

# **OS ELEMENTOS DA NATUREZA E AS DIMENSÕES SAGRADAS E MÍTICAS DAS GRUTAS E DO MORRO DA CIDADE-SANTUÁRIO DE BOM JESUS DA LAPA / BA**

Janio Roque Barros de Castro

## **Introdução**

Os Santuários católicos se constituem em lugares especiais nos quais o sagrado aflora alimentando assim o magnetismo devocional. Nesses lugares, as práticas litúrgicas do catolicismo oficial mesclam-se com práticas do catolicismo popular, criadas e recriadas pelos peregrinos ao longo do tempo. Um evento excepcional ou um mesmo um fenômeno natural inexplicável ou de difícil compreensão podem colaborar para gênese e consolidação de um Santuário e transformar um espaço banal pouco conhecido em um lugar especial e notabilizado em âmbito regional, nacional ou até internacional. Eliade (1992) destaca que para o homem religioso a natureza nunca é exclusivamente natural. Determinados eventos do passado, reatualizados através de práticas religiosas do presente, contribuem para sacralização de morros, grutas, rochas, fontes, constituindo assim uma topografia do sagrado.

Um dos Santuários mais visitados do Brasil é de Bom Jesus da Lapa na Região do Médio São Francisco no estado da Bahia, para onde milhares de romeiros se deslocam periodicamente para visitar as grutas calcáreas e morro da Lapa que a mais de três séculos são considerados lugares sagrados. Existem algumas versões impregnadas com elementos míticos-folclóricos do catolicismo popular, que procuram explicar a origem do Santuário e das romarias. Algumas pessoas acreditam que a gruta foi descoberta por um vaqueiro perseguindo um boi, que teria se desgarrado do rebanho. Entretanto, a versão histórica mais aceita é a aquela que consta nas publicações dos padres redentoristas e de Kocik (2000) que relata a saga do ourives português Francisco Mendonça Mar que, após sair da prisão, teria se deslocado como andarilho pelo sertão baiano quando encontrou as grutas da Lapa onde depositou as imagens de Jesus Cristo e de Maria que carregava. A vida solitária e compenetrada nas orações de Francisco Mendonça e a imagem do Bom Jesus colocada na gruta chamaram a atenção das pessoas que viajavam pelo rio São Francisco ou que se deslocavam em direção a Minas Gerais no final do século XVII, início do século XVIII, em busca de minas de ouro. Francisco Mendonça ajudava alguns doentes e não cobrava nada, limitando-se a mostrar para essas pessoas a imagem do Bom Jesus, dizendo que foi

ele o responsável pela sua eventual cura. Essa atitude abnegada do ermitão, que depois foi ordenado padre e passou a se chamar Francisco da Soledade, foi difundida pelos transeuntes daquela remota região, dando início a um movimento peregrinatório de mais de três séculos e determinando a formação do embrião urbano da cidade de Bom Jesus da Lapa da atualidade.

Neste trabalho, objetiva-se analisar sob a ótica da Geografia das Religiões os elementos e eventos que contribuíram para o surgimento e consolidação do morro e das grutas de Bom Jesus da Lapa, como lugares sagrados em uma atmosfera mítica, bem como as principais práticas religiosas exercitadas no tempo / espaço mítico – sagrado desta importante cidade-Santuário. Os principais conceitos que balizam este trabalho são espaço, conceito chave da Geografia, e lugar, na perspectiva do recorte espacial significativo, simbólico, revestido de sacralidade e misticismo. Inicialmente aborda-se questões teórico-conceituais acerca da concepção de espaço e lugar sagrados para posteriormente analisar-se os aspectos míticos destes espaços devocionais.

### **Espaço sagrado e lugar sagrado: uma apreciação preliminar**

Em Bom Jesus da Lapa o morro e a gruta são considerados lugares sagrados e, por isso, há três séculos crentes católicos de várias partes do Brasil viajam em busca destes lugares. A sacralização destes fixos dinamizou o fluxo de romeiros e produziu formas no entorno sacral com funções ligadas ao comércio e aos serviços relacionados aos espaços devocionais. Em Monte Santo no Sertão baiano a religiosidade popular sacralizou o morro que dar nome ao lugar enquanto que em Candeias, na Região Metropolitana de Salvador, considera-se sagrada água que brota de uma fonte nas proximidades da Igreja de Nossa Senhora das Candeias.

