



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: CULTURA, EDUCAÇÃO
E LINGUAGENS – PPGCEL**

JOSEFA ARCANJA DOS SANTOS SOUZA

**“BOM JESUS DA LAPA RESENHA HISTÓRICA”: SIGNIFICAÇÕES E SENTIDOS DAS
NARRATIVAS SOBRE O SANTUÁRIO**

Vitória da Conquista – BA 2023

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA
DEPARTAMENTO DE ESTUDOS LINGÜÍSTICOS E LITERÁRIOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: CULTURA, EDUCAÇÃO
E LINGUAGENS**

JOSEFA ARCANJA DOS SANTOS SOUZA

**“BOM JESUS DA LAPA RESENHA HISTÓRICA”: SIGNIFICAÇÕES E SENTIDOS DAS
NARRATIVAS SOBRE O SANTUÁRIO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens, como requisito parcial e obrigatório para a obtenção do título de Mestre em Letras pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Linha de pesquisa: Estudos Transdisciplinares das Linguagens.

Orientadora: Prof.^a. Dr.^a Avanete Pereira Sousa.

Vitória da Conquista – BA, 2023

S716b Souza, Josefa Arcanja dos Santos.

“Bom Jesus da Lapa resenha histórica”: significações e sentidos das narrativas sobre o santuário. / Josefa Arcanja dos Santos Souza, 2023.

115f.

Orientador (a): Dr^a. Avanete Pereira Sousa.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Sudoeste Bahia, Programa de Pós-graduação em Letras: cultura, educação e linguagens – PPGCEL, Vitória da Conquista, 2023.

Inclui referências: f. 107 – 111.

1. patrimônio cultural - Romarias. 2. Santuário - Narrativas. 3. Bom Jesus da Lapa. 4. Texto verbo-visual. I. Sousa. Avanete Pereira. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós -Graduação em Letras: cultura, educação e linguagens- PPGCEL. III. T.

CDD: 363.69

Josefa Arcanja dos Santos Souza

**“BOM JESUS DA LAPA RESENHA HISTÓRICA”: SIGNIFICAÇÕES E SENTIDOS DAS NARRATIVAS
SOBRE O SANTUÁRIO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens como requisito final e obrigatório para obtenção do título de Mestre em Letras: cultura, educação e linguagens pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia.

Aprovada em: 09/06/2023.

Banca examinadora

Prof.^a. Dr.^a. Avanete Pereira Sousa (Orientadora– UESB)

Prof.^a. Dr.^a. Maria das Graças de Andrade Leal
(UNEB)

Prof.^a. Dr.^a. Zamara Araújo dos Santos (UESB)

Vitória da Conquista - Ba, 2023

*Aos meus genitores, Sr. Gabriel e Dona Dior, (in memoriam)
pelos valores morais, amor e incentivo.*

*Ao meu companheiro de lutas e de vida, Mário, meu porto
seguro.*

*Aos meus filhos João Gabriel e Ana Livia, por serem
meus maiores incentivadores e a razão pela qual busco
longevidade.*

*Aos meus colegas: Lécio, Maura, Dalva e Rosângela pelo
estímulo para continuar essa jornada.*

*À minhas comadres Geise e Sara pelo apoio nos
momentos de dificuldades, e não foram poucos.*

*À minha irmã Cátia e meu cunhado Raimundo por
acreditarem em minha vitória.*

*A cada ser humano que de alguma maneira, ao longo
dessa jornada, contribuiu com o meu aprendizado e
crescimento.*

AGRADECIMENTOS

O valor de uma conquista não se mede pelo troféu mas, pela forma como se trilhou a caminhada rumo à vitória, por isso louvor e glória ao Pai Celestial, Nossa Senhora e a São Miguel, por ter sido meu amparo durante toda a caminhada nessa pós-graduação.

Foi surpreendente a quantidade de pessoas que me estendeu a mão ao longo dessa intensa jornada rumo ao conhecimento, alguns diretamente outros indiretamente, porém todos foram bastante significativos para que essa caminhada fosse exitosa.

À minha “espinha dorsal” sem a qual não estaria de pé, nem andaria, minha família, sem a qual eu não poderia chegar até aqui, especialmente meu filho João Gabriel e minha filha Ana Lívia.

À memória de meus pais, que embora fossem encantados pela educação, não tiveram a oportunidade de ao menos ser alfabetizados.

Ao meu amor e cúmplice nas empreitadas dessa vida, Mário, por priorizar o meus sonhos e lutar pela sua realização.

Às professoras Avanete Pereira Sousa, minha orientadora, Prof^a. Dr^a. Zamara Araújo dos Santos e Prof^a. Dr^a. Maria das Graças Andrade Leal, grandes espelhos docentes, em quem me apoiei para buscar conhecimento, valores acadêmicos, às quais agradeço imensamente pelas contribuições nesta dissertação e pela forma respeitosa e cordial com que me acolheram, fortalecendo-me no momento em que me senti muito vulnerável, estimulando-me a não desistir e me dando a sensação de amparo, ensinando-me com humildade e me repreendendo com empatia, desmonstrando com isso sabedoria, e que além disso são docentes competentes, imbuídas na luta cotidiana pela educação, pública, democrática, inclusiva e de boa qualidade.

À Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, por primar por uma educação gratuita, qualificada, emancipadora e inclusiva que possibilita aos educandos uma forma crítica e ascensão econômica e social.

A toda a equipe do PPGCEL, por ter me auxiliado durante todo o percurso dessa pós-graduação, principalmente diante das questões burocráticas.

Ao excepcional e muito qualificado corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens, pelo estímulo, ensinamentos,

saberes, conhecimentos produzidos e compartilhados e pelos convites às análises críticas, ao longo de todo o curso. Foram momentos riquíssimos de aprendizados significativos, ocorridos desde o início desse mestrado, dentre os quais destacam-se: Kanavillil Rajagopalan, Avanete Pereira Sousa, Márcia Santos Lemos, Adriana Maria de Abreu Barbosa e Diógenes Lima.

À turma 2021 desse curso de Mestrado que foi tão intensa a ponto de, mesmo virtualmente, nos irmarmos, estreitarmos laços de afetividade e vivermos intensamente profundas emoções e de forma inusitada, Monalisa, Adão, Marta, Deivity, Ádrian, Cristiane, Dua, Kilza, Diogo, Sandra, Patrick e Daniel pelos socorros, pelas leituras, pelo apoio emocional e pelas “farras”.

Aos meus colegas de trabalho Lécio Barbosa de Assis, por ter me mandado o edital da seleção para o mestrado, pelo apoio constante e pelo incentivo; a Maura Cangirana por me ouvir e me incentivar ao longo de todo o processo, a Lucidalva Alves da Costa, Coordenadora Pedagógica potente, colega de trabalho ímpar e um ser humano incrível, com quem eu pude contar desde o momento da seleção com apoio emocional, pedagógico e afetivo, até a etapa final. Qualquer agradecimento a todas essas pessoas será sempre insuficiente diante da importância e da ajuda de cada uma delas.

“Existem momentos na vida onde a questão de saber se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir”. (Michel Foucault)

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo investigar como as narrativas acerca do Santuário de Bom Jesus da Lapa contribuíram para a atribuição de sentido e significações às romarias e nas relações sociais e manifestações culturais no município de Bom Jesus da Lapa. A pesquisa assentou-se sobre um levantamento bibliográfico de livros, teses e dissertações publicados no Brasil e no exterior sobre a temática. Nesse trabalho abordamos categorias conceituais como história cultural, narrativas, memórias, patrimônio cultural, mitos e lendas, romarias e análise do discurso. Vale enfatizar que todo o trabalho foi realizado na perspectiva teórico-metodológica da antropologia, no sentido de se descobrir as raízes históricas do santuário de Bom Jesus da Lapa, bem como analisar, discursivamente, as narrativas a seu respeito. O corpus documental da pesquisa foi a obra “Bom Jesus da Lapa Resenha histórica”, escrita por Monsenhor Turíbio em 1937. Selecionamos nove narrativas sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa como elemento de análise e investigação. O suporte teórico, bem como a análise dos dados obtidos pela pesquisa bibliográfica, foi fundamentado em autores como; Foucault (2012, 2013, 2020); Hall (2006); Certau (2008); P e c h ê u x (1990, 1990a, 1997, 1998, 1999); Orlandi (1990, 2015); Santos (2001); Todorov (2006); Le Goff (2003) entre outros. Procurou-se abordar as narrativas a partir de uma perspectiva decolonial capaz de dar voz às etnias negra e indígena, historicamente silenciadas durante o processo de construção histórica desse santuário. Além disso, buscou-se, também, investigar o processo de surgimento das romarias e suas implicações para as relações sociais no município de Bom Jesus da Lapa e seu entorno. Estudos como este propiciam e ampliam a produção do conhecimento, objetivando a criação de políticas públicas eficazes que impulsionem o reconhecimento desse Santuário como patrimônio histórico cultural brasileiro e fomentem o desenvolvimento de práticas que transformem o Santuário de Bom Jesus da Lapa em espaço de inclusão sociocultural.

Palavras-chave: Santuário, narrativas, patrimônio cultural, romarias, Bom Jesus da Lapa

ABSTRACT

This work aims to investigate how the narratives about the Sanctuary of Bom Jesus da Lapa contributed to the attribution of meaning and meanings to the pilgrimages and in the social relations and cultural manifestations in the municipality of Bom Jesus da Lapa. The research was based on a bibliographic survey of books, theses and dissertations published in Brazil and abroad on the subject. In this work, we approach conceptual categories such as cultural history, narratives, memories, cultural heritage, myths and legends, pilgrimages, and discourse analysis. Of the sanctuary of Bom Jesus da Lapa, as well as to discursively analyze the narratives about it. The documental corpus of the research was the work "Bom Jesus da Lapa Resenha Histórico", written by Monsignor Turíbio in 1937. We selected nine narratives about the Sanctuary of Bom Jesus da Lapa as an element of analysis and investigation. The theoretical support, as well as the analysis of the data obtained by the bibliographical research, was based on authors such as; Foucault (2012, 2013, 2020); Hall (2006); Certau (2008); Pechêux(1990,1990a,1997, 1998,1999); Orlandi (1990, 2015); Santos (2001); Todorov (2006); Le Goff (2003) among others. An attempt was made to approach the narratives from a decolonial perspective capable of giving voice to the black and indigenous ethnic groups, historically silenced during the process of historical construction of this sanctuary. In addition, we also sought to investigate the process of emergence of pilgrimages and their implications for social relations in the municipality of Bom Jesus da Lapa and its surroundings. Studies like this provide and expand the production of knowledge, aiming at the creation of effective public policies that boost the recognition of this Sanctuary as a Brazilian historical cultural heritage and encourage the development of practices that transform the Sanctuary of Bom Jesus da Lapa into a space for sociocultural inclusion.

Keywords: Sanctuary, narratives, cultural heritage, pilgrimages, Bom Jesus da Lapa

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01: A História de Bom Jesus da Lapa	29
Figura 02: Localização Geográfica de Bom Jesus da Lapa.....	30
Figura 03: Mapa da Região do Médio São Francisco na Bahia	30
Figura 04: História da Lapa.....	33
Figura 05: Cova do Monge Francisco de Mendonça Mar.....	38
Figura 06: Cova do monge.....	39
Figura 07: Imagem do Bom Jesus trazida pelo Monge.....	40
Figura 08: Altar atual da gruta do Bom Jesus da Lapa.....	41
Figura 09: Interior da gruta do Bom Jesus	41
Figura 10: Gruta, entrada do santuário.....	42
Figura 11: Músicas na romaria da Benção.....	45
Figura 12: Caminhão pau de arara	46
Figura 13: Santuário e morro da Lapa 2019.....	48
Figura 14: Altar do Bom Jesus antes da reestruturação	49
Figura 15: Altar depois da reestruturação.....	50
Figura 16: Altar da gruta da Soledade.....	51
Figura 17: Sal de milagres.....	52
Figura 18: Sala de milagres atual	52
Figura 19: Estátuas dos evangelistas.....	53
Figura 20: Altar da Soledade.....	53
Figura 21: Serpente emplumada.....	65
Figura 22: Pedra do sino.....	68
Figura 23: Romaria dos pretos	69
Figura 24: Sino da torre	70
Figura 25: Torre do Santuário 1946.....	71
Figura 26: Torre do Santuário 1952	71
Figura 27: Turíbio Villanova Segura.....	77
Figura 28: Cova da onça.....	83

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1.O SANTUÁRIO DE BOM JESUS DA LAPA: UM MERGULHO HISTÓRICO.21	
1.1 O território do Santuário.....	21
1.1.1 O município de Bom Jesus da Lapa: terra do Santuário.....	24
1.1.2 De povoado à cidade de Bom Jesus da Lapa: reflexo das romarias.....	27
1.2 Aprofundando a história do Santuário.....	37
1.2.1 Narrativas eclesíásticas acerca do Santuário.....	37
1.3 Santuário e romarias: mitos e percursos.....	41
1.3.1 As romarias e suas histórias.....	43
1.4 O Santuário: aspectos físicos e arquitetônicos.....	48
2. VOZES, LENDAS, MITOS: REALIDADE/FICÇÃO NA LITERATURA E NAS NARRATIVAS ORAIS.....	60
2.1 Da oralidade ao pensamento, do pensamento ao sentido.....	60
2.2 Narrativas e lendas populares sobre o Santuário	63
2.2.1 Francisco de Mendonça Mar e a lenda da onça.....	64
2.2.2 A lenda da serpente emplumada.....	64
2.2.3 A lenda do espanhol arrependido.....	66
2.2.4 A lenda do vaqueiro.....	66
2.2.5 A lenda do jesuíta.....	67
2.2.6 A lenda da criança descobridora da imagem do Bom Jesus.....	67
2.2.7 A lenda da pedra do sino.....	68
2.2.8 A história da romaria dos pretos.....	68
2.2.9 A origem do sino da torre.....	69
3. “BOM JESUS DA LAPA RESENHA HISTÓRICA”: REFLETINDO ACERCA DAS NARRATIVAS SOBRE O SANTUÁRIO.....	75
3.1 A metodologia da análise das narrativas.....	75
3.2 O autor do <i>corpus</i> documental: Turíbio Villanova.....	77
3.3 Reflexões sobre as narrativas acerca do Santuário.....	78
3.3.1 A análise da lenda da onça.....	83

3.3.2 A análise da lenda da serpente emplumada	86
3.3.3 A análise da lenda do espanhol arrependid.....	87
3.3.4 A análise da lenda do vaqueiro.....	89
3.3.5 A análise da lenda do jesuíta.....	90
3.3.6 A análise da lenda da criança descobridora da imagem do Bom Jesus.....	92
3.3.7 A análise da lenda da pedra do sino.....	94
3.3.8 A análise da narrativa acerca da romaria dos pretos.....	95
3.3.9 A análise da narrativa sobre a origem do sino da torre.....	99
CONSIDERAÇÕES FINAIS	
.....	100
REFERÊNCIAS.....	102
ANEXOS.....	112

Introdução

Na minha infância, todas as vezes que meu pai me levava à gruta do Bom Jesus eu, movida pela curiosidade inerente às crianças, o bombardeava com muitas perguntas: quem teve a ideia de entrar nesse lugar pela primeira vez? Quem colocou a imagem de Jesus dentro da gruta, quem será que testemunhou o primeiro milagre? Como esse lugar se tornou um Santuário? Por que a romaria atrai tanta gente de perto e de longe?

Cresci, amadureci e, até hoje, aquelas perguntas me inquietam e me impulsionam a pensar: O que sustenta a longevidade das romarias ao Santuário de Bom Jesus da Lapa, por que mesmo com o advento das novas tecnologias, essa manifestação cultural continua sendo transmitida de geração a geração? Como continua tão grandiosa? Como surgiram as narrativas contadas sobre o Santuário? Como essas narrativas estão relacionadas à história de Bom Jesus da Lapa e da sociedade lapense?

Essas inquietações impulsionaram um projeto de pesquisa que tomou uma dimensão gigantesca para além das curiosidades infantis, ou seja, buscando investigar a fundo os discursos presentes nas narrativas, seus significados e as ideologias nelas implícitas.

Isso nos remete ao fato de que a produção de narrativas é uma das marcas indelévels da sociedade humana e se constitui numa produção cultural que historicamente está imbricada à necessidade de viver em sociedade. Nessa vivência no meio social urge a necessidade de comunicação e de partilha de experiências e saberes, através das quais os conhecimentos têm sido construídos, transmitidos, reconstruídos ou ressignificados. Isso revela que os seres humanos são eminentemente produtores de história e, conseqüentemente, de cultura e que essa é sempre um legado social.

Desde os tempos do paleolítico há registros em pinturas rupestres, esculturas, cerâmicas e desenhos que evidenciam a necessidade humana de não apenas fazer, mas também registrar a história, *a priori* através de símbolos, *a posteriori*, pela oralidade e pela escrita, o que desencadeou o surgimento das narrativas

Desse modo, as narrativas orais ou escritas nos remetem à reflexão acerca das histórias familiares, das tradições orais que passam como um legado de valor incomensurável de geração a geração através do enunciados e das enunciações discursivas que, ao longo dos tempos, vão se constituindo em vozes poéticas que

muitas vezes acabam alterando os rumos e o fluxo da história, contribuindo para a difusão, manutenção e/ou crescimento da diversidade sócio cultural de um lugar.

A história de Bom Jesus da Lapa é permeada por uma gama de narrativas excepcionais que reúnem inúmeros elementos: sagrados, profanos, históricos, geográficos culturais e filosóficos e que permitem ao leitor/ ouvinte múltiplas interpretações. É uma narrativa não linear e multifacetada, cuja interpretação depende do foco, do lugar de fala de quem narra e, principalmente, de quem ouve.

Dessa maneira, no mesmo enredo, é possível encontrar um conjunto de narrativas, cada uma delas contadas sempre na perspectiva do narrador, de suas trocas culturais, de sua visão de mundo, de ser humano e de sociedade.

No que concerne ao Santuário de Bom Jesus da Lapa, a grande maioria das narrativas até hoje registradas e aceitas no meio social, sempre parte de uma perspectiva religiosa proselitista, onde apenas o ponto de vista da igreja católica e da comunidade eclesial é levado em consideração, o que, historicamente, erigiu lacunas na historiografia acerca desse santuário.

Isso tem uma forte concatenação com um recente passado histórico, no qual o ato de narrar histórias não se constituía em uma prática corriqueira cotidiana insignificante, este ato já despontava como uma atividade viva, comum a diversos falantes de uma língua, cuja importância era o repasse dos ensinamentos, descobertas, experiências e lições de vida.

As narrativas se constituem ainda como histórias de vida. São bens imateriais de extrema importância que se abrigam no imaginário, na memória e na cabeça de quem um dia as sentiu, vivenciou, ouviu, ou as observou.

Além do mais, quando conta-se uma história, o narrador contador/cantador/poeta revela muito mais do que seu lado poético; permite que quem a escuta compartilhe da sabedoria oriunda das experiências construídas e vividas, principalmente na luta cotidiana nas comunidades ribeirinhas, assentamentos, cooperativas, associações, pastos, favelas, roças, rios, quilombos. Vale enfatizar, ainda, que essas narrativas só podem ser tecidas por quem tem o privilégio de viver experiências tão incríveis e significativas. Nesse contexto, como afirma Todorov (2006, p.112)

toda narrativa é determinada por seu fim, por seu ponto de chegada: serve para justificar a situação presente. Essas narrativas concernem sempre a algo já feito, e ligam um passado a um presente: devem terminar por um “eu

— aqui — agora”. Se essas narrativas divergem, é que as situações nas quais foram proferidas são diferentes.

As experiências humanas carregam em si toda a riqueza das histórias contadas e ouvidas, principalmente nas pequenas cidades circunscritas no imenso interior da Bahia. Nesses locais, quando se ouve uma dessas narrativas, o interlocutor tem acendido a ensinamentos e conhecimentos que, muitas vezes, tem forma de poesia; isso porque a narrativa, para quem a verbaliza, não é apenas um enunciado a ser ouvido, mas sim uma transmissão de conhecimento, cultura e aprendizado que pode contribuir com a formação cultural, social e intelectual do interlocutor.

De acordo com Rocha Pitta (1976, p. 250), no final do século XVII registram-se as primeiras narrativas acerca do Santuário de Bom Jesus da Lapa. A referência desse autor, foi tomada como ponto de partida pela igreja para se contar a história desse Santuário. Todavia, o seu surgimento, na perspectiva das narrativas da cultura popular, ganha outras personagens, outros focos narrativos e outras dimensões do sagrado.

Vale destacar que quer seja nos cânones literários ou nas narrativas populares, o sagrado e o profano permeiam os enredos e enchem essas narrativas de elementos que fazem os leitores/ouvintes transitar entre o universo dos mitos, das lendas e da realidade.

Ao nos debruçarmos sobre as narrativas acerca do Santuário de Bom Jesus da Lapa somos remetidos à teoria postulada por Eliade (1972, p.07.) acerca das narrativas míticas:

Compreendê-las equivale a reconhecê-las como fenômenos humanos, fenômenos de cultura, criação do espírito — e não como irrupção patológica de instintos, bestialidade ou infantilidade. Não há uma alternativa: ou nos esforçamos por negar, minimizar ou esquecer tais excessos, considerando-os casos isolados de "selvageria" destinados ao total desaparecimento depois que as tribos se tiverem "civilizado", ou fazemos o necessário esforço para compreender os antecedentes míticos que explicam e justificam tais excessos, conferindo-lhes um valor religioso. Esta última atitude é, a nosso ver, a única que merece consideração. Somente quando encaradas por uma perspectiva histórico-religiosa é que formas similares de conduta poderão revelar-se como fenômenos de cultura, perdendo seu caráter aberrante ou monstruoso de jogo infantil ou de ato puramente instintivo.

Esse pensamento evidencia que nas entrelinhas de um mito ou de uma lenda, estão implícitas as ideias de um rito, de um comportamento que evidencia uma certa religiosidade que, ao ser compartilhada no meio social, reveste-se de cultura e de valor social.

Além disso, para Eliade (1972, p.09), a definição parafrástica de mito não é uma das tarefas mais fáceis, isso porque seria difícil encontrar uma definição de mito que fosse aceita por todos os eruditos e, ao mesmo tempo, acessível aos não-especialistas. Entretanto, seria possível encontrar uma única definição que abrangesse todas as variedades e todas as funções dos mitos, em todos os tempos e em todas as sociedades arcaicas e tradicionais? O mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares.

Assim, buscaremos tratar o mito aqui na sua perspectiva antropológica, abarcando as suas dimensões, histórica e cultural e, nesse contexto, demonstrar como as narrativas acerca do Santuário de Bom Jesus da Lapa tem contribuído para a atribuição de sentidos e significações às romarias e às manifestações culturais no âmbito desse município.

Para atingir tal objetivo, analisamos a obra Resenha Histórica de Bom Jesus da Lapa, escrita por Monsenhor Turíbio Vilanova, em 1937, publicada pela Gráfica Bom Jesus. Não obstante, a obra a ser analisada nesta pesquisa, será a 5ª edição de Bom Jesus da Lapa Resenha Histórica escrita por Monsenhor Turíbio Vilanova, revisada e publicada em 1987. E, como alicerce teórico-crítico que fundamentou esse estudo dispomos de: Certau (2008), Eliade (1972), Foucault (2009), Le Goff (1990), Orlandi, (2008), Pechêux (1975), ((1990), (1998), (1999).

É importante explicitar que essa pesquisa é bibliográfica e antropológica, pois lida com aspectos qualitativos dos objetos pesquisados e se concentra na criação e transmissão de significados sobre as narrativas acerca do Santuário de Bom Jesus da Lapa- Bahia, pesquisa essa que, segundo Minayo (1993, p. 23) é considerada como “atividade básica das ciências na sua indagação e descoberta da realidade. É uma atitude e uma prática teórica de constante busca que define um processo intrinsecamente inacabado e permanente e que norteia, de forma eficaz, um trabalho acadêmico.

Vale ressaltar que a partir dessa modalidade de pesquisa será possível ainda analisar os comportamentos dos sujeitos no entorno desse santuário no presente e

no passado. Isso porque, de acordo com Minayo (2015), as pesquisas antropológicas envolvem estudos etnográficos e histórico-arquivísticos de práticas culturais e tradicionais. Convém alertar que em determinados momentos lançamos mão de alguns elementos do campo de estudo da sociologia da religião.

O método de pesquisa que ancora a abordagem é qualitativo, com objetivos de natureza exploratória, cuja base bibliográfica foi selecionada por categorias: patrimônio cultural, mitos/lendas, vislumbrando perceber quais as raízes históricas e culturais do Santuário, oportunizando assim, uma análise crítica dos discursos, presentes nas narrativas do Santuário, a partir da obra Bom Jesus da Lapa resenha histórica de Turíbio Vilanova Segura. A dissertação está disposta em três capítulos.

No primeiro capítulo foi feita uma exposição das bases teórico-metodológicas que sustentam a pesquisa, pautada em Certau (2008), Eliade (1972), Santos (2001), Todorov (2006), buscando evidenciar o arcabouço histórico-cultural que há entre as relações sócio-culturais e as narrativas, mostrando também a sua interrelação com a religiosidade e o fenômeno das romarias.

Ainda nesse primeiro capítulo, aborda-se o Santuário de Bom Jesus da Lapa, os aspectos historiográficos e culturais da sua gênese, a sua estrutura singular como santuário de arquitetura natural onde, há 330 anos, o tecido da história se desdobra revelando um cenário místico, plurissignificativo e multifacetado. Essa descrição detalhada objetiva uma melhor compreensão acerca do santuário, locus dessa pesquisa.

No segundo capítulo apresentamos as principais lendas e mitos concernentes ao Santuário de Bom Jesus da Lapa, as oriundas da cultura popular, as narradas pelas autoridades eclesásticas e as descritas nas obras de canônes literários, além de suas implicações para o fenômeno das romarias.

Para isso, descrevemos aspectos ligados às experiências religiosas, e de como a estrutura geográfica natural do santuário corrobora com a mística e os ritos locais. Para este momento alguns estudos foram fundamentais para uma melhor compreensão do conceito do Santuário de Bom Jesus da Lapa e de sua dimensão como fenômeno religioso: Dentre esses estudiosos destacamos, Steil (1996), Eliade (1972) e Rocha Pitta (1950) .

Tratamos, também, da contribuição crucial do Santuário para que a pequena Vila do Bom Jesus, com pouco mais de 500 habitantes, se tornasse a “Meca do

Sertão”, um grande pólo de turismo religioso e ¹peregrinação, fenômeno que Eliade (1972) define como uma forma de entrar em contato com o sagrado e transcender o mundo profano, onde a jornada do peregrino é vista como uma busca por um lugar sagrado, onde ele pode experimentar uma comunhão com o divino.

Ainda no segundo capítulo, abordamos a importância do santuário para o crescimento populacional da cidade de Bom Jesus da Lapa e como influenciou a construção identitária dos lapenses, desencadeando o crescimento econômico e o surgimento de novas formas de organização social. Em seguida, a romaria é apreendida como consequência da difusão das narrativas acerca do santuário de Bom Jesus da Lapa, nas categorias fenômeno religioso e histórico cultural, enfatizando as motivações ligadas a essas romarias, em especial as relacionadas às experiências da fé. Para isso, *a priori*, nos debruçamos sobre o conceito de romaria postulado por Eliade (1972), ou seja, como uma jornada realizada por um devoto ou grupo de devotos de uma dada religião a um lugar considerado sagrado por essa mesma religião. Além disso, nos reportamos a algumas destas peregrinações, iniciadas a partir das experiências individuais e coletivas de peregrinações, para identificar como este fenômeno religioso, romaria, tem refletido na história de vida dos visitantes e dos moradores de Bom Jesus da Lapa, dos romeiros, da cidade e, por conseguinte, detectar as peculiaridades das romarias e das motivações de romeiros e turistas em empreender uma romaria, inclusive, aquelas que são influenciadas pelo caráter rochoso do Santuário. Levamos em consideração diversas categorias relacionadas ao fenômeno de peregrinar elaboradas por Eliade (1972), Steil (2003), Oliveira (2011), entre outros.

