posteriormente, o fazendeiro mandou construir uma capelinha, como fruto de pagamento de uma promessa.

Durante muitos anos, eram os próprios devotos que iam fazendo melhorias no local, muitas delas eram frutos de pagamentos de promessas e segundo Delotero – que passou a visitar (a partir da década de 1970) anualmente a Cova de seu pai, neste período o número de pessoas que a visitavam não passava de 150 a 200 pessoas – ele mesmo encabeçou algumas melhorias no local com a ajuda da Sra. Maria Roxa. Quando da chegada do Sr. Delotero, a Sra. Maria Roxa já estava na linha de frente, lutando pela melhoria da Cova de Pedro. Sabemos muito pouco sobre Dona Maria, ela passa despercebida aos devotos e ninguém em Ribeirão

rão do Largo soube nos dizer quem estava enterrado ao lado da capelinha de Pedro, somente sabiam que se tratava de uma mulher, fato que só foi elucidado pelo Sr. Delotero. Ele já velho e doente, com as idéias confusas, não nos revelou detalhes sobre a participação de Dona Maria na devoção em Pedro. O fato é que os dois se uniram a partir da década de 1970 para empreender melhorias no local, como reformas constantes na capela e a limpeza da área externa coberta constantemente pela vegetação, facilitando o recebimento dos devotos no dia 29 de junho. Como Delotero morava em São Paulo-capital e só vinha durante o ritual de visitação do dia 29 de junho, ficava a cargo de Dona Maria Roxa os cuidados da capela durante todo o ano. Após a emancipação política de Ribeirão do Largo, a prefeitura assumiu esta tarefa fazendo investimentos e ampliando a área da Cova de Pedro. Embora a prefeitura tenha assumido esta responsabilidade, Delotero e Maria Roxa, continuaram na linha de frente da Cova, mas agora juntos com o poder público. E foi a partir da entrada da prefeitura que a devoção em Pedro cresceu muito e assumiu importância na região.

A prefeitura Municipal de Ribeirão do Largo comprou terras vizinhas à Cova ampliando o seu espaço territorial, investiu e investe em propagandas anuais convidando as populações vizinhas para os festejos juninos e para a Romaria da Cova de Pedro. Segundo o Sr. Delotero, a foto e o busto de seu pai, foram feitos a pedido da prefeitura. Como Pedro Afonso do Nascimento não tinha retrato e diante da necessidade de se ter uma imagem dele para uma melhor promoção da Cova, foi pedido a Delotero que ele servisse de modelo para que através do seu rosto e de suas lembranças, se pudesse desenhar uma foto de seu pai. Feita a foto, a partir dela fizeram o busto.

A Igreja, que em períodos anteriores não dava muito apoio a esta devoção - os padres se limitavam apenas a visitar o local - passou também a se interessar, realizando missas anuais e procissões e hoje é quem administra a Cova juntamente com a prefeitura. A Igreja administra as ofertas depositadas em duas urnas no fundo da capela, além de gerir os objetos deixados

pelos devotos como fruto de pagamento de promessas. As roupas, por exemplo, em perfeito estado de conservação, são doadas para a comunidade. O padre Alexandre nos relatou que certa feita, uma devota deixou sobre o túmulo de Pedro um vestido de noiva, posteriormente, este vestido foi doado por ele para uma moça de poucos recursos, da comunidade local que iria se casar. A doação ou a utilização de alguns dos objetos deixados pelos devotos por parte do padre local é algo, aparentemente, bem comum no meio do catolicismo, como exemplo, podemos citar a utilização das madeiras das cruzes levadas pelos romeiros do Bom Jesus até seu santuário em Pirapora-SP. Após o pagamento da promessa estas cruzes são depositadas na Casa dos Milagres e posteriormente, são aproveitadas pelos párocos locais. (Fernandes, 1982)

A estrutura física que compõe a Cova de Pedro hoje, (fig. 04) consta de uma capelinha onde se encontram os restos mortais de Pedro Afonso do Nascimento, ao lado esquerdo da capela, uma espécie de Casas dos Milagres, onde a Igreja após os festejos deposita os objetos que foram utilizados no culto e foram deixados ao lado ou em cima do túmulo de Pedro.



Fig. 04: Parte da estrutura da Cova de Pedro

Fonte: Trabalho de campo, 2006. Foto: Danilo Patrick M. Benedictis

Na frente da capela tem um busto de Pedro, esculpido em pedra sabão e mais a frente, uma cruz símbolo do cristianismo e ao lado direito dela um pequeno palco. Ao fundo do palco é

mais a direita, tem o confessionário e os banheiros (fig. 05). Além de um galpão grande de palha utilizado para o pouso e descanso dos devotos (fig. 06) e que no dia da festa coloca-se mesas e cadeiras com a finalidade de dar um maior conforto aos participantes do evento. Não é só Pedro que se encontra enterrado na área conhecida como Cova de Pedro; lá está enterrada também, a Sra. Maria Roxa, antiga zeladora do local que ajudou a Delotero, como dissemos anteriormente, a melhorar a estrutura da Cova de Pedro. Ela foi enterrada na área da Cova – como era de sua vontade - com o consentimento de Delotero e da Prefeitura Municipal, em reconhecimento pelos serviços prestados por ela ao santuário.



Fig. 05: Na frente, mini-palco, no fundo, o confessionário e os banheiros.
Fonte: Trabalho de campo, 2006. Foto: Danilo Patrick M. Benedictis.



Fig. 06: Galpão para descanso dos devotos
Fonte: Trabalho de campo, 2006. Foto: Danilo Patrick M. Benedictis.

Toda a estrutura da Cova de Pedro de hoje, foi feita pela Prefeitura. A infra-estrutura do dia da festa também fica a seu cargo, como a instalação da energia, o policiamento, atendimento de primeiros socorros e a limpeza do local; a Igreja Católica entra com a organização humana da festa, como a realização da missa e a coordenação dentro da capela.

A partir de 05h30min da manhã começaram a chegar os primeiros veículos comromeiros. Os devotos continuaram a chegar por toda a manhã. Todos que chegam, a primeira coisa que fazem é ir a capela para fazer suas orações. Inclusive os próprios barraqueiros, pelo menos aqueles que são devotos, também visitam a cova antes de armarem suas barracas conforme nos relata o Sr. João Santos de Souza¹⁸: “(...) Eu venho aqui, desço do carro pra armar essa barraca a primeira coisa que faço é ir lá”.



Fig. 07 e 08: Interior da capela onde está o túmulo de Pedro A. do Nascimento.
Fonte: Trabalho de campo, 2006. Foto: Danilo Patrick M. Benedictis.

Às 08h00min da manhã, já estão presentes os membros da Igreja Católica que estão ali com a finalidade de orientar e ajudar os devotos a rezarem o terço, que é o fruto de pagamento de muitas promessas, e no que for necessário; o movimento na capela já é grande, ela está lotada, os devotos entram acendem suas velas e fazem suas orações. É bem verdade, que as velas não são acesas dentro da capela (nos dias normais são) onde Pedro está enterrado e nem poderia ser, por causa da grande quantidade delas que seriam acesas e, consequentemen-

¹⁸ - Ibidem 16.

te, criariam uma quantidade de fumaça que impediria a permanência e a entrada dos devotos, por isso os organizadores indicam a cova ao lado da capela (cova de Maria Roxa) para esta finalidade. (fig. 09 e 10) O curioso é que encontramos gente acendendo velas neste túmulo pensando que Pedro estava enterrado ali.



Fig. 09 e 10: Túmulo de Maria Roxa. Antes e depois da queima das velas.

Fonte: Trabalho de campo, 2006. Foto: Danilo Patrick M. Benedictis

A utilização de leigos, por parte da Igreja, para o auxílio dos devotos durante o processo de pagamento de promessas, não é uma exclusividade da devoção em Pedro, Steil (1996) também nos relata a utilização de leigos como auxiliares na devoção em Bom Jesus da Lapa, só que diferentemente da realidade traduzida por ele na Lapa, onde descreve que os leigos que estão auxiliando os romeiros fazem questão de contrapor a sua fé “às crenças e ao fanatismo dos romeiros”, o que não corresponde com a fé em Pedro, onde os auxiliares da Igreja não fizeram nenhuma diferenciação entre suas fé e as dos devotos, o que percebemos é

que existe uma satisfação por parte destes auxiliares em ver que a cada ano a devoção a Pedro tem crescido, conforme nos sugere a fala do Sr. Euflorzino José Paulo dos Santos¹⁹:

“(...) a gente é católico e tem coragem de enfrentar a luta, porque a quantos anos que a gente vê, eu já vou fazer 60 anos e sempre a luta é essa todo ano, todo ano a luta é essa, todo ano, nunca faziamos (...) tenho muita fé em meu Jesus, porque a gente dizer que não tem é difiço, porque eu tenho fé nele vivo, Deus vivo, porque as vezio o povo dizem que tem outros deuzos, mas eu acredito num Deus vivo (...) vem gente de todas as regiões pra cá, nem só da Bahia, como de outros lugares, tem crescido muito (...).”