Na concepção de Claval (2002) a oposição entre sagrado e profano fundamenta-se na idéia de que existem dois níveis de realidades: o mundo positivo, apreendido pelos nossos sentidos, que tocamos e que freqüentamos, e um outro mundo, onde se situam as forças, os princípios ou divindades responsáveis pelo que acontece no mundo positivo. Para Claval, esse outro mundo se situa em um espaço inacessível ao homem, no entanto estes dois mundos não são totalmente separados uma vez que os aléns afloram em lugares especiais revestindo estes locais de sacralidade: são os Santuários. Para Tuan (1989) apud Rosendahl (2002) o sagrado é tudo o que se destaca do lugar comum e da rotina. Rosendahl enfatiza, no entanto, que nem tudo que é excluído espacialmente é sagrado e

nem toda interrupção da rotina é uma hierofania. Nessa mesma obra, a autora salienta que o poder do sagrado pode ser atraente, tornando o lugar um centro convergente de crentes, ou pode ser apavorante e repelente tornando o lugar maldito.

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

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

Segundo Tuan (1983:168) “a religião tanto pode vincular uma pessoa ao lugar como libertá-la dele. O culto aos deuses locais vincula um povo ao lugar enquanto as religiões universais dão liberdade”. No caso de Bom Jesus da Lapa, em um país onde o

catolicismo é majoritário, o culto ao Senhor Bom Jesus vincula os romeiros ao lugar sagrado, de uma forma que muitos deles aí retornam várias vezes. Nesse caso específico, o Senhor Bom Jesus pode ser considerado um Deus local que vincula fielmente peregrinos a ponto desses religiosos retornarem periodicamente para solicitar uma nova graça ou mesmo agradecer a realização de uma graça obtida. Para esse religioso não é em um lugar qualquer que ele vai se sentir próximo do Senhor Bom Jesus. Para que ocorra este encontro de fé é necessário retornar a um lugar simbolicamente especial: a cidade de Bom Jesus da Lapa. Esse crente, ou participa das festividades religiosas ou então limita-se a depositar discretamente ‘uma peça simbólica nas salas dos ex-votos, chamada localmente de sala dos milagres. Segundo Halbwachs (1950) apud Rosendahl (1999) “(...) embora Deus esteja em toda parte há locais privilegiados em que Ele se manifestou e bastam que os fiéis queiram comemorar tal evento para que essas lembranças efetivamente sejam preservadas no imaginário religioso”. No entanto, sob a ótica do Catolicismo Romanizado, oficial, o Senhor Bom Jesus é considerado um Deus Universal, não só pelo sentido etimológico da palavra católico, religião predominante no Brasil, como principalmente pelo que representa Jesus Cristo para a Igreja: O filho de Deus que veio trazer a público os ensinamentos divinos e que sacrificou a sua vida pela humanidade.

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

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

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

### **Significados e espacialidade das práticas religiosas**

As práticas religiosas de alguns romeiros de Bom Jesus da Lapa, iniciam nas suas respectivas comunidades. Alguns peregrinos participam ativamente de celebrações

religiosas nas suas comunidades e se deslocam para os seus Santuários de devoção cantando, orando, preparando-se para adentrar em um lugar especial, onde a fé se fortalece e há uma maior proximidade com Deus. Como salienta Claval (2002), há um mundo além do mundo perceptível pelos sentidos que aflora em lugares especiais para os crentes: os Santuários. Essa sacralidade dos lugares determina o fluxo de religiosos que saem do espaço profano cotidiano em busca dos lugares nos quais o religioso sente a proximidade de Deus que se manifesta com maior intensidade nesses lugares especiais, justificando o deslocamento e os sacrifícios da viagem.

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

Percorrendo o roteiro devocional, o romeiro do Bom Jesus passa as mãos por sobre as pedras, como se estivesse buscando reforçar a sua fé através da percepção tátil do sagrado. Enquanto alguns peregrinos utilizam o tato para perceber sensorialmente os objetos e o lugar sagrado, outros fecham os olhos prescindindo momentaneamente do órgão do sentido mais utilizado notadamente no mundo ocidental: a visão. Esses fiéis exercitam sua fé através da oração reflexiva, compenetrada, com os olhos fechados como se estivessem se deslocando para um outro plano de existência. Yi-Fu-Tuan (1980), referindo-se à percepção ambiental, enfatiza que no mundo moderno tende-se a privilegiar a visão em detrimento de outros sentidos, como o olfato e o tato. O ato de fechar os olhos para orar dentro do Santuário significa talvez uma tentativa de distanciamento do mundo profano apreendido com mais intensidade pelo olhar que, segundo Claval (1999), não é neutro, uma vez que se reveste de emotividade e estética. Nessa perspectiva, o espaço sagrado é lugar desejado, de chegada e de proximidade com Deus. A hierofania constitui-se, assim, numa fonte inesgotável de força e sacralidade, que permite ao visitante do lugar sagrado tomar parte dessa força e comungar nessa sacralidade. O Santuário, formada por várias grutas calcáreas, é um lugar revestido de muito simbolismo para os religiosos.