Outro elemento levado em consideração nesse segundo capítulo foram as mudanças, os impactos, na infraestrutura do município de Bom Jesus da Lapa, as alterações arquitetônicas no entorno do santuário e a reestruturação dos pontos turísticos da cidade, todas impulsionadas pelas romarias e pelo turismo religioso.

E, por fim, dedicamo-nos às manifestações culturais desenvolvidas por romeiros e lapenses no período das romarias e que se constituem parte do patrimônio imaterial desta cidade.

¹ . A Romaria do Bom Jesus é um exemplo de peregrinação, uma manifestação cultural e religiosa católica, tradicional na cidade de Bom Jesus da Lapa, no estado brasileiro da Bahia. É considerada como Patrimônio Imaterial do Estado¹. A romaria ocorre anualmente do dia 28 de julho a 6 de agosto e é a maior romaria da Bahia e é a terceira maior romaria do Brasil. (STEIL. (1996).

No terceiro capítulo a análise recai sobre as narrativas concernentes ao Santuário, evidenciando quais aspectos elas revelam sobre o Santuário e a sociedade na qual está inserido, além disso, objetiva também revelar quais pressupostos teóricos, históricos, culturais e metodológicos estão implícitos/explicitos nessas narrativas. Ademais, procuramos discutir como as narrativas apresentam o Santuário de Bom Jesus da Lapa, as vozes enunciantes do discurso e as vozes silenciadas.

Convém dizer que este trabalho também ambicionou, a partir dos pressupostos teóricos adotados, expor de forma clara, como a romaria de Bom Jesus da Lapa se constituiu em patrimônio histórico-cultural, reconhecida como patrimônio imaterial da Bahia pelo governo estadual, em 2017, e o registro especial foi concluído pelo Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural da Bahia (IPAC) após cinco anos. A cerimônia de reconhecimento foi realizada no dia 6 de agosto de 2022, ato que pode impulsionar o crescimento social, econômico e financeiro do município de Bom Jesus da Lapa, além de interferir diretamente nas relações sociais e nos modos de vidas dos grupos humanos que habitam esse lugar, fortalecendo e/ou estreitando os laços de pertencimento com o seu território.

No sentido parafrástico do tema dessa dissertação, tratamos as narrativas no sentido coletivo, isso porque ao analisar cada uma dessas enunciações, abordamos um conjunto interligado e, por isso, a necessidade de estudá-las e analisá-las de forma imbricada, já que essas narrativas se confundem com a história desse santuário.

Vale salientar, também, que esse trabalho foi instigado pelo seguinte questionamento: Como as narrativas acerca do Santuário de Bom Jesus da Lapa pode contribuir para a atribuição de sentido e significações nas relações sociais nesse município? Assim, ao abordar o objeto desta pesquisa foram considerados todos os principais elementos que dela fazem parte, isto é, a interação social, a cultura popular, o fenômeno das romarias, os aspectos culturais, míticos, os ritos e rituais inerentes ao contexto sagrado que constitui o Santuário da Lapa. Dessa maneira, partimos da hipótese de que as narrativas acerca do Santuário do Bom Jesus da Lapa contribuíram para o surgimento do fenômeno das romarias e podem contribuir para a atribuição de sentido e significações para as relações sociais em Bom Jesus da Lapa e nas comunidades de origem dos romeiros. Isso porque esse contato com o sagrado

provoca profundas mudanças que vão das práticas sociais cotidianas às reflexões filosóficas.

1. O SANTUÁRIO DE BOM JESUS DA LAPA: UM MERGULHO HISTÓRICO

1.1 O território do Santuário

Todo lugar guarda em si uma gama de histórias, memórias e manifestações culturais que, de alguma maneira vão, no decurso de sua existência, interferindo nos modos de ser e viver de seus habitantes. Desse modo, acaba se configurando como um território repleto de possibilidades que com o tempo vai conduzindo, definindo ou indefinindo os comportamentos dos sujeitos no seu entorno.

Não obstante, falar em território não é uma ação das mais simples, isso porque, o próprio conceito de território carrega em si muita complexidade, pois de acordo com Houaiss, esse conceito se refere a uma “área delimitada, terra sob jurisdição”, definindo -o assim como espaço físico geográfico, todavia há conceituações diversas que concebe esse conceito de forma mais abrangente.

Como postula Santos (2006, p. 19.), a linguagem utilizada pelos falantes no cotidiano tende a tornar-se espaço e território sinônimos, associando-os também ao conceito de extensão, o que acaba desencadeando ambiguidades, e até uma ampla discussão nos meios geográficos, onde busca-se evidenciar a precedência entre esses dois termos.

Assim, pensar um território envolve muito mais que pensar em extensão de terra, ou de uma definição usual de uma área do espaço delimitada por fronteiras a partir de uma relação de posse ou propriedade, seja essa animal ou humana. Na contemporaneidade o termo território compreende uma diversidade de versões políticas, culturais, econômicas, regionais e históricas.

Para Santos (2006, p.20), o território tem sido compreendido como extensão apropriada e usada, todavia lembra que a territorialidade deve ser entendida como sinônimo daquilo que nos pertence, gerando um sentimento de exclusividade que ultrapassa os limites exclusivos à raça humana e que independe da existência do Estado é algo real.

Esse pensamento revela que a territorialidade está presente até entre os animais irracionais, demarcando áreas de vivência e reprodução, algo que se

difere da territorialidade humana por pressupor um planejamento/ preocupação com as ações futuras o que acaba diferindo os demais seres vivos dos humanos.

Nessa perspectiva, o Santuário de Bom Jesus da Lapa é mais que uma extensão espaço geográfica, é uma relação social, política e simbólica que constrói a identidade cultural de lapenses e romeiros; território que, na dimensão do poder cultural e religioso, garante a especificidade dos peregrinos e dos moradores desse lugar se constituindo como instrumento que contribui para o senso de pertencimento e de permanência. Pode-se, então, afirmar que a identidade de romeiros e lapenses dá sentido a esse território e defini as territorialidades.

Além do mais, conforme Santos (2006, p.20), a questão do território como lugar de pertencimento faz com que os sujeitos estreitem laços de afinidade e afetividade se sentindo parte constituinte desses lugares e, quando há a eminência de perda desse território, instaura-se a disputa territorial, o que pode desencadear conflitos sociais e políticos, bem como mudanças nas relações de poder entre diferentes grupos.

Dessa maneira, o território é alvo de diferentes definições e debates, sendo apreendido como construído não somente por suas fronteiras, já que essas, às vezes, são imprecisas ou invisíveis, mas também pelas relações figuradas, estruturais e de poder que garantem a sua existência e efetividade.

Essa visão faz com que, enquanto alguns definem território como antecessor ao espaço, outros postulem que o espaço é que precede o território. Porém, há visão contrastante que não entende o território como uma questão de espaço delimitado ou por fronteiras políticas e sociais, como é o caso da visão filosófica onde não se tem uma definição específica para o conceito de território. No entanto, alguns filósofos argumentam que o território é um espaço construído por relações sociais e políticas:

A noção de território aqui é entendida num sentido muito amplo, que ultrapassa o uso que fazem dele a etologia e a etnologia. Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente "em casa". O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos (GUATTARI; ROLNIK, 1986, pág. 323).

Convém salientar que pensar em território do ponto de vista filosófico é algo bastante paradoxal, pois ao mesmo tempo que envolve ações concretas físicas, abarca também ações psicológicas complexas que desencadeiam um outro processo inerente ao território: a desterritorialização. Sobre isso, Deleuze (2005) enfatiza que não há território sem um vetor de saída, e não há saída do território, ou seja, desterritorialização, sem, ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar em outra parte.

Isso revela que o território é bem mais que um conceito linguístico, mas um processo complexo de relações e interrelações sociais capaz de desencadear uma série de fenômenos sociais capazes de provocar o enfraquecimento da dimensão espacial do território na vida social.

Partindo dessa visão, pode-se dizer que o território do Santuário de Bom Jesus da Lapa é um local onde habita a filosofia de Deleuze, pois, independente de quem fez a primeira visita a esse Santuário, de quem fez a primeira pintura ou celebrou o primeiro rito, ele continua existindo; sua beleza e atratividade são intrínsecas; ele continua repleto de imanência, onde se insere parte da experiência possível, nas experiências modernas, fazendo com que a realidade seja perceptível através da utilização dos sentidos. É essa a percepção filosófica de Deleuze e que se aplica ao nosso objeto:

[...] A coisa tornou-se, desde o início, independente de seu "modelo", mas ela é independente também de outros personagens eventuais, que são eles próprios coisas-artistas, personagens de pintura respirando este ar de pintura. E ela não é dependente do espectador ou do auditor atuais, que se limitam a experimentá-la, num segundo momento, se têm força suficiente. E o criador, então? Ela é independente do criador, pela auto posição do criado, que se conserva em si. O que se conserva, a coisa ou a obra de arte, é um bloco de sensações, isto é, um composto de perceptos e afectos. (DELEUZE e GUATARRI, 1993, p.67).

De fato, o Santuário do Bom Jesus é muito mais que sua estrutura geográfica e geológica, suas obras sacras e suas manifestações culturais, já que é repleto de imanência que não pode ser entendida como um domínio que contém objetos ou como um lugar onde os objetos estejam, como também não pode ser considerada como um suporte sobre o qual a consciência de um sujeito se detém para formular seus conhecimentos. Desse modo a imanência desse

Santuário não está nem além, nem aquém do sujeito ou do objeto nem mesmo na relação que se pode estabelecer entre esses dois termos.

Ao falar da imanência desse Santuário irrompe-se um pensamento paradoxal, isso porque imanência e transcendência são conceitos contrastantes que dizem respeito, respectivamente, àquilo que se finaliza em si mesmo e àquilo que tem uma causa maior e exterior a si mesmo. A imanência está ligada à realidade material, percebida imediatamente pelo sensorial, ou seja, os sentidos do corpo, enquanto a transcendência está ligada à realidade imaterial, de uma natureza metafísica e puramente teórica e racional.

Embora o Santuário de Bom Jesus da Lapa se constitua como um lugar envolto por experiências míticas, místicas e espirituais, nele não há nada de transcendência, ausência, negação, embates, mas uma integração de afetos, um ato de cultivar o belo e a alegria. Desse modo, possibilita a compreensão da imanência como saída das fronteiras do sujeito, do apego ao território.

Enfim, o território onde se encontra o Santuário de Bom Jesus da Lapa é um convite à reflexão, histórica, sociológica, antropológica, filosófica e linguística, acerca das relações sociais que foram desencadeadas sob a influência de narrativas que, ao longo de três séculos, e até hoje, provocam curiosidades, dúvidas e “senões”.

1.1.1 O município de Bom Jesus da Lapa: terra do Santuário do Bom Jesus

Antes de realizar um mergulho na história do Santuário de Bom Jesus da Lapa é importante situar geograficamente o município no qual ele está inserido. Conforme o IBGE (2010), o município de Bom Jesus da Lapa está distante 796 km de Salvador, capital estadual, e 672 km de Brasília, capital federal.

Esse município ocupa uma área de 4 115,524 km² e se limita com os municípios de Paratinga, a Norte, Riacho de Santana e Malhada, a Sul, Macaúbas, a Leste e Serra do Ramalho e Sítio do Mato, a Oeste. De acordo com a divisão regional instituída pelo IBGE, o município pertence às Regiões Geográficas Intermediária de Guanambi e Imediata de Bom Jesus da Lapa. Até então, com a vigência das divisões em microrregiões e mesorregiões, fazia parte

da microrregião de Bom Jesus da Lapa que, por sua vez, estava incluída na mesorregião do Vale São-Franciscano da Bahia.

O IBGE (2010) descreve o município Da Lapa, em relação ao relevo, com altitude máxima de quatrocentos e oitenta e três metros, é constituído por Pediplano Sertanejo, característico da região de semiárido baiano e de Depressão Sertaneja São Francisco. Geomorfologicamente, predominam formas de depósitos aluvionares, coluvionares e depósitos fluviais. À margem direita do São Francisco, localiza-se o morro da Lapa, formado por um bloco de granito e calcário com quinze grutas em seu interior e fendas estreitas. O território do município é quase todo plano, surgindo, de vez em quando, no meio das planícies ou tabuleiros, alguns montes, de feições típicas. O Rio São Francisco é o principal curso de água de Bom Jesus da Lapa, cujo território percorrido pelo rio é de 70 km. Além do rio São Francisco, o Rio Corrente, o Rio das Rãs e o Santana perpassam a região e são afluentes diretos. Os riachos da Pedra Branca, e de Santa Rita são outros cursos d'água que banham a Lapa, além de várias lagoas, das quais destacam-se Piranhas, Lapa, Campos, Batalha, Moita e a Itaberaba. O município também conta com quatro ilhas: Ilha do Medo, Ilha da Cana Brava, Ilha do Fogo e a Ilha da Mariquinha no rio São Francisco, de jurisdição municipal.

No que tange à demografia, a população de Bom Jesus da Lapa, no censo demográfico de 2010, era de 63 508 habitantes, sendo o trigésimo município mais populoso da Bahia, apresentando uma densidade populacional de 15,11 hab./km². Desse total, 10 905 habitantes viviam na zona urbana (37%) e 18 599 na zona rural (63%). Ao mesmo tempo, 31 616 eram do sexo masculino (49,78%) e 31 804 do sexo feminino (50,07%), tendo uma razão de sexo de 99,6. Quanto à faixa etária, 18 544 habitantes tinham menos de 15 anos (29,1%), 39 303 entre 15 e 59 anos (61,8%) e 5 633 possuíam 65 anos ou mais (8,86%). O Índice de Desenvolvimento Humano (IDH-M) é considerado médio, de acordo com dados do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. Segundo dados do relatório de 2010, divulgado em 2013, seu valor era de 0,633, sendo o sexagésimo primeiro da Bahia (PNUD) e o 3 433^o do Brasil. Além do mais, considerando-se apenas o índice de longevidade, seu valor é de 0,775, o valor do índice de renda é de 0,615 e o de educação é de 0,533. No período de 2000 a 2010, o índice de Gini reduziu de 0,63 para 0,60 e a proporção de

pessoas com renda domiciliar *per capita* de até R\$ 140 passou de 56,28% para 35,74%. Em 2010, 46,6% da população vivia acima da linha de pobreza, 35,74% entre as linhas de indigência e de pobreza e 17,60% abaixo da linha de indigência. Em 2010, 62,4% da população era economicamente ativa e ocupada (IBGE, 2010).

Quanto ao clima lapense, esse é caracterizado, segundo o IBGE 2010, como sub úmido seco semiárido¹ (tipo *BSh* segundo Köppen),¹ com temperatura média compensada anual de 25 °C e pluviosidade média de 800 mm/ano, concentrados entre os meses de novembro e março, sendo dezembro o mês de maior precipitação.

Em relação ao clima, é importante destacar também, que Conforme o IBGE (2015), julho é o mês mais seco, com precipitação nula, e ao mesmo tempo o mais ameno, com mínimas caindo para 17 °C ou até menos. O mês mais quente é outubro, com máximas chegando aos 35 °C. Outono e primavera são estações de transição. Nos meses de inverno, época mais seca do ano, a umidade relativa do ar cai para níveis críticos, podendo ficar em nível de alerta, abaixo dos 20%.

Sobre as etnias lapense, segundo o Censo IBGE de 2010, a população era formada por 32 894 pardos (56,93%), 12 978 brancos (22,46%), 10 821 pretos (18,73%), 876 amarelos (1,52%) e 213 indígenas (0,37%). Já Levando-se em conta a nacionalidade da população residente durante o censo realizado em 2010, a maioria dos habitantes eram brasileiros natos, exceto por 27 estrangeiros. Em relação à região de nascimento, 60 647 eram nascidos na Região Nordeste (95,49%), 1 524 no Sudeste (2,395%), 528 no Centro-Oeste (0,83%), 17 no Norte (0,02%) e 246 no Sul (0,38%), além de 90 sem especificação (0,14%).^[51] 59 286 habitantes eram naturais da Bahia (93,39%).

Quanto aos aspectos religiosos, o Censo do IBGE (2010) revela que conforme divisão oficial da Igreja Católica, Bom Jesus da Lapa está inserida na Diocese de Bom Jesus da Lapa. No censo de 2010 o catolicismo romano era a religião da maioria da população, com 49 812 adeptos, ou 78,47% dos habitantes. Todavia, é importante ressaltar que embora seja uma cidade de peregrinação religiosa católica, Bom Jesus da Lapa também possui alguns credos protestantes ou reformados. Em 2010, 10 266 habitantes se declararam evangélicos (16,17%), sendo que 5,903 pertenciam às evangélicas

de origem pentecostal (9,30%), 2 876 às evangélicas de missão (4,73%) e 1 486 a igrejas evangélicas não determinadas (2,34%). Das igrejas evangélicas pentecostais, 2 121 pertenciam à Assembleia de Deus (3,34%), 640 à Congregação Cristã do Brasil (1,01%), 501 à Igreja Universal do Reino de Deus (0,79%), 186 à Igreja do Evangelho Quadrangular (0,29%), 194 à Igreja Deus é Amor (0,31%). Em relação às evangélicas de missão, 2 399 eram batistas (3,78%), 119 presbiterianos (0,19%) e 317 adventistas (0,50%).^[57]

Além do catolicismo romano e do protestantismo, também existiam 201 espíritas (0,32%), e 510 testemunhas de Jeová (0,80%). Outros 2 221 não tinham religião (3,50%). É relevante citar que embora haja terreiros de candomblé e umbanda, religiões de matriz africana na cidade, o censo não os inclui na pesquisa.

No que concerne ao aspecto econômico, como Bom Jesus da Lapa é uma cidade que teve sua história imbricada ao catolicismo, uma das principais fontes de renda do município é o turismo religioso. Estima-se que, a cada ano, Bom Jesus da Lapa receba dois milhões de pessoas, cujo interesse principal é de participar da romaria e visitar o Santuário. Ademais, o município de Bom Jesus da Lapa vem se desenvolvendo como importante polo agrícola através do Projeto Formoso, construído e coordenado pelo governo federal através da Companhia de Desenvolvimento dos Vales do São Francisco e do Parnaíba (Codevasf), e se tornou, em 2021, o maior produtor de banana do Brasil e um dos maiores do mundo, configurando-se como um empreendimento de grande importância para a agricultura e umas das principais fontes de emprego e renda para as cidades de Bom Jesus da Lapa, Serra do Ramalho e Sítio do Mato, cidades circunvizinhas.

1.1.2 De povoado do Bom Jesus à cidade de Bom Jesus da Lapa: reflexo das romarias

Sobre o início da história de Bom Jesus da Lapa, Rocha Pitta (1976, p.74) afirma que Guedes de Brito² chegou nessa região em meados do século XVII,

² Antônio Guedes de Brito (Salvador, c. 1627 — Morro do Chapéu, 1694) foi um pecuarista, conhecido como o segundo maior latifundiário do Brasil colônia.

quando ainda era ocupada por índios e, munido de armas, extinguiu grande parte dessa população, transformando em escravos aqueles que sobreviveram. Guedes de Brito criou uma bandeira com 200 homens e tomou posse dessas terras, aproximadamente 160 léguas de extensão, divididas em sítios de 1 légua cada, fundando fazendas de gado.

Além do mais, ainda conforme Rocha Pitta (1976, p. 74), antes de ser o povoado do Bom Jesus, esse território, atualmente cidade de Bom Jesus da Lapa, era a Fazenda do Morro, conhecida como Fazenda Itibiraba, e que foi uma das propriedades de terra criadas por Guedes de Brito, onde, posteriormente, o povoado de Bom Jesus evoluiu. Guedes de Brito acabou se tornando uma pessoa importante na história do povoado do Bom Jesus e, de acordo com esse autor, todos os fatos ligados ao crescimento, desenvolvimento e emancipação desse lugar, perpassou pelas ações administrativas, políticas e econômicas desse sujeito. Convém ressaltar que esse território, denominado Lapa, passou por profundas transformações a partir de 1691, quando se inicia a história do Santuário de Bom Jesus da Lapa e suas romarias (SEGURA, 1987).

A história do fenômeno das peregrinações é muito antiga e se confunde com a própria história das crenças e religiões. Em tempos remotos, era comum a crença em divindades locais. Os seres divinos tinham poderes apenas sobre certas forças ou lugares. Sendo assim, os deuses das montanhas não tinham poderes sobre as planícies, e vice-versa. Quando uma pessoa pertencente a uma tribo das montanhas encontrava-se longe de seu local de origem e necessitava de ajuda divina, esta peregrinava de volta às montanhas para pedir a seu Deus. Foi assim que, a partir das crenças dos homens primitivos, originaram-se as peregrinações (JARRET, 2002).

Não obstante, ao longo dos tempos, as peregrinações se transformaram em fenômenos sociais que reúnem, tradição, fé e cultura, além de fortes elementos da cultura e religiosidade popular, as quais ao longo do tempo, quer pela teimosia, quer pela resistência, continuam o seu curso no desenrolar dos velhos da história, cujos atores protagonistas são os romeiros e romeiras.

Já no Brasil, ao que parece, a manifestação cultural, denominada romaria, mais antiga é a do Santuário do Bom Jesus da Lapa e de Nossa Senhora da Soledade, no sertão da Bahia. O conceito romaria é parafrástico?

A romaria é: um caminhar, muitas vezes penoso, doloroso até, em condições voluntariamente precárias, por isso demorado, mas cheio de encantos – imersão numa natureza selvagem e encontros lúdicos no caminho – até a concretização da apresentação e presença do peregrino a um “Santo”: santuário próximo ou longínquo, Sagrado feito gente, com quem se conversa, se troca bens, energia e saúde (promessas), perto de quem se vive uma pequena porção de tempo, o tempo feito Festa: comida, bebida, encontros, dança; até a volta para um cotidiano transfigurado, já na espera de outra romaria. Um ritmo de vida – e na vida. Uma relação constituinte com o além-vida fonte da vida, o Sagrado. Mas uma relação tradicionalmente pouco regulada pela instituição (a Igreja) em princípio investida da missão de apresentar, representar, concretizar e distribuir este Sagrado à sociedade profana em que os homens instauram o cotidiano de suas vidas (SANCHIS, 2006, p. 86).

Pode-se afirmar que o conceito de romaria muda de acordo com o território, a sociedade e a cultura e que, ao longo do tempo, também passa por ressignificações. No que se refere às romarias ao santuário de Bom Jesus da Lapa, a história das romarias evidencia as implicações da cultura sobre as romarias e sobre as relações sociais.

É relevante destacar ainda, que de acordo com Steil (1996, p.58), o fenômeno romaria em Bom Jesus da Lapa é muito mais que um fenômeno religioso, a ponto de ter impulsionado o surgimento e o desenvolvimento da cidade, que acabou crescendo mais do que a sua terra mãe Paratinga, antiga ³Urubu de Cima, cidade da qual foi desmembrada quando da emancipação.

A imagem abaixo apresenta uma noção visual do que era a Vila do Bom Jesus no final do século XVII, com ar rural, onde o fluxo fluvial era intenso e todas as transações comerciais aconteciam a partir das rotas fluviais, cujas embarcações, ligavam o Sudeste ao Nordeste do Brasil.

³ Santo Antônio do Urubu de Cima é uma localidade que fica dentro da Fazenda Santo Antônio do Urubu de Cima, em Paratinga, Bahia. O espaço era caracterizado pelas atividades pecuaristas e agropecuárias. A capela mais antiga do médio sertão são-franciscano existia na localidade construída em 1680 e era dedicada a Santo Antônio, por isso o nome

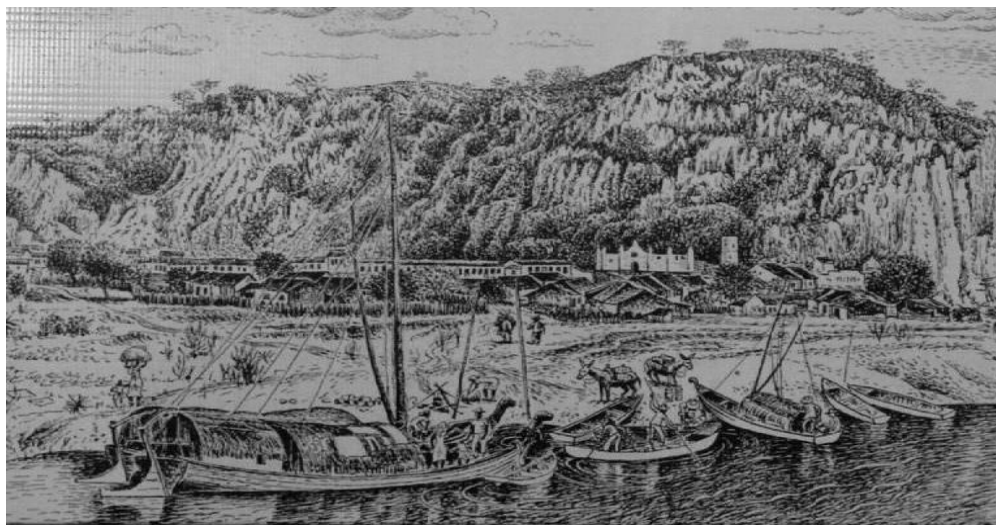
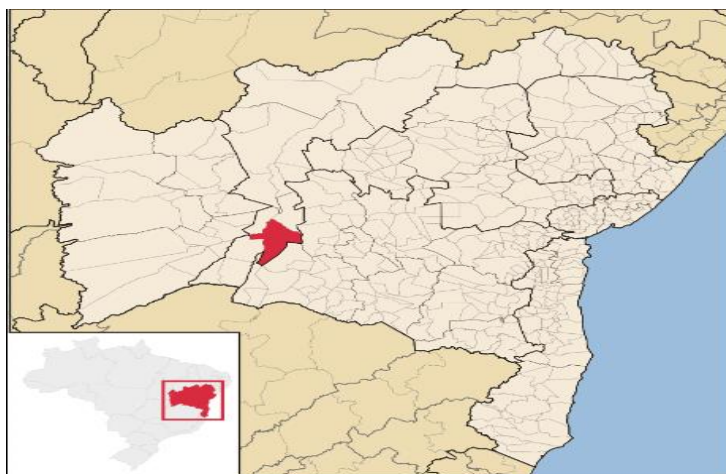


Figura -01 Lapa antiga Fonte: Santa Maria ,1722.

Todavia, essa imagem tornou-se uma memória do passado, já que a extensão territorial do município de Bom Jesus da Lapa passou por uma grande alteração em janeiro de 1989, quando foi desmembrado, dando origem a dois novos municípios: Serra do Ramalho e Sítio do Mato⁴. Vale destacar que, com esse desmembramento, a cidade de Bom Jesus da Lapa teve sua área reduzida a 4.060 Km². Todavia, hoje, a cidade da Lapa se destaca entres as da região Sanfranciscana da Bahia, conforme mapa abaixo:



⁴. A serra do Ramalho é uma serra brasileira, localizada no oeste do estado da Bahia no Vale do São Francisco. Está localizada na divisa com Minas Gerais, às margens do Rio São Francisco. Abrange os municípios baianos de Feira da Mata, Carinhanha, Serra do Ramalho e Coribe. Ocupa uma área de mais de dois mil quilômetros quadrados. É muito conhecida pela quantidade de grutas. Sítio do Mato é um município brasileiro do estado da Bahia, localizado na região oeste do estado. Estando ao lado do Rio Corrente, que conflui com o São Francisco, foi emancipado de Bom Jesus da Lapa em 1989. Essa cidade fica a 771 km da capital Salvador e a 241 km de Barreiras que é a principal cidade do oeste baiano.

paredes reforçadíssimas, nas quais estão abertas algumas casas, como capelas e celas. Tem capela mór e colaterais com seu pavimento e cemitério. Tem um sino de pedra, cujos toques são como se a arte os temperasse. Faz pasmar esta maravilha" (SANTA MARIA, 1722, p.250).