Às 09h00min da manhã, o movimento é grande na capela, os devotos estão diante da Cova de Pedro agradecendo as graças e milagres já alcançados e aproveitam para renovar seus pedidos. Outros estão ali fazendo seus pedidos e se comprometendo com o santo em voltar, caso as suas petições sejam satisfeitas. Alguns depositam sobre a cova ou encostam no túmulo, objetos, como roupas, cartas, provas e cadernos escolares, muletas, fotos, flores, pedidos de aposentadoria, entre outros, com a finalidade de receberem as bênçãos que vieram buscar e estes objetos são os símbolos utilizados como ponto de contato entre o devoto - ou entre a pessoa que o devoto quer que receba a bênção - e o santo. Outros depositam ofertas em duas espécies de urnas que foram construídas para esta finalidade.

Durante o período de trabalho de campo não presenciei milagres no espaço do santuário e nem soube que algum devoto tenha experimentado desta experiência durante a romaria. Porém o recebimento dos milagres ou graças alcançadas pelos devotos, geralmente estão associados ao ambiente doméstico. Se os milagres e as curas dificilmente ocorrem no santuário, os seus testemunhos são uma peça essencial para o incremento do culto e formam um repertório bastante vasto como os testemunhos de milagres que se referem à experiência subjetiva do narrador como é o caso da Sra. Joaquina Silva Santana²⁰, ela nos disse que: “minha filha caiu

¹⁹ - Sr. Euflorzino José Paulo dos Santos, 59 anos, funcionário público, devoto de Pedro, católico, morador de Ribeirão do Largo.

²⁰ - Sra. Joaquina Silva Santana, 43 anos, Lavradora, católica, devota de Pedro, moradora de Inhobim, distrito de Vitória da Conquista-BA.

e fico morta aí, aí eu peguei com a arma de Pedro, se ajudasse que ela melhorasse, que eu iria lá todo o ano soltar 6 dúzia de fogos e queimar um maço de velas”, ou de pessoas de sua intimidade, parentes ou vizinhos como é o caso do Sr. Euflozino²¹, que nos disse que “busco Pedro por causa do conhecimento do milagre (...) através dos milagres dos outros eu me achei a Pedro”. Como nos disse Steil (1996:105) os testemunhos dos milagres na memória dos devotos “são como que documentos que ajudam a sustentar o sistema de relações instituídas” entre Pedro e o devoto, “e entre os próprios romeiros”.

Às 10h00min da manhã, o movimento externo, na feira, ainda é intenso. As pessoas chegam, entram na capela, fazem suas obrigações religiosas e depois vão para a feira fazer compras, as barracas estão lotadas; é gente para todo o lado, parece um formigueiro. Nelas estão tocando músicas não religiosas.

Às 10h20min, o padre Alexandre iniciou a missa. Foi logo reclamando de um som alto de um barraqueiro que anunciava a venda de seus produtos, ao qual ele exigiu que desligasse o som afirmando que: “(...) se não, não temos como fazer uma belíssima missa, tem como, falando de Deus enquanto ouvimos aqui um real dois reais (...)” O que demonstrou certa tensão entre a Igreja (sagrado) e os barraqueiros (profano), tensão esta evidenciada também na fala de um devoto, um dos membros organizadores ligado à Igreja: “(...) se eu pudesse eu tiraria todas essas barracas daí, isso aí não tem nada a ver com o que nós estamos fazendo aqui (...)”

O padre Alexandre discorreu sobre a vida de São Pedro. Falando da passagem de Atos dos Apóstolos até a passagem dos evangelhos onde Jesus, na interpretação da Igreja, passa a chave do Reino dos céus para Pedro (Mt. 16:16). O interessante nesta missa é que o padre fala de Pedro muitas vezes, mas em nenhum momento ele deixa claro que o Pedro que está enterrado ao lado do palanque não tem nada a ver com o Pedro que ele está anunciando. E esta falta de esclarecimento por parte da autoridade eclesiástica induz o fiel, menos “esclare-

²¹ - Ibidem 19.

cido”, em alguns casos a pensar que o Pedro apóstolo é quem está enterrado logo ali e não Pedro Afonso. O que faz em certo sentido, uma fusão de identidade entre Pedro Apóstolo e Pedro Afonso, como se ambos fossem uma só pessoa. Outros nem sabem que tem um Pedro enterrado por ali. Durante a missa abordamos uma mulher vendendo alguns santinhos colados em flores e perguntamos de quem era aquele santinho e ela nos respondeu “(...) de Pedro ué (...)” e continuamos, de qual Pedro? E ela respondeu “(...) do apóstolo ué, hoje não é dia de São Pedro? (...)” E lhe fizemos outra pergunta. Você sabia que ali e apontamos em direção a capela, tem um Pedro enterrado? E ela disse não.

Durante a festa encontramos gente com interesses diversos. A maioria das pessoas, de fato, vem por causa de Pedro Afonso; o que é facilmente comprovado pelo grande número de pessoas que passaram pela capela durante toda a manhã e continuará visitando-a ainda até o final da tarde. E mesmo durante a missa este movimento não pára. Algumas pessoas vieram por causa da missa e outras para ver o movimento e comprar alguma coisa na feira. Mas em certo sentido, quem foi com algum interesse específico acabou participando de alguma forma de quase toda a programação.

Steil (1996) estudando a romaria do Bom Jesus da Lapa nos fala da relação entre peregrinação e turismo encontrada nesta devoção. Inclusive afirma que é difícil separar o romeiro do turista diante da mistura de ações religiosas e turísticas praticadas pela mesma pessoa. Em outro trabalho sobre a mesma romaria, Steil (2003:250) destaca os dados recolhidos em Bom Jesus da Lapa “(...) em que o turismo aparece como categoria significativa para alguns romeiros (...)”. Esta relação entre romaria e turismo vivenciada em Bom Jesus da Lapa não encontra paralelo na devoção em Pedro, pois não encontramos nenhum devoto que reproduzisse a idéia de turismo como ela é apontada por Steil na Lapa. Não queremos dizer com isto, que esta relação não exista na devoção em Pedro, mas podemos afirmar, se ela existe, não possui a mesma importância e característica da que é encontrada na Lapa. Mesmo porque, os

dois santuários em questão, têm características bem distintas. Enquanto na Lapa tem uma gruta com vários atrativos, em Pedro só tem a capelinha de construção bem simples que não justificaria, em certo sentido, uma visita turística. A não ser, que estes possíveis turistas estivessem com interesse de comprar alguma coisa na feira que se desenvolve na frente da capela. Mesmo assim, estes turistas seriam de nível, no máximo, regional, o que demonstra uma grande diferença desta romaria da do Bom Jesus da Lapa que recebe gente de todo o Brasil com finalidades religiosas e turísticas.

Após o sermão do Padre e dando continuidade à missa, aconteceu um show com o padre Valmir de Itapetinga - Ba. Durante todo o período da missa, a movimentação dentro da capela prosseguiu, as pessoas continuaram fazendo suas devoções, acendendo suas velas e soltando seus fogos; alguns se ajoelham diante da Cova, outros se debruçam nela e a beijam também. Algumas orações são mais demoradas do que outras e no final delas, a maioria se dirigiu direto à feira para fazer compras ou olhar as novidades, uma pequena parte participou efetivamente da missa. O movimento na missa em nenhum momento esvaziou a feira.

Encontramos muitos devotos, inclusive crianças, passando a mão na cabeça e rosto da imagem de Pedro Afonso (fig. 11) - que está localizada na entrada da capela – e em con-



Fig. 11: Devotos passando as mãos no busto de Pedro.

Fonte: Trabalho de campo, 2006. Foto: Danilo Patrick M. Benedictis.

trapartida estavam passando de volta nos seus próprios rostos. Segundo os devotos, eles fazem isto para que a saúde de Pedro passe para eles. Esta ação prática da fé do devoto de “tomar” a saúde do santo para eles via passagem das mãos é caracterizado por Malinowski (1984:90) como ato mágico na medida em que, estes atos dos devotos se constituem apenas em um meio “(...) para um fim objetivo que se espera vir a desenrolar posteriormente (...)”, neste caso específico, o que se espera desse ato é a saúde.

Por toda a manhã é um entra e sai de pessoas na capela, o que faz com que a quantidade de indivíduos dentro dela sofra variações constantes. Mas por toda a manhã ela jamais ficou vazia.

