

REVISTA

SANTUÁRIOS

1



ENDOVI
SAC
MVIBI
ET MVIBI



REVISTA

santuáriuS

1

Revista **Santuários**
Cultura, Arte, Romarias, Peregrinações, Paisagens e Pessoas
Volume 1, Número 1, janeiro-junho 2014, ISSN 2183-3184

Cadernos Vox Musei

Revista Internacional com comissão científica e revisão por pares (sistema de double blind review)

Periodicidade: Semestral

Revisão de submissões: arbitragem duplamente cega por pares académicos

Direção: Luís Jorge Gonçalves, Mila Simões de Abreu, Ana Paula Fitas, João Paulo Queiroz, Moisés Espírito Santo, Jorge do Reis, Cláudia Matos Pereira, Leonardo Caravana Guelman, Manuel Calado

Relações Públicas: Isabel Nunes

Logística: Lurdes Santos

Gestão financeira: Cristina Fernandes, Isabel Pereira, Andreia Tavares

Propriedade: Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa

Capa: Desenho em grafite sobre papel, baseado em cabeça que pode representar o deus Endovélico, e o pedestal com parte da epígrafe dedicado a este deus.

Ilustração: Cláudia Matos Pereira, 2014.

Contracapa: Ara dedicada ao deus Endovélico

(Original no Museu Nacional de Arqueologia, foto José Pessoa)

Ante Rosto: Augusto Prima Porta (Museus do Vaticano). Por ocasião dos dois mil anos da morte de Augusto (19 de Agosto de 14) que promoveu a fusão entre romanos e indígenas e de que resultou o santuário ao deus Endovélico

Logo do Congresso: Jorge dos Reis

Projeto Gráfico: Jorge dos Reis

Paginação: Inês Chambel

Impressão: Editorial do Min. da Educação e Ciência

Tiragem: 350 exemplares

Depósito legal: 379932/14

PVP: 10€

ISSN: 2183-3184

ISBN: 978-989-8771-01-8

Edição

Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa (FBAUL) / Centro de Investigação e Estudos em Belas-Artes (CIEBA)

Instituto de Sociologia e Etnologia das Religiões da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (ISER-FCSH-UNL)

Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD)

Instituto de Artes e Comunicação Social da Universidade Federal Fluminense (IACS-UFF) Laboratório de Observação de Artes e Saberes (LOAS)

Centro de Estudos do Endovélico (CEE)

Câmara Municipal do Alandroal (CMA)/ Fórum Cultural Transfronteiriço

Apoio

Turismo do Alentejo

+ informações:

santuarios.fba.ul.pt

REVISTA

SANTUÁRIOS

1

Organizadores:



LISBOA

UNIVERSIDADE DE LISBOA



IACS - Instituto de Arte e Comunicação Social
Universidade Federal Fluminense



Centro de Estudos do Endovélico



Apoio:



Turismo do Alentejo, E.R.T

Comissão Executiva

Luís Jorge Gonçalves, Portugal, Faculdade de Belas-Artes, Universidade de Lisboa / Centro de Estudos e de Investigação em Belas-Artes
Mila Simões de Abreu, Portugal, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Vila Real
Ana Paula Fitas, Portugal, Coordenadora do Centro de Estudos do Endovélico, Alandroal
João Paulo Queiroz, Portugal, Faculdade de Belas-Artes, Universidade de Lisboa / Centro de Estudos e de Investigação em Belas-Artes
Moisés Espírito Santo, Portugal, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa
Jorge dos Reis, Portugal, Faculdade de Belas-Artes, Universidade de Lisboa / Centro de Estudos e de Investigação em Belas-Artes
Cláudia Matos Pereira, Brasil, Escola de Belas-Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro
Leonardo Caravana Guelman, Brasil, Instituto de Artes e Comunicação Social, Universidade Federal Fluminense
Manuel Calado, Brasil, IEPA — Instituto de Pesquisa Científica e Tecnológica do Estado do Amapá
Panayiotis Saraneopoulos, Grécia/Portugal, Centro de Investigação e Estudos em Belas-Artes