Muitas pedras adquirem a sua qualidade mágico-religiosa graças ao simbolismo que lhes confere um valor mágico ou religioso (ELIADE, 1993).

As práticas dos romeiros do Bom Jesus na Lapa, na sua maioria advindas da religiosidade popular, são ressignificadas ou preservadas, pois os vínculos com o lugar sagrado são renovados quando os pais estabelecem um compromisso com o Jesus daquele lugar, de trazer seus filhos até o Santuário. Muitos religiosos fazem uma promessa de trazer os seus filhos vestidos de branco e visitam as grutas. Posteriormente acendem velas, assistem às missas, rezam individualmente e depositam as vestes da promessa na sala dos ex-votos como símbolo da sua fé. A roupa branca é muito usada por crentes de cultos candomblecistas de matriz afro-brasileira e católicos, a exemplo da Irmandade de Coração de Jesus. Os fiéis apresentam seus filhos às imagens que representam Jesus Cristo, perpetuando não só os seus laços com aquele lugar sagrado, como realimentando o magnetismo devocional. A fé, nessa perspectiva, apresenta um caráter transtemporal, renovando-se com as novas gerações. São as práticas do catolicismo popular que persistem e que fazem os romeiros se deslocarem em busca dos lugares especiais.

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

### Os mitos do Bom Jesus e a religiosidade do lugar

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

Além dos mitos em uma escala mais global, há aqueles locais que não se constituem em reinvenções de um fato ocorrido como o nascimento de Jesus Cristo, mas se constituem em invenções que foram parcialmente recriadas ao longo do tempo por romeiros e moradores. Em Bom Jesus da Lapa, existem algumas histórias que tentam explicar em uma concepção mítica a gênese do Santuário. Alguns religiosos acreditam que a gruta teria sido descoberta por um vaqueiro perseguindo um boi que se afastou do rebanho. Há um outro conto que relata a queda de uma criança com alguns meses de idade no rio São Francisco e que não se machucou. Além disso, para alguns romeiros, pequenas reentrâncias nas rochas, comuns em áreas de litologia calcárea, são pegadas de Jesus Cristo. No passado, até o sangue dos morcegos que caíam do teto das grutas eram considerados sinais da sacralidade do lugar. Sobre essa concepção espacial mítica Tuan destaca que “o primeiro tipo de espaço mítico é uma extensão conceitual dos espaços familiar e cotidiano dados pela experiência direta. Quando imaginamos o que fica do outro lado da cadeia montanhosa ou do oceano, nossa imaginação constrói geografias míticas que podem ter pouca ou nenhuma relação com a realidade” (TUAN, 1983, p. 97).

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

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

Uma outra prática dos romeiros que está associada a essa concepção mítica-popular é uma luz e a imagem de Nossa Senhora visualizadas nas estrias rochosas por alguns

religiosos. Na década de 1960, construiu-se com explosivos um corredor que liga a Gruta do Bom Jesus à Gruta da Soledade. A abrupta ruptura na rocha calcárea permite a visualização de pequenos cristais na estrutura rochosa, quando se observa atentamente e bem próximo à pedra. A partir dos anos 1970, esses pequenos cristais passaram a alimentar o imaginário dos romeiros que, ao olhar concentradamente a rocha, bem de perto, afirmam que vêem uma luz, uma santa ou uma mulher.

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

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

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

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

O romeiro que chega a Lapa se alimenta espiritualmente da energia cosmológica do lugar sagrado e da atmosfera atemporal e rica da geografia mítica do lugar, vivenciando,

assim, o sagrado, tanto na sua dimensão eclesial quanto mítica-popular. A busca coletiva pelo lugar sagrado, assim como a permanência dos romeiros nas proximidades do Santuário, impacta espacialmente a cidade-santuário, determinando o surgimento de uma outra cidade, cuja dinâmica é impulsionada pela vivência coletiva e subjetiva do / no tempo sagrado.

### **Reflexões finais**

A manutenção de práticas do catolicismo popular, ressignificadas ao longo do tempo, deve ser vista como um aspecto importante dos Santuários como o de Bom Jesus da Lapa, uma vez que a própria romaria, com os seus símbolos, cânticos e ambiência cosmológica, se constitui em uma prática devocional recriada. Essas práticas religiosas devem ser entendidas e respeitadas nos lugares sagrados e comprovam a heterogeneidade do catolicismo brasileiro. A subida ao morro, por exemplo, é uma prática muito exercitada pelos romeiros.