Às 12h30min, termina o show com o padre Valmir e com isso, dá-se por encerrada a programação oficial do evento, o som é desligado e o palco começa a ser desmontado. As pessoas que estavam participando ativamente da missa começam a ir embora. Mas o movimento nas barracas continuará ativo até as 15h00min, neste momento alguns barraqueiros já começaram a desarmar as suas barracas e por volta das 16h00min quase todas elas já estarão desarmadas. E as 17h00min todos já tinham se retirado. A maioria dos devotos voltou para suas respectivas casas e uma minoria aproveitou para participar da festa de São Pedro na cidade de Ribeirão do Largo, conforme percebemos durante a observação de campo e que foi reforçada pelo relato do prefeito Joaquim Garcia:

“(...) É um evento grande em nossa cidade, um evento muito grande, cresceu, aqui passa cada romaria dessa, algo em torno de 6 mil pessoas, porque tem muita gente que vem de manhã e vai embora e não fica pra festa o dia todo, mas é um evento que tá grande e a prefeitura tem dado muito apoio e é uma coisa que já se tornou tradição em nosso município (...)”

Percebemos na conversa com o prefeito e através das faixas fixadas pelo espaço da Cova de Pedro, principalmente em anos eleitorais, a utilização deste evento com finalidades políticas e também econômicas. Durante os dois anos consecutivos que participamos deste

ritual notamos a presença de importantes lideranças políticas da região. E o investimento financeiro feito pela prefeitura de Ribeirão do Largo, visa transformar a Cova de Pedro em ponto turístico ou uma espécie de chamariz para a festa de São Pedro que acontece à noite na cidade. Por isso a propaganda veiculada nos meios de comunicação convida as pessoas para a romaria da Cova de Pedro e também para a festa de São Pedro, anunciando bandas importantes do cenário baiano. Percebemos que esta política adotada é uma tentativa da prefeitura municipal de não somente aumentar o número de visitantes na Cova de Pedro, como também de atrair mais gente para a festa noturna que, conseqüentemente, gera mais recursos para o povo de Ribeirão do Largo, do que o movimento que ocorre no espaço da Cova durante o dia. Ou seja, o dinheiro deixado pelos devotos no espaço da Cova é bem menor do que o deixado na festa dançante que acontece no centro da cidade. Enquanto a cidade da Lapa vive economicamente, quase exclusivamente da religiosidade em torno do santuário do Bom Jesus (Steil, 1996), a Cova de Pedro ainda é uma aposta do poder público municipal para incentivar o turismo na região. Como nos afirma Correia (2003:166):

“(...) É nesse sentido que os interesses públicos têm se voltado cada vez mais no sentido de patrocinar essas demandas e acabam auxiliando em acessos públicos para o visitante que deixará uma parte do seu dinheiro nos cofres da municipalidade”.

No ano 2007, aproveitamos a oportunidade e viajamos junto com os romeiros da cidade de Macarani-Ba a 52 km de distância de Ribeirão do Largo. A viagem transcorreu de forma tranqüila sem nada de extraordinário. A mudança nos ânimos dos devotos só se fez sentir, na medida em que nos aproximávamos da Cova, foi a partir daí que uma romeira começou a cantar uma ladainha “abre a porta Pedro que chegou Jesus que levou por nós o peso da cruz” e logo foi seguida por mais devotos. Ao desembarcarmos cada um seguiu para realizar suas devoções.

Neste ano observamos um número muito maior de romeiros e de devotos do que no ano passado. Contamos uma faixa de 300 barracas, fora os vendedores ambulantes, contamos por alto uns 22 caminhões truque (só contamos os que trouxeram romeiros), 16 caminhonetes, 13 ônibus, 15 Kombi – van e uma média de 80 carros pequenos. Além desta quantidade de veículos constatamos que havia um micro-ônibus e um ônibus, além de uma kombe e um caminhão transportando gente da cidade de Ribeirão do Largo para a Cova, com exceção do caminhão, os outros veículos fizeram a linha da cidade para a Cova a manhã toda. Vinham cheios e voltavam vazios. A polícia militar fez uma estimativa de três mil pessoas participando do evento; com base no número de veículos e barracas, achamos pouco provável que este número esteja certo, acreditamos que havia no local uma faixa de cinco mil pessoas. (fig. 12, 13, 14 e 15)



Fig. 12, 13, 14 e 15: Uma multidão participando da missa na Cova de Pedro.
Fonte: Trabalho de campo, 2007. Foto: Danilo Patrick M. Benedictis.

Neste ano a missa estava lotada e diferentemente da de 2006, tinha mais gente nela do que na feira fazendo compras. Outra diferença que podemos observar foram as velas acesas dentro da capela. Estava ficando insuportável permanecer nela. Procurei os organizadores e não os encontrei. Mais tarde voltei à capela e percebi que os devotos não acendiam mais as

velas no local, foi quando me encontrei com o Sr. Euflorzino²², um dos organizadores da Co-va e o interpelei sobre o assunto. Ele me disse que eles (os organizadores) tinham chegado tarde e por isso as pessoas acenderam as velas dentro da capela; neste momento percebemos no chão diversos maços de velas ainda fechados, quando perguntado sobre o assunto, disse que os devotos aceitaram não acender as velas dentro da capela, naquele momento, desde que ele se compromettesse em acendê-las em outra oportunidade; e ficaram acertados assim. Mas a grande maioria dos devotos continuou acendendo suas velas no túmulo de Dona Maria Roxa, localizado fora da capela como no ano anterior. (confira fig. 09 e 10)

Outro fator interessante que não tínhamos percebido no ano anterior, foi o pagamento de promessa dentro da Casa dos Milagres. Quando chegamos nesta casa, encontramos um homem cortando o cabelo de um menino (fig. 16) – ele deveria ter entre 5 e 6 anos de idade - nos aproximamos e perguntamos à mãe dele, Sra. Jesulinda francisca da Silva²³, o porquê do corte do cabelo. E ela nos respondeu:

“Ele nasceu, fui tirar aquela presilha do umbigo dele, aí começou, começou a sair sangue. Fiz promessa pra alma santa de Pedro; si o umbigo dele parasse de sair sangue, eu trazia ele para cortar o cabelo aqui, já que ele sarou o umbigo e não teve mais problema, hoje to aqui cumprindo a promessa.”



Fig.16: Menino cortando cabelo na Casa dos Milagres.
Fonte: Trabalho de campo, 2007. Foto: Danilo Patrick M. Benedictis.

²² - Ibidem 19.

²³ - Sra. Jesulinda Francisca da Silva, lavradora, devota de Pedro, católica, moradora de Mata Verde-MG.

Nesse ínterim, entrou um homem com duas muletas e andando com certa dificuldade. Entrou sorrindo e falando: “Pedro já me livrou desta aqui”, pegou uma das muletas e depositou junto a outras que já estavam na casa dos Milagres. Na saída (fig. 17) mostrou a muleta que ficou e disse: “só falta ele me livrar desta outra.” Soube depois que este homem tinha sofrido um grave acidente e que os médicos tinham dito que jamais ele voltaria a andar. Isto explica a sua expressão de alegria ao depositar a muleta na Casa dos Milagres.



Figura 17: Devoto deixando a muleta na Casa dos Milagres.
Fonte: Trabalho de campo, 2007. Foto: Danilo Patrick M. Benedictis

Este tipo de devoção encontra suas raízes fundantes no Brasil colônia. Nos seu começo, o Brasil, foi uma verdadeira terra de santos e de milagres. Segundo Weckmann (apud Neto, 2007:04)

“(...) as fontes primárias (e não unicamente a hagiografia) registram o que a portugueses e índios contemporâneos lhes pareceram aparições de santos, (...) no contexto de uma imensa experiência mística que caracteriza aqueles primeiros tempos (...)”

Estes homens impregnados pela visão religiosa de mundo, herdada da Idade Média, invocavam santos protetores contra todo tipo de doenças ou perigos. Desta forma a devoção em Pedro é uma continuidade desta cultura trazida para o Brasil pelos portugueses e que aqui absorveu traços da cultura indígena e dos negros, como a prática de oferecer alimentos ao

santo, por exemplo. É muito comum encontrarmos no espaço da Cova de Pedro, seja na capela ou na Casa dos Milagres, cacho de bananas, feijão, farinha, garrafas cheias de água. Segundo Sáez (1996:87-88) o uso da água, por exemplo, “(...) se relaciona com o acervo ritual espírita (...) que nas sessões de mesa branca estão para ser fluidificados pelos espíritos e usados pelos encarnados (...)”. No culto das almas este elemento já aparece com outra conotação, o de dar força a alma de quem se espera algum favor.

3.1. A procissão da Sexta-Feira Santa à Cova de Pedro

Já faz alguns anos que o padre Alexandre, vem inserindo a Cova de Pedro no roteiro das comemorações da Igreja durante a semana santa. Na sexta-feira santa os fiéis fazem uma caminhada que sai da Igreja Católica e termina na Cova de Pedro. Basicamente, a grande maioria dos participantes da procissão são moradores da zona urbana de Ribeirão do Largo e uns poucos moradores da zona rural deste município. Quase todos são devotos de Pedro e são freqüentadores assíduos da sua Cova.