Rocha Pita (1976, p. 205), cujos escritos datam de 1750, também descreve Bom Jesus da Lapa e seu Santuário:

Por fora na eminência da penha em que entranha a lapa, se descobrem muitas árvores entressachadas com inumeráveis e altos corpos da mesma rutilante pedra, que mostrando ao perto informes imagens de torres, pirâmides, campanários, castelos, foram ao longe a perspectiva de uma perfeita e bem fabricada cidade.

Dessa maneira, cada narrativa produzida acerca do Santuário de Bom Jesus da Lapa, aguçou a curiosidade dos leitores e ouvintes colaborando para que ele fosse difundido em todo o Brasil e no exterior, contribuindo, assim, com o crescimento das romarias. Não apenas nos campos poéticos da literatura, mas, também em prosas e versos, o Santuário foi descrito apontando a sua vocação à longevidade como grande centro de peregrinação, religiosidade e cultura, servindo na contemporaneidade como registro histórico das manifestações sociais, históricas e culturais do povo brasileiro.

Além disso, o fato de grandes literatos do século XVIII citarem a existência da romaria ao Bom Jesus, ratifica ainda mais o status de ser a mais antiga do país. Exemplo desse tipo de produção literária é Caramuru um poema épico do Descobrimento da Bahia, composto por dez cantos e dividido em cinco partes: proposição, invocação, dedicação, narração e epílogo, escrito por Santa Rita Durão.

Essa produção literária narra o descobrimento da Bahia, o naufrágio de Diogo Álvares Correia e seus amores com as índias, sobretudo com Paraguaçu. O material é amplo: tem desde fatos da história do Brasil até lendas. Foi impresso em 1781, e nele o autor revela, de forma fictícia, que Diogo Álvares e Paraguaçu, antes de viajarem para a Europa, visitaram, como romeiros, a Lapa e o Santuário do Bom Jesus:

"Chegado Diogo a ver prodígio
tanto,
Pelo estranho espetáculo suspenso,
Penetra-se no peito de horror santo
Por não sei quê sagrado oculto
senso;
Depois, rompendo num devoto
pranto,

Prostrado em terra adora a Deus
imenso,
Que, quando ser ao mar e à terra
dava,
O alicerce a grã fábrica lançava."
(DURÃO, 2005, p.72)

Desse modo, as narrativas acerca das romarias, inseridas nos "cânones" das obras literárias, contribuíram para que pesquisadores e estudiosos dessem visibilidade a esse fenômeno social, que tem se constituído, historicamente, como importante manifestação cultural no território brasileiro; evento que evidencia a religiosidade, a existência de multiculturalismo nas relações sociais brasileiras e a busca, principalmente das camadas mais pobres, de um alento para os problemas familiares, de saúde, afetivos e também para agradecer por graças alcançadas.

Essas buscas, idealizadas por diversos romeiros, configuram-se em uma das marcas dessa manifestação cultural; movem as peregrinações há mais de trezentos anos, e se constituem em registro histórico da fé e religiosidade de um povo, tornando esse santuário um lugar de memória. Essa visão acerca da romaria ao Santuário do Bom Jesus da Lapa foi também evidenciada na obra *Grande Sertão: veredas*, de Guimarães Rosa (1994, p.136):

Pois tinha sido que eu acabava de sarar duma doença, e minha mãe feito promessa para eu cumprir quando ficasse bom: eu carecia de tirar esmola, até perfazer um tanto – metade para se pagar uma missa, em alguma igreja, metade para se pôr dentro duma cabaça bem tapada e breada, que se jogava no São Francisco, a fim de ir, Bahia abaixo, até esbarrar no Santuário do Santo Senhor Bom-Jesus da Lapa, que na beira do rio tudo pode.

É importante também explicitar que essas citações acerca do Santuário do Bom Jesus, presentes em clássicos da literatura brasileira, revelam que a religiosidade do povo brasileiro está imbricada com a sua identidade cultural e, desse modo, vai sendo transmitida de geração a geração.

Um fato curioso acerca da história de Bom Jesus da Lapa é que Segundo Barbosa (1996), um grupo de geólogos austríacos visitou Bom Jesus da Lapa, em 1852, para realizar um relatório sobre a região. Na época, foi contabilizado 250 habitantes, em 128 casas. A população foi crescendo e, em 1870, a Lapa

era considerada um distrito de paz, contando com 1400 pessoas e 405 casas, inclusive uma delegacia. Pequenas melhorias fizeram com que o santuário fosse cada vez mais visitado e cada vez mais conhecido.

Figura 04- História de Bom Jesus da Lapa. Vista da Vila da Lapa em 1850. Fonte Santuário.



É crucial destacar que, desde o final do século XVII, quando se registra a primeira grande romaria, o território do Santuário de Bom Jesus da Lapa passou por profundas mudanças, principalmente no século XX, o que desencadeou alterações históricas, religiosas e culturais no seu entorno. Isso evidencia que a cultura é um importante instrumento de construção, transformação e preservação histórica e social. O quadro abaixo sintetiza essas transformações:

MUDANÇAS HISTÓRICAS DA LAPA

DATAS	FATO HISTÓRICO
1555	A Lapa era uma região habitada por indígenas.
1665	Colonização do território da Lapa por Antônio Guedes de Brito
1691	Chegada de Francisco de Mendonça Mar (fundador da romaria)
1750	Surgimento do povoado do Bom Jesus
1870	Lapa tornou-se distrito
1890	Bom Jesus da Lapa foi elevada à Vila
1891	Vila do Bom Jesus elevada à condição de município.
1923	O município do Bom Jesus foi elevado à cidade.
1931	A cidade passa a chamar-se Lapa.
1935	A Cidade passa a chamar-se Bom Jesus da Lapa.
1942	Criação do Porto fluvial do São Francisco em B. Jesus da Lapa.
1988	Implantação do Projeto Formoso de Irrigação.

Fonte: (SEGURA ,1987).

Vale destacar que, nessa época, os deslocamentos eram bastante difíceis e demorados por não existir ainda vias terrestres adequadas à locomoção. Por isso, geralmente, as viagens eram feitas via rotas aquáticas, pelas águas do rio São Francisco e de seus afluentes, cujas distâncias tornavam-se gigantescas devido a pequena velocidade dos barcos a vapor. Assim, para chegar a Pirapora-MG, Estação terminal da Navegação Mineira do São Francisco, era preciso percorrer 622 quilômetros, o que levava de cinco a sete dias subindo o rio e de três a cinco dias descendo. Além disso, as passagens nesse tipo de transporte eram bastante caras para as condições econômicas da maior parte dos brasileiros à época.

Segura (1987) afirma que a falta de infraestrutura, inexistência de energia elétrica, de estradas, de fornecimento de água encanada, e da segurança pública nos pequenos povoados do país, forçavam as viagens acontecerem exclusivamente ao longo do dia, para evitar os ataques, saques de maus feitores e outras hostilidades e para aproveitar a luz do dia.

Tais dificuldades faziam com que a maior parte dos romeiros viessem à romaria ao santuário do Bom Jesus a cavalo, carroças ou à pé, o que, geralmente, a depender da distância do deslocamento, levava de 30 a 45 dias, fazendo com que o fluxo de romeiro não ultrapassasse a casa das centenas de pessoas.

Além disso, a grande quantidade de bagagens com mantimentos, água potável, lenha e vestuários, tornavam a viagem cansativa e dispendiosa, isso fez com que alguns romeiros decidissem fincar os pés na terra do santuário, ou seja fixar moradia. Tais decisões tiveram bastantes implicações sobre o crescimento populacional do lugar, principalmente após sua emancipação política quando chegou a registrar um crescimento demográfico de mais de 70%, de uma década para outra. Esse crescimento demográfico acentuado foi bastante notório durante todo o século XX. Conforme demonstra o quadro abaixo:

Quadro: Crescimento populacional de Bom Jesus da Lapa

O CRESCIMENTO POPULACIONAL DE BOM JESUS DA LAPA NO SÉCULO XX.		
CENSO	POPULAÇÃO	% ±
1920	14 008	—
1940	16 105	15,0%
1950	17 432	8,2%
1960	23 334	33,9%
1970	40 776	74,7%
1980	69 132	69,5%
1991	48 910	-29,3%
2000	54 421	11,3%
2010	63 480	16,7%
2020	70 151	8,0%

Censos demográficos do IBGE (1872–2010).

Com efeito, o pequeno povoado do Bom Jesus da Lapa, no interior do Vale Sanfranciscano da Bahia, despontou no cenário nacional, tornando-se a cidade de Bom Jesus da Lapa, grande potência de peregrinação e do turismo religioso.

É importante destacar que nas primeiras romarias ainda não havia rituais sacro, já que a gruta ainda não era reconhecida pelas autoridades eclesiásticas como local sagrado. Desse modo, os rituais eram feitos por leigos e seguidores do monge Francisco de Mendonça Mar.

Essa condição de rituais não eclesiásticos só foi alterada quando foi criada a paróquia de Urubu, atual Paratinga, pelo Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide⁵ e o monge Francisco de Mendonça Mar foi ordenado sacerdote e capelão do Santuário de Bom Jesus da Lapa, o que transformou a gruta em igreja de culto católico. Esses acontecimentos, associados ao crescimento das romarias/peregrinações, impulsionaram as transformações no local que abriga esse santuário.

Além do mais, analisar essa trajetória ligada ao surgimento e expansão do Santuário de Bom Jesus da Lapa é uma ação que pode propiciar o encontro de vozes e silêncios acerca das narrativas de um lugar, desencadeando desdobramentos capazes de elucidar lacunas históricas que, por um longo tempo, foram concebidas como dogmas e assim foram sendo disseminadas,

⁵ Sebastião Monteiro da Vide S.J. (1643 - 1722) foi um religioso português, conhecido por ter sido importante Arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil. Criou vinte paróquias; dentre as quais "Urubu"; a cuja jurisdição pertencia o Santuário da Lapa (SEGURA (1987).

contudo à luz da ciência e da pesquisa, pode-se produzir uma releitura ou reinterpretação dessas narrativas.

1.2 Aprofundando a história do Santuário

Há mais de três séculos, as narrativas acerca da origem do Santuário de Bom Jesus da Lapa reúnem uma série de elementos históricos, gnosiológicos, culturais, que geram uma gama de pontos de vistas sobre as origens desse importante patrimônio cultural brasileiro.

Não obstante, não se ambiciona, com este trabalho, abarcar todos os elementos inseridos na trajetória do santuário, mas apenas delinear os principais fatores que contribuíram para o surgimento e manutenção desse lugar sagrado há mais de três séculos.

1.2.1 Narrativa eclesiástica acerca do Santuário

De acordo com Segura (1987), a primeira romaria ao Bom Jesus da Lapa foi realizada pelo Filho de um ourives, nascido em 1657, em Portugal. Fernando Mendonça Mar que seguiu os passos do pai que era ourives e pintor. No ano de 1679 desembarcou em Salvador- Ba onde ergueu sua própria oficina sendo auxiliado por serventes que na época eram escravos. No ano de 1688, foi encarregado de pintar o Palácio do Governador Geral do Brasil e, como não recebeu o pagamento pelos serviços prestados, resolveu ir até o palácio fazer a cobrança, ato que foi entendido como um desacato à autoridade, por isso ele e mais dois de seus escravos foram açoitados e aprisionados.

Esse fato, fez com que esse pintor se revoltasse e decidisse seguir a vida religiosa; vendeu tudo o que tinha e deu liberdade aos seus escravos. Comprou então uma imagem do Cristo Crucificado e uma imagem da Mãe da Soledade e então começou a sua caminhada buscando por um lugar solitário, onde pudesse viver a sua vida de oração e penitência e servindo somente a Deus e nessa busca, encontrou a gruta de pedra, a qual na linguagem indígena, era chamada de Lapa⁶.

⁶- "la.pa: sf. Reentrância pouco profunda em rocha; gruta." (Sérgio Ximenes, Minidicionário da Língua Portuguesa, Ediouro).

Ao final dessa longa caminhada, esse peregrino encontrou, no ano de 1691, a gruta do Bom Jesus e lá se tornou um ermitão, fazendo desse lugar um local de veneração, louvor e peregrinação, onde ele fez o primeiro altar, alargou a primeira fenda de entrada à gruta e deu início à primeira romaria, naquele mesmo ano, que mais tarde se tornou o Santuário do Senhor Bom Jesus da Lapa e da Mãe da Soledade, assim era chamado até o início do século XX. Após tomar conta da Gruta da Lapa, por 15 anos e sem autorização do clero, Fernando de Mendonça Mar recebeu a visita do Delegado do arcebispo de Salvador que o orientou a passar três anos conhecendo a doutrina eclesiástica da igreja (SEGURA, 1987).

Após essa visita, e passado os três anos de estudos, Fernando foi chamado a Salvador pelo arcebispo da Bahia, Dom Sebastião Monteiro da Vide, onde foi ordenado padre, no ano de 1706 aos 49 anos de idade e, no ensejo, adotou o nome religioso de Francisco de Mendonça Mar. Após a ordenação sacerdotal, Francisco de Mendonça Mar, cuidou da gruta como capelão por dezesseis anos até seu falecimento no interior da gruta do Bom Jesus, em 1722 aos 65 anos de idade.



Figura 05- Imagem externa da Cova do Monge 2020 – Fonte: Ivanor Borges.

O Monge foi enterrado com honras de autoridade eclesiástica, como manda a tradição católica, enterrado próximo ao altar da gruta do Bom Jesus, cuja cova, túmulo, tem uma ornamentação imponente, conforme confirma a imagem acima.



Figura 06- Cova do Monge Francisco de Mendonça Mar 2020. Fonte: Josefa Arcanja.

Convém destacar que a igreja católica até hoje, nunca apresentou documentos que comprovassem a veracidade dessa narrativa que há mais de trezentos anos é difundida entre os moradores da cidade,romeiros, comunidade eclesiástica e em obras literárias, tornando-a, ao longo dos tempos, um mito. Mas os mitos merecem créditos? Existem mitos verdadeiros e não verdadeiros.

Para Campbell (1991, p.58) Todos os mitos são verdadeiros em diferentes sentidos. Toda mitologia tem a ver com a sabedoria da vida, relacionada a uma cultura específica, numa época específica. Integra o indivíduo na sociedade e a sociedade no campo da natureza. Une o campo da natureza à minha natureza. É uma força harmonizadora. Nossa própria mitologia, por exemplo, se baseia na ideia de dualidade: bem e mal, céu e inferno. Com isso, nossas religiões tendem a dar ênfase à ética, pecado e expiação, certo e errado.

Desse modo, os mitos acerca do Santuário de Bom Jesus da Lapa, há três séculos, foram se tornando paradoxalmente o amálgama de uma sociedade plurissignificativa, cujas bases foram erigidas sobre narrativas católicas que há tempos vão se desdobrando e se perpetuando. Isso revela a importância do mito para a manutenção das relações sociais no passado e na contemporaneidade.

Nessa perspectiva, Eliade (1972) esclarece que a função do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas: tanto a alimentação ou o casamento, quanto o trabalho, a arte ou a sabedoria. E diz ainda, que essa concepção não é destituída de importância para a compreensão do homem das sociedades arcaicas e tradicionais.

Esse esclarecimento remete-nos à ideia de que o mito, diferente de outras modalidades narrativas, podem influenciar diretamente nos rumos que a história de um lugar ou de um povo pode tomar, sendo capaz até de interferir nos modos de ser e de viver de uma comunidade.

Acerca da especificidade do mito, Eliade (1972) diz que tudo o que é narrado nos mitos concerne diretamente a eles, ao passo que os contos e as fábulas se referem a acontecimentos que, embora tendo ocasionado mudanças no Mundo (cf. as peculiaridades anatômicas ou fisiológicas de certos animais), não modificaram a condição humana como tal.

Assim, a existência da sociedade, de alguma forma, está atrelada a algum tipo de mito, e as realidades que se tem hoje já sofreram influências de outros povos, outras vivências e/ou experiências míticas que, impulsionadas pelas transformações sociais, foram ressignificadas ou reinterpretadas.

Foi nesse contexto que a história do Santuário de Bom Jesus da Lapa foi erigida entre lendas, estórias, cismas, mitos e que hoje, embora passados mais de três séculos, segue o seu fluxo, resistindo às transformações sociais, ao avanço tecnológico e ao dinamismo da cultura. Então, o santuário surge em um local inusitado ao sopé de um morro, simples sem muitos adornos, apenas com uma imagem de madeira, no final do século XVII.

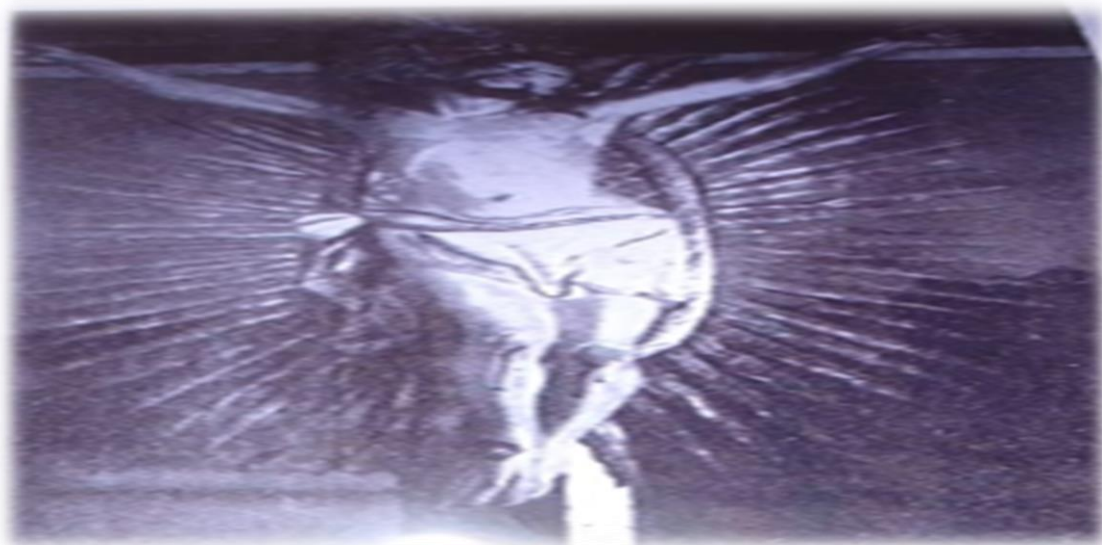


Figura 07- Imagem do Bom Jesus trazida pelo Monge Fonte: Segura (1987, p.56)

Vale esclarecer que Barbosa (1996, p.104) afirma que essa imagem foi destruída em um incêndio, cuja causa nunca foi esclarecida, não se sabe se foi acidental ou criminoso, o fato é que dizimou boa parte das imagens e

ornamentos da gruta no mês de maio de 1903. Naquele mesmo ano, no mês de julho, outra imagem, do Bom Jesus foi confeccionada na capital da Bahia e substituiu a que foi consumida pelo fogo, o dossel; e os afrescos que compunham o altar mor, foram repintados por um pintor trazido da capital da Bahia pelos administradores do santuário.



Figura 08 - Altar atual da gruta do Bom Jesus da Lapa 2020 - Fonte: Ivanor Borges.

Após esse incêndio, a gruta passou por uma restauração, o altar e interior do Santuário do Bom Jesus passou a ter uma nova arquitetura, com marcas do estilo Barroco, onde o ouro e a riqueza de adornos são marcantes, conforme é apresentado no registro fotográfico da página anterior.

1.3 Santuário e Romarias: mitos e percursos

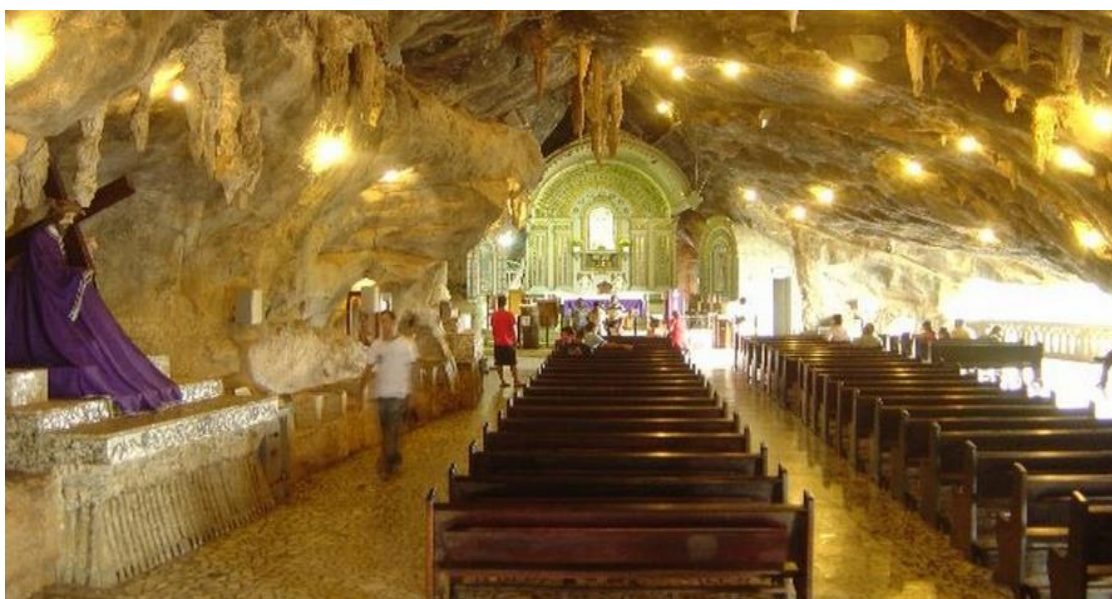


Figura 09 - Interior da Gruta do Bom Jesus, 2022. Fonte: Josefa Arcanja.

Um santuário é um lugar sagrado, cuja sacralização se dá a partir das relações sociais, culturais e míticas da sociedade no seu entorno, sendo um lugar repleto de significados para os sujeitos que os frequentam.

Sobre isso, Houaiss (2011, p.843.) postula que os santuários são locais sagrados cuja importância lhes são atribuídas pelas sociedades nas quais eles estão inseridos, essa sacralização, geralmente ocorre ou por ter sido espaço onde se vivenciou histórias de lutas, peregrinação e fé, ou por ter sido abrigo de divindades, santos e membros da história eclesiástica.

Além do mais, é importante dizer que, historicamente, os santuários foram locais de manifestações do credo humano que sempre se revestiu de manifestações culturais, religiosidade e mística.

Todavia, e em particular, no Santuário do Bom Jesus da Lapa, a sacralidade se revela nos ritos das romarias/peregrinações, que foram se transformando ao longo dos tempos, ganhando novos elementos e se revestindo de novos significados.

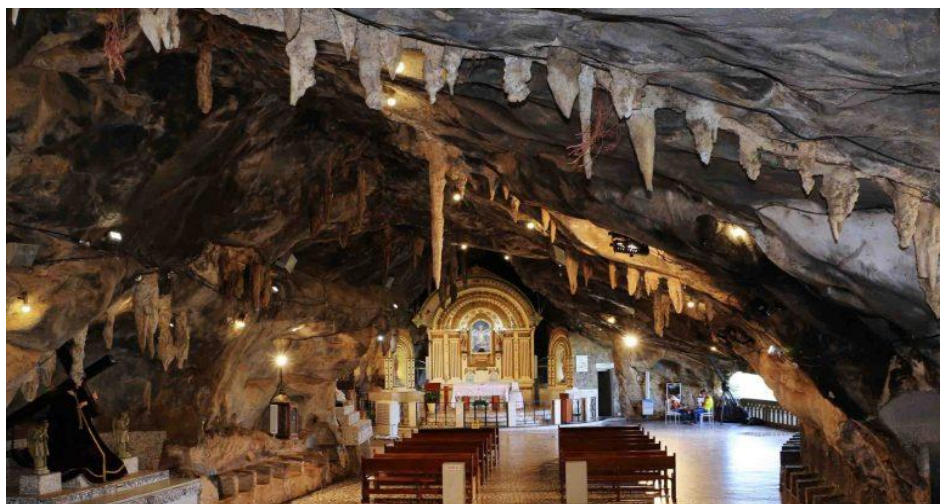


Figura 10 . A gruta do Bom Jesus na entrada do Santuário. Fonte: Josefa Arcanja
É importante informar, ainda, que esse lugar sagrado tem sido nas últimas duas décadas, objeto de estudo de diversos pesquisadores que o descreve como diferenciado, cuja estrutura geológica e geográfica, no território brasileiro, o torna singular.

No que concerne aos santuários localizados no Brasil, o de Bom Jesus da Lapa tem um diferencial a sua localização e composição geográfica única, isso porque é um santuário lítico, de dimensões, características, climáticas e geográficas únicas. Além do mais, esse local sagrado está incrustado em um morro, que

se apresenta em forma de um maciço de calcário amorfo azulado, cujas camadas são estratificadas horizontalmente. (STEIL,1996, p.24).

Nessa perspectiva, é importante ressaltar que os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do Mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos cruciais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje — um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras. Se o Mundo existe, se o homem existe, é porque os entes sobrenaturais exerceram uma atitude criadora no "princípio". Mas, após a cosmogonia e a criação do homem, ocorreram outros eventos, e o homem, tal qual é hoje, é o resultado direto daqueles eventos míticos, é constituído por aqueles eventos. (ELIADE ,1972).

1.3.1 As romarias e suas histórias

Segundo o dicionário Houaiss, 2011, a romaria é uma atividade religiosa de peregrinação, uma manifestação popular ligada, em geral, à relação entre os devotos e o santo de sua devoção. Caracteriza-se por viagens individuais ou em grupos, a lugares sagrados, especialmente quando em visita a uma relíquia.

Essa atividade geralmente é movida pela tradição cultural e pela religiosidade de alguns grupos sociais, que na sua maioria, são formados por pessoas que residem em diversas regiões do Brasil, marcadas por diversos problemas sociais, os quais são reflexos da desigualdade no território nacional.

Ao se tratar de romarias no Brasil,segundo Santa Maria (1722), a mais antiga é a do Santuário do Bom Jesus da Lapa e de Nossa Senhora da Soledade, no sertão da Bahia, cujo início data de agosto de 1691.

Além do mais, Falar em romaria é abordar de forma abrangente a religiosidade, um dos aspectos que move os brasileiros e brasileiras, em especial os sertanejos e sertanejas, que impulssionados por uma força transcendental, constroem rituais, rotas de peregrinações, cuja existência, a cultura se encarrega de perpetuar e manter viva há séculos.

As romarias ao Santuário do Bom Jesus da Lapa conforme Segura (1987), tem seu início registrado nos livros eclesiásticos de Bom Jesus da Lapa em 1691, com a primeira peregrinação feita pelo Monge Francisco de Mendonça Mar, no século XVII, em pleno desenvolvimento da colonização brasileira, onde o contexto social brasileiro era marcado pela exploração dos minérios, o início das atividades agropecuárias, a corrida pelas conquistas e exploração do território, principalmente no interior do nordeste brasileiro.

Foi nesse contexto que ocorreram as primeiras peregrinações religiosas à Lapa do Bom Jesus, que à época, ainda bastante habitada por indígenas, era chamada de Itaberaba que, em tupi guarani, significa pedra bonita

De acordo com Segura (1987, p. 54), as primeiras romarias no século XVIII, contavam com a visita de vaqueiros, tropeiros, lavradores, garimpeiros, mascates e barqueiros.

A segunda maior peregrinação ao Santuário do Bom Jesus foi a chamada Romaria da Benção que aconteceu após o fatídico incêndio na gruta, que destruiu a primeira imagem do Bom Jesus e parte dos materiais religiosos daquele Santuário. Essa romaria aconteceu no dia 10 de julho de 1903, sendo marcado pelo dia da chegada e da benção da nova imagem do Bom Jesus Trazida da capital do estado da Bahia. Conforme relatos, foi um dia memorável, onde as pessoas esboçavam um entusiasmo gigantesco, em meio às aclamações, choro, estampido de uma girandola de que saíam de rumos e direções diversas, como casa, comércio, ruas, e das mãos dos romeiros contagiados pela emoção do reencontro com a imagem do Bom Jesus. A nova imagem foi trazida da capital da Bahia pelo padre Vigário Frei Agostinho Garrido e levada a Bom Jesus da Lapa; “foi benta no porto e passeada em brilhante procissão por todas as ruas da cidade e segue, aís forte do que nunca” (SEGURA, 1987, p.180). A chegada da nova imagem encheu os lapenses, romeiros e visitantes de alegrias e esperança, pois o incidente do incêndio, deixou a todos preocupados, diante da insegurança e das especulações acerca da continuação das romarias e do santuário.