Conselho Editorial/Comissão Científica

Ana Paula Fitas, Portugal, Coordenadora do Centro de Estudos do Endovélico, Alandroal
António Delgado, Portugal, Escola Superior de Arte e Design, Instituto Politécnico de Leiria
Artur Ramos, Portugal, Faculdade de Belas-Artes, Universidade de Lisboa / Centro de Estudos e de Investigação em Belas-Artes
Cláudia Matos Pereira, Brasil, Escola de Belas-Artes, Universidade Federal do Rio de Janeiro
Cristiane de Andrade Buco, Brasil, IPHAN-Fortaleza
Fernando António Baptista Pereira, Faculdade de Belas-Artes, Universidade de Lisboa / Centro de Estudos e de Investigação em Belas-Artes
Federico Trolletti, Itália, Universidade de Trento
Ilídio Salteiro, Portugal, Faculdade de Belas-Artes, Universidade de Lisboa / Centro de Estudos e de Investigação em Belas-Artes
Javier Marcos Arévalo, Espanha, Universidade da Estremadura
João Brigola, Portugal, Universidade de Évora
João Paulo Queiroz, Portugal, Faculdade de Belas-Artes, Universidade de Lisboa / Centro de Estudos e de Investigação em Belas-Artes
Jorge do Reis, Portugal, Faculdade de Belas-Artes, Universidade de Lisboa / Centro de Estudos e de Investigação em Belas-Artes
José Ignacio Homobono, Espanha, Universidade do País Basco
José Júlio Garcia Arranz, Espanha, Universidade da Estremadura
Leonardo Caravana Guelman, Brasil, Instituto de Artes e Comunicação Social, Universidade Federal Fluminense
Luís Jorge Gonçalves, Portugal, Faculdade de Belas-Artes, Universidade de Lisboa / Centro de Estudos e de Investigação em Belas-Artes
Manuel Calado, Brasil, IEPA — Instituto de Pesquisa Científica e Tecnológica do Estado do Amapá
Maristela Salvatori, Brasil, Instituto de Artes, Universidade Federal de Rio Grande do Sul
Mila Simões de Abreu, Portugal, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Vila Real
Mirtes Barros, Brasil, Universidade Federal do Maranhão
Moisés Espírito Santo, Portugal, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa
Nuno Sacramento, Reino Unido (Escócia), Scottish Sculpture Workshop, Aberdeen
Panayiotis Saraneopoulos, Grécia/Portugal, Centro de Investigação e Estudos em Belas-Artes
Paula Ramos, Brasil, Instituto de Artes, Universidade Federal de Rio Grande do Sul
Paulo Caetano, Portugal, Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Nova de Lisboa
Ruy Ventura, Portugal, Investigador
Salvador Rodríguez Becerra, Espanha, Universidade de Sevilla

Introdução aos Santuários

MOISÉS ESPÍRITO SANTO
13-15

1. Artigos

O Santuário de Nossa Senhora dos Remédios, em Lamego

AIDA CARVALHO
17-25

Oniromancia Endovelico. Sueños fatidicos/sueños salutíferos/sueños proféticos y necromancia

ANA MARIA VÁZQUEZ HOYS
26-32

Santa Ana e o Culto dos Pepinos em Talaulim (Goa–Índia)

ANA PAULA FITAS
33-38

Seiça: histórias e memórias de um santuário esquecido

ANA SOFIA DUQUE
39-50

Cabo de São Vicente: histórias, letras e sentimentos

ARTUR VIEIRA DE JESUS
51-57

Trilhando caminhos, (re) construindo memórias: Etnografia de uma Associação de Peregrinos no Rio de Janeiro

CAMILA SIMÕES PIRES PACHECO
58-61

Introdução aos Santuários

MOISÉS ESPÍRITO SANTO
13-15

1. Artigos

The Shrine of Nossa Senhora dos Remédios, in Lamego

AIDA CARVALHO
17-25

Oniromancia Endovelico. Dreams fateful/dreams salutary/prophetic dreams and necromancy

ANA MARIA VÁZQUEZ HOYS
26-32

St. Ana and the Feast of Cucumbers at Talaulim (Goa–Índia)

ANA PAULA FITAS
33-38

Seiça: stories and memories of a forgotten sanctuary

ANA SOFIA DUQUE
39-50

Cape St. Vincent: stories, writings and feelings

ARTUR VIEIRA DE JESUS
51-57

Treading paths, reconstructing memories: Ethnography of an Association of Pilgrims in Rio de Janeiro