Neste ano (2007) acompanhamos esta procissão. Chegamos à Igreja às 04h20min da



Fig. 18: Procissão da sexta-feira santa em direção à Cova de Pedro
Fonte: Trabalho de campo, 2007. Foto: Danilo Patrick M. Benedictis.

manhã e lá já se encontravam algumas pessoas dentro do templo orando. Após o momento de oração, cantaram algumas músicas. O padre começou uma espécie de oração onde ele anunciava o sofrimento e o martírio de Jesus Cristo. Um trecho da oração diz: “(...) o nosso Senhor Jesus que foi tirado de nós de forma injusta (...) hoje celebramos a morte do Senhor Jesus que teve uma morte tão violenta que olhe para este mundo tão violento e nos abençoe”. Esta fala do padre é bem significativa, ele na sua oração pede a Jesus que olhe para o mundo que está tão violento e a sua justificativa para alcançar o seu objetivo é lembrar a Jesus que ele teve uma morte também violenta. A matriz comum desta oração é a violência, parece-me que o fato de Jesus ter morrido de maneira tão violenta - o que o padre em oração fez questão de lembrar-lhe - fará com que ele não permita que os seus passem pelo mesmo sofrimento. Esta veiculação da pessoa de Jesus com a violência é bem interessante. Quando, durante o culto, nós ouvimos esta referência, a primeira coisa que veio na nossa mente foi Pedro Afonso. Ora estamos ali prestes a fazer uma caminhada para nos lembrar da morte de Cristo – e esta violenta - é normal que durante todo este processo as pessoas façam uma comparação de Cristo com Pedro Afonso, que também teve uma morte violenta e, de acordo com o sentimento do povo, também inocente. Neste sentido, percebemos que a partir do momento em que a Igreja introduziu no seu roteiro a Cova de Pedro, ela ajudou a alimentar e fundamentar esta prática religiosa.

Ao chegarmos à entrada da Cova de Pedro, o padre disse: “(...) vamos andar até nossa capela (...)” Ele se referiu à capela onde Pedro Afonso está enterrado como sendo da Igreja. Ora, se Pedro não é santo para a Igreja como pode a capela dele ser da Igreja. Como podem fazer missa no local? Qual é a lógica deste comportamento da autoridade eclesiástica, então?

Deixemos que o padre Alexandre fale por si mesmo:

“Ô, primeiro que a questão da devoção em Pedro ali não tem assim nenhuma relação com a festa que a igreja celebra amanhã, que é a festa de São Pedro e São Paulo, são os apóstolos né. Talvez, as pessoas possam querer fazer associações, mas uma coisa não tem a ver com a outra. Qual a posição da igreja diante do fato? O problema é o que nós não podemos ferir a devoção popular das pessoas né. O que a gente pode fazer ali, nem dizer que a igreja não reconhece o fato dos milagres, a questão de Pedro que lá está enterrado, a igreja não reconhece a sua santidade, porém o que a igreja pode fazer como igreja local aqui é dar um apoio espiritual aos que estão indo lá para que não fique só uma coisa distorcida, ou vazia ou solta, mas que a gente possa canalizar para um caminho que possa aproveitar alguma coisa daquilo que eles vão fazer ali e conduzir para o caminho certo da fé cristã né. Porque em si se for pegar os detalhes da romaria ou das pessoas que vão ali não tem muito alicerce da doutrina e dos costumes da igreja, o que é que tem, uma devoção popular muito forte, uma fé muito forte, aí que a igreja não pode ferir dizer que não é ou que é, mas o que a gente pode fazer, dar um suporte, uma ajuda e aos poucos é, clareando e vamos dizer assim, transformando aquela realidade que é uma mistura de muita coisa, transformando numa coisa mais é, vamos dizer assim numa realidade de verdade de fé que pode ser aproveitada... por exemplo você já foi lá? Mas por exemplo, amanhã é, logo quando eu cheguei, os outros padres que também passaram por aqui, era uma grande feira, o povo vai, aqueles que têm devoção passa faz devoção, canta um reis é, bota lá os objetos de devoção, você vai ver lá muita carta, vai ver muletas, fotos, e outros objetos que aparecem por lá também, muitas velas e, é muitos terminou lá a devoção, reza ali, canta, solta os fogos e vai fazer a compra, lá tem uma grande feira, tudo você encontra lá né. Então o que a gente tenta fazer que aquilo não se torne só uma coisa solta, por isso desde o tempo que cheguei aqui a gente tenta fazer um trabalho de evangelização conscientizando o povo que o que a gente faz lá em cima não é para Pedro que está lá é para São Pedro o apóstolo, porém reconhecendo a fé daquele povo, talvez não reconhecendo o santo, mas reconhecendo a fé do povo que vendo sempre, consegue trabalhar o povo pela fé. Conduzindo estas pessoas até ter uma fé mais pura e autêntica... Muitas pessoas hoje tão indo, estão vindo pra Cova de Pedro, pela questão da missa que já está tendo todo ano também, destas coisas organizadas que está acontecendo por lá.

A fala do padre é clara no que concerne ao interesse da Igreja no evento. O interesse estaria em canalizar a fé dos devotos de Pedro Afonso para o que ele chamou de “(...) caminho certo da fé cristã (...)” A pergunta que fazemos é qual seria este caminho certo? Pois acreditamos que a diferença mais marcante entre a devoção em Pedro e a devoção em um santo canonizado está na questão da autoridade, em quem disse que Pedro é santo. Foi o povo quem disse que ele era santo e a Igreja só aceita devoção a qualquer homem se primeiro ela, como autoridade “delegada” por Deus, assim o afirmar. Mas isto para o povo pouco importa, pois os seus santos não precisam do aval da Igreja, pois o que determina o santo na esfera popular é a

sua eficácia. Outra questão interessante que o padre argumenta é que o trabalho que se faz lá na Cova tem o objetivo de evangelizar e conscientizar o povo “(...) que o que a gente faz lá em cima não é para Pedro que está lá é para São Pedro o apóstolo”. O problema desta argumentação está no fato de que, em nenhum momento ele ensina aos devotos que Pedro Afonso não é santo e nem deixa claro que a missa que ora se realiza no local é para o apóstolo Pedro e que este nada tem a ver com o Pedro Afonso. Esta mesma estratégia – de não bater de frente com a crença dos devotos - foi percebida por Steil (1996) no seu estudo sobre o Santuário do Bom Jesus da Lapa, quando ele nos afirma que “(...) mesmo considerando estas práticas como mágicas, os dirigentes do santuário não as reprimem diretamente e evitam falar contra elas nos sermões”. Durante o seu sermão o padre Alexandre disse “(...) estamos aqui para comemorarmos o dia de São Pedro e São Paulo”, ora, Pedro Afonso também é conhecido pelos seus devotos como São Pedro, o que em certo sentido, leva o devoto a fazer con(fusão) entre os dois Pedro’s, que facilmente são confundidos quando nos referimos ao nome Pedro. Até mesmo na nossa pesquisa, quando falamos para as pessoas, inclusive no meio acadêmico, que estamos estudando a Cova de Pedro, alguns pensam, pelo menos por alguns instantes, que estamos falando do Pedro apóstolo. Neste sentido, não conseguimos entender, como se pode conscientizar as pessoas que estão participando daquela festa, sem deixar claro o que a Igreja pensa sobre o assunto.

Na verdade, a Igreja se apropriou da devoção em Pedro numa tentativa de aproximar-se dos seus fiéis, como forma de “(...) conduzi-los... até ter uma fé mais pura e autêntica (...)”, conforme as próprias palavras do padre Alexandre. Mas ao fazer isto ela acaba por validar esta crença popular. Só pelo fato do padre está presente no local e mais ainda, realizando missas, já é suficiente para respaldar estas devoções. Pois os devotos fazem uma clara ligação entre Pedro Afonso e a Igreja. Como exemplo disto, podemos citar a fala de alguns devotos

como a do Sr. Júlio Ferreira Dutra²⁴, que para justificarem a santidade de Pedro nos relataram “(...) vou te contar um negócio (...), Pedro não taí mais não (...), os padres levaram ele para Roma (...)” E a do Sr. João Santos de Souza²⁵, “(...) dizem que vieram um padre, fez o que tinha que fazer aí, descobriu que ele tinha virado santo, por isso aí que todo mundo faz promessa (...)”

Neste sentido, qual seria a lógica que move a Igreja a participar de forma efetiva na devoção em Pedro? Se a sua presença, a primeira vista, ao invés de demonstrar o erro, na realidade, o justifica. Então, o que realmente o padre Alexandre quis dizer com “conduzi-los... até uma fé mais pura (...)”?

Analisando alguns discursos dos devotos de Pedro Afonso percebemos que alguns deles já misturam elementos da vida de Pedro Afonso com a de Pedro apóstolo, como foi o caso da Sra. Ana Lúcia Santos²⁶:

“(...) levo vela pra iluminar a alma dele, como ele foi muito judiado e morreu e ninguém acendeu uma vela pra ele, ele fico no escuro, por isso levo vela pra cender lá. Jesus Cristo faz o milagre e me apego a Pedro pois desde o princípio do mundo Pedro andou com ele, se Pedro fosse um qualquer não me apegaria a ele”.