Figura 11- Músicos no dia da romaria da Benção Fonte: Romariadalapa.com.br/festejos/

A terceira maior romaria ao Santuário de Bom Jesus da Lapa foi a chamada romaria da Emancipação, em agosto de 1923, quando, após trinta e três anos da sua elevação à categoria de vila, foi emancipada e passou a ser a cidade de Bom Jesus da Lapa; o evento contou com a participação de autoridades políticas como o governador do Estado da Bahia, Dr. José Joaquim Seabra.

Conforme Segura(1987), naquela romaria a Lapa tornou-se um ponto de convergência no sertão nordestino e na zona sanfranciscana da Bahia, onde todos os influentes no campo da política marcou presença, foi uma festa, com banda de música, foguetes, desfile cívico e cultural, uma festa gigantesca para os padrões da época, cuja afluência de romeiros contabilizada chegou a dez mil pessoas, o que foi um marco histórico.

O Santuário de Bom Jesus da Lapa, por ter sido fundado a partir de relações socioculturais, não ficou isento aos impactos provocados pela industrialização e inovações tecnológicas que marcaram o Brasil ao longo do século XX (STEIL, 1996). A chegada dos automóveis, principalmente dos caminhões, impactou imensamente os rumos das romarias; elemento fundamental que propiciou o encurtamento dos dias de deslocamento das romarias, que dependendo das distâncias, poderiam durar até sessenta dias em carroças de tração animal ou em lombo de cavalos e mulas.



Figura 12- Caminhão pau de arara romaria familiar. Fonte: Santuário do Bom Jesus.

De acordo com Steil (1996), as transformações impulsionadas pelas romarias e pelo aumento da densidade demográfica do município de Bom Jesus da Lapa, fizeram com que o Santuário deixasse de ser uma gruta e passasse a ser um complexo religioso composto por mais de 15 grutas, o que tem atraído milhões de romeiros todos os anos. Essas transformações evidenciam que o fenômeno das peregrinações interfere diretamente na vida da sociedade e do território em que o elemento sagrado está circunscrito.

Sobre isso, Santos (2000), afirma que, tanto no passado como no presente, o fenômeno religioso das peregrinações e romarias possuem enorme expressão social, desencadeando inúmeras influências no desenvolvimento dos povos, favorecendo o encontro de inúmeras culturas, surgimento de cidades, mudanças de ritos no cotidiano, mescla de costumes e tradições e gerando também conflitos de diversas naturezas, geográfica, econômica, histórica, religiosa e cultural, que muitas vezes consegue alterar até a paisagem geográfica.

Sobre as implicações das peregrinações/romarias sobre o espaço geográfico onde está inserido um local sagrado, produzido ou ressignificado pelo ser humano, Lopes teoriza:

A peregrinação é uma fonte inesgotável de estudo no processo de transformação da paisagem, provocada não só pelo peregrino, como também pela própria arte de peregrinar, pois a partir deles é

composta uma nova paisagem. A rota do peregrino, além do seu traçado que busca o tempo primordial, precisa de outros componentes que viabilizam essa jornada, por exemplo: abrigo, local para alimentação, água, descanso, fatores que darão outro aspecto paisagístico. (LOPES, 2006, p.2).

Partindo desse pressuposto de que as peregrinações são manifestações culturais amplas e abrangentes em um espaço social e que implica consideráveis transformações no território social, que são perceptíveis tanto em escala individual quanto na coletiva.

Isso nos remete à Bom Jesus da Lapa, um local que há 330 anos⁷, o ato de fazer romarias é uma manifestação religiosa/cultural, popular e secular, realizada por pessoas de várias regiões do Brasil e do mundo, em um local onde a história da cidade chega a se confundir com a história do Santuário.

Isso também evidencia que as peregrinações e “as romarias são indissociáveis à história de um lugar e que se constitui em uma realidade entranhada no coração de todas as religiões” (VALLE, 2006, p.38).

Desse modo, falar em romaria é abordar de forma abrangente a religiosidade, um dos aspectos que move os brasileiros e brasileiras, em especial os sertanejos e sertanejas, que movidos /movidas por uma força transcendental constroem rituais, rotas de peregrinações, cuja existência a cultura se encarrega de perpetuar e manter viva há séculos.

Pode-se dizer que a importância do Santuário de Bom Jesus da Lapa se deve a dimensão que o mesmo atingiu, ao longo de mais três séculos de existência, atraindo fiéis, visitantes e turistas do Brasil e do mundo, já que todos os anos, milhões de pessoas se deslocam em direção a esse lugar sagrado, quer por razões líticas⁸, míticas, econômicas ou sociais.

Desse modo, neste lugar, as romarias não se constituem apenas em manifestações religiosas, elas também apresentam alguns aspectos ligados ao estilo de vida de uma dada sociedade, seja ela de características urbanas ou rurais, e que podem surgir a partir das narrativas registradas, na memória coletiva de uma comunidade, o que dá às narrativas um status de

⁷ As romarias ao Santuário do Bom Jesus da Lapa têm seu início registrado nos livros eclesiásticos de Bom Jesus da Lapa em 1691, com a primeira peregrinação feita pelo Monge Francisco de Mendonça Mar.

⁸ Relativo à pedra, que rompe, Etimologia (origem da palavra *lítico*). Do grego lithikós.

ferramenta crucial à manutenção da memória, história e, consequentemente, da cultura.

1.4 O Santuário: aspectos físicos e arquitetônicos

O Santuário de Bom Jesus da Lapa está localizado na Avenida Monsenhor Turíbio Vilanova, no Centro da Cidade de Bom Jesus da Lapa, na Bahia, situada na margem direita do Rio São Francisco, a leste da capital do estado da Bahia, a 12 Km acima da foz do Rio Corrente, a 65 Km da cidade de Riacho de Santana, 75 Km da cidade de Paratinga, pelo Norte, 136 Km de Carinhanha pelo Sul, e a 90 Km de Santa Maria da Vitória pelo Oeste (IBGE, 2015).

Esse Santuário, mede 1821m de circunferência, uma média de 400m de largura e 93m de altura do início da gruta, o sopé, até a base do cruzeiro, no cume do morro cuja extensão se encontra a 429 metros de altitude em relação ao Oceano Atlântico, é um convite à contemplação (SEGURA, 1987). Se constitui em um conjunto de 15 grutas, onde a Gruta do Bom Jesus é a principal, fica logo na entrada do Santuário e impressiona pelas dimensões, tendo aproximadamente 50m de comprimento, 15m de largura e 7m de altura.

Convém destacar que esse complexo de grutas fica sob maciço calcário amorfo azulado, e que desafiam as mais altas teorias arquitetônicas de como se esse lugar se mantém embaixo de mais de 93 metros de uma estrutura calcária cujas camadas são estratificadas horizontalmente.



Figura 13- Santuário e Morro de Bom Jesus da Lapa. Fonte: Foto Estrela.

Segundo Steil (1996 p.38), algumas mudanças físicas foram realizadas no interior da gruta do Bom Jesus como por exemplo: o aumento da entrada de acesso e visitação à imagem do Bom Jesus, a reestruturação do primeiro altar do Bom Jesus, que foi construído em 1870, este altar possuía duas colunas à sua frente.

Vale dizer que essas mudanças, que de acordo com Segura (1987) foram realizadas no ano de 1935, por ordem do então Bispo da cidade da ⁹Barra, D. Rodolfo de Oliveira Pena, e que também incluiu a inauguração da luz elétrica do santuário, ressaltaram as belezas naturais geológicas e geográficas daquele local sacralizado, conforme mostrar a imagem abaixo.



Figura 14 - Altar do Bom Jesus antes da reestruturação- Fonte Museu do Santuário

⁹ . Barra é um município brasileiro no estado da Bahia, o quarto mais populoso do oeste da Bahia, localizado no encontro do Rio Grande com o Rio São Francisco. O município possui três distritos: Barra (sede), Igarité (1º distrito), Ibiraba (2º distrito). Sua população, conforme estimativas do IBGE de 2020, é de 54. 225 habitantes . mar. IBGE (2020).



Figura 15 - Altar do Bom Jesus depois da reestruturação - Fonte: Ivanor Borges

Ademais, é importante dizer que o crescimento das romarias impulsionou, ao longo dos anos, mudanças constantes no Santuário do Bom Jesus, como por exemplo a criação da Gruta de Nossa Senhora da Soledade para atender às demandas de fiéis cada vez maior nas romarias e nos eventos religiosos.

De acordo com Barbosa (1996, p.99), a Gruta de Nossa Senhora da Soledade é ligada à Gruta do Bom Jesus por um grande túnel, aberto em 1966, cuja extensão é de 1.100m², o qual consegue abrigar 3.000 pessoas. Esta gruta é destinada às grandes celebrações e ao atendimento do sacramento da penitência. Desde o século XX, essa gruta passou por diversas modificações arquitetônicas para melhor acomodar os romeiros e fiéis durante as celebrações, sendo um espaço de dimensões e estrutura geológica consideráveis, conforme revela a imagem abaixo.



Figura 16-Gruta da Soledade Fonte: Santuário do Bom Jesus

Atrás do altar da gruta da Soledade há a Sala dos Milagres, inaugurada em 1937 quando Monsenhor Turíbio era o responsável pelo santuário. Essa gruta era considerada divina, um lugar onde as pessoas deixam seu ex-votos, objetos que simbolizam as promessas feitas e alcançadas, que representam a fé, devoção e religiosidade do penitente, pois vão até lá pagar promessas, fazer promessas e/ ou solicitar uma graça.

De acordo com Segura, (1987, p.101), essa sala de milagres/ ex-votos, no ano de 1950, após as romarias, chegava a acumular, toneladas de material de ex-votos, como: fotos, velas, partes do corpo humano feitas de cera, moletas, bengalas, caixões, e muitos outros objetos oferecidos em pagamentos de promessas, a ponto de precisar, de tempos em tempos, alterar a estrutura desse espaço para acomodar o número sempre crescente de ex-votos. Conforme evidencia as imagens a seguir.

Vale destacar que os milagres alcançados pelos fiéis, geralmente, são atribuídos ao potencial religioso dessa Gruta, tanto que, atualmente, ainda é considerado um local sagrado de oferendas.



Figura 17- sala dos Milagres/ Ex-votos Século XX - Fonte Santuário de Bom Jesus da Lapa.



Figura 18 Sala dos Milagres 2019. Fonte Santuário do Bom Jesus da Lapa.

A Gruta tem a imagem de Nossa Senhora da Soledade em destaque no altar principal, que é revestido por mosaico de pedras coloridas, uma verdadeira obra de arte, e é seguida por quatro esculturas de bronze. Essas quatro esculturas representam os quatro evangelistas, que é a quem se atribui a criação dos Quatro Evangelhos do Novo Testamento – que são Mateus, Marcos, Lucas e João. Essas esculturas foram esculpidas pelo artista Deocleciano Martins de Oliveira, o mesmo autor das estátuas que circulam a esplanada do Santuário.



Figura 19- Esculturas de bronze da gruta da Soledade. Fonte Santuário de Bom Jesus da Lapa.



Figura 20 - Gruta da Soledade Altar da imagem de Nossa Senhora da Soledade. Fonte Santuário

Após descrever de forma sucinta o Santuário de Bom Jesus da Lapa, observa-se que esse lugar sagrado tem vários atrativos que encantam os seus visitantes: a sua estética, estrutura singular, geográfica e geológica, as narrativas acerca do seu surgimento, os mitos, os ritos religiosos, a sua longevidade, 332 anos, a quantidade de visitantes, cerca de dois milhões por ano, tudo isso faz desse lugar, um território de memória, história, manifestações culturais e fé.

Vale enfatizar que embora as peregrinações a este santuário já existam há mais de trezentos anos, a romaria só foi reconhecida como

patrimônio imaterial da Bahia em 04 de agosto de 2022. O reconhecimento se deu pela Câmara de Patrimônio Histórico, Artístico, Arqueológico e Natural do Conselho Estadual de Cultura da Bahia, instituída pelo Decreto 15.137 de 16 maio de 2014, da Secretaria de Cultura do Estado da Bahia. A elevação do Santuário do Bom Jesus da Lapa à condição de Patrimônio histórico e cultural brasileiro ainda está por vir e demanda empenho político e mobilização social, pois, historicamente se constituiu como lugar de memória e espaço de tecituras culturais, que não pode sucumbir ao esquecimento.

Ao se falar em cultura é importantíssimo enfatizar que o fenômeno da globalização, por exemplo, interfere diretamente na construção deste conceito, bem como na definição de identidade cultural, e das suas consequências enquanto “pluralização” de identidades, principalmente no contexto atual dos ambientes tecnológicos.

De acordo com Hall (2006, p. 56), a globalização provoca a fragmentação do sujeito e, conseqüentemente, de sua identidade cultural, o que tem afetado diretamente a identidade nacional, construída/ reconstruída na modernidade. Convém salientar que essa identidade e cultura da sociedade moderna buscaram e caracterizam-se por um discurso homogêneo e universal, como cultura nacional.

Entretanto a agudeza de Hall consiste em realçar os detalhes desse processo, revelando as suas ambigüidades e contradições, isso porque uma cultura nacional, não se sustenta de um único momento histórico, mas vive no percurso entre passado e futuro, ora se dirigindo ao passado, com suas indelévels, ora tentando seguir rumo à modernidade. Além do mais, Hall desconstrói essa concepção de cultura nacional, singular, argumentando que a grande maioria das nações só conseguiram a unificação após um processo de conquista violento cuja exclusão cultural desencadeou uma hegemonia cultural sobre os colonizados, e que uma nação é composta por diferentes classes sociais, grupos étnicos e de gênero:

o discurso da cultura nacional não é, assim, tão moderno como aparenta ser. Ele constrói identidades que são colocadas, de modo ambíguo, entre o passado e o futuro. Ele se equilibra entre a tentação por retornar a glórias passadas e o impulso por avançar

ainda mais em direção à modernidade. As culturas nacionais são tentadas, algumas vezes, a se voltar para o passado, a recuar defensivamente para aquele "tempo perdido", quando a nação era grande ; são tentadas a restaurar as identidades passadas.(HALL, 2006, p. 56).

A afirmação de Hall nos faz pensar que as mudanças sociais, impulsionadas pelos avanços tecnológicos, muitas vezes tem feito os sujeitos da chamada "modernidade tardia" ficarem confusos diante do que realmente deve ser considerado importante na sociedade moderna, e aí surge o grande dilema: valorizar os bens culturais produzidos no passado ou os produzidos na contemporaneidade da chamada "sociedade efêmera"?

Esse pensamento se assemelha ao de Bauman (2001), quando diz que a modernidade líquida no mundo globalizado, prioriza a liquidez e sua volatilidade e essas características que vieram desorganizar todas as esferas da vida social como o amor, a cultura, o trabalho, os valores morais, etc. Como os conhecimentos que eram seguidos e vividos anteriormente ao mundo globalizado.

Além do mais, sem os parâmetros da modernidade sólida, até a Idade Moderna, o indivíduo na sociedade hodierna, será definido pelo seu estilo de vida, por aquilo que ele consome e o modo que consome. E isso nessa sociedade atual, na chamada "modernidade líquida", tem sido ,na maioria das vezes a causa de mudanças muito rápidas, há sempre movimentação, quer seja nos conceitos, nos valores, nos modos de viver, ou no que considerar como prioridades

Os postulados de Bauman e Hall revelam que a construção de uma identidade cultural na contemporaneidade não é uma tarefa muito fácil, já que os sujeitos dessa sociedade sofrem múltiplas influências cotidianamente, o que pode interferir no seu processo de construção identitária, principalmnete no tange à cultura. Isso pode até corroborar para a falta de iniciativa da sociedade em conhecer, valorizar e até preservar seus patrimônios culturais.

No caso do Brasil, especificamente, se a Constituição Federal (BRASIL, 2016, art. 216) define o que pode ser considerado patrimônio material e disponibiliza todas as coordenadas para o seu reconhecimento, significa que este tipo de patrimônio deve ser reconhecido pelo IPHAN, para que seja

viabilizada a sua preservação. Mas qual a importância de se preservar esse tipo de patrimônio?

O objeto elevado a patrimônio torna-se um elemento de estratégias de poder e de resistência que, de acordo com o momento histórico, visam a construir identidades nacionais, a educar cidadãos, a conferir status a determinada produção cultural, a provocar a utilização de determinado repertório formal, a reforçar a resistência cultural de grupos dominados etc. Em geral, mobilizando discursos e outros elementos, o patrimônio nacional funciona como um dispositivo de produção de significados com um fim estratégico (SANT'ANNA, 1995).

Assim, esse Santuário tem todas as características para ser considerado patrimônio material brasileiro, é instrumento de construção identitária de grupos sociais de diversas regiões do país, além de ser lugar de memória, coletiva e um território de grande valor histórico e cultural. Mas por que ainda não foi reconhecido como tal?

Essa postura revela a falta de políticas públicas eficazes para o reconhecimento e preservação do patrimônio histórico e cultural nacional, bem como para a manutenção da memória, cultura e história do povo brasileiro. Além do mais, o patrimônio histórico-cultural traz consigo elementos que estruturam e auxiliam na manutenção da memória coletiva, essencial para a construção e reconstrução identitária de um povo. A memória é um elemento chave do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades atuais (LE GOFF, 2003, p.469).

Através da memória os seres humanos armazenam e mantêm vivas as informações produzidas, recebidas ou apreendidas no passado que acaba se constituindo no elemento fundamental na formação identitária de cada indivíduo no seu meio social, onde interage, aprende e produz cultura, isso faz com que a memória seja um elemento crucial para a existência e perseverança de uma sociedade que estão diretamente imbricadas com a cultura, o trabalho e a religião.

Para Le Goff (2003, p. 470) a memória é uma capacidade humana de armazenar informações que nos remetem a um conjunto de ações psíquicas, graças as quais os seres humanos podem processar ou atualizar informações

passadas, que ele representa como passadas. Nessa abordagem, destaca ainda a existência de dois tipos de memória: a individual e a coletiva, onde a individual se refere a vivências do indivíduo de forma particular, e que a coletiva diz respeito as vivências e identidade do grupo ou comunidade, mas geralmente normalmente tende a se ater a um acontecimento considerado crucial, tornando mais acessível a compreensão do passado. Assim, a memória coletiva reelabora constantemente os fatos.

A preservação do patrimônio histórico nacional perpassa pelo cuidado e respeito pelos antepassados, por toda a sua produção histórica e cultural, que servem de alicerce para as produções culturais atuais e futuras e para a manutenção da memória coletiva, sem a qual a sociedade perde o direcionamento na sua construção identitária.

Assim, a memória coletiva definida como o que fica no passado, no vivido dos grupos ou os que os grupos fazem do passado, podem no primeiro momento suscitar uma oposição, isso porque ele, postula que memória e história não são sinônimas e sim oposição, isso porque ele define a memória como vida sempre carregada por grupos vivos e que por isso está sempre em constante evolução, aberta a dialética, já a história ele percebe como uma representação do passado (NORA, 1993).

Vale acrescentar que Nora (1993) concebe a memória como repleta de lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de grandes latências e de repentinas revitalizações. Enquanto define, ainda, que a história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais, em oposição à memória que é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente.

No que concerne ao Santuário de Bom Jesus da Lapa, do final do século XVII até a hoje, boa parte das memórias, individuais e coletivas foram registradas a partir das narrativas, principalmente as orais, ainda que selecionadas pelo crivo eclesiástico, e que carrega em si o embate entre história e memória num processo longo.

Até a Idade média, a oralidade era o único meio de comunicação, as narrativas orais sempre foram, e ainda são, a maneira mais acessível da sociedade transmitir seus valores, saberes e seus sentimentos aos mais jovens.

Por meio de lendas e mitos se transmitiram/transmitem experiências, conceitos, e todo um conjunto de valores (LE GOFF, 1990).

As narrativas concernentes ao Santuário do Bom Jesus sempre partiram de uma perspectiva religiosa proselitista, onde apenas o ponto de vista da igreja católica e da comunidade eclesiástica foi levado em consideração, o que priorizou a memória individual em detrimento da memória coletiva, fato esse que historicamente erigiu lacunas na historiografia acerca desse Santuário.

Para Le Goff (2003), a memória coletiva foi utilizada de forma importante na luta das forças sociais de poder. Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das maiores preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva.

Quando se refere ao Santuário do Bom Jesus da Lapa, as narrativas mais longevas foram registradas sob a ótica da igreja católica. Segundo Amaral, (1937, p.61), essa região foi encontrada pela primeira vez pelos portugueses em uma exploração do capitão donatário de Pernambuco, Duarte Coelho, quando esteve no morro da Lapa. E diz também que no ano de 1553, Tomé de Souza veio conhecer as nascentes do Rio São Francisco, por determinação de D. João III, de Portugal, podendo ter chegado à região do Santuário em 1555.

De acordo com Rocha Pitta (1976, p.185), a existência da gruta, já concebida como lugar sagrado, data de meados do século XVII, por volta de agosto de 1663, quando Antônio Guedes de Brito, um pecuarista, conhecido pelo desbravamento e como o segundo maior latifundiário do Brasil colônia, recebeu sesmarias¹⁰ que abrangiam várias regiões do oeste baiano, incluindo Barra e Paratinga onde estava circunscrito o território do santuário. Nessa época, esse lugar era ocupado por várias populações indígenas, dentre elas os tamoios,

¹⁰ **Sesmarias** eram terrenos abandonados pertencentes a Portugal e entregues para ocupação, primeiro no território português e, depois, na colônia, o Brasil, onde perdurou de 1530 até 1822. O sistema foi utilizado desde o século XII nas terras comuns, comunais ou da comunidade. O nome sesmaria deriva de sesmar, dividir. Por esse sistema, as terras cultivadas nas comunidades eram divididas conforme o número de habitantes e, depois, sorteadas. O objetivo era **garantir o cultivo das áreas**, que eram denominadas sesmo porque correspondiam à sexta parte do valor de cada terreno.

cataguás, xacriabás, aricobés, tabajaras, amoipira, tupiná, ocren, sacragrinha e tupinambás, sem características de urbanização.

2. VOZES, LENDAS, MITOS: REALIDADE/ FICÇÃO NA LITERATURA E NAS NARRATIVAS ORAIS

2.1 Da oralidade ao pensamento, do pensamento ao sentido

Os seres humanos são dotados de inúmeras habilidades que os tornam aptos a viver e conviver em sociedade, das quais poderia se privar sem maiores ônus, não obstante, há atividades que lhe são cruciais e que os caracterizam como seres racionais: o ato de fala e de expressão, que os qualificam e diferem dos demais animais.

Além disso, o ato de relembrar, lembrar, contar sobre as ações vivenciadas cotidianamente, parece ser algo banal inerente à qualquer ser humano, racional e comunicante em qualquer segmento social. Isso pode ser perceptível desde um cumprimento matinal de Bom dia , até um simples olá. Pode, ainda, revelar uma enunciação mais intensa, rebuscada, cujo conteúdo exija maior cuidado para ser assimilado, ou pode ser apenas uma manifestação subjetiva de afetividade.

Todavia, de quaisquer formas, os seres humanos, historicamente, tem buscado o estabelecimento de contato e socialização com os outros indivíduos de sua espécie, o que revela que é inerente ao ser humano a necessidade latente de comunicação e/ou socialização, que geralmente inicia-se de forma oral, buscando ter a sua enunciação compreendida, e buscando evidenciar as suas características de ser social.

Isso nos remete ao pensamento de Vygotsky (2008), quando afirma que seria muito difícil, talvez quase impossível, imaginar uma comunidade, onde a linguagem como instrumento de sociabilidade pudesse ser desprezado, isso porque a linguagem tem sua importância no processo de construção da sociedade. O instinto de sociabilidade, mais imperioso na espécie humana que nos outros animais, não encontraria expressão adequada ou mesmo se anularia, se não existisse a linguagem.

Esse pensamento vygostikyniano evidencia que no que concerne de todas as relações humanas está a comunicação, processo que interliga, aproxima e transforma os seres humanos, suas relações sociais e, conseqüentemente, a sociedade.

Desse modo, a palavra dita, uma vez proferida, ganhou o mundo sendo

enunciada por outras bocas, e essas repetições constantes se encarregaram de torná-las vivas até a sociedade atual, e que hoje constitui o tecido essencial do que chamamos de histórias, ou melhor definindo, as narrativas populares.

É importante enfatizar que em uma teia de enunciações tecida a muitas bocas e palavras ao longo de milênios, as experiências humanas sempre foram entrelaçadas por meio oral, ou seja pela voz, de geração a geração, resistindo aos avanços tecnológicos, e dessa forma, não sucubindo ao total esquecimento.

Vale destacar, ainda, que, quando a oralidade é o meio absoluto de interlocução, as narrativas orais tornam-se o meio essencial de um grupo social repassar para a posteridade toda a sua produção sociocultural que envolve lendas, causos, memórias, crenças, e mitos, influenciando no modo de ser e de viver dessa posteridade.

Essa vertente acerca do ato comunicativo fica bem nítida na visão de Certeau (2008) quando diz que: ao abordar as ações cotidianas dos seres humanos, tais como: trabalhar, conversar, comemorar, ressalta o hábito de conversar como uma prática poderosa capaz de transformar “situações de palavras” em situações de enunciações verbais.

Essas enunciações são exemplos de interrelacionamento entre os locutores e pode desencadear uma nova enunciação que passa a ser coletiva, ou seja, cria um novo discurso que não aceita um tecido oral com autoria individualizada, isso denota que o ato comunicativo é resultante de uma comunicação que não pertence a ninguém.

Desse modo, para Certeau, a prática de comunicação, ou seja, a conversa, é uma ação humana transitória, mas com consequências coletiva, capazes de alterar os ambientes sociais, e mudar os rumos das ações humanas, podendo até alterar o meio social, no intuito de tornar possível nele, a sobrevivência.

Vale destacar que nesse contexto, CERTEAU, (2008, p. 62), destaca o papel de quem ele chama “homem ordinário”, que “carrega consigo as obras antigas, que pelo contante avanço cultural e social, tem hoje mudadas em gotas d’água no mar, ou em metáforas de uma disseminação da língua que não tem mais autor, mas se torna o discurso ou a citação indefinida do outro”

Nessa perspectiva, pode-se comparar esse homem ordinário, a que Certeau se refere, aos homens e mulheres que peregrinam ao Santuário de Bom Jesus da Lapa, carregando consigo as suas crenças, promessas, experiências de vida,

memórias de narrativas contadas pelos seus ancestrais, as quais, uma boa parte foram hoje modificadas e adequadas ao contexto comunicativo atual.

Todavia é importante destacar que, através das narrativas, esse ser humano atual ainda segue mantendo preservados os elementos essenciais para a sua manutenção como expressão social e patrimônio histórico e cultural, além de uma forma contundente de expressão da cultura popular de apropriação cultural, e do despertar de um senso de pertencimento sociocultural.

Desse modo, é possível afirmar que a expressão oral, presente nas narrativas, se constituem em elemento crucial no ato comunicativo humano em todas as suas modalidades, laborais, artísticas, religiosas, ou instrucionais, ou seja, em todas as atividades desenvolvidas no cotidiano.

De acordo com Bosi (1994,) a inerência da expressão oral nas narrativas torna o ato comunicativo elemento de suma importância, permitindo a interligação do mundo interior com toda a gama de sensações, emoções, que vão dos desejos, angústias, medos, crenças, sonhos até as mais mirabolantes ilusões. E para a concretização desse processo, quase mágico, utiliza como matéria prima fundamental, a palavra com todo seu arcabouço, estético, cultural, social, artístico e até mítico.