CAMILA SIMÕES PIRES PACHECO
58-61

Os Orixás na Paisagem Carioca. Construção cultural do santuário afro-brasileiro em Copacabana

CLAUDIA CASTELLANO DE MENEZES, CRISTIANE ROSE DE SIQUEIRA DUARTE & ETHEL PINHEIRO SANTANA
62-68

Artesanato e fé: narrativas de uma Mestre Griô sobre romarias e o Santuário de Padre Cícero

CLÁUDIA MATOS PEREIRA
69-81

O Lago Branco e a Procura da “Terra sem Males”

CLAUDIO ZANNONI
82-86

O Vale Da Serra Branca Um Santuário Da Pré-História

CRISTIANE DE ANDRADE BUCO
87-96

Ataegina uma divindade Paleohispânica

CRISTINA MARIA GRILO LOPES
97-103

Matriz de São José: Patrimônio Cultural e Religiosidade no Interior de Minas Gerais

EDYLANE EITERER
104-109

Transformaciones del santuario de la Virgen de la Cabeza (Andújar, Jaén) entre los siglos XIII al XVIII

ENRIQUE GOMEZ MARTINEZ
110-115

The Orishas in Landscape Carioca. Cultural construction of african-brazilian sanctuary in Copacabana

CLAUDIA CASTELLANO DE MENEZES, CRISTIANE ROSE DE SIQUEIRA DUARTE & ETHEL PINHEIRO SANTANA
62-68

Crafts and faith: the Master Griô’s narratives about pilgrimages and the Sanctuary of Padre Cícero

CLÁUDIA MATOS PEREIRA
69-81

The White Lake and the search of the “land without evils”

CLAUDIO ZANNONI
82-86

Valley of Serra Branca A Sanctuary of the Pre-History

CRISTIANE DE ANDRADE BUCO
87-96

Ataegina one Paleohispânica divinity

CRISTINA MARIA GRILO LOPES
97-103

Church of São José: Religiosity and Cultural Heritage in the Interior of Minas Gerais

EDYLANE EITERER
104-109

Transformations of the sanctuary of the Virgen de la Cabeza (Andújar, Jaén) between the 13th to the 18th centuries

ENRIQUE GOMEZ MARTINEZ
110-115

O santuário do Cabo Espichel: a Lenda, o Espírito do Lugar e o modo de os dar-a-ver

FERNANDO ANTÓNIO BAPTISTA PEREIRA
116-125

O santuário de Kamakhya: Tantra-vermelho-mulher, na cidade das luzes do Oriente (Assam-Índia)

FERNANDO CARDOSO
126-132

Peregrinos Urbanos e Turistas Religiosos no Santuário de Fátima em Fortaleza, Ceará

FRANCISCO AGILEU DE LIMA GADELHA, LETÍCIA NEVES SOUZA & SYLVANA MARIA BRANDÃO DE AGUIAR
133-137

Il santuario delle sante Faustina e Liberata a Capo di Ponte: il doppio femminile dalla Protostoria al Cristianesimo

FEDERICO TROLETTI
138-146

Peregrinações em São Mateus (Espírito Santo): passagens dos Reis de Boi

GISELE LOURENÇATO FALEIROS DA ROCHA
147-154

Retábulo – Casa de Santos

ILÍDIO SALTEIRO
155-159

The sanctuary of Cabo Espichel: Legend, the Spirit of Place and mode of the give-a-view

FERNANDO ANTÓNIO BAPTISTA PEREIRA
116-125

Tantra-red-woman in the city of eastern lights (Assam-Índia)

FERNANDO CARDOSO
126-132

Urban Pilgrims and Religious Tourists at the Fatima Sanctuary in Fortaleza, Ceará

FRANCISCO AGILEU DE LIMA GADELHA, LETÍCIA NEVES SOUZA & SYLVANA MARIA BRANDÃO DE AGUIAR
133-137

The sanctuary of the holy Faustina e Liberata in Capo di Ponte: the women’s doubles from the Early History of Christianity