Através deste e de outros discursos, percebemos que na mente de alguns dos devotos de Pedro, pelo menos daqueles que estão mais distantes da sua Cova, já existe certa fusão entre os Pedro's e a vida de um está, gradualmente, se misturando na vida do outro, o que nos sugere que em tempos próximos, a figura que sobreviverá, certamente, pela representatividade que tem junto aos cristãos católicos, será a do Pedro Apóstolo. Talvez, esta seja a estratégia da Igreja na devoção em Pedro, ao invés de combater a fé dos devotos - que eles concebem como fora dos padrões cristãos - a canalizam de forma sutil, através do discurso oficial, para a figu-

²⁴ - Ibidem 6.

²⁵ - Ibidem 16.

²⁶ - Sra. Ana Lúcia Santos, 57 anos, católica, devota de Pedro e moradora de Inhobim, distrito de Vitória da Conquista-BA.

ra de um santo oficial, transformando desta forma o que eles julgam como errado – pelo fato de Pedro Afonso não ter sido canonizado pela Igreja - em uma devoção ao Pedro da Bíblia, aceita pela Igreja.

Segundo Correia (2003:164), nestes últimos tempos, a política adotada pela Igreja nos processos de canonizações têm se voltado mais para modelos que reúnam um número maior de católicos que sirvam como exemplo de uma atitude ideológica que não esteja diretamente ligada às questões sociais. Há uma preocupação da Igreja, desde o Concílio Vaticano II, em se aproximar das camadas populares, “no sentido de incorporação nos seus ritos festividades que agremiem um maior número de fiéis em todo mundo”. Esta preocupação, segundo a autora, se dá, principalmente, devido ao crescimento de outras opções religiosas no seio da comunidade cristã e a conseqüente perda de fieis para estas religiões. O que fez com que a Igreja, nas últimas décadas, acelerasse os processos de canonizações, dando-se preferência por santos mortos mais recentemente e que tenham uma maior aproximação com as pessoas comuns, o que demonstra que a Igreja está interessada através desta política em se aproximar mais do seu rebanho que se encontra cada vez mais disperso em meio ao avanço dos cultos pentecostais. “Em outros tempos, os heróis cristãos, o clero, os ascetas sofredores e os nobres, foram, cada um a seu tempo, escolhidos como modelo ideal”.

Um dos pré-requisitos no processo de canonização é a condição de não haver veneração pública do candidato a santo. As romarias, a presença de santinhos, panfletos e a publicação da imagem do santo são proibidas até o seu reconhecimento oficial.

Neste sentido, a devoção em Pedro não se enquadra neste modelo de santidade atribuído pela Igreja, mas mesmo assim, percebemos que esta mesma política está presente na devoção em Pedro, onde o padre local se aproveitou da devoção em Pedro para se aproximar dos seus fiéis e assim sendo, adotou uma política, a nosso ver, de transformação desta devoção numa devoção ao apóstolo Pedro, como percebemos através das entrevistas que realiza-

mos com os devotos que, conforme dito anteriormente, já demonstram nas suas falas certa fusão entre os Pedro's. Em todo o período pesquisado em que tivemos contato com o padre Alexandre, seja na procissão ou no ritual de visitação do dia 29 de junho, nunca ouvimos referência do padre a Pedro Afonso do Nascimento, sempre se referiu a Pedro Apóstolo – mas também nunca disse que o Pedro enterrado dentro da capela fosse o apóstolo - e isto nunca incomodou os devotos de Pedro que não demonstravam dar importância à omissão do padre em relação ao seu santo e por outro lado, os devotos sempre fizeram menção da Cova de Pedro como espaço genuinamente católico, não demonstrando dúvidas em nenhum momento a respeito disto, mesmo diante do silêncio do padre. O que nos parece é que para o devoto, a presença do Padre no ritual de visitação do dia 29 de junho e a administração do local a cargo da Igreja já seria suficiente para a justificação da Cova de Pedro como espaço católico.

E como nos fala Reesink (2007), as multiplicidades do catolicismo “são baseadas na unidade, todos são católicos, todos “fazem” o catolicismo, é aí toda sua potência e dinamismo. E isso não quer dizer que não exista conflitos, disputas, oposições, voltas e rodeios”. Todos, segundo a autora, que estão relacionados com o catolicismo, são profundamente católicos. Nesse sentido, os devotos de Pedro não fazem distinção entre a sua fé e a fé de qualquer católico, pois para estes, todos eles são participantes da mesma religião. Não percebemos nas falas dos devotos de Pedro, nenhum desconforto - mesmo naqueles que fazem parte da linha de frente da Igreja de Ribeirão do Largo - pelo fato, do padre local não fazer referência a Pedro Afonso. Neste sentido, inferimos que a omissão proposital do padre, deve passar despercebida pelos devotos que como dissemos anteriormente, fazem uma clara ligação entre sua devoção e a Igreja, como se esta, apoiasse a devoção em Pedro. Contudo, como a autoridade eclesiástica faz diferenciação entre a fé pregada por eles e a vivida pelo povo em Pedro, ela tenta canalizar a fé desses devotos para o que a Igreja julga correto de acordo com os seus dogmas.

Embora a Cova de Pedro seja administrada pela Igreja - pelo fato dela não ser na sua visão um santuário católico oficial - ela não recebe e nem poderia receber o mesmo tratamento dado a um santuário oficial. Ela fica praticamente abandonada – no sentido de limpeza, por exemplo - durante quase todo o ano e somente, próximo ao período do ritual de visitação do dia 29, da procissão da semana santa ou de alguma caminhada à Cova, é que vão providenciar a arrumação e a limpeza do local. Mas vale a pena lembrar que estes fatores não prejudicam em nada as visitas rotineiras que ocorrem durante todo o ano.

Voltemos à procissão. O padre Alexandre encerrou a liturgia da sexta-feira santa dizendo que, as pessoas ficassem a vontade para fazerem suas devoções e orações particulares, o que levou quase todos os presentes para dentro da capela, quase 90 pessoas participaram deste evento. Algumas pessoas jogaram água na cruz e na imagem de Pedro, segundo elas, era para trazer milagre e chuva para quem estivesse precisando dela.

Quando terminou o evento, as pessoas retornaram normalmente para suas casas. Na volta conversamos com alguns devotos e perguntamos se o número de pessoas que foram à procissão tinha relação com a Cova de Pedro, ou seja, se fosse para outro lugar se elas iriam ou se o número de pessoas diminuiriam? “claro, nós pertence à Igreja e vamos onde ela for (...)” e afirmaram que o número de pessoas seria o mesmo. O que fica evidenciado, é que para o devoto de Pedro o local de seu sepultamento é um espaço Católico. Em nenhum momento percebemos na observação de campo, uma relação contrária a esta afirmativa; e no próprio espaço da Cova, a ligação com a Igreja é evidente quando olhamos para o confessionário, cartaz da Campanha Missionária 2006 afixado dentro da capela, armação de presépio natalino, a presença maciça dela se manifesta ainda na organização do espaço, das caminhadas realizadas à Cova e missas anuais que acontecem no local e a própria referência do padre à capela é reveladora “(...) a nossa capela (...)”

Geertz e Berger dividem com Marx a convicção criadora de seu axioma a de que a sociedade é construída pela ação humana. Para eles, a própria idéia de uma natureza humana, nada mais é que um produto da atividade construtora de mundos. A religião introduz a sociedade humana dentro de um cosmo sagrado que valida, justifica e explica as mazelas do mundo construído.

O homem está mergulhado continuamente no processo de busca de significado para sua existência; e é nesta busca que ele constrói um mundo. Sendo nele que o homem busca situar-se e dar sentido à sua vida. “Mas viver no mundo e na sociedade é viver sob ameaça de caos e da desagregação. Por isso mesmo viver nele é esforçar-se de forma contínua e persistente para integrar-se na ordem”. (Berger, 1985:7)

Nesta mesma direção, a fala da Sra. Ana Teixeira Ribeiro²⁷ é bem interessante, pois ela nos afirma que:

“(...) eu tinha uma caçula que tudo que ela vomitava saia pelo nariz, aí eu falei, sabe de uma coisa, vou fazer um nariz de cera, bota na Cova de Pedro, eu fiz um nariz de cera, botei lá, nunca mais ela vomitou. Ficou mea foen, mas ficou boa (...)”