Ao se pesquisar as narrativas concernentes ao Santuário de Bom Jesus da Lapa, o pesquisador/pesquisadora depara-se com uma gama de elementos histórico-culturais imbricados às narrativas que ampliam a sua diversidade, que vão de lendas, mitos, contos, causos a fatos históricos.

Eliade (1972) afirma que a ideia/conceito de mito se faz presente há mais de meio século, quando os eruditos ocidentais passaram a estudar o mito por uma perspectiva que contrasta sensivelmente com a do século XIX, por exemplo.

Ao invés de tratar o mito, como seus predecessores, na acepção usual do termo, como "fábula", "invenção", "ficção", eles o aceitaram tal qual era compreendido pelas sociedades arcaicas, onde o mito designa, ao contrário, uma "história verdadeira" e, ademais, extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo. Mas esse novo valor semântico conferido ao vocábulo "mito" torna o seu emprego na linguagem um tanto equívoco. De fato, a palavra é hoje empregada tanto no sentido de "ficção" ou "ilusão", como no sentido — familiar sobretudo aos etnólogos, sociólogos e historiadores de religiões — de "tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar".

Nesse contexto, Eliade (1972), revela que, historicamente, o termo “mito” se revestiu de inúmeros significados no mundo antigo e cristão. Recorda também que, desde os tempos de Xenófanés (cerca de 565-470) — que foi o primeiro a criticar e rejeitar as expressões "mitológicas" da divindade utilizadas por Homero e Hesíodo — os gregos foram esvaziando e o *mythos* de todo valor religioso e metafísico. Em contraposição ao *logos*; assim como, posteriormente, a história, o *mythos* acabou por denotar tudo "o que não pode existir realmente". O judeu-cristianismo, por sua vez, relegou para o campo da "falsidade" ou "ilusão" tudo o que não fosse justificado ou validado por um dos dois Testamentos.

Esse pensamento de Eliade se não explica, pelo menos demonstra que as narrativas são inerentes às relações sociais e que são repletas de enunciados e sentidos que podem sofrer alterações, pois faz parte de um arcabouço cultural, e sendo a cultura viva e dinâmica tende a impulsionar à metamorfose de todos os elementos que a compõe, inclusive as narrativas.

Dessa maneira, para iniciar a análise e discussão acerca do Santuário de Bom Jesus da Lapa é imperativo apresentar um conjunto das suas principais narrativas reveladas pelo corpus dessa pesquisa: Bom Jesus da Lapa: Resenha histórica de autoria de Turíbio Vilanova Segura, 5ª edição publicada em 1987.

2.2. Narrativas e lendas populares sobre o Santuário

De acordo com Segura (1987), a biografia do Monge Francisco de Mendonça Mar foi escrita por D. Sebastião Monteiro da Vide, Arcebispo da Bahia, que o ordenou como sacerdote. Essa biografia foi publicada pelo Padre Frei Agostinho de Santa Maria, em Lisboa no ano de 1722.

Frei Agostinho fez constar nessa biografia que recebeu todas as informações acerca do Monge do referido Arcebispo, a quem o livro foi dedicado e intitulado: “Santuário Mariano e história das imagens milagrosas de Nossa Senhora”, oferecido ao Exmo. Sr. D. Sebastião Monteiro da Vide, pelo padre Frei agostinho de Santa Maria.

Além disso, Segura se baseou ainda em cartas escritas pelo monge, que se encontram no Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB), e em notícias tanto sobre ele, como sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa, publicadas por outros autores

como Rocha Pitta, em “História da América Portuguesa”, editada em Lisboa em 1725; Pedro Calmon e Acioli, e em documentos dos Anais do APEB.

Francisco de Mendonça Mar nasceu em Lisboa, em uma família católica, com a qual, frequentemente, fazia romarias ao Santuário do Bom Jesus do Monte, onde tinha uma imagem do Bom Jesus Crucificado e da Mãe da Soledade – o que explica a sua devoção ao Bom Jesus e à Mãe da Soledade (SEGURA, 1987).

Anos depois, em 1688, já no Brasil, Francisco foi preso injustamente. Isso aconteceu quando fez um trabalho de pintura no palácio Governamental e depois de pronto lhe disseram que não havia dinheiro para pagá-lo e como ele reclamou, levaram-no preso. Após o ocorrido, e decepcionado, Francisco decide servir a Deus. Quando saiu da cadeia foi se confessar e conversar com o jesuíta padre Antônio Vieira. Começou então a sua caminhada, carregando sempre consigo a imagem do Bom Jesus.

2.2.1 Francisco de Mendonça Mar e a lenda da onça

Reza a lenda que, em sua caminhada, Mendonça Mar enfrentou muitos perigos, como onças e outros animais selvagens. Um dia quase foi atacado por uma onça, mas ao chegar perto dela, ele falou “Valei-me meu Bom Jesus” e, ao ouvir isso, a onça se acalmou (SEGURA, 1987, p. 147).

Em outra ocasião, Francisco foi surpreendido por índios e fez uma prece ao Bom Jesus. Os índios já o tinham pegado para comer quando, então, apareceu a onça para ajudá-lo e afugentou os índios. A partir desse dia, a onça passou a conviver com ele como se fosse um animal doméstico; o monge, então, continuou sua caminhada e chegou ao morro, encontrou a gruta, onde viveu com a onça que passou a ser seu animal de estimação e sua defensora (SEGURA, 1987, p. 148).

2.2.2 A lenda da serpente emplumada

Na obra de Segura (1987, p. 57) consta que os moradores mais antigos da cidade de Bom Jesus da Lapa, no final século XIX, narravam a existência de um povoado, denominado Fazenda da Lapa, onde habitava um ser diabólico, a serpente emplumada, que aterrorizava os moradores do lugar. Era uma serpente venenosa que tinha um par enorme de asas nas costas e instinto destrutivo. Ela foi descoberta dentro

de uma cova fechada, na gruta onde o eremita fundou o Santuário. Segundo a lenda, se ela conseguisse fugir, sobrevoaria cidades e devoraria todos em seu caminho.

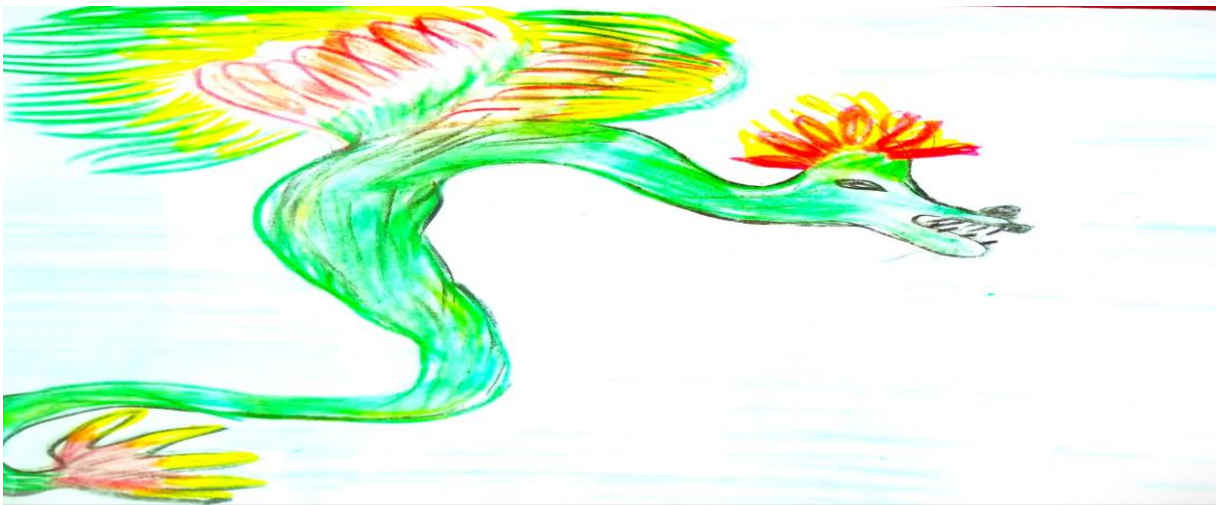


Figura 21- A serpente emplumada Fonte: Josefa Arcanja

Comentava-se, ainda, que era possível ouvir os sons da criatura se debatendo, ansiosa para poder escapar e assumir seu papel apocalíptico: a perseguição à população daquele lugar, que já não saía mais de casa com medo daquele ser medonho que afugentava muitos peregrinos e visitantes do Santuário.

Foi, então, que, ao final do século XVIII, um homem, chamado Frei Clemente, aconselhou que todos que fossem ao Santuário rezassem o ofício de Nossa Senhora, pois, a cada vez que a oração fosse feita, o monstro perderia uma de suas penas permanentemente.

Assim, depois de vários anos e milhares de orações, a Serpente Emplumada já havia perdido todas as suas penas e, como estava totalmente enfraquecida, dizem que essa cobra definhou e morreu próximo ao ano de 1936. Depois disso, quando finalmente abriram a cova, que fica dentro da gruta do Bom Jesus, e constataram que já não sobrava nenhum sinal da criatura, fecharam a cova com massa de concreto e colocaram uma placa: Cova da serpente.

Esse acontecimento inusitado deu início a um ritual que faz com que todos os romeiros e devotos que visitam o Santuário sintam-se obrigados a rezar o ofício aos pés do Bom Jesus, sob pena de, ao quebrar esse rito de devoção secular, ressuscitar a famigerada serpente. Porém, ainda hoje, existem suspeitas de que a serpente continua viva e estaria agora escondida embaixo da gruta. A Cova da Serpente possui

dentro dela uma estátua de Nossa Senhora e, como em muitas outras cidades, a santa mantém a besta controlada a amarrando com os fios de seus cabelos.

2.2.3 A lenda do espanhol arrependido

Consta nos relatos de Segura (1987, p.55), que Tomás Garcia Paranhos¹¹, em 1874, faz referência à existência de um papel impresso - encontrado por um padre no pescoço de uma velha, que o tinha como oração - que conta a história de um espanhol riquíssimo, de vida muito desregrada que, arrependido, dispôs de todos os seus bens mantendo, apenas uma imagem de Jesus Cristo, e seguiu para a América com destino ao Brasil. Aportou na Baía de todos os Santos, embrenhando-se, depois, sertão adentro até a margem de um grande rio; achando ali uma Lapa, ou gruta de pedra, fez dela sua habitação e viveu como ermitão por muitos anos, fazendo penitência, tendo por única companhia a imagem de Cristo, da qual nunca se apartou.

Depois disso, um religioso, também espanhol, que veio à sua procura encontrou-o quase expirando, recebeu dele as últimas declarações e, apoderando-se da imagem, instituiu uma devoção ao Bom Jesus naquela gruta que, pouco a pouco, foi se espalhando.

2.2.4 A lenda do vaqueiro

De acordo com Segura(1987, p.55), um senhor denominado Tomás Antônio Garcia diz ter lido num papel, que servia de capa a um velho compromisso, que um ermitão¹² vivia na Gruta no meio de onças e, certa vez, um vaqueiro que procurava por uma rês, que havia desaparecido nas proximidades do rio São Francisco, acabou entrando pela gruta, onde encontrou a imagem do Bom Jesus, e foi contando isso por todos os lugares onde passava, o que acabou aguçando a curiosidade de moradores, tropeiros e peões de boiadeiro do percurso Minas-Bahia, dando origem às primeiras peregrinações.

¹¹MONTENEGRO, Tomás dep. fed. BA 1894-1905. Tomás Garcez Paranhos Montenegro nasceu em Mata de São João (BA) no dia 22 de janeiro de 1839, Tomás Garcez Paranhos (HOUAISS, 2011).

¹² Um **eremita** ou **ermitão** é um indivíduo que, usualmente por penitência, religiosidade, misantropia ou simples amor à natureza, vive em um lugar deserto, isolado. O local de sua morada é designado **eremitério**. HOUAISS, A.; VILLAR, M. S. Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa. Elaborado pelo Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia e Banco de Dados da Língua Portuguesa S/C Ltda. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

2.2.5 A lenda do jesuíta

Segura (1987, p.56) narra que, segundo populares, um Jesuíta,¹³ que era perseguido por Pombal¹⁴, vinha fugindo das Missões do interior do Brasil, trazendo consigo a imagem do Bom Jesus, mas antes de embarcar numa canoa para descer pelo Rio São Francisco deixou a imagem cair na gruta e o monograma da Companhia de Jesus, com a letra inicial do seu nome na Furna¹⁵ da ponta do Morro, onde está até hoje; esse fato foi divulgado, de boca em boca, dando origem às romarias.

2.2.6 A lenda da criança descobridora da imagem do Bom Jesus

De acordo com Segura (1987, p.56) um velho dizia que, quando sua mãe era menina, ouviu contar ao avô dela que uma criança pequena veio passear pelo morro e entrando na Gruta viu um crucifixo com a imagem de Jesus Cristo; a criança correu e contou para a mãe que não acreditou, mas a criança insistiu tanto que a mãe foi até lá na gruta com ela e viu que existia mesmo a imagem do Bom Jesus. A notícia espalhou-se pelos arredores, fazendo com que muitas pessoas fossem até a gruta verificar a existência da imagem do Bom Jesus, o que fez com que muitos visitantes buscassem aquela gruta e muitos daqueles visitantes começaram a relatar milagres atribuídos àquela imagem e, assim, começou a peregrinação.

2.2. 7 A lenda da pedra do sino

Com base em Segura (1987, p.57), no início do século XVIII, entre 1720 e 1722, foi aberta uma trilha no meio da montanha calcária que levava ao topo do morro do Santuário da Lapa, onde foi descoberta uma grande rocha que, ao ser tocada, ressoava emitindo um som semelhante ao de um sino, por isso foi nomeado de Pedra

¹³ **Jesuíta** é um membro da Companhia de Jesus, que é uma ordem religiosa, fundada em 1534, por um grupo de estudantes da Universidade de Paris, liderados pelo basco Inácio de Loyola. É mundialmente conhecida por seu trabalho missionário e educacional. Os **jesuítas** chegaram ao Brasil em 1549, erguendo um colégio em Salvador, na Bahia. Foram expulsos em 1760, pelo marquês de Pombal; nesta época eram cerca de 670, distribuídos por todo o país.

¹⁴ Sebastião José de Carvalho e Melo era o real nome de Marquês de Pombal. Na história, Carvalho e Melo ficou conhecido pelo título de nobreza, mas grande parte de suas ações foram feitas antes mesmo da titulação como marquês. Dentre os vários cargos políticos, atuou como embaixador, Secretário de Estado dos Negócios Estrangeiros e foi Ministro do Reino.

¹⁵ cavidade profunda na encosta de uma rocha, floresta etc.; caverna, gruta, cova" o homem primitivo transformava furna em habitações grupais".

do sino pelos lábios da gente humilde e pouco estudada, dentre eles, moradores da cidade, peregrinos, viajantes e visitantes que, sem medir esforços, subiam ao topo do morro e tocavam o sino. Reza a lenda que, até hoje, se o sino ressoar forte a pessoa retornará ao santuário, se ressoar baixo a pessoa morrerá. Isso faz com que milhares de pessoas, diariamente, repitam esse ritual, fazendo com que lapenses, romeiros e visitantes subam o morro de 93 metros de altura em busca da previsão do sino de pedra, conforme mostram a foto abaixo e o vídeo indicado.¹⁶



Figura 22 - Romeiro na pedra do sino. Fonte: Acervo do Santuário.

2.2.8 A história da Romaria dos pretos

Como afirma Segura (1987, p.180), a primeira romaria a deixar uma grande impressão na memória do povo foi a dos pretos, realizada em junho de 1888, um mês após a promulgação da lei Áurea, que aboliu a escravidão. Uma imensa multidão de negros, vinda de todo o sertão, reuniu-se na Lapa, conforme mostra a foto abaixo, para dar graças ao Bom Jesus pelo benefício da alforria. Foram oito dias cantando benditos, rezando, dando vivas ao gabinete de João Alfredo¹⁷, tocando Maracás, tambores, pandeiros, cabaças com milho etc.

¹⁶ https://www.youtube.com/watch?v=IhUN8P3fTt0&ab_channel=OAprendizDeFIL%C3%93SOFO

¹⁷ João Alfredo Correia de Oliveira (1835-1919) foi um político brasileiro. O Conselheiro João Alfredo, foi Deputado Provincial, Deputado Geral, Senador do Império, Conselheiro de Estado, presidente das províncias do Pará e de São Paulo e presidente do Conselho de Ministros no reinado de Dom Pedro II. Em 1870, João Alfredo inicia sua vida ministerial, convocado pelo Visconde de São Vicente, para fazer parte do 24º Gabinete Imperial, como "Ministro do Império". O gabinete durou cinco meses, sendo substituído por outro chefiado pelo Visconde do Rio Branco. Esse gabinete foi o mais longo do império, de 1871 a 1875. Nele foi promulgada a Lei do Ventre Livre, em 28 de setembro de 1871, e determinado

Vale ressaltar que o Bom Jesus é conhecido entre os negros baianos pelo nome de “Lenibé- Furáme”, na gíria dos candomblezeiros do culto fetichista. É venerado sob a forma de pedra, singular prova da vastíssima devoção à milagrosa imagem¹⁸.



Figura 23- Romaria dos pretos, junho de 1888. Fonte Museu do Santuário.

2.2.9 A origem do sino da torre

Na concepção de Barbosa (1996), há um fato esquecido na história do Santuário do Senhor Bom Jesus da Lapa que deve ser relatado como o registro de um dos fatos mais comoventes, contudo, ignorado do grande público, a origem do sino da Torre.

A narrativa difundida é a de que, no processo de reestruturação do Santuário do Bom Jesus, ao remover um grande depósito de cera, deparou-se com montes de caixotes e barricas, bem como de potes de barro, contendo enorme quantidade de moedas de bronze. As moedas, em réis antigo, que já haviam saído de circulação, ficaram entulhadas naquele depósito por mais de cinquenta anos, e por lá ficaram, até mesmo depois de instituído o Cruzeiro, no governo de Getúlio Vargas, perdendo assim o seu valor comercial.

o primeiro censo da população do Império. Foi firmado o tratado que determinou os limites entre Brasil e Paraguai, mesmo após a sua destituição os gabinetes estaduais, continuaram com o nome Gabinete João Alfredo. PRADO JR., Caio. (2000), **Formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo, Brasiliense.

¹⁸ Informação do Revmo. Pe. Tomaz Rockmeyer, franciscano, perfeito conhecedor dos costumes dos negros.

Desde os tempos da irmandade do Bom Jesus já se sabia, através dos membros dessa irmandade, que aquele dinheiro todo havia sido trazido, em 1888, pelos escravos, na célebre Romaria do fim da escravidão.

Então, em 1933, o Monsenhor Turíbio assumiu a direção do Santuário do Bom Jesus da Lapa e a partir de então, começou a realizar grandes mudanças nesse Santuário, uma delas foi em 1939, quando encomendou um grande sino, confeccionado com uma tonelada de bronze das moedas doadas pelos negros alforriados, para ser colocado no alto da torre do Santuário.



Figura 24 – Sino de cobre da torre do santuário - Fonte: Ivanor Borges.

Para isso, escreveu à Fundação Alberto Semassa de Sorocaba, São Paulo, comunicando-lhe a intenção de aproveitar o bronze daquelas moedas na produção do sino da torre do Santuário. E assim foi feito, um grande sino imponente de cobre puro, colocado em uma torre, que em 1949 foi construída de blocos de pedra lavradas, retiradas do calcário que é o morro da Lapa, uma torre de forma cilíndrica, que lembra os torreões dos castelos medievais, com 30 metros de altura, divididos em cinco “gomos” de seis metros cada um.

De acordo com Barbosa (1996), essa torre levou quinze anos para ser construída, entre 1937 e 1952, quando finalmente ficou pronta. Está assentada sobre uma base calcária de, aproximadamente, vinte metros de altura, obra que impressiona, até hoje, por ser considerada um desafio às leis da arquitetura à época e que foi incorporada em definitivo à paisagem do Santuário, o que dá a impressão de

ser parte da geologia do Santuário, por ser da mesma cor do calcário da gruta, conforme mostra a imagem abaixo:

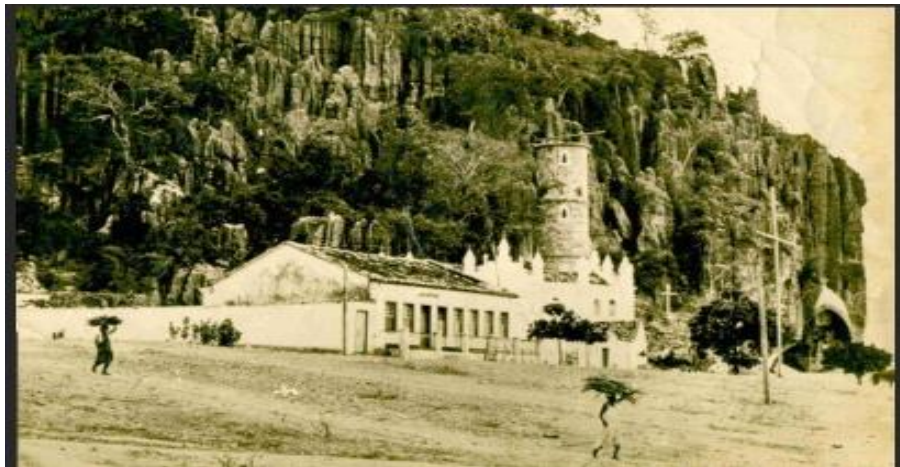


Figura 25 - Torre do Santuário em construção 1946. Fonte: Museu do Santuário

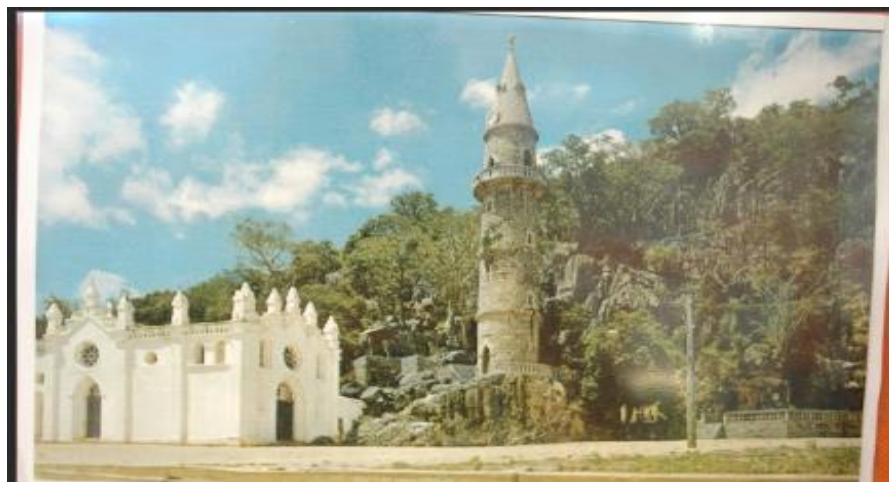


Figura 26 - A torre do Santuário em 1952. Fonte: Ivanor Borges

O que se pode perceber é que os discursos inseridos em uma narrativa podem conter várias outras histórias, fatos e trajetórias que, em dado momento, foram apagadas, alteradas, omitidas, ou até ignoradas, tornando-se um arcabouço de mitos, tradições, “realidades” e manifestações culturais.

Desse modo, ainda hoje é perceptível um grande conflito entre mito e realidade, desencadeando muitas discussões acerca da matéria. Sobre o assunto, nessa pesquisa tomamos como perspectiva a visão delineada por Eliade (1972, p.6):

Não é nesse sentido — o mais usual na linguagem contemporânea — que entendemos o "mito". Mais precisamente, não é o estágio mental ou o momento histórico em que o mito se tornou uma "ficção" que nos interessa. Nossa pesquisa terá por objeto, em primeiro lugar, as sociedades onde o mito

é — ou foi, até recentemente — "vivo" no sentido de que fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência. Compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma etapa na história do pensamento humano, mas também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos.

Mas de acordo com Eliade (1972 p.8), ao abordar a questão do mito é crucial pensar que seria difícil encontrar uma definição única de que fosse aceita por todos os eruditos e, ao mesmo tempo, acessível aos não-especialistas. E haveria uma definição capaz de abarcar todos os tipos e todas as funções dos mitos, em todas as sociedades arcaicas e tradicionais? O mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares.

Partindo desse pressuposto, é possível perceber que as narrativas contêm um rico arcabouço de fatos e/ou informações sociais, históricas e culturais acerca da sociedade em que são produzidas e que os agentes dessas narrativas têm função precípua na difusão e manutenção de ideias, saberes, comportamentos, dúvidas e certezas que, no desenrolar do novelo do tempo, tecem os fios da cultura e da história. Todavia, é preciso compreender que cada narrativa, ainda que em livros de cunho histórico, é apenas um ponto de vista construído a partir do foco da narrativa e da visão do narrador, impregnada de sua visão de mundo, de ser humano e de sociedade.

Nessa perspectiva, Bosi, (1979, p, 01.) defende que:

Os livros de História que registram fatos são também um ponto de vista, uma versão do acontecido, não raro desmentidos por outros livros com outros pontos de vista. A veracidade do narrador não nos preocupou: com certeza seus erros e lapsos são menos graves em suas consequências que as omissões da História oficial. Nosso interesse está no que foi lembrado, no que foi escolhido para perpetuar-se na história de sua vida.

Desse modo, ao analisar narrativas faz-se necessário lembrar que grande parte desses enunciados se originam nos gêneros orais, como provérbios, cantigas, orações e histórias; a voz é o presente, é uma criação momentânea que está encarregada de transmitir valores de geração para geração.

Além do mais, as narrativas representam uma tradição e, como tal, preservam traços específicos próprios desta mesma tradição. Na literatura oral, portanto, a voz, além de transmitir sentimentos, ideias e emoções, pode apresentar características de estilo literário e também transmitir saber.

É importante também lembrar que, em grande parte dos 5568¹⁹ municípios brasileiros, há grande escassez de recursos, que dificulta à população de forma abrangente, ter acesso a todos os bens culturais socialmente produzidos, e isso, principalmente, nos municípios mais pobres situados no Norte e Nordeste, onde grande parte da população só tem acesso à produção cultural baseada na oralidade.

Isso evidencia que mesmo com o surgimento da escrita, da revolução industrial e do avanço tecnológico, a linguagem oral continua sendo a grande propulsora das interações sociais. Sobre isso, Walter Ong(1998) sintetiza:

(...) a língua é tão esmagadoramente oral que, de todas as milhares de línguas – talvez dezenas de milhares – faladas no curso da história humana, somente cerca de 106 estiveram submetidas à escrita num grau suficiente para produzir literatura – e a maioria jamais foi escrita. Das cerca de 3 mil línguas faladas hoje existentes, apenas aproximadamente 78 têm literatura.

Percebe-se, portanto, que para alguns povos, a cultura oral caracteriza-se por uma interação direta entre os indivíduos. E que desde o início da história humana, a fala é, para eles, não somente uma forma de expressão de pensamento, mas, também, um modo de ação, dotada de grande poder social e de produção histórica.

Nesse contexto, Certeau (2008, p.67) revela existir fortes ligações entre a história e a realidade sensível, que por ser uma produção social humana, e por não se instalar apenas no campo da abstração, já que seu objeto de estudo é vislumbrado apenas na virtualidade²⁰, – visto que não se recupera nem alcança o passado senão por meio de vestígios – há uma materialidade como resultado da pesquisa. O discurso humano e social está imbricado indissociavelmente aos paradigmas (senão paradigmas, ao menos aspectos) temporais, espaciais, econômicos e discursivos vigentes em seu contexto de produção, ou, ainda, remetendo ao verbo utilizado pelo autor, seu contexto de fabricação. E assim, mostra-se que toda interpretação histórica depende de um sistema de referências.