FEDERICO TROLETTI
138-146

Pilgrimage in São Mateus (Espírito Santo): passages of Kings Boi

GISELE LOURENÇATO FALEIROS DA ROCHA
147-154

Altarpiece – House of Saints

ILÍDIO SALTEIRO
155-159

A Devoção do Senhor Jesus do Bonfim – origem, culto e disseminações

INÊS GATO DE PINHO, MARIA JOÃO PEREIRA COUTINHO & SÍLVIA FERREIRA
160-167

A Contemporary Dreaming

INÊS VALLE
168-175

A problemática de “El Valle de los Caídos” na Espanha: santuário, monumento e cemitério

IRENE GALINDO ORTIZ
176-179

A Promessa ao João Velho em um Quilombo do Maranhão: a presença de categorias religiosas africanas sincretizadas nesta prática católica

JEFFERSON CRESCENCIO NERI
180-188

Uma Rua e suas Igrejas: A Rua Primeiro de Março, no Rio de Janeiro

JOÃO HENRIQUE DOS SANTOS
189-193

Palavra-sagrada-letra-idolatrada: uma análise sociológica da sacralização da escrita tipográfica seguida de uma viagem à catedral de Santiago de Compostela para visualizar o Códice Calixtino na sua relação contextual

JORGE DOS REIS
194-201

The Devotion of the Senhor Jesus of Bonfim – origin, worship and disseminations

INÊS GATO DE PINHO, MARIA JOÃO PEREIRA COUTINHO & SÍLVIA FERREIRA
160-167

A Contemporary Dreaming

INÊS VALLE
168-175

The problematic of “El Valle de los Caídos” in Spain: sanctuary, monument and cemetery

IRENE GALINDO ORTIZ
176-179

The Promise towards an ancestor in a Maroons community of Maranhão: the presence of African religious categories syncretized into this Catholic practice

JEFFERSON CRESCENCIO NERI
180-188

A street and its churches: Primeiro de Março Street, in Rio de Janeiro

JOÃO HENRIQUE DOS SANTOS
189-193

Word-sacred-letter-idolized: a sociological analysis of the sacralization of typographic lettering followed by a trip to the cathedral of Santiago de Compostela to view the Codex Calixtinus in its contextual relationship

JORGE DOS REIS
194-201

Santuarios y romerías de montaña. Significados y funciones

JOSÉ IGNACIO HOMOBONO MARTÍNEZ
202-208

O culto à virgem mártir santa Eufémia em Portugal

LUCIANO MOREIRA
209-216

Festejo de São Francisco de Assis da Cidade de Bacabal (Maranhão, Brasil)

MARIA ESTERLIAN ALVES, ELANE SOUSA & CINTYA MOREIRA
217-221

Em Busca da Saúde – o recurso à Senhora da Saúde como estratégia para lidar com a doença e para promover a saúde

PEDRO PEREIRA
222-226

As romarias de Monte Santo e o fracasso das políticas públicas no sertão da Bahia, Brasil

RAIMUNDO PINHEIRO VENANCIO FILHO & MARIA HELENA OCHI FLEXOR
227-233

2. Estudos

Iconos religiosos, rituales de aflicción y ciclos de rogativas en una ciudad del suroeste español entre los siglos XVI y XVIII

JAVIER MARCOS ARÉVALO
235-257

Sanctuaries and pilgrimages of mountain. Meanings and functions

JOSÉ IGNACIO HOMOBONO MARTÍNEZ
202-208

The cult of the Virgin Martyr St. Euphemia in Portugal

LUCIANO MOREIRA
209-216

Celebration of São Francisco de Assis in Bacabal (Maranhão, Brasil)

MARIA ESTERLIAN ALVES, ELANE SOUSA & CINTYA MOREIRA
217-221

In search for health – appealing to Our Lady of Health as a strategy to cope with illness and health promotion

PEDRO PEREIRA
222-226

The festivals of Monte Santo and the failure of public policy in the backwoods of Bahia, Brazil

RAIMUNDO PINHEIRO VENANCIO FILHO & MARIA HELENA OCHI FLEXOR
227-233

2. Estudos

Religious icons, rituals and woe prayers cycles in a city of southwestern spanish between the centuries XVI and XVIII

JAVIER MARCOS ARÉVALO
235-257

3. Santuários, instruções aos autores

Manual de estilo da
Santuários — meta-artigo
259-268

Chamada de trabalhos:
II Congresso Santuários 2015
269-272

3. Santuários, instructions to authors

Style guide of Santuários