Um aspecto atinente à romaria da Lapa, importante a se ressaltar, é que o romeiro que enxerga uma luz inacessível e a configuração da imagem de Maria indicando a existência de um plano espiritual superior nas estrias da rocha, no corredor da Gruta da Soledade, é o mesmo que deposita uma peça na sala dos ex-votos, como símbolo de uma graça alcançada aqui na terra. Por um lado, o romeiro tenta purificar o seu espírito buscando preparar-se para uma outra dimensão ainda desconhecida depois da morte, enquanto que, por outro lado o mesmo crente busca uma vida melhor. Necessidades materiais e espirituais se interpenetram dialeticamente na ambiência do sagrado, mas não se anulam; complementam-se. Busca-se resolver questões de ordem espirituais, materiais, subjetivas, coletivas, familiares ou procura-se atender uma necessidade pessoal de proximidade com o sagrado.

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

### **Referências**

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

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

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

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

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

DARTIGUES, André. **O que é Fenomenologia**. Tradução: Maria J. G. de Almeida. 3. ed. São Paulo: Ed. Moraes, 1992.

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das religiões**. Tradução: Fernando Tomaz e Natália Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

\_\_\_\_\_. **O Sagrado e o Profano**. Tradução de Rogério Fernandes. – São Paulo: Martins Fontes, 1992. 191 p.

\_\_\_\_\_. **Imagens e Símbolos**. Ensaio sobre o simbolismo mágico – religioso. Tradução: Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FERREIRA, L. Felipe. Acepções recentes do conceito de lugar e sua importância para o mundo contemporâneo. **Território**, 9. Jul / dez. 2000. Pp. 65 – 83.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. - Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOMES, Paulo C. Costa. **Geografia e Modernidade**. Rio de Janeiro: Bertrand – Brasil, 1996.

HALBWACHS, M. **La memoire collective**. Paris. – Press Universitaires de France, 1950.

JUNG, CARL G. **O homem e seus símbolos**. 6. ed. São Paulo: Editora Nova Fronteira, 1987.

KOCIK, Lucas. **Santuário do Bom Jesus da Lapa**. 7 ed. Bom Jesus da Lapa: Gráfica Bom Jesus, 2000.

KUJAWSKI, G. de Mello. **O sagrado existe**. São Paulo: Ática, 1994.

OLIVEIRA, P. R. e STEIL, C. A. **Romarias da Lapa**. Bom Jesus da Lapa: ISER, 1993.

RELPH, E. C. As bases Fenomenológicas da Geografia. In: **Revista Geografia**. V. 4, nº 7, p. 1-25, abril de 1979.

ROSENDHAL, Z. Uma proposição temática. In: MENDONÇA, F. e KOZEL, S. (Orgs.) **Elementos de epistemologia da Geografia contemporânea.** – Curitiba: Ed. da UFPR, 2002. Pp. 197 – 214.

\_\_\_\_\_. **Hierópolis: O sagrado e o urbano.** – Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

\_\_\_\_\_. O sagrado e o espaço. In: CASTRO I, E., GOMES. P. C. C., CORRÊA, R. L. (Orgs.) **Explorações geográficas: percurso no fim do século.** – Rio de Janeiro: BERTRAND – Brasil, 1997. Pp. 119 – 153.

SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo. Razão e emoção.** São Paulo: Hucitec, 1996.

**Santuário Bom Jesus da Lapa:** Guia de peregrinos e turistas. Bom Jesus da Lapa: Gráfica Bom Jesus, 2003.

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

SUPERINTENDÊNCIA DE ESTUDOS ECONÔMICOS E SOCIAIS DA BAHIA – SEI – **Informações básicas dos municípios baianos** – Região econômica 14 – Médio São Francisco. Salvador: SEI, 1998.

SUPERINTENDÊNCIA DO VALE DO SÃO FRANCISCO / Ministério do Interior. Anteprojeto para extinção da Favela de Bom Jesus da Lapa. Janeiro de 1975.

TUAN, YI – Fu. **Espaço e lugar.** Tradução: Livia de Oliveira. São Paulo, DIFEL, 1983.  
\_\_\_\_\_. **Topofilia.** Um estudo da percepção. Atitudes e valores do meio ambiente. Tradução: Livia de Oliveira. São Paulo, DIFEL, 1980.

TURNER, V. e TURNER, E. **Image and pilgrimage in Christian culture.** Oxford, Basil Blackwell, 1978.