¹⁹ Trata-se do reprocessamento anual dos valores das áreas territoriais dos 5.568 municípios, mais Distrito Federal e Distrito Estadual de Fernando de Noronha, produzidas pelo IBGE, de acordo com a estrutura político-administrativa vigente em 01/07/2021, data de referência das Estimativas Populacionais 2021. IBGE (2021).

²⁰ Deleuze usou o termo virtual para se referir a um aspecto da realidade que é o ideal, mas ainda assim real. Um exemplo disso é o significado, ou o sentido, de uma proposição que não é um aspecto material dessa proposição (escrita ou falada), mas que, não obstante, é um atributo dessa proposição. DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **O que é a Filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

E foi nessa perspectiva da cultura oral que se erigiu as bases da história em torno do Santuário de Bom Jesus da Lapa, onde são evidenciados seus aspectos, históricos e sócio-culturais. Se essas narrativas forem, cuidadosamente, analisadas, certamente, revelarão diversas faces desse lugar, da sua população e da sua história.

É importante dizer que essa impressão acerca do Santuário e de sua história se revela, explicitamente, não apenas pela experiência lítica e mítica que ele proporciona, por sua estrutura geológica singular, mas também, pelos enredos das narrativas que, até hoje, sustentam e garantem longevidade a esse lugar, sua cultura e sua história que, há mais de três séculos, desafiam visitantes, peregrinos, romeiros e pesquisadores a decifrarem seus mistérios.

É possível depreender que embutida em toda história existe uma gama de narrativas repletas de conceitos, valores, dogmas, mitos, cismas, que na interação social e na passagem cronológica, vai ganhando e/ou perdendo significados, porém consegue ser essencial para o tecido da história.

Para Bolivar (2002), as palavras nunca são proferidas apenas pelo indivíduo, elas são articuladas a partir de várias narrativas particulares, a partir de pontos de vista específicos, determinadas em certo contexto e por certas vozes, isso porque o ato comunicativo se concretiza através da linguagem e essa tem como principal elemento de comunicação a palavra.

Assim, as narrativas acerca do Santuário de Bom Jesus da Lapa são pequenas amostras do que afirma Bolivar, pois contém fragmentos de várias narrativas que há mais de três séculos se mesclaram às narrativas de brasileiros, europeus, afrodescendentes e indígenas e vão se perpetuando junto à história do Santuário.

3. “BOM JESUS DA LAPA RESENHA HISTÓRICA”: REFLETINDO ACERCA DAS NARRATIVAS SOBRE O SANTUÁRIO

3.1 A metodologia da análise das narrativas

Ao construir o projeto de pesquisa, que culminaria neste trabalho, surgiu a preocupação em como realizar a análise do corpus da pesquisa sem ficar limitada à questão linguística e gramatical, ou à decodificação do texto. Era preciso buscar uma metodologia mais abrangente que possibilitasse uma reflexão mais profunda acerca das narrativas pesquisadas.

Além do mais, pensou-se também em uma metodologia que pudesse abarcar as diferentes práticas de linguagem do cotidiano, onde surgem situações em que uma gama de sentidos podem ser creditados ao ato enunciativo, principalmente a partir de narrativas que sejam suporte de construções históricas e ideológicas dos interlocutores. Tendo em vista que tudo isso altera a forma como um discurso é compreendido.

Assim optou-se pela AD, Análise do discurso, por ser uma prática da linguística, no campo da Comunicação, que consiste em analisar a estrutura de um texto a partir da sua construção de sentido que se vincula ao sujeito na materialização da interpelação, ou seja, busca compreender as construções ideológicas presentes no mesmo. O discurso em si é uma construção linguística atrelada ao contexto social no qual o texto é desenvolvido.

Vale destacar que a AD aqui realizada, será na perspectiva da Teoria de Michel Pêcheux, isso porque, para esse teórico:

A análise do discurso propicia a interpelação do indivíduo em sujeito de seu discurso se efetua pela identificação (do sujeito) com a formação discursiva que o domina (isto é, na qual ele é constituído como sujeito): essa identificação, fundadora da unidade (imaginária) do sujeito, apoia-se no fato de que os elementos do interdiscurso (sob sua dupla forma, [...] enquanto “pré-construído” e “processo de sustentação”) que constituem, no discurso do sujeito, os traços daquilo que o determina, são re-inscritos no discurso do próprio sujeito (PÊCHEUX, 1997a, p. 163).

A AD francesa de Pêcheux é fundamental para que se destaque a percepção de que toda manifestação de expressão parte de algum lugar (que compreende diversos fatores como classe social, localidade geográfica, gênero, raça, enfim).

Nesse contexto, a análise deve sempre objetivar descobrir dentro do discurso o que é visto do contexto do enunciador.

Isso coaduna com as ideias de Orlandi (2015), ao afirmar que a Análise do Discurso, como propõe o seu conteúdo semântico, não toma como aporte a linguística como ciência abstrata que se ocupa apenas da língua ou da gramática, embora todas essas coisas lhe interessem. Ela trata do discurso. E a palavra discurso, etimologicamente, tem em si a ideia de curso, de percurso, de correr por, de movimento. O discurso é assim palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando.

Dessa maneira, na análise das narrativas, a utilização da AD possibilitará um alcance mais profundo de reflexão, pois essa metodologia possibilita analisar os sujeitos e sua linguagem em relação ao contexto que representa: o ambiente, a situação econômica, a situação sociopolítica, o contexto sócio histórico, o gênero, a raça; enfim, todas as perspectivas que forem interessantes ao objeto dessa pesquisa.

3.2 O autor do *corpus* documental: Turíbio Vilanova

Toda vez que um sujeito ouve uma narrativa, automaticamente, é impelido a perguntar quem contou isso? Onde aconteceu isso? Como isso aconteceu?

Essas perguntas são inerentes ao processo de narração de histórias, de fatos, de memórias e que nos remete sempre ao narrador ou escritor de uma narrativa. Quem é o autor? Por que narrou tal história/história? Em que contexto?

Isso tem ligação precípua com a identidade o autor/narrador, pois ao ouvirmos, lermos ou assirtirmos uma obra, torna-se crucial atentarmos à autoria, haja vista que ter conhecimento acerca da autoria, especialmente , tomar ciência dos posicionamentos desse autor, dentro da narrativa. Além disso, ter a convicção que incluso no discurso desse autor estão inseridos uma série de elementos que podem interferir na forma de ver, refletir e interpretar a narrativa, a sociedade, e o contexto em que ela foi tecida.

Essa visão acerca do narrador e da narrativa, nos remete à Foucault (2013), quando buscamos em outros visões de mundo, de ser humano e de sociedade, nas diferentes formas de manipular objetos, conceitos, práticas, saberes, as possibilidades de se fazer análise discursiva hoje. Esse desejo por uma teoria não subjetivista, pelo

disperso, pelo não contínuo, pelo múltiplo, pelas possibilidades (sempre outras) de se olhar para o discurso se dá em decorrência do nosso tempo, da nossa época, marcada pela simultaneidade, pela justaposição, “[...] do próximo e do distante, do lado a lado, do disperso” principalmente hodiernamente com o avanço tecnológico e a dependência das novas gerações, desses recursos.

Partindo desse pressuposto, quem é Turíbio VillaNova Segura?

Como afirma Barbosa (1996 p. 09), Turíbio Villanueva Segura, nome de registro civil e de batismo, nasceu no dia 12/11/1894 em Burgos, na Espanha, filho de Benigno Villanueva Aransay e de Hermenegilda Segura Hidalgo. Foi ordenado Sacerdote na Espanha, em 19 de novembro de 1918, aos 24 anos, após estudar Filosofia no Seminário Hispânico. Chegou ao Brasil em 1933, e se instalou no Estado da Guanabara, hoje Rio de Janeiro, lá atuou como capelão no Mosteiro de Nossa senhora da Conceição da Ajuda. Foi transferido para a cidade de Bom Jesus da Lapa, onde, no dia 30 de julho de 1933, assumiu o cargo de Capelão do Santuário de Bom Jesus da Lapa e de Vigário daquele Curato, em julho de 1933.



Figura 27- Turíbio Villanova Segura 1946 - Fonte: Ivanor Borges.

Assim que chegou à cidade de Bom Jesus da Lapa tomou posse das informações sobre o Santuário e resolveu registrar a história desse lugar em um livro cujo título foi “Bom Jesus da Lapa, Resenha histórica”, publicada pela primeira vez em março de 1937, com 200 páginas. A segunda edição foi publicada em 1943, a terceira

em 1949, e a quarta, última publicada por ele antes de ser transferido de Bom Jesus da Lapa, em 1955.

Convém dizer que Turíbio Villanova Segura publicou outras obras, porém, foram de cunho doutrinário como: A cartilha do Bom Jesus, o Livro do devoto, As Maravilhas do Santuário, Graças e favores do Bom Jesus da Lapa Folhetos, e Devocionários. Em abril de 1956, deixou o cargo de Capelão do Santuário de Bom Jesus da Lapa, quando foi transferido para o Rio de Janeiro, onde faleceu em 15 de dezembro de 1969.

É importante ressaltar que os dirigentes que assumiram esse Santuário, após a partida de Turíbio Villanova, têm se dedicado a manter vivos tanto a obra “Resenha, histórica de Bom Jesus da Lapa”, que hoje já está na sua 6ª edição, como o acervo deixado por Segura, cujos direitos autorais são do Santuário,

É importante enfatizar que essa iniciativa precursora de Turíbio Villanova em registrar em obra escrita a história do Santuário de Bom Jesus da Lapa e, conseqüentemente, a do Município de Bom Jesus da Lapa, se constitui em um marco histórico para esse território.

Todavia, é preciso destacar que essa obra se refere exclusivamente à história do surgimento do Santuário de Bom Jesus da Lapa, numa perspectiva proselitista católica, e revela os objetivos do autor ao registrar as narrativas que envolvem o Santuário:

A falta de uma resenha histórica popular fundada em bons alicerces , imutáveis como a verdade , que descrevesse o Monge com traços reais, a imaginação ardente do povo fingiu muitas lendas com que disfarçou aquela nobre e austera figura de penitente, missionário e fundador do santuário(SEGURA, 1987 p.55).

3.3 Reflexões sobre as narrativas acerca do Santuário

Ao ouvir ou ler a narrativa/mito sobre o monge Francisco de Mendonça Mar, logo identifica-se uma sequência de discursos enaltecedores, utilizados para credenciá-lo como criador da devoção ao Bom Jesus e do Santuário: membro da aristocracia espiritual do gênero humano, herói, ser de incomensurável inteligência, figura extraordinária,

Ao longo dessa narrativa, Segura (1987) destaca as qualidades de Francisco de Mendonça Mar, e lhe confere credenciais , que de acordo com as premissas

religiosas católicas, são essenciais para definir a boa índole de um sujeito, assim ele destaca o nascimento do monge na Europa, dando significativo destaque à origem religiosa de sua família, católica, ou seja, a religião privilegiada no Brasil à qual tinha, muito crédito no meio social, com a qual fazia penitências, e que já tinha as imagens do Bom Jesus e de Nossa Senhora da Soledade o que justificaria o fato de ter feito a peregrinação ao interior da Bahia, fundando uma grande romaria.

É importante destacar que, ao narrar a estória de Fernando de Mendonça Mar, nome do monge antes da ordenação sacerdotal, Segura (1987) afirma a sua origem europeia, embora não apresente na obra nenhuma documentação que comprove essa origem e, além disso, ao citar Santa Maria, mais uma vez deixa aberta uma interrogação sobre a origem desse monge:

[...] É de saber que de uma povoação dêste Reino de Portugal saiu um moço para o Brasil chamado Francisco de Mendonça Mar, filho de pais pobrese oficial de ourives, e assim parece ter sido filho de Lisboa, mas certamente não consta qual fosse sua pátria, Nem qual dosse seu destino (SEGURA, 1987, p.58, apud, SANTA MARIA 1723)

E mais uma vez é perceptível que há lacunas nas narrativas, formalizadas como sendo de fonte fidedignas pelo autor da obra “Resenha histórica”, dentre as quais destacam-se: Qual era o verdadeiro nome do “Monge” Francisco ou Fernando, qual era a sua pátria, qual era a real condição financeira de seus pais, como chegou ao Brasil com posses, das quais abriu mão para se entregar à vida religiosa? Quando realmente chegou à região onde hoje se encontra o santuário? Era realmente pintor de ofício? Pintou o palácio real na antiga Província da Baía, atual Salvador? Por que foi preso, como foi libertado?

Não obstante, nunca foi apresentado qualquer documento/registro de que sua biografia pudesse ser confirmada, que confirmasse a sua origem, que esse serviço de pintura contado na narrativa tivesse sido realmente prestado por ele, bem como o não pagamento desse serviço, o que poderia ter gerado dúvidas, à época sobre as reais origens desse fato, foi aceito pela sociedade como mais um dogma da igreja, para a qual, de acordo com Santo Agostinho²¹, é preciso "Compreender para crer, crer para compreender" bastava apenas ter fé para crer sem precisar questionar.

²¹ Aurélio Agostinho de Hipona (em latim: *Aurelius Augustinus Hipponensis*, conhecido universalmente como Santo Agostinho, foi um dos mais importantes teólogos e filósofos nos primeiros séculos do cristianismo,^[3] cujas obras foram muito influentes no desenvolvimento do cristianismo e filosofia ocidental. Foi bispo de Hipona, uma cidade na província romana da África. Escrevendo na era patrística, é amplamente considerado como o mais importante dos Padres da Igreja no ocidente.

Nenhum documento referente à identificação de Fernando Mendonça Mar, suposto português, foi encontrado, o que, segundo o autor, pode ter sido estraviado ou furtado por malfeitores.

Todavia, mesmo sem documentação, ele foi ordenado sacerdote por Dom Sebastião Monteiro da Vide em, 1706, conforme imagem do documento em anexo, que foi escrito à mão em latim, e que hoje, já não apresenta mais condição de legibilidade, devido as condições de conservação de tal documento, cujo material é uma cópia da cópia e que se encontra em péssimo estado de conservação e por isso dificulta bastante a sua leitura, decodificação e conseqüentemente sua compreensão.

É importante enfatizar que, em outra parte da narrativa, Segura se refere a Fernando Mar como :

O espírito desse não medíocre pintor, depurado pelas austeridades da penitência e transportando -se pela contemplação às sublimes regiões do sobrenatural, veio a produzir , em celeste arroubo o encantador cenário de Bom Jesus da Lapa, [...] o autor deste cenário soube aliar e harmonizar o sentimento da natureza com o sentimento da religião.(SEGURA, 1987,p.82)

Assim, não há documentos históricos que dêem materialidade à origem do Monge Francisco de Mendonça Mar, nem da sua chegada ao Santuário de Bom Jesus da Lapa, porém, historicamente, essa “narrativa” vem se mantendo sem elementos que a refute.

Isso nos remete mais uma vez à ideia de que a história humana é tecida por diversas vivências, percepções, interações sociais permeadas por uma multiplicidade de discursos e de sujeitos e que necessariamente não precisa estar ligada a um espaço físico, já que esse, é um lugar das alteridades, ou seja, lugar onde a capacidade de perceber a si próprio ou o seu segmento social, não como o padrão, mas também como o outro, que não estão nem aqui nem lá, que são simultaneamente físicos e mentais.

Convém salientar que o fato de não ter sido apresentado documentos que comprovem a origem europeia do monge, não impediu que ela fosse difundida no meio social. O que pode suscitar uma heterotopia foucaultiana. Isso porque, na concepção de Foucault (1999), não vivemos em um espaço homogêneo e vazio e sim em um espaço carregado de qualidades e de fantasmas da nossa percepção primeira que carregam um ponto de vista voltado ao espaço de dentro.

Nessa obra Foucault evidencia o espaço de fora, que nos atrai para fora de nós mesmos. Ao invés de se focar em posicionamentos de passagem como trens e ruas ou lugares de chegadas e de partidas.

Com isso, Foucault (1999, p.410) se ateuve aos espaços que estão relacionados a todos os posicionamentos e que neutralizam, suspendem ou invertem os espaços físicos, onde um desses posicionamentos citados são as utopias que tem a característica de estarem em lugar nenhum, elas não estão em um lugar real. Por outro lado, há as heterotopias que se constituem em lugares reais que se contrapõem aos outros, que os invertem, contestam e representam. Assim Foucault postula:

Que uma Heterotópica cujo objetivo, não se intenta buscar o espaço do dentro (interioridade, imanência, subjetivismos.), direciona-se para o espaço do fora (exterioridade, história, discurso, sentidos...). Espaço heterogêneo que constitui e é constituído por discursos e sujeitos, fruto de relações de sentido, de/entre sujeitos; logo, espaço nunca vazio, movente, que se abre a novas (e diversas) possibilidades de realização. (FOUCAULT,2020, p.1-16).

Nesse contexto, analisar as narrativas acerca do Santuário de Bom Jesus da Lapa pode desencadear reflexões sobre a sociedade da época, dos fatores internos e externos que influenciaram na forma como essas narrativas foram assimiladas e ou apropriadas pela comunidade no entorno do Santuário, buscando descobrir os verdadeiros sentidos de seus enunciados e das implicações deles na vida dos habitantes, romeiros e pesquisadores.

Além disso, a análise, a partir do ponto de vista do conceito de heterotopia, ou seja, da aceitação de existência do espaço do outro, tornou perceptível que, em busca do uno, do universal e do mesmo, a razão ocidental afastou o outro, a diferença, a multiplicidade, negando a sua importância e materialidade:

a Heterotópica firma-se como um lugar real, efetivo, inserido na própria instituição da sociedade, e convida para, no seu interior, no efeito de retorno, pela/na linguagem, fazer o pensamento existir e se reconhecer, e a verdade – fruto do discurso e da história – ser representada, contestada e invertida. Sendo assim, um lugar outro para o pensar (de outro modo) (PECHEUX, 1999, p.18).

Desse modo, refletir hoje em dia sobre a maneira como essa narrativa foi concebida e introduzida como verdade irrefutável, pode desencadear novas formas de compreensão acerca das vivências e dos relacionamentos dos romeiros, visitantes, fiéis e moradores de Bom Jesus da Lapa com o Santuário e sua história.

Convém salientar que ao ler as narrativas, percebe-se que a história narrada traz em seu bojo dois espaços um que se quer instaurar como foco da narrativa irrefutável e o outro repleto de ideologias que pode ter outros significados para além da realidade observada.

Todavia é preciso definir que o conceito de ideologia aqui abordado é o de Pechêux (1995 p.152) "cujo discurso evidencia que a ideologia serviria para manter a aparente veracidade de um discurso falso, com a finalidade de manter uma estrutura de dominação, sobre os sujeitos, ou seja assujeitá-los ou de tornar uma ideia falsa ou pequena como hegemônica."

Vale destacar que na teoria de Pechêux o sujeito do discurso não se pertence, ele se constitui pelo esquecimento daquilo que o determina: significação do fenômeno da interpelação do indivíduo em sujeito do seu próprio discurso.

Dessa forma, Pechêux (1995) critica a evidência do sentido e o sujeito intencional como origem do sentido. Ele considera a linguagem como um sistema sujeito à ambigüidade, definindo a discursividade como a inserção dos efeitos materiais da língua na história, incluindo a análise do imaginário na relação dos sujeitos com a linguagem

Além do mais, ao conceber o sujeito como independente que não pode ser considerado a origem do próprio discurso, uma vez que cada processo discursivo é gerado por uma "máquina discursiva": uma estrutura responsável pela geração de um processo discursivo a partir de um conjunto de argumentos e de operadores responsáveis pela construção e transformação das proposições, concebidas como princípios semânticos que definem e delimitam o discurso, dão sinais de uma nova concepção acerca do processo de formação discursiva, do sujeito, do discurso e da linguagem:

: um processo de produção discursiva é concebido como uma máquina autodeterminada e fechada por si mesma, de tal modo que um sujeito - estrutura determina os sujeitos como produtores de seus discursos: os sujeitos acreditam que "utilizam" seus discursos quando na verdade são seus "servos" assujeitados, seus "suportes" (PÊCHEUX, 1997, p. 311).

Esta afirmação vincula-se a suas considerações sobre a ideologia perpassada pela linguagem, ou seja, o discurso exerce influências sobre os sujeitos, ainda que essas não sejam tão perceptíveis.

Essa visão fica bastante nítida quando Turíbio considera os fatos narrados por representantes da igreja católica como verdades absolutas que não devem ser questionadas e o fato dos sujeitos das narrativas, ou as próprias narrativas, estarem ligadas, de alguma maneira, aos preceitos/doutrina religiosas católicas, já os credenciam como discurso verdadeiro e imparcial, quando na verdade esses discursos orientam/e ou desorientam seus enunciadores.

3.3.1 A análise da lenda da onça

Uma narrativa que suscita reflexões é a lenda da onça, narrada por Segura (1987, p.148.) Nessa narrativa os poderes sobrenaturais creditados ao Monge Francisco de Mendonça Mar são incríveis, ele era um homem santo, cujo poder de oração e ligação com Deus era imenso a ponto de conseguir domar/adestrar um animal selvagem, uma onça que passou a conviver com ele, protegendo-o e defendendo-o.

O comportamento do monge e da onça, descrito nessa narrativa, sem nenhuma chamada de atenção para o que é fato e o que é imaginação, levou algumas pessoas a crerem piamente na capacidade milagrosa do monge, das suas orações, dos seus ritos, devoções e da sua sacralidade naquele lugar.



Figura 28 - Cova da Onça Fonte: Ivanor Borges

Vale ressaltar que a igreja levou isso tão a sério que, até hoje, mantém a ²²cova da onça para ratificar o que enuncia a narrativa do milagre obtido através da invocação do Bom Jesus, narrado por Segura (1987, p. 57):

“Não obstante, essa narrativa soa contraditória, já que ele diz: as lendas e fábulas anteriores, contadas pelo povo, se constituem em frutos da imaginação popular, não podem satisfazer à verdade que, na religião, é tudo, pois somos discípulos d’aquela que se intitulou a verdade, e membros de uma igreja que foi constituída mestra infálivel da verdade”.

Outro momento em que o discurso é repleto de ideologia é na ocasião que Segura (1987) diz que Francisco foi surpreendido por índios e fez uma prece ao Bom Jesus. Os índios já o tinham pegado para comer, quando então apareceu a onça para ajudá-lo e afugentou os índios. Além disso, Segura (1987, p. 84) afirma:

[...] que entre as referidas minas e as povoações da costa do mar, medeiam todas as terras incultas sem povoações algumas de portugueses e somente habitadas de muitas e várias nações de gentios bárbaros que assenhoreavam sem que até agora fossem conquistados, domesticados, nem aldeados, Por entre estes índios bravos, como manadas de feras, passou incólume Francisco.

Essa forma etnocentrista de se referir e tratar os indígenas são herança do colonialismo que sempre viu os indígenas como elemento da paisagem nacional e não como donos da terra, desse modo sempre ignorou essa etnia, subjugou e estimulou o seu genocídio.

Além disso, de acordo com Krenak (2019, p.09), ao introduzirem no território brasileiro a irracionalidade do processo de dupla exploração sociedade-natureza destinada à manutenção de padrões insanos e injustos de produção, consumo, desperdícios e acumulação de capital desencadeou o processo de genocídio dos indígenas brasileiros. Afirma ainda que esse processo de destruição do planeta, assim como a estupidez da sociedade em não o ver, quanto real pode ser o fim da passagem humana na história biogeológica da terra.

Convém destacar que ao se referir aos indígenas, na narrativa da onça, Segura apresenta de forma generalizada o comportamento antropofágico dos indígenas, embora haja registros de Ailton Krenak²³ revelando que apenas algumas etnias

²² Depressão na terra onde se enterram os cadáveres; esta fossa coberta por uma laje; túmulo, sepultura, jazigo. Houaiss (2000).

²³ Ailton Alves Lacerda Krenak, mais conhecido como Ailton Krenak (nascido a 29 de setembro de 1953), é um líder indígena, ambientalista, filósofo, poeta e escritor brasileiro da etnia indígena Krenak. Ailton

indígenas, como a Tupinambá e Yanomamis, cometia a antropofagia. A narrativa generaliza, levando à compreensão equivocada de que todo o indígena era antropófago, e até os desqualificando como seres humanos, colocando-os no mesmo nível de animais selvagens nocivos que precisavam ser domesticados, aprisionados ou excluídos.

Isso traz à tona as reflexões de Orlandi acerca das etnias indígenas no Brasil:

O índio só fala na língua do branco que fala pela língua do índio para produzir a ilusão do diálogo. Assim como se fosse um sonho o índio é deslocado para traz das ramagens de um espesso discurso de onde sua cara pintada apenas nos espreita enquanto a boca grita palavras que não ouvimos ou não entendemos. Essa fala que ele nos dirige nos rebate num escudo que só pode ser atravessado em mão única invisível que só pode ser atravessado em mão única, daqui para lá. Feitas as traduções e adaptações o índio é esvaziado de sua essência e recheado com os valores de quem vence. Sim vence, pois aí há uma guerra muito longa de meio milênio, onde quem perde sempre é o índio que, posto à frente da superioridade do branco deve ser pacificado, protegido, apagado, anulado. Enfim submetido e colocado também, à margem da história (ORLANDI, 1990, p.55).

Esse discurso revela que é latente a chamada sujeição do enunciante diante da sua narrativa, pois embora pareça um discurso imparcial e simplório carrega em seu bojo uma forte ideologia e com um objetivo, a manutenção do poder; no caso o religioso. Isso nos remete à Foucault (2012, p.47) quando esse diz que:

“O discurso constrói o conhecimento, portanto, regula através da produção de categorias de conhecimento e conjuntos de textos o que é possível de ser falado e o que não é (como as regras concedidas de inclusão/exclusão). Assim ele re/produz poder e conhecimento simultaneamente”. (FOUCAULT, 2012, p.47).

Esse pensamento Foucaultiano evidencia que em todo discurso há relações de poder e que essas relações interferem diretamente na vida dos enunciadores e dos enunciados, isso é visível nessa narrativa da lenda da onça, onde uma invenção linguística ganha status de verdade por conta do status social do enunciador, e que “despercebidamente” foi, ao longo da história, reforçando traços semânticos negativos atribuídos às identidades indígenas, que foi condenada ao genocídio social.

é também professor Honoris Causa pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e é considerado uma das maiores lideranças do movimento indígena brasileiro, possuindo reconhecimento internacional.

Assim, a narrativa da onça que se verbalizada, por lavradores, pescadores, lavadeiras ou romeiros, não teria crédito. Ao ser contada por uma autoridade eclesiástica reveste-se de materialidade e “verdade”.

3.3.2 A análise da lenda da Serpente Emplumada

Existem narrativas que permeiam o imaginário do leitor /ouvinte e o convida a ultrapassar as fronteiras do real e mergulhar de cabeça no mundo da fantasia, se configurando no maravilhoso universo das narrativas fantásticas.

Nesse contexto, Todorov (2006) diz que os contos fantásticos ou contos de fantasia representam um gênero da literatura fantástica (realismo mágico ou maravilhoso) com origem no século XVII. E diz ainda, que “*Há um fenômeno estranho que se pode explicar de duas maneiras, por meio de causas de tipo natural e sobrenatural. A possibilidade de se hesitar entre os dois criou o efeito fantástico.*”

Todavia, essa modalidade de narrativas sempre foi alvo de críticas e embates por diversos segmentos sociais igreja, realeza, escritores, principalmente no período do Renascimento cultural entre os séculos XIV e XVI.

De acordo com Todorov (2006, p.146), porém, esse tipo de narrativas passou a ser utilizado, inclusive por autoridades eclesiásticas, no período da colonização brasileira pelos portugueses, como forma de ampliar a conversão ao cristianismo.

Com isso, vivemos num mundo que é bem o nosso, tal qual o conhecemos, sem diabos, sílfides nem vampiros, produz-se um acontecimento que não pode ser explicado pelas leis deste mundo familiar. Aquele que vive o acontecimento deve optar por uma das soluções possíveis: ou se trata de uma ilusão dos sentidos, um produto da imaginação, e nesse caso as leis do mundo continuam a ser o que são. Ou então esse acontecimento se verificou realmente, é parte integrante da realidade; mas nesse caso ela é regida por leis desconhecidas para nós (TODOROV 2006, p.146).