O que fica evidenciado nesta fala é que a saída do vômito pelo nariz só parou por causa da promessa que foi feita e esta relação, só foi possível, graças ao ethos e visão de mundo desta devota, que através da sua fé católica explicou o episódio. A idéia de se buscar um mediador e intercessor entre o homem e Deus é algo bem comum na Igreja Católica. Embora a Bíblia nos traga apenas Jesus como único mediador, conforme o texto de I Timóteo 2:5: “Porquanto há um só Deus e um só mediador entre Deus e os homens, Cristo Jesus, homem”. Além de mediador, alguns textos bíblicos o trazem também como intercessor conforme Romanos 8:34: “Quem os condenará? É Cristo Jesus quem morreu ou, antes, quem ressuscitou, o qual está à direita de Deus e também intercede por nós.” Este texto de Romanos

²⁷ - Ibidem 7.

diz que Jesus também intercede, o que demonstra que a Bíblia reconhece um outro intercessor que é, exatamente o Espírito Santo, segundo o texto de Romanos 8:26-27:

“Também o Espírito, semelhantemente, nos assiste em nossa fraqueza; porque não sabemos orar como convém, mas o mesmo Espírito intercede por nós sobremaneira, com gemidos inexprimíveis. E aquele que sonda os corações sabe qual é a mente do Espírito, porque segundo a vontade de Deus é que ele intercede pelos santos”.

Ao longo dos séculos introduziu-se no cristianismo a idéia de outros intercessores, como é o caso dos santos. Estes teriam a função de intercederem junto a Deus em favor dos seus devotos.

Durante os séculos posteriores à queda do Império Romano do Ocidente foi se desenvolvendo uma teoria favorável a inserção de imagens de escultura no seio da Igreja e junto com elas surgiram novos santos. E a partir do sexto século já existia uma defesa teológica favorável à adoração de ícones. Durante os séculos IV ao VIII, houve diversos períodos de destruição de imagens, cujos movimentos ficaram conhecidos como iconoclastas. Quando subia ao trono um imperador desfavorável à adoração de imagens, se empreendia a caça a elas, mas quando subia um favorável aos ícones, se restabelecia o direito de adorá-las. Entretanto, o movimento iconoclasta chegou ao fim, após o segundo Concílio de Nicéia, que retirou a proibição de adoração às imagens que vigorava desde o I Concílio de Nicéia, reafirmando de uma vez por todas que a sua veneração era transferida a seus protótipos.

“(…) A adoração de imagens, concluíram, não era apenas permitida: era ordenada tanto pela tradição quanto pela teologia. A passagem de Deuteronomio que proibia imagens foi seguida imediatamente por uma maldição sobre quem “desonrar pai ou mãe” ou retirar “marcos” do pai, entre os quais se incluíam ícones. Desde que o Deus invisível se tornara visível e humano em Cristo, e a natureza humana de Cristo se transformara pela Encarnação, a adoração de ícones era necessária para afirmar o verdadeiro significado de Cristo. Assim o Concílio afirmava uma nova epistemologia cristã na qual os sentidos eram santificados.” (Boorstin, 1995:241)

Acreditamos que a inserção das imagens de escultura no seio da Igreja, de alguma forma levou a uma proliferação de novos santos. Pois elas podiam “inspirar e sustentar a fé cristã”, e o seu poder foi reconhecido por Santo Agostinho (354-430). (Boorstin, 1995:234)

No início da era cristã, bastava a aclamação do povo para que um morto fosse feito santo. Foi só no século XII, conforme dito anteriormente, que as canonizações passaram a ter de ser proclamadas pelo papa. E a idéia de santo, de uma forma ou de outra, existe em quase todas as religiões do mundo. Pelo que podemos concluir que o povo ao longo dos séculos nunca deixou de criar seus próprios santos; embora a Igreja Católica (no caso do mundo cristão) tenha tomado para si a autoridade da canonização, o povo sempre “canonizou” alguns de seus mortos. O que explicaria a devoção em Pedro como fenômeno da tradição, da cultura.

Tanto Geertz quanto Berger, à similaridade de Durkheim e Weber, concebem a religião como realidade produzida pelos homens, com vistas a se entenderem e se explicarem no mundo. Ela seria a “plenitude do significado de um mundo, que só é humano porque significativo; mas significado construído”. A religião aparece então como a finalidade audaciosa de arquitetar o universo como “humanamente significativo”. (Berger, 1985:7-8)

E esta finalidade da religião de dar significado à vida do homem fica evidenciada nas palavras de Geertz (1989:103-104):

“(...) os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o ethos de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem. Na crença e na prática religiosa, o ethos de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida.”

Neste sentido a religião serviria como ajustadora das ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana. E

esta função da religião de ajuste do homem à ordem é claramente perceptível no conceito de religião defendido por Geertz (1989) que está intrinsecamente ligado ao de Émile Durkheim (2003), principalmente no que diz respeito ao sistema - que ela cria - de crenças e práticas relativas a coisas sagradas como forma de inserção do homem dentro do universo do sagrado, além do caráter eminentemente coletivo dela. A idéia de igreja expressa bem essa coletividade e conforme defende Durkheim (2003) não existe na história religião sem igreja.

Seguindo o raciocínio de Geertz, os símbolos criam significados ou concepções, que, por sua vez, imprimem nos indivíduos um ethos e visão de mundo, que conseqüentemente – através dos símbolos – modelam as ações humanas, induzindo o crente a certo conjunto distinto de disposições (tendências, capacidades, propensões, habilidades, hábitos, compromissos, inclinações) que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade da sua experiência. Uma disposição descreve não uma atividade ou uma ocorrência, mas uma probabilidade de a atividade ser exercida ou de a ocorrência se realizar em certas circunstâncias.

Quando se diz que o homem é religioso, significa dizer que ele é movido pela religião e por isso terá inclinações para executar determinados tipos de atos ou ter determinados tipos de sentimentos. Neste sentido, podemos afirmar que a idéia da santidade popular em Pedro não é divorciada da religião, pois quem ensinou e moveu estes devotos a cultuar o santo, foi exatamente a religião deles, a Católica.

As inclinações que os símbolos sagrados induzem, em épocas e lugares diferentes, vão desde a exultação até a melancolia, da autoconfiança, à autopiedade, de uma jocosidade incorrigível a uma suave apatia – para não falar do poder erógeno de tantos mitos e rituais mundiais.

De acordo com Durkheim (2003:461):

“(...) a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer o nosso conhecimento, acrescentar as representações que devemos à ciência, representações de uma outra origem e de um outro caráter, mas sim nos fazer agir, nos ajudar a viver. O fiel que se pôs em contato com seu deus não é apenas um homem que percebe verdades novas que o descrente ignora, é um homem que pode mais. Ele sente em si mais força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las (...).”

Partindo desta análise, a perspectiva religiosa se move além das realidades da vida cotidiana em direção a outras mais amplas, que as corrigem e completam, e sua preocupação definidora não é a ação sobre essas realidades mais amplas, mas sua aceitação, a fé nelas. Ela repousa justamente nesse sentido do “verdadeiramente real” e as atividades simbólicas da religião como sistema cultural se devotam a produzi-lo, intensificá-lo e, tanto quanto possível, torná-lo inviolável pelas revelações discordantes da experiência secular. Mais uma vez, a essência da ação religiosa constitui, de um ponto de vista analítico, imbuir certo complexo específico de símbolos – da metafísica que formulam e do estilo de vida que recomendam – de uma autoridade persuasiva.

E isso nos faz chegar, ao ritual. Conforme Durkheim (2003:19):

“Os fenômenos religiosos classificam-se naturalmente em duas categorias fundamentais: as crenças e os ritos. As primeiras são estados da opinião, consistem em representações; os segundos são modos de ação determinados. Entre esses dois tipos de fatos há exatamente a diferença que separa o pensamento do movimento.”

E afirma ainda, que qualquer crença religiosa conhecida apresenta o mesmo caráter que é a representação ou idéia da classificação das coisas como sagradas ou profanas. Nesse sentido, como fazer para que o homem que vive necessariamente no mundo profano, seja transportado para um outro mundo, o sagrado? O ritual seria o mecanismo utilizado pela reli-

gião de inserção deste homem no espaço sagrado. A fala do Sr. João Santos de Souza²⁸, demonstra claramente a qualidade diferenciada da Cova de Pedro:

“(...) o número de devotos aumentou (...) também que muita gente coi resultado, acho que todo mundo que vem aqui fazer uma promessa com a arma santa de Pedro coi vantagem, eu pelo menos já fiz duas”.

Daí sua importância na manutenção da crença, pois é através do ritual que a fé é criada e recriada, garantindo com isso a manutenção da representação. Pois a fé sem as obras é morta, assim como, a representação sem a sua prática (rito) tende ao esquecimento e ao conseqüente desaparecimento.