Esse pensamento de Todorov se materializa na lenda da Serpente Emplumada, cujos registros datam de meados do século XVII, em que um ser “apocalíptico” colocava em risco toda a população do povoado de Bom Jesus, conforme descrito no capítulo 2.

Nessa narrativa, a salvação do povo, ou seja, o enfrentamento do ser fantástico, só foi possível a partir da orientação de um frei para que todos se pusessem em oração, mostrando assim, que contra seres sobrenaturais, a força humana não resolve, só as autoridades eclesiásticas, que recebem a inspiração divina e tem poder para resolver tal desafio.

É importante salientar que, de acordo com Todorov (2006), uma lenda parecida com a da Serpente Emplumada da Lapa, é a lenda da Serpente Divina da mesoamérica, Quetzacoatl (também chamada de Kukulkã), essa serpente se parecia fisicamente com a da Lapa, porém sem um grande par de asas e instinto destrutivo. Essa lenda era contada na região da Mesoamérica pelos Olmecas, civilização que influenciou significativamente o desenvolvimento social e a visão mitológica do mundo na Mesoamérica nos séculos anteriores a 4000 a.C.

Isso evidencia que embora as narrativas fantásticas tenham sido condenadas ou até combatidas por alguns segmentos sociais, em determinados lugares passaram a ser utilizadas como instrumento de controle e coerção social, no caso da Serpente emplumada ou as pessoas se convertiam ou a cidade seria aniquilada.

Então, mais uma vez, é perceptível que todo discurso é permeado de ideologia e intencionalidade, e que mesmo quando parece inofensivo e imparcial, como numa narrativa fantástica, tem uma função social a de manutenção de poder. Sobre isso Foucault afirma que,

Simplesmente, não o próprio mecanismo da relação entre poder, direito e verdade, mas a intensidade da relação e sua constância, digamos isto: somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar, temos de dizer a verdade, somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou encontrá-la (Foucault, 1999, p.29)

Dessa maneira, uma simples narrativa que no século XVII, *a priori*, era vista como uma alternativa despreziosa de entretenimento, poderia ser uma estratégia de manutenção de poder no meio social.

3.3.3 A análise da lenda do espanhol arrependido

A narrativa acerca da lenda do espanhol arrependido traz como protagonista, mais uma vez, um europeu, riquíssimo, de vida errante, mas que se arrepende e passa a professar a fé católica e a devoção ao Bom Jesus. Todavia, a questão central que envolve a narrativa diz respeito a com quem foi encontrado o papel impresso com tais informações. A resposta, aparentemente simples, no pescoço de uma velha, traz em si certas ausências. Por que não se utiliza nenhum adjetivo para identificar essa

mulher? Porque se trata de uma mulher? Porque naquele século às mulheres não se davam ouvidos? Ou será que o termo velho foi utilizado como um adjetivo pejorativo para mulher? Se é uma velha, não merece crédito?

Analisando essa narrativa percebe-se que, ao destacar que a informação acerca do suposto espanhol estava no pescoço de uma “velha” está latente uma intencionalidade, invalidar, desqualificar a informação para que a ela não seja dada crédito algum, já que quem teve acesso àquela informação, a “velha”, não era digna de credibilidade.

Além disso, outro elemento que também desqualifica a narrativa diante do leitor/ouvinte, é o fato de ser um espanhol. Não se sabe ao certo o motivo, mas a presença e influência dos espanhóis sempre foi camuflada ou até negada. Segundo afirmou Abreu (1883), a ideia difundida é a de que os espanhóis não tiveram nenhuma importância na formação histórica brasileira ou, se a tiveram, foi menor do que a dos franceses.

Isso mostra que havia uma intenção implícita no discurso de Segura em contestar a versão de que teria sido um padre espanhol, e não português, que tinha iniciado o processo de romarias. Conforme foi narrado em sua Resenha histórica:

“Assim, seguiu para a América com destino ao Brasil, aportou na Baía de todos os Santos, embrenhou-se centro até a margem de um grande rio e achando aí uma Lapa ou gruta de pedra, fez dela sua habitação e viver como ermitão por muitos anos, fazendo penitência, tendo por única companhia a imagem de Cristo, da qual nunca se apartou.

Depois disso, um religioso também espanhol, que veio a sua procura encontrou quase expirando, recebeu dele as últimas declarações e, apoderando-se da imagem instituiu uma devoção ao Bom Jesus naquela gruta, e pouco a pouco foi espalhando-se. O Monge, porém, não foi espanhol, não viveu desconhecido, em completa solidão, e não precisou de nenhum religioso para instituir a devoção ao Bom Jesus. (SEGURA, 1987, p.55).

A análise dessa narrativa evidencia que os discursos, ainda que não seja de modo explícito, representam uma constante luta de classes cujo objetivo é a manutenção de estruturas sociais que, de alguma maneira, beneficiam o autor/enunciador da narrativa, que sempre busca convencer o interlocutor da “verdade” que ele quer externar. Esse comportamento lembra a afirmação de Pechêux (1975, p. 160) de que

As palavras, expressões, proposições etc., mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam, o que quer dizer que elas adquirem seu sentido em referência a essas posições, isto é, em referência às formações ideológicas (...) nas quais essas posições se inscrevem. Chamaremos, então, formação discursiva aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina o que pode e deve ser dito (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa etc.).

Assim, mais uma vez, percebe-se que o discurso não é apenas um conjunto de enunciações imparciais, despretensiosas e sim ações intencionais, cujos fins sempre têm uma forte conotação política e interferem diretamente sobre as relações sociais de poder e, muitas vezes, pode não ser percebido como tal.

3.3.4 A análise da lenda do vaqueiro

Nessa lenda, o fato de um nobre senhor, Tomás Antônio Garcia, afirmar que havia lido a “história” em um papel “oficial”, conferia credibilidade ao relato e à sua difusão. Na narrativa, nota-se que o enunciante se exime de tecer juízo de valor sobre o sujeito de quem fala, não emitindo quaisquer adjetivos em relação a esse sujeito. Além disso, usa um pronome de tratamento que sugere respeito e formalidade em relação ao sujeito a que se refere.

Essa postura de Segura tem a ver com a relação de poder que o discurso revela, isso porque Tomás Antônio Garcia, responsável por difundir a lenda do ermitão que vivia na gruta, era português, general de Infantaria, administrador colonial e diplomata que Comandou o Corpo Expedicionário Português na 1ª Guerra Mundial, e, na hierarquia social brasileira do século XX, tinha um status social de privilégios que impunha aos demais segmentos sociais respeito e temor. Desse modo, as palavras utilizadas no discurso são cuidadosamente escolhidas para não desencadear conflitos.

Conforme aponta Bourdier (1989, p.10),

A cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante (assegurando uma comunicação imediata entre todos os seus membros e distinguindo-os das outras classes) para a integração fictícia da sociedade no seu conjunto, portanto à desmobilização (falsa consciência) das classes

dominadas; para a legitimação da ordem estabelecida por meio do estabelecimento das distinções das (hierarquias) e para a legitimação dessas distinções.

Na narrativa, que também aborda o fato de a imagem do Bom Jesus ter sido encontrada por um vaqueiro na dita gruta em que vivia o ermitão, ao enunciar o cotidiano do vaqueiro, identificar o seu espaço geográfico, a sua luta cotidiana, o enunciante não o faz na tentativa de qualificá-lo de forma positiva no enredo. Ao contrário, após tecer o seu discurso sobre o vaqueiro ele o desqualifica quando fala em “imaginação ardente do povo”, que acaba por disfarçar e desbotar aquela nobre e austera figura do europeu penitente. Nesse discurso, percebe-se que ele enfatiza a hierarquia existente entre os sujeitos dos discursos, onde o vaqueiro está em situação inferior.

Essa narrativa sempre foi difundida na perspectiva da oralidade, principalmente entre as classes economicamente desfavorecidas da sociedade. Além disso, essa narrativa foi silenciada em obras escritas por mais de dois séculos, sendo publicada pela primeira vez em 1937, por Segura, ainda que de forma estereotipada. Vale lembrar que essa visão acerca dos europeus, é também percebida em Orlandi (1990, p.47): O europeu nos constrói como seu “outro”, mas ao mesmo tempo nos apaga. Somos o “outro”, mas o “outro” “excluído” sem semelhança interna. Por sua vez, eles nunca se colocam na posição de serem nosso “outro”. Eles são o “centro” dado o discurso das descobertas que é um discurso sem reversibilidade. Nós é que os temos como nossos “outros”.

O discurso enunciado nessa narrativa tem contribuído, ao longo da existência do Santuário de Bom Jesus da Lapa, para a o silenciamento e exclusão dos sujeitos que foram cruciais para o surgimento e evolução desse território como vaqueiros, lavradores, pescadores, rezadeiras, benzedeiras, comunidades de terreiros, indígenas, vendedores ambulantes, entre outros; vão sendo constantemente esquecidos/e ou alijados de usufruir de todas as produções culturais, apenas as observando de longe sem poder participar, degustar, opinar.

3.3.5 A análise da lenda do jesuíta

Ao atribuir a narrativa a ditos, estórias de “populares” o autor já começa minimizando a importância dos enunciadores. Semanticamente, pode se fazer várias

interpretações acerca do uso da palavra “popular” nos discursos e que pode ter diversos significados. Como indica Houaiss (2011), é relativo ou pertencente ao povo, feito pelas pessoas simples, sem muita instrução.

Todavia, no contexto histórico dessa obra, esse termo é pejorativo e não é algo positivo dito em relação à população de Bom Jesus da Lapa, é, porém, uma tentativa de desqualificar os sujeitos do discurso, ou seja, dizendo que eles não estão credenciados a contar história alguma por serem simples e sem muita instrução, incapacitando-os a falar, ou seja, privilegia um estrato social. Os mais ricos e instruídos podem falar deles e por eles, mas eles só podem ser ouvintes.

Esse comportamento já foi observado por Orlandi (2015) ao analisar o discurso sobre o Brasil, ou se determina o lugar de que deve falar os brasileiros ou não lhe dá voz, sejam os nativos (os índios), sejam os que vão se formando ao longo da nossa história. O brasileiro não fala, é falado. E tanto há um silêncio sobre ele, como ele mesmo significa silenciosamente, sem que os sentidos produzidos por essas formas de silêncio sejam menos determinantes que as falas “positivas” que se fazem ouvir categoricamente.

Assim, narrativas populares como essa do jesuíta, foram historicamente negadas, ridicularizadas, silenciadas, para que os discursos enunciados pelos colonizadores, como o do Monge fundador, pudessem ganhar voz, credibilidade e status de “verdades” tomando amplo espaço na memória coletiva, ainda que sob imposição e sendo largamente difundidos ao longo dos tempos.

O autor não destaca nem a questão da coerência histórica. Os populares narram a fuga de um jesuíta, o que era um fato comum àquela época, meados do século XVIII, quando o marques de Pombal declarou guerra aos jesuítas no Brasil, caçando-os e expulsando-os do país. O enunciante faz questão de minimizar esses fatos, pois isso revelaria conflitos entre sujeitos da sua classe social, e sairia do foco, a desqualificação dos sujeitos da enunciação da narrativa.

Desse modo, baseado em Orlandi (1990), ao realizar a análise de discurso dessa narrativa, desloca-se a observação do “produto” para o processo, no caso da narrativa do jesuíta, passamos do relato para a reflexão acerca da prática discursiva que ele se constitui, percebendo-o não como memória e sim como lugar de constituição da memória.

3.3.6 A análise da lenda da criança descobridora da imagem do Bom Jesus

Ao longo dos trezentos e trinta anos de romaria de Bom Jesus da Lapa, muitos, mitos, lendas, narrativas diversas foram enunciadas no meio social, principalmente entre a população natural de Bom Jesus da Lapa. Entretanto, algumas dessas narrativas são praticamente desconhecidas. Por que elas deixaram de ser difundidas? O que elas revelavam? Ou, o que elas silenciavam?

É o caso da narrativa, já abordada no capítulo 2, sobre uma criança que descobre um crucifixo com a imagem do Bom Jesus na Gruta e desacreditada pela mãe arrasta-a até o local para que, também ela, verificasse a veracidade do fato. Nesta lenda, um velho conta que ouviu a estória da sua mãe que, por vez, já a havia ouvido do avô.

No discurso presente nessa narrativa, o autor não enuncia o fato narrado, ele primeiro tipifica os sujeitos da narrativa: um velho, uma menina, um avô, ao dizer que um velho dizia, que quando sua mãe era menina, ouviu contar ao avô dela, já suscita nesse discurso uma certa desconfiança em relação ao ser idoso como um enunciador eficaz, capaz de entender e de ser entendido.

Vale salientar que, embora o idoso muitas vezes seja ignorado ou invisibilizado, há registros que revelam um comportamento mais digno em relação a esse grupo social:

(...)os textos etnográficos estão recheados de exemplos de sociedades tradicionais nas quais o papel do idoso é extremamente importante: repositório de conhecimento, depositário da tradição, o velho desempenha numerosos papéis sem os quais tais das sociedades pereceria (CONCONE, 2005, p.137).

Nesse contexto, é de suma importância lembrar entre os orientais, precisamente na China antiga, o idoso era tratado com a importância e o respeito necessários, devido ao seu importante papel de sujeito protagonista na sociedade. Isso porque, segundo Santos (2001), essa civilização erigiu seus alicerces sociais a partir dos postulados de Confúcio,²⁴ que acreditava ser o homem mais velho a base da família, a quem todos deveriam obedecer.

²⁴ Confúcio (551- 479 a.C.) foi um filósofo chinês, cujas ideias serviram de norma de comportamento à sociedade chinesa durante mais de dois mil anos e exerceu grande influência sobre toda a cultura da Ásia Oriental.

Confúcio pregava a necessidade de reconhecimento do idoso como ser essencial à sociedade, já que à medida que alcança mais longevidade, maior é o seu papel de relevância e autoridade, interferindo na criação dos seus descendentes, (netos, bisnetos...). Além do mais, esse filósofo postulava que ao atingir a fase sexagenária, ou seja, os sessenta anos de idade, o ser humano alcança um grau privilegiado de sabedoria que o credencia a ter um imenso potencial acerca do ser humano, da sociedade e dos fatos, e tendo ainda maior intensidade na sua autorreflexão.

Não obstante, Santos (2001) evidencia que, diferente dos orientais, os ocidentais, principalmente europeus, sempre tiveram uma relação bastante controversa, não dando aos idosos a importância devida.

Desse modo, ao se analisar o discurso do narrador na lenda da criança, quando esse diz que um velho se lembra de fatos narrados por sua mãe, já põe em xeque a veracidade desse discurso por ele ser idoso e já pressupor que ele não tenha mais condições de enunciar suas memórias por conta da idade, comportamento que hoje, se denomina etarismo, preconceito contra pessoas mais experientes, principalmente com os idosos.

Ao citar a criança como enunciativa, ao dizer que a criança correu e contou para a mãe que não acreditou, mas a criança insistiu tanto, que a mãe foi até lá na gruta com ela[...], mais uma vez o discurso do narrador descredencia o sujeito da narrativa, pois historicamente os discursos infantis sempre foram ignorados e até ridicularizados; isso tem consequências até hoje quando as crianças são induzidas ao silenciamento muitas vezes de situações graves, como violências, abusos e maus tratos.

Neste fragmento da narrativa é possível perceber a interpretação do discurso da/sobre as crianças diante de modos de pensar, e compreender a infância no meio social. Além do mais, possibilita a compreensão da produção e reprodução de sentidos nos discursos na sociedade hodierna, entre sujeitos sociais, interpelando como a criança e a fase mais tenra da vida humana, a infância tem sido enunciada, por que em uma dada perspectiva? Como esses discursos são elaborados e com que intenção? Como o discurso se institui como ferramenta de silenciamento social?

Sobre esse olhar acerca das crianças nos discursos há um pensamento que com ele se coaduna:

Os discursos sobre são aqueles que tomam como seu objeto aquilo sobre o qual se fala, como no caso da infância, categoria determinada aos sujeitos criança, produzindo um efeito de distanciamento do sujeito interpretante e, ao mesmo tempo, “que atuam na institucionalização dos sentidos” (efeito de linearidade e homogeneidade da memória) (MARIANI, 1998, p. 60).

Desse modo, torna-se evidente que a neutralidade não é elemento inerente aos discursos, uma vez que esses refletem o olhar do sujeito sobre si, sobre o lugar e sobre os outros desse lugar, externando assim que no bojo de cada discurso está presente uma ideologia, uma intencionalidade e um desejo de poder.

Em outro momento da narrativa, o discurso imputa à criança um natural descrédito, por ela ser criança, quando diz que a mãe não acreditou na sua enunciação: “E” que a mãe foi até lá, na gruta com ela e viu que existia mesmo a imagem do Bom Jesus, a notícia correu pelos arredores, fazendo com que muitas pessoas fossem até a gruta verificar a existência da imagem do Bom Jesus, e esse fato fez com que muitos visitantes buscassem aquela gruta e muitos daqueles visitantes começaram a relatar milagres atribuídos àquela imagem e assim começou a peregrinação.

Ao analisar esse discurso, faz-se uma leitura: Se a mãe não acreditou na criança, por que outra pessoa acreditaria? E como quem estava enunciando, o fazia da forma que “supostamente” ouviu na infância, também era suscetível de dúvida. Assim, mais uma narrativa popular acerca do santuário de Bom Jesus da Lapa, foi fadada ao esquecimento, ou ao silenciamento.

3.3 7 A análise da lenda da pedra do sino

Essa é uma narrativa que, aparentemente, esboça de forma integral o pensamento dos sujeitos enunciadore; não obstante, o autor insere um juízo de valor em meio ao discurso, onde deixa latente um descrédito em relação aos seus enunciadore.

Ao dizer que os enunciadore são gente “humilde” e pouco estudada, sugere-se que estas pessoas não estão credenciadas a serem autores de um discurso, ainda que este seja o testemunho das suas crenças, costumes, tradições e visões de mundo e sociedade.

Esse discurso de Segura evidencia que, historicamente, as camadas mais pobres da sociedade sofrem com o descaso, o alijamento social e a falta de incentivo que garantam a preservação de suas produções culturais e que muitas vezes suas produções culturais não são aceitas, respeitadas, nem valorizadas como patrimônio cultural.

É nesse percurso que Hall (2006), nos possibilita perceber que o sentido das coisas é o que nos faz ter a consciência de nossa própria identidade, e que este sentido é constantemente reconstituído conforme a época em que vivemos, as experiências que temos e pela interação ao meio social.

Assim, depreende-se que é a concepção destes sentidos que irão reger nossas práticas e condutas na sociedade na qual estamos inseridos. Ademais, esses sentidos são criados e perpassados através da linguagem, que pode ser diversificada: escrita, falada, audiovisual, imagens, objetos, expressões faciais, linguagem corporal, música, evidenciando que a linguagem está imbricada à cultura.

Convém apontar que, de acordo com Hall (2006, p.55) os sujeitos, com o passar do tempo, foram, de certo modo, se moldando às influências culturais do meio em que vivia. Assim, a noção de sujeito sociológico refletia a crescente complexidade do mundo moderno e a consciência de que este núcleo interior do sujeito não era autônomo e autossuficiente, mas era formado na interrelação com "outras pessoas importantes para ele", que mediavam para o sujeito os valores, sentidos e símbolos - a cultura- dos mundos que ele/ela habitava e a que atribuía sentidos.

Hall (2006, p. 11), afirma também que o sujeito ainda tem um núcleo ou essência interior que é o "eu real", mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais "exteriores" e as identidades que esses mundos oferecem.

É importante lembrar que os discursos presentes nesta narrativa da pedra do sino, revelam, ainda que haja, no meio social, um apelo para que se priorize e valorize os pensamentos de base científica, o eu dos sujeitos, orientam-nos ao uso dos saberes do senso comum, o que faz com este tipo de conhecimento ainda perdure.

3.3.8 A análise da narrativa acerca da romaria dos pretos

Ao tomar ciência da narrativa sobre a primeira romaria dos pretos, logo de início surgiu um estranhamento: por que na gruta não há registro dessa romaria? Por que a

narrativa detalha tão pouco sobre esse evento? Por que a obra de Segura trata desse evento em apenas um pequeno parágrafo de sete linhas? Por que essa narrativa não é muito conhecida? Por que só em 2020 duas fotos dessa romaria foram publicizadas?

Por mais de três séculos, a população negra residente no Brasil, ou nascida no Brasil, ficou alijada de participação nos registros das produções histórico-culturais. Não obstante, quando passa a figurar, de forma esporádica, nas páginas de raras obras literárias, sempre foi de forma pejorativa, desumana, sempre conduzida pelo olhar frio e etnocentrista herdado dos colonizadores, que até a hodiernidade, interfere nos processos de criação de sentido da população negra brasileira, implicando diretamente na sua construção identitária e na forma como a sociedade atual significa essa população negra, evidenciando ainda, a existência de uma ideologia de manutenção de privilégios a uma minoria branca.

Esse pensamento se coaduna com a visão de Orlandi (1990, p.47) quando diz que: O discurso do europeu define o brasileiro como um “sintoma” um discurso que que é constitutivo dos processos de significação que constituem o imaginário, pelo qual rege nossa sociedade, ou seja, como ela nos significa. Procuramos assim, atingir a modo de produção disso que funciona como “evidências” em nosso sentimento de brasilidade, isso que se dá como ideologia.

Além disso, é crucial destacar a forma como o comportamento dos romeiros negros é destacada, de forma aligeirada e incoerente, pois diz que a primeira romaria a deixar uma grande impressão na memória do povo foi a dos pretos, realizada em junho de 1888. Ora se essa romaria deixou grande impressão, por que não houve registros por parte da igreja? Por que não há uma sala de ex-votos dessa romaria? Nunca foi apresentada uma foto se quer, um relato cuidadoso.

Essa narrativa acerca da romaria dos pretos evidencia a forma como a colonialidade atuou e atua no meio social, pois de acordo com Quijano (2005), desde o século XVIII, com a construção do Eurocentrismo, e com o advento da modernidade e da racionalidade, foi-se edificando a mitológica ideia de que a Europa e os europeus estavam no topo da espécie humana.

Assim, consolidou-se, associado a essa ideia, outro dos núcleos principais da colonialidade/modernidade eurocêntrica: uma concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos.

Essa concepção perpassa pelos séculos, XIX, XX, e, até hoje, mostrando que de forma rápida e intensa, principalmente na América (Latina), o capitalismo torna-se mundial, eurocentrado, e a colonialidade e modernidade instalam-se, associadas como eixos constitutivos do seu específico padrão de poder.

Esse contexto revela diversos fatores que permeiam a colonialidade do poder, sendo este espaço em que se configura uma malha de relações sociais de exploração/dominação/conflito/ silenciamento articuladas em função e em torno da disputa pelo controlo da existência social.

Além disso, a forma como foi construída a narrativa acerca da romaria dos pretos evidencia a presença da colonialidade do poder que conforme Quijano (2005), trata-se da constituição de um poder mundial capitalista, moderno/ colonial e eurocentrado a partir da criação da ideia de raça, que foi biologicamente imaginada para naturalizar os colonizados como inferiores aos colonizadores.

Embora seja uma característica do povo negro evocar as religiões de matrizes africanas, enaltecendo seus orixás e nos momentos de comemorações cantarem, sambas, chulas, maxixes, não é dito uma palavra a esse respeito. O discurso enuncia que os negros que vieram àquela romaria eram católicos e que seguiam apenas os rituais da igreja católica: cantando benditos, rezando etc. Faz ainda referência a uma pretensa “docilidade” ao afirmar que os negros se sentiram gratos a D. Isabel, princesa regente, por ter assinado a lei divina que “acabou” com a sina da escravidão.

Na enunciação desse discurso minimiza-se a luta do povo negro pelo fim do processo de escravização. Vale destacar que nessa narrativa o discurso também contribui para a ridicularização da religião de matriz africana, o Candomblé, limitando-o à um culto fetichista:

“O Bom Jesus é conhecido entre os negros bahianos pelo nome de “Lenibé-Furáme”, na gíria dos candomblezeiros do culto fetichista. É venerado sob a forma de pedra, singular prova da vastíssima devoção à milagrosa imagem. (Informação do Revmo. Pe. Tomaz Rockmeyer, franciscano, perfeito conhecedor dos costumes dos negros)” (SEGURA, 1987, p. 180).

Essa parte da narrativa, revela que o culto praticado pelo povo negro que vinham ao Santuário do Bom Jesus em romaria era ignorado como ritual religioso, e evidencia, ainda, que os colonizadores e a elite branca sempre fizeram uso do discurso de forma intencional, objetivando se beneficiar das ideologias nele veiculadas. Reis (1989) afirma que, em 1822, após falar em quebra de algemas e

esmagamento de grilhões, o ouvidor de Itu, São Paulo, concluía: “Oh! brasileiros, caros compatriotas! Nunca mais sereis escravos, nem vis colonos”. Tempos depois, resolvida a independência, ainda persistia na Bahia e alhures expressões como “facção lusa escravizadora” para definir os seguidores de D. Pedro I.

É importante enfatizar que esse tipo de discurso foi comum em todo Brasil. Os escravos ouviam tudo isso atenciosamente e muitos traduziam o falatório dos brancos em causa própria, sobretudo os escravos crioulos, negros nascidos no Brasil que apostariam na possibilidade de se libertarem da escravidão real, da mesma forma que os patriotas diziam querer libertar o país da metafórica escravidão colonial, todavia, era apenas falácia, para utilizar a força de luta negra para conseguir expulsar os portugueses, que naquele momento era um obstáculo à elite branca brasileira. Desse modo, por uma questão de conveniência, os negros são enunciados como “cidadãos brasileiros” que precisam se doar a luta em prol da liberdade do país e conseqüentemente da sua “alforria”.

Ao dizer que esse comportamento externa uma verdade, equivale a afirmar que no cerne de um discurso sempre há uma ideologia que revela uma grande busca pela manutenção do poder.

Outro fato intrigante, de acordo com Barbosa (1996), é que os negros que vieram em romaria, em junho de 1888, trouxeram consigo cerca de uma tonelada em moedas de cobre e bronze, e isso nunca foi mencionado pelos representantes da igreja, com isso construiu-se uma imagem de insignificância dessa romaria, dando a impressão de que os negros vieram aqui sem objetivos religiosos, e que em nada contribuíram para a existência desse Santuário, reforçando assim a ideia de insignificância dessa romaria, por isso não teriam porque registrá-la.

Essa situação está em sintonia com o que Orlandi (1990), menciona acerca da oposição/divisão civilização/cultura transplantada para o colonizado que se instala, no mínimo, em uma contradição. Nós submetidos aos desígnios (deve ser) da civilização ocidental somos seres culturais, sobretudo quando resistimos em nossas diferenças, mas para isso perdemos a possibilidade de termos uma história, já que é pela parcela que nos cabe na civilização ocidental que somos contados em uma história (a da contada na visão do colonizador).

Desse modo, sendo Segura homem europeu de nascimento e membro de uma elite eclesiástica, acabou assentando o seu discurso numa visão etnocêntrica de ser

humano, de religião e de sociedade. Esse comportamento do autor reflete o que diz: Oliveira e Cecchetti (2015, p.03):

[...] Na sociedade brasileira, a diversidade religiosa foi combatida, perseguida e invisibilizada em nome de um processo colonizador calcado na supremacia da cultura europeia e da universalidade do Cristianismo. Pela aliança entre a cruz (poder religioso católico) e a espada (poder político-mercantil europeu), as culturas e crenças indígenas, africanas (arrancadas à força para servirem como escravos nos territórios conquistados) e de diferentes minorias étnicas (judeus e ciganos, por exemplo) foram considerados elementos a serem combatidos, convertidos e negados em nome de um ideal civilizatório exclusivista.

Essa postura, aparentemente despretensiosa do enunciador dessa narrativa, tem contribuído historicamente para o silenciamento e a rejeição à população negra, às suas religiões de matriz africana e às suas produções no meio social no passado e no presente

Esse discurso está refletido na visão de Foucault (2013), quando afirma que o ponto mais importante é evidente na relação entre poder e estratégias de confronto. Pois, se é verdade que no centro das relações de poder e como condição permanente de sua existência, há uma 'insubmissão' e liberdades essencialmente renitentes, não há relações de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem inversão eventual; toda relação de poder implica, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta, sem que para tanto venham a se superpor, a perder sua especificidade e finalmente se confundir. Elas constituem reciprocamente uma espécie de limite permanente, um ponto de inversão possível (FOUCAULT, 2013, p. 27).

Isso revela que a cada movimento de opressão dos sujeitos pode vir um movimento de reação, já que a forma de resistência evidenciada pela teoria foucaultiana, revela uma visão basilar de seus pensamentos, pois, se o poder atua diretamente sobre a subjetividade, a resistência contra esse poder se dará no âmbito da mesma subjetividade. Fica nítido que não há opressão sem reação por parte do oprimido, principalmente quando o que está em jogo são as liberdades, e a busca por não se submeter aos caprichos do poder disciplinar e não se deixar levar por resistências camufladas.

3.3.9 A análise da narrativa sobre a origem do sino da torre

A narrativa acerca da origem do sino da Torre nos instiga a pensar por que esse fato tão importante foi esquecido, ou melhor, silenciado. O que esse silêncio revela?

Revela que a história da intolerância religiosa no Brasil remonta ao período colonial, quando os portugueses se apossaram dessas terras e a tomaram como patrimônio, não só a terra, mas tudo que estava nela, sobre ela e até debaixo dela: pessoas, fauna, flora, minérios se apropriam da cultura indígena e africana e tenta incessantemente erradicá-las, para que apenas a sua cultura, sua religião e seus valores sobrevivam.

Além disso, instituem um discurso de que todas as suas ações são em nome de Deus e pelo bem do país, e, desse modo, excluem, aniquilam, silenciam todo discurso contrário ao seus, definindo padrões e modelos a serem seguidos. Dessa maneira, negros e descendentes de africanos não tinha religião, mas sim, “culto fetichista”, sempre associado pelos colonizadores a atividades demoníacas que deveriam ser severamente combatidas, erradicadas, por isso atualmente há ainda tanta intolerância religiosa e desrespeito às outras religiões.

No enunciado que diz que aquele amontoado de ceras e velas, misturado com peças de madeiras e com fotografias, estava ali desde o tempo da Irmandade do Senhor Bom Jesus da Lapa, tendo resistido ao tempo e há muitos administradores do Santuário,

É salutar sublinhar, que essa narrativa, revela algo surpreendente, as moedas ficaram camufladas durante 50 anos. Por que ficaram tanto tempo escondidas? Foi proposital? Foi acidental? Que montante representava aquelas moedas?

O que teria acontecido se elas tivessem sido reveladas a tempo de terem valor comercial? A primeira análise pode se pensar, que é por conta da origem do dinheiro vinha de mãos negras, já que na história de escravização no território brasileiro, sempre houve uma hipocrisia, revelando que dinheiro não tinha cor, para os dominantes, portugueses e seus associados, o que importava era o lucro, então, nesse contexto, os fins justificavam os meios.

Entretanto, Reis (2019), postula que os escravos de ganho, “ganhadores”, eram homens e mulheres negras escravizados, que, no período colonial e no Império, realizavam tarefas remuneradas a terceiros, e “repassava, maior parte da quantia recebida para o seu senhor. Além disso, esclarece ainda, que a denominação “ganhadores” é um grande guarda-chuva para designar a ocupação desses homens, em sua maioria africanos e escravizados, e que atuavam em diversas atividades que

garantiam o funcionamento da cidade.

Não obstante, apesar do seu valor, principalmente financeiro, para as cidades escravas, esses ganhadores eram constantemente associados ao perigo e à criminalidade, sendo depreciados nas suas atividades, tanto em Salvador como no Rio de Janeiro, quando um jornal escrito por trabalhadores, o Tribuna Artística, considerava uma afronta um trabalhador livre ganhar igual a um preto de ganho (Rio de Janeiro, 10/12/187).

A explicação para o fato de terem ignorado as doações dos pretos, na romaria de 1888, pode residir nessa afirmação, não dar ao negro o mesmo status social do branco, ele precisava ficar silenciado, considerado sem alma, sem religião, capaz de seguir apenas “seitas” e “fetiches”, alimentando historicamente o preconceito religioso e a intolerância religiosa que, atualmente, ainda perdura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho se propôs a investigar como as narrativas acerca do Santuário de Bom Jesus tem contribuído para a atribuição de sentidos e significações às romarias e às manifestações culturais no âmbito desse município.

As pesquisas bibliográficas evidenciaram os desafios do processo. Entre esses desafios está o de encontrar documentos e registros históricos já que grande parte do acervo concernente ao Santuário, do século XVII ao século XIX, não se encontra no município de Bom Jesus da Lapa, mas nas Cidades da Barra, Ibotirama, Paratinga e Salvador. Por terem dioceses que antecederam à Diocese da cidade de Bom Jesus da Lapa.

As narrativas foram apreendidas como fonte privilegiada para a compreensão da história do Santuário de Bom Jesus da Lapa antes mesmo de iniciar a pesquisa bibliográfica; mesmo quando não se conhecia essas narrativas, mas já se imaginava que elas poderiam ter implicações no processo sóciohistórico do município de Bom Jesus da Lapa. Isso porque, ao longo da pesquisa, descobriu-se que todo o processo de formação sóciohistórico do Santuário perpassou pelas narrativas e pelas interações entre os sujeitos e suas enunciações. Além disso, percebeu-se, também, que o tecido da história se dá a partir do lugar de memórias individuais e coletivas e que as narrativas nos auxiliam nisso.

As narrativas remetem-nos às romarias. E o que se percebe é que as de hoje ainda guardam muitas semelhanças com as do século XIX, onde os ritos religiosos e o misto entre o sagrado e o profano permanecem, embora com uma maior flexibilidade por parte da igreja e dos peregrinos. Além disso, evidenciou-se, também, que a divulgação das romarias nas obras literárias e através da oralidade contribuiu para a divulgação e ampliação dessa manifestação cultural no Brasil, e para as grandes mudanças sociais, políticas, culturais e econômicas na área em que está circunscrito esse Santuário e, conseqüentemente, esse município.

Procurou-se, ainda, buscar as raízes históricas e culturais do Santuário do Bom Jesus da Lapa, onde foram identificados processos, políticos, econômicos e culturais, até que esse lugar ganhasse o status de santuário, lugar sagrado, surgindo no percurso cronológico desafios e possibilidades no processo de formação desse lugar e de seu arcabouço cultural.

Esses desafios relacionam-se ao fato de que a cidade não contava com

estradas, energia elétrica, meios de transportes eficazes e anuência das autoridades eclesíásticas, além de conflitos com povos originários que habitavam o lugar. Contudo, quando os governantes, tanto da esfera civil, quanto da esfera eclesíástica, perceberam a necessidade de criar melhor infraestrutura na Lapa do Bom Jesus, o lugar cresceu e, junto com ele, a difusão das narrativas acerca do Santuário e de suas romarias .

Por isso, conhecer, estudar, analisar e difundir as narrativas acerca desse santuário pode ocasionar o acolhimento dos romeiros, peregrinos, turistas, visitantes e munícipes, o que pode gerar uma sensação de pertencimento e uma memória afetiva pelo santuário. Pode ainda contribuir para a preservação desse santuário como patrimônio imaterial histórico e cultural.

Muitas narrativas relativas ao Santuário são desconhecidas e pouco difundidas. Por isso, muitas peculiaridades desse santuário, bem como seus fatos históricos, ficam camuflados ou até silenciados, principalmente as que se originaram na oralidade popular, como as narrativas referentes aos povos originários e aos remanescentes de quilombos, que por muitas vezes foram silenciados principalmente por parte das autoridades eclesíásticas.

Nesse contexto, seria interessante pensar em cursos universitários e de aperfeiçoamento ligados ao turismo e à cultura ao patrimônio histórico-cultural no município sede desse santuário, o que favoreceria tanto romeiros, turististas, visitantes e munícipes.

Quanto à difusão das narrativas se faz necessária a criação de políticas públicas que não somente reproduza essas narrativas, mas que também possibilite a sua discussão e análise crítica em todos os segmentos educativos.

É importante ressaltar a importância de uma visão crítica em um momento em que se vive uma efemeridade de saberes, valores e enunciações que tem levado, cada vez mais, na prática discursiva, à indagação: qual o lugar do sujeito, que não representa a classe dominante? que posição ele ocupa na trama da História e como e quando são construídas as suas individualidades, subjetividades e identidade na pós-modernidade?

Convém salientar que ao longo dessa pesquisa descobriu-se que o verdadeiro protagonista da história do Santuário, é o sujeito que o constrói na luta cotidiana, muitas vezes no anonimato, e que vive cotidianamente uma complexa relação entre saber, poder e a construção de suas identidades sociais, culturais e

peçoais, mas que é o verdadeiro arquiteto das tramas da História em quem geralmente reside a memória individual e coletiva.

Além do mais, vale ressaltar que a pesquisa bibliográfica externou as memórias, tanto individual quanto coletiva, como elementos cruciais na difusão e manutenção das narrativas acerca do Santuário do Bom Jesus da Lapa, sem as quais não seria possível os trezentos e trinta anos de romaria a esse santuário.

A pesquisa também suscitou novas formas de conceber a memória e a história. A memória coletiva definida como vivências que residem no passado, no experienciado dos grupos, ou o que os grupos fizeram no passado, sugerindo *a priori* uma oposição.

Assim, ao nos debruçarmos sobre as narrativas acerca do santuário de Bom Jesus da Lapa, nos deparamos com lugares de memória e uma história surpreendente, até então desconhecida, despertando curiosidade em descortiná-la e difundi-la nos meios sociais.

Além disso, evidenciou, ainda, que a história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais, pois depende do enunciador e do contexto de enunciação, além das ideologias inseridas no discurso, em oposição à memória que é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente.

Assim, é necessário acentuar que a trama da História, diferente do que sempre foi difundido pela classe dominante, não é o resultado apenas da ação de figuras de destaque, consagradas no meio literário, e social ou pelos interesses explicativos de grupos, mas sim a construção consciente e/ou inconsciente, gradativa e imperceptível de todos os agentes sociais, individuais ou coletivos.

Ao final dessa pesquisa, ficou claro que as narrativas concernentes ao Santuário de Bom Jesus da Lapa, bem como as referentes às suas romarias, contribuíram efetivamente para a construção da identidade, da vila da Lapa como lugar sagrado, impulsionando posteriormente a sua emancipação à cidade e a sua configuração como santuário, lugar sagrado, onde se vive experiências, místicas, míticas e líricas as quais, ao longo de mais de três séculos, tem impactado as manifestações culturais, religiosas e sociais, bem como as formas de trabalho, subsistência e religiosidade no sertão baiano. Tem também impulsionado discussões acerca de como ver, tratar e retratar os povos originários e tradicionais desse lugar, sem estigmas estereótipos e preconceitos.

Compreendemos também que as narrativas acerca do Santuário do Bom

Jesus da Lapa, principalmente as que não são de natureza eclesiástica, precisam ser inseridas no cotidiano das instituições educacionais da Educação básica de todo os níveis, propiciando, assim, as análises críticas acerca dos discursos presentes nessas narrativas, os debates para implementação de novas políticas linguísticas nas Universidades, que não estimule o preconceito linguístico e que dê vezes e vozes aos grupos historicamente silenciados nessas narrativas.

A leitura e análise de narrativas acerca do Santuário de Bom Jesus e suas romarias possibilitou-nos a percepção de como os sujeitos históricos que cumpriam o cenário do santuário foram percebidos e retratados nessas narrativas, ao longo de três séculos de história, do século XVII ao Século XX. Além de revelar também como se davam as interações sociais entre comunidade eclesiástica e os demais segmentos sociais .

Nesse contexto, para incitar maior apreço à história local e à preservação do patrimônio histórico cultural no âmbito do Santuário de Bom Jesus da Lapa e no seu entorno, principalmente nas instituições educacionais, propomos algumas ações pedagógicas: Difundir as narrativas nas instituições educacionais, criar rodas de conversas e debates com a participação de todos os segmentos sociais, promover cursos de formação continuada para os professores da educação básica; planejar, organizar, discutir e implementar, a partir de grupos de estudos e de pesquisa, seminários e workshops sobre as narrativas concernentes ao Santuário de Bom Jesus da Lapa e de suas romarias.

Vale destacar que essas ações sugeridas, poderão subsidiar o intercâmbio de experiências, escriturais e vivências por profissionais da educação e do setor de turismo, bem como dar visibilidade às dificuldades e aos desafios para evitar o esquecimento da memória histórica do Santuário.

Uma das grandes dificuldades ao longo dessa pesquisa foi localizar material, impresso, livros, revistas e jornais acerca das narrativas do santuário, foram encontrados poucos materiais - muitos bastante antigos, em péssimo estado de conservação, que chegaram até a inviabilizar a leitura decodificadora do conteúdo - que tratam especificamente da temática do surgimento do santuário de Bom Jesus da Lapa o que, por diversas vezes, se constituiu em um grande desafio a ser enfrentado e também, de certa forma, um fator de restrição dessa pesquisa.

Nessa conjuntura, foi preciso lançar mão de outros objetos de pesquisa, relatórios de viagens, dissertações, teses, álbuns, documentários e cartas que

tomaram como objeto de investigação o Santuário de Bom Jesus da Lapa e suas romarias

Cabe acrescentar também que o advento da pandemia da Covid-19, foi outro problema seríssimo que dificultou o cumprimento do cronograma dessa pesquisa, pois, nesse período, o fechamento de museus, bibliotecas, casa paroquiais e escolas, locais de suma importância para o levantamento de dados, ficaram impossibilitados de serem acessados. Desse modo, as pesquisas bibliográficas que deveriam ocorrer entre os anos de 2021 e 2022, tiveram que ser redefinidas, durante a pandemia da Covid-19. Isso ocasionou a busca de novas formas de ler, analisar, discutir, ensinar e aprender a fazer pesquisas, sobretudo nesse novo paradigma, de interação virtual.

Após a conclusão dessa pesquisa, e a partir do que foi até aqui evidenciado, fica nítida a necessidade de se continuar a estudar esta temática no sentido de explorar todas as potencialidades inerentes às narrativas e aos discursos acerca do Santuário de Bom Jesus da Lapa que podem ser ressignificados a partir da análise do discurso, tornando-os fontes de discussões e busca de estratégias de transformações sociais rumo à equidade de direitos.

REFERÊNCIAS

- AMARAL, M. V. B. “**Evidências de responsabilidade no discurso do pacto global**”. In: **O discurso na contemporaneidade: materialidades e fronteiras**. São Carlos: Claraluz, 2009.
- ARAÚJO, Maria das Graças Ferreira de. **Pequenas romarias para pequenos santos: um estudo socio gráfico do Dia de Finados**. Dissertação (Mestrado Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.
- A POPULAÇÃO INDÍGENA NO BRASIL, 2019. Disponível em <<http://www.seculosindigenasnobrasil.com/projeto/equipe/14/ailton-krenak>>. Acesso em: 10/07/2022.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BOLÍVAR BOTIA, A. “De nobis ipsis silemus?”: epistemología de la investigación biográfico narrativa en educación. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*, México, DF, v. 4, n. 1, 2002.
- BOSI, Alfredo. **O ser e o tempo na poesia**. São Paulo: Cultrix, Edusp, 1977.
- BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade**. Lembrança de velhos. 14. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidente da República, [2016].
- BRASIL. IPHAN/Ministério da Cultura. (orgs.) HORTA, Maria de Lourdes Parreiras; GRUNBERG, Evelina; QUEIROZ, Adriane. **Guia básico de Educação Patrimonial**. Brasília: IPHAN, 1999.
- BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CECCHETTI, Elcio; OLIVEIRA, Lílian Blanck de. **Diversidade religiosa e direitos humanos: conhecer, respeitar e conviver**. São Paulo: Bauru, n. 4, p. 181-197, jun. 2015.
- CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.
- _____, **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- CONCONE, Maria Helena. **Qual a história dos direitos dos idosos?** São Paulo: Equidade. Politize, abr. 2022.
- CUNHA, Euclides da. **Os sertões**. São Paulo: Martin Claret, 1998.

- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2005.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **O que é a Filosofia?** Rio de Janeiro: Ed. 34,1992.
- DURÃO, Frei José de Santa Rita. **Caramuru: poema épico do descobrimento da Bahia**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DWORAK, Krzysztof. **As romarias da Lapa como experiências do encontro no contexto lítico do Santuário do Bom Jesus da Lapa: chamado e resposta**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2014.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. Aula Inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 19.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009a.
- _____. **Microfísica do Poder**. 24.ed. São Paulo: Edições Graal, 2007a.
- _____. **Ditos e escritos. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise**. MOTTA, Manoel Barros da (Org.).
- HALBWACHS, M. **A Memória coletiva**. Trad. de Laurent Léon Schaffter. São Paulo, Vértice/Revista dos Tribunais, 1990. Tradução de: La mémoire collective.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. São Paulo. DP&. 2011.
- HOBSBAWN, Eric. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss Conciso**. São Paulo: Moderna, 2011.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Indicadores Sociodemográficos e de Saúde no Brasil**. Rio de Janeiro. 2020.p.25.
- _____. **Censo Demográfico**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Cartas Patrimoniais**. CURY, Isabelle (org.). Rio de Janeiro: IPHAN, 2000.
- JARRET, Bede. **The Catholic Encyclopedia**. Disponível em: <[http://www.CATHOLICENCYCLOPEDIA: Home \(newadvent.org\)](http://www.CATHOLICENCYCLOPEDIA: Home (newadvent.org))> Acesso em fevereiro de 2023.
- KOČIK, Lucas. Bom Jesus da Lapa II. **Santuário do Bom Jesus da Lapa. História, Culto, Realizações do Santuário**. Bom Jesus da Lapa: Gráfica Bom Jesus, 1988.
- _____. Bom Jesus da Lapa XXVII. Tempos esquecidos. Bom Jesus da Lapa: Gráfica Bom Jesus, 2006.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.
- MARIANI, B. **O PCB e a imprensa: os comunistas no imaginário dos jornais (1922/1989)**. Rio de Janeiro: Unicamp, 1998a.
- MICEK, Pe. Francisco. Bom Jesus da Lapa. 2. ed. **Bom Jesus da Lapa: Bom Jesus**, 2006.
- NORA, Pierre. **Entre a memória e a história: a problemática dos lugares**. In: Projeto História, nº 10, p. 7-28, dez. 1993.
- OLIVEIRA, Sandra Célia Coelho G. da S. Serra. **Romaria do Bom Jesus da Lapa: prática do catolicismo popular**. Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 21, n. 4/6, p. 249-268, abr.; jun. 2011.
- _____. **Romarias: Um espaço de interação entre a tradição e a modernidade**. Dissertação (mestrado). Goiânia: PUC Goiás, 2011.
- ONG, Walter. **Oralidade e cultura escrita**. Campinas: Papirus, 1998.
- OLIVEIRA, José Cláudio Alves de. **Bom Jesus Da Lapa: três romarias, um patrimônio e muita fé**. Revista Eletrônica de Turismo Cultural, v. 2, n. 1, 2008. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/>>. Acesso em 15 jun. 2013.
- ORLANDI, E. **Historicidade, indivíduo e sociedade: o sujeito na contemporaneidade**. In: INDURSKY, F.; LEANDRO FERREIRA, M. C.; MITTMANN, S. (Orgs). **O discurso na contemporaneidade: materialidades e fronteiras**. São Carlos: Claraluz, 2009. p. 13-28.
- _____. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. 6. ed. São Paulo: Editora da Unicamp, 2007.
- _____. **Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos**. 2. ed. São Paulo: Pontes, 2005.
- _____. **Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico**. 4. ed. São Paulo: Pontes, 2004.
- _____. **Terra à vista. Discurso do confronto: velho e novo mundo**. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- PAIVA, Maria Lucia Fabbres de. **Os direitos da personalidade do idoso**. 2005. 224 f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.
- PARKER, Cristian. **Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1996.

PATRIMONIO MATERIAL E IMATERIAL BRASILEIRO. Disponível em <<http://portal.iphan.gov.br/noticias/detalhes/3483/patrimonio-em-literatura>>.

Acesso em: 10/07/2022.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e Discurso. Uma crítica à afirmação do óbvio.**

Campinas, editora da Unicamp, 1998.

_____. **O discurso: estrutura ou acontecimento.** 4ª edição. Campinas, SP: Pontes Editores, 1997.

_____. Papel da memória. In: ACHARD, P. et al. (Org.) Papel da memória. Tradução e introdução José Horta Nunes. Campinas: Pontes, 1999.

_____. **O discurso: estrutura ou acontecimento.** Campinas, SP: Pontes, 1990.

_____. FUCHS, Catherine. **A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas** (1975). In: F. Gadet & T. Hak (orgs.). Por uma análise automática do discurso.

PEIXOTO, Afrânio. **Breviário da Bahia.** 3º edição. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura – Conselho Federal de Cultura, 1980.

PITTA, Rocha Sebastião da. **História da América Portuguesa.** Bahia: Progresso, Livraria Editora, 1750.

PRADO JR., Caio. (2000), **Formação do Brasil contemporâneo.** São Paulo, Brasiliense.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.** In: QUIJANO, Anibal. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

ROSA, Guimarães, João. **Grande Sertão: Veredas.** 6ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1994.

SANTA MARIA, Agostinho de. **Santuário Mariano e histórias das imagens milagrosas de Nossa Senhora.** Lisboa [Portugal]: na Officina António Pedroso Galvão, 1723.

SANTOS, Silvana Sidney Costa. **Envelhecimento: visão de filósofos da antiguidade oriental e ocidental.** Rev. RENE. Fortaleza, /2001.

SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adelia de; SILVEIRA, Maria Laura. **Território: globalização e fragmentação.** São Paulo: Hucitec, 1996.

SEGURA, Turíbio Vilanova. **Bom Jesus da Lapa Resenha histórica.** 4 ed. Bahia: Bom Jesus, 1987.

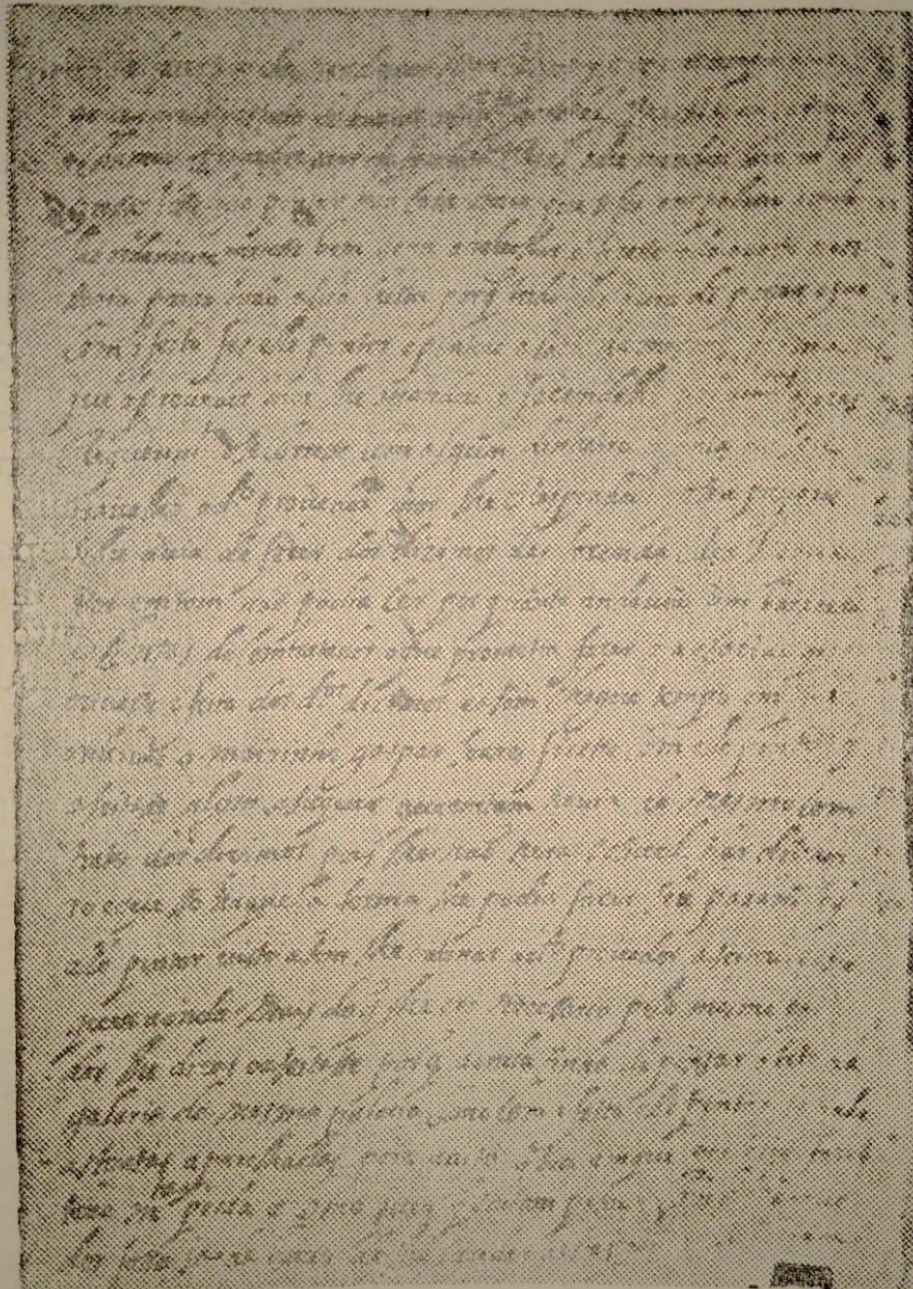
SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e**

- diferença: a perspectiva dos estudos culturais.** 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. **Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo.** 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- SILVA, Valdélcio Santos: **Do mucambo do pau preto à rio das rãs - Liberdade e Escravidão na Construção da Identidade Negra de um Quilombo Contemporâneo.**Dissertação (mestrado). Salvador: UFBA Bahia, 1998.
- STEIL, Carlos Alberto. **O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa - Bahia.** Petrópolis: Vozes, 1996.
- _____. **Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa.** *Horizonte Antropológico*, v. 9, n. 20, Porto Alegre, out. de 2003.
- THOMÉ, Mariana. **O idoso na sociedade contemporânea.** Brazil Journal of Development, Curitiba. vol. 5, nº 8, p. 11440-11453, 2019.
- TODOROV, Tzvetan. **As estruturas narrativas.** Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- BARBOSA, Antônio. **Bom Jesus da Lapa. Antes de Monsenhor Turíbio, no tempo de Monsenhor Turíbio, depois de Monsenhor Turíbio.** Rio de Janeiro: Jotanesi Edições, 1996.
- TV APARECIDA. **Documentário Bom Jesus da Lapa: Igreja de pedra e luz.** Aparecida do Norte, SP, 2010. Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=MGhkvDM9IXE>>. Acesso em: 10/07/2022.
- VALLE, Edênio. **Santuários, romarias e discipulado cristão.** *Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, Belo Horizonte, v.4, n.8, p.31-48, jun. 2006.
- VALLE, Murilo Andrade. **Relatório de Atividades. Prospecção e avaliação espeleológica em Bom Jesus da Lapa – BA.** CD. 2003.
- VYGOTSKY, L. **Pensamento e Linguagem.** São Paulo, 2008, Martins Fontes.

ANEXOS

ANEXO 1. CARTA DE FRANCISCO A EL-REI DE PORTUGAL- 1ª PÁGINA

Carta de Francisco a El-Rei de Portugal



1ª página da carta

ANEXO 4. CARTA DE FRANCISCO A EL- REI DE PORTUGAL- 4ª PÁGINA