Entendemos que é no ritual – isto é, no comportamento consagrado – que se origina, de alguma forma, essa convicção de que as concepções religiosas são verídicas e de que as diretivas religiosas são corretas. É em alguma espécie de forma cerimonial – ainda que essa forma nada mais seja que a recitação de um mito, a consulta a um oráculo ou a decoração de um túmulo – que as disposições e motivações induzidas pelos símbolos sagrados nos homens e as concepções gerais da ordem da existência que eles formulam para os homens, se encontram e se reforçam uma às outras. Num ritual, o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se um mundo único e produzindo aquela transformação idiossincrática no sentido de realidade conforme Santayana (apud Geertz: 1989:101) se refere na epígrafe abaixo:

“Qualquer tentativa de falar num idioma particular não tem maior fundamento que a tentativa de ter uma religião que não seja uma religião em particular (...) Assim, cada religião viva e saudável tem uma idiossincrasia marcante. Seu poder consiste em sua mensagem especial e surpreendente e na direção que essa revelação dá à vida. As perspectivas que ela abre e os mistérios que propõe criam um novo mundo em que viver; e um novo mundo em que viver – quer esperemos ou não usufruí-lo totalmente – é justamente o que desejamos ao adotarmos uma religião.”

²⁸ - Ibidem 16.

E é na busca deste novo mundo que o homem é conduzido à religião. E se busca um novo mundo é porque o velho não o satisfaz mais. O homem pode adaptar-se, de alguma forma, a qualquer coisa que sua imaginação possa enfrentar, mas ele não pode confrontar-se com o caos. Por isso, entre a ordem e a desordem, os homens por habitarem na região das incertezas, recorrem a um ser superior, por este já ter uma existência definida.

Assim, o homem na religião está, ao contrário do que pretendem análises hoje em dia ultrapassadas, no exercício ou em busca do todo-poderoso. (Fernandes, 1982)

4. Considerações Finais

A fé e a religiosidade popular na Cova de Pedro fazem parte da cultura brasileira herdada do Brasil colônia. Pelas suas características observáveis, constitui-se, principalmente, em ato religioso individual. Nesta devoção, existem poucos momentos de caráter mais coletivo. Este se apresenta no cântico de ladainhas e algumas orações que são acompanhadas por quase todos que estão dentro da capela. Embora estas ladainhas e orações sejam feitas como fruto de pagamento de promessas; o que determina que esta seja uma ação, predominantemente, individual na sua origem, mas que na prática, algumas vezes, se reveste de coletividade.

Os romeiros e devotos de Pedro Afonso são oriundos, na sua grande maioria, da zona rural, mas isto não significa dizer, que esta devoção seja exclusiva de pessoas ligadas direta ou indiretamente ao campo, pois nos relatos dos devotos se fazem referência a milagres de devotos também de origem urbana. Acreditamos que a fé não é um ato exclusivo da zona rural, pois encontramos devoções parecidas com a Cova de Pedro também nos centros urbanos.

Nos últimos anos, a Igreja assumiu a administração do local com vistas a canalizar a fé dos devotos para uma fé mais “pura”, conforme as próprias palavras do padre Alexandre. Nos seus sermões o padre canaliza o seu discurso, principalmente, para o apóstolo Pedro, numa tentativa de transformar a devoção a Pedro Afonso em devoção ao Pedro apóstolo. Esta estratégia já está surtindo efeito no imaginário dos devotos que já começam a fazer uma certa con(fusão) entre os dois Pedro's, o que no futuro inferimos que transformará esta devoção numa devoção a Pedro apóstolo.

A Cova de Pedro é utilizada pelos seus devotos como meio de se chegar a Deus numa mesma perspectiva do catolicismo oficial. Os devotos vêm em Pedro uma forma de intermediação dos seus pedidos a Deus. Como Pedro Afonso está mais acessível que Deus ou Jesus Cristo, principalmente pela proximidade deste santuário, se utilizam desta devoção para

achegar-se a Deus, ou seja, o objetivo deles é chegar ao Todo Poderoso para que as suas petições sejam ouvidas e respondidas.

As falas dos devotos são contundentes quando apontam a proximidade do santuário de Pedro Afonso como fator preponderante para a sua escolha para a realização das suas devoções.

A abordagem teórico-metodológica utilizada nesta pesquisa não dá conta da totalidade da discussão que o tema da devoção em Pedro pode suscitar. Ao trilharmos o caminho do que sustenta e alimenta esta prática religiosa, nos deparamos, no mínimo, com uma questão que extrapola o objetivo desta pesquisa. A história do homem Pedro, cuja complexidade deixa brechas para outras abordagens.

O surgimento e a permanência desta devoção têm uma qualidade, até onde observamos legitimamente popular, sobrevivendo ao longo dos anos, através da oralidade, como expressão da fé. A crença de que Pedro Afonso do Nascimento escuta e atende aos pedidos, ou alguns deles, são a sua própria razão de ser. Desta forma, é a idéia da eficácia gerada nos devotos através do ritual - produz neles uma experiência com o sobrenatural - que dá sentido e sustentação a esta devoção.

Assim, o ritual tem esta característica de criar e recriar a fé humana, transportando o homem do mundo profano para o sagrado e depois o conduzindo de volta ao primeiro estágio, fazendo com que ele retire um sentido de existência através da experiência no ritual e sinta-se parte de um universo maior, o sagrado; dessa forma impedindo-o de entrar no caos, em um mundo sem significado e conseqüentemente sem sentido.

Acreditamos que é o ritual que fundamenta e alimenta a prática religiosa em Pedro, a partir do momento em que ele cria e recria um ethos e visão de mundo nos devotos, e conseqüentemente insere neles uma motivação e disposição religiosa. O ritual tem esse poder de renovar constantemente a fé dos homens, não permitindo que a sua confiança religiosa seja

abalada, esquecida conforme nos disse Berg (1985:53) - “(...) Os homens esquecem. Precisam, por isso, que se lhes refresque constantemente a memória (...)”.

5. Referências Bibliográficas

- ALVES, Kesia Cristina França. **O Santo do Purgatório: a transformação mítica do canaceiro Jararaca em herói**. Natal-RN: Universidade Federal do Rio Grande do Norte / UFRN, 2006. (dissertação de mestrado).
- AZEVEDO, Thales de. **Problemas metodológicos da sociologia do catolicismo. Cultura e situação racial no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1966, p.165-194.
- BARROS, José D'Assunção. **O campo da História: especialidades e abordagens**. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.
- BENEDICTIS, Massimo Ricardo. **A Bahia de Hoje**, Volume I, 3º edição, O Radar Gráfica e Editora. Vitória da Conquista-Ba: 1991.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulos, 1985.
- BOORSTIN, Daniel J. **Os Criadores: uma história da criatividade humana**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995, pp. 233-253.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo: um estudo sobre a Religião popular**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O festim dos bruxos — relações sociais e simbólicas na prática do curandeirismo no Brasil**. In *Religião e Sociedade*, 13/3, novembro de 1986. Petrópolis: Vozes.
- CARVALHO, José Jorge de. **O encontro de velhas e novas religiões. Esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade**. In *Série Antropológica* 131. Universidade de Brasília, Brasília-DF, 1992.
- CHARTIER, R. **A história cultural, entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.
- COMBLIN, J. T. **Para uma tipologia do catolicismo no Brasil**. *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*, vol. 28, fasc. 1, março 1968.

• CORREIA, Iara Toscano. **João Relojoeiro: a construção de um santo no imaginário popular - Uberlândia/ MG (1956 - 2002)**. Dissertação (Mestrado em História). UFU, Uberlândia, 2003.

DELUMEAU, J. **Religião oficial e religião popular na França durante a Reforma e a Contra-reforma**. Concilium, vol. 206, nº 4, p. 15-22, 1986.

• DUMAS, André. **Ideologia e fé**. Rio de Janeiro-RJ: Tempo e Presença Editora LTDA, 1968.

• DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

• DUSSEL, E. **Religiosidade popular como opressão e libertação**. Concilium, 206 (4), p. 84-97, 1986.

• ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Coleção Vida e Cultura. Edição “Livros do Brasil”, Lisboa, 1957.

• ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Ed. Perspectiva, ed. 4ª, 1994.

• EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

• FERNANDES, Rubem César. **Os cavaleiros do Bom Jesus: uma introdução às religiões populares**. Brasiliense, 1982.

• FERNANDES, Rubem César. **O peso da cruz — manhas, mazelas e triunfos de um sacerdote particular**. In *Religião e Sociedade* 15/2-3, Rio de Janeiro: ISER, 1990.

• FERREIRA NETO, C. **Estudos de História Jaguaribana**. Fortaleza, Premium, 2003.

• FERRO, Marc. **Histórias das Colonizações – das conquistas às independências: século XIII**. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

• FONSECA, José Humberto. **História e Cotidiano no Planalto da Conquista**. Museu Regional de Vitória da Conquista / Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 1998 (Memória Conquistense nº. 03).

- FONSECA, José Humberto. **Formação política da Região Sudoeste da Bahia**. IN Política: o poder em disputa, Vitória da Conquista e região. Museu Regional de Vitória da Conquista / Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 1999 (Memória Conquistense nº. 04).
- FULOP-MILLER, René. **Os Santos que Abalam o Mundo**. Livraria José Olympio Editora, 5ª edição, Rio de Janeiro: 1956.
- GAETA, M. A. J. V. **Caminhando, cantando e agradecendo: o culto ao Bom Jesus da Lapa como uma experiência do sagrado. Um estudo sobre formas de religiosidade “popular” no nordeste paulista (1909-1996)**. Franca, 1997, 331 p. Tese (Livre-Docência) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- Governo da Bahia. **Programa FAZ CIDADÃO: Plano de Desenvolvimento Local, Integrado e Sustentado do Município de Ribeirão do Largo**. Vitória da Conquista: 2000.
- Governo da Bahia. **CEI – Centro de Estatística e Informações. Informações Básicas dos Municípios Baianos**. Salvador-Ba, 1994.
- GIUMBELLI, Emerson. **Clifford Geertz: a religião e a cultura**. IN Sociologia da Religião, enfoques teóricos. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 198-217.
- GROETELAARS, Martin M. **Quem é o Senhor do Bonfim**. Petrópolis. Vozes, 1983.
- HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro: 1550 a 1800**. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.
- HOORNAERT, Eduardo. **Thales de Azevedo e a sociologia do catolicismo no Brasil**. Revista Eclesiástica Brasileira (REB), fasc. 214, p. 427-438, junho 1994.
- HUIZINGA, Johan. **O Declínio da Idade Média**. Lisboa: Ulissea, 1996.
- IBGE. **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros**. Volume XX, Bahia A-L. Rio de Janeiro - RJ, 1958.

- IVO, Isnara Pereira. **O Anjo da Morte contra o Santo Lenho: poder, vingança e cotidiano no Sertão da Bahia**. Vitória da Conquista-Ba: Edições UESB, 2004.
- LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. 2ª edição, Rio de Janeiro – RJ: Editora Record, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O feiticeiro e sua magia (cap. IX) e a eficácia simbólica (cap. X)**, pp. 193-236. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.
- MALDONADO, L. **Religiosidade popular: dimensões, níveis, tipos**. Concilium, 206 (4), p. 6-14, 1986.
- MALINOWSKI, B. **Magia, ciência e religião**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- MARTÍN, Eloísa. **Cadenas de gênero: dos casos de transmissão devocional em la fiesta de la Virgen de Itatí (Corrientes, Argentina)**. *Anthropológicas*, ano 6, volume 13(1): p.35-46, 2002.
- MAUSS, Marcel. **Esboço de uma teoria geral da magia**. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify, 2004.
- MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas**. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify, 2004.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. São Paulo: Editora Loyola, 1996.
- MONTEIRO, D. T. **Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado**. In: Fausto, B. (Dir.) *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo III, vol. 2. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 39-92.
- MONTELLATO, Andrea Rodrigues Dias. **História Temática: diversidade cultural e conflitos**. Scipione: São Paulo, 2000.

- NETO, Isnard de Albuquerque Câmara. **Diálogos sobre Religiosidade Popular**. Os Urbanitas: Revista Digital de Antropologia Urbana. www.unitau.br/cripts/prppg/humanas/download/dialogosreligiosidade-N2-2002.pdf. 2002.
- OLIVEIRA, Milton Rodrigues de. **Cordel: a história de Ribeirão do Largo contada em prosa e versos**. Ribeirão do Largo-Ba, s/d.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. **Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1985.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O lugar - e em lugar - do método**. In O Trabalho do Antropólogo. São Paulo: UNESP, 2000.
- PRADO Jr., Caio. **A formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 21^o ed., 1989.
- QUEIRÓZ, Maria Isaura P. de. **O Catolicismo Rústico no Brasil**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros. São Paulo: Universidade, 1968.
- QUEIRÓZ, Maria Isaura P. de. **Os catolicismos brasileiros**. Cadernos do Centro de Estudos Rurais e Urbanos, n^o 4, p. 157-188, 1971.
- ROLIM, F. C. **Católicos e o catolicismo**. Revista Eclesiástica Brasileira (REB), vol. 30, fasc. 118, p. 326-348, junho de 1970.
- REESINK, Mísia Lins. **Pour une perspective concentrique du catholicisme brésilien**. www.sagepub.com/scp.sagepub.com/cgi/content/abstract/54/2/313. 25 de outubro de 2007.
- SÁEZ, Oscar Calavia. **Fantasmas Falados: mitos e mortos no campo religioso brasileiro**. Editora da Unicamp, São Paulo: 1996.
- SCHNEIDER, M. **Milagre e modernidade: alguns apontamentos**. Cultura Vozes, ano 90, n^o 6, p. 25-32, nov/dez., 1996.
- SILVA, André Luiz da. **Devoções Populares no Brasil: contextualizando algumas obras das Ciências Sociais**. www.pucsp.br/rever/rv3_2003/p_silva.pdf, 10 de março de 2007.

- SILVA, Miguel Bonfim Moreira. **Cordel: a história da Cova de Pedro e seus milagres.** Ribeirão do Largo-Ba, 1985.
- SOUSA, Maria Aparecida Silva de. **A Conquista do Sertão da Ressaca: povoamento e posse da terra no interior da Bahia.** Vitória da Conquista-Ba: Edições UESB, 2001.
- STEIL, Carlos Alberto. **O Sertão das Romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia.** Petrópolis: Vozes, 1996.
- STEIL, Carlos Alberto. **Romeiros e Turistas no Santuário de Bom Jesus da Lapa.** IN Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 9, n. 20, pp. 249-261, outubro de 2003.
- TANAJURA, Mozart. **História de Conquista: crônica de uma cidade.** Brasil Artes Gráficas LTDA, Vitória da Conquista-Ba, 1992.
- TEIXEIRA, Faustino (org.). **Sociologia da Religião: enfoques teóricos.** Petrópolis-RJ.: Vozes, 2003.
- THEIJE, Marjo de. **Tudo que é de Deus é bom: uma antropologia do catolicismo liberais em Garanhuns, Brasil.** Recife: FJN: Massangana, 2002.
- THOMPSON, Paul. **A voz do passado: História oral.** 2º ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1998.
- TORRES, Tranquilino Leovigildo (1859-1896). **O Município da Vitória.** Museu Regional de Vitória da Conquista / Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 1996 (Memória Conquistense nº. 2).
- TURNER, Victor. **Liminaridade e Communitas (capítulo 3).** In: O processo ritual: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.
- VAN GENNEP, A. **Os ritos de passagem.** Petrópolis: Vozes, 1978.
- VOVELLE, M. **Ideologias e mentalidades.** São Paulo: Brasiliense, 1991.
- ZALUAR, A. **Sobre a lógica do catolicismo.** R. de Janeiro: Dados, nº 11, p. 173-193, 1973.

- ZALUAR, A. **Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

6. Anexos:

A - Carta de C.A.J. para Pedro Afonso do Nascimento

São Pedro

Eu estou lhe mandando esse presente
 com agradecimento por tudo pelo
 senhor ter realizado a minha
 promessa.

Eu estou feliz porque eu estou
 feliz porque estou com saúde
 graças a Deus

Eu estou muito triste por eu
 não ter podido ir visita - ao
 país em te agradecer muito.

São Pedro Eu te passo não
 digo que eu prefiro mais não ser
 favelado que ter passado com a
 minha situação. O ano passado
 foi um ano grande quanto hoje
 eu sinto. acho que eu me sinto
 uma pessoa que mim amo de
 verdade e que eu amo também
 não digo eu prefiro tanto mais
 não

Olha Senhor São Pedro se o
 senhor mim ajudar que apareça
 de uma vez. O amor da minha
 vida e também que eu possa
 de ano sem ficar de recuperação
 e que a minha mãe saiba que
 amo e eu estou está com
 vida e saúde para o ano

que tem eu irei visita do
 Maio eu quero ir acem ho-
 nhada com o passivo que
 primariamente deus e a terra
 a ajuda do senhor que vai
 ajudar pra mim.

Olha senhor são pedro tou
 esse reumatismo do meu
 quadrado tambem por o mar
 de deus.

São pedro eu estou com muita
 fé em deus e no senhor eu sei
 que as meus pedidos vão ser
 realizados e por isso que
 para o Anjo eu irei
 levar um maço de vela para
 queimar em sua igreja e irei
 trazer uma caixa de fósforos
 de alegria e que eu quero
 fazer tudo muito obrigado que
 que o senhor de vida e saúde
 para os meus irmãos que
 são os meus tios e para
 toda a minha família
 estou mandando um maço
 de vela para queimar pra iluminar
 o meu alma. termino com
 muito amor e saudade
 sua benção são pedro
 de sua devota cida seora de jesus

B – Carta de Luciene para Pedro Afonso do Nascimento

Saldadees
Para Você Pedro
Perdoe-me por não poder
ir aí mais por não ter escrito
ti sobre uma coisa muito
importante para mim
pedro mim ajude a
conseguir a guarda
do meu filho
que outro ano se mais
tiver com vida e saúde
meus namorados aqui, ~~com~~
obrigado ASS: Luciene

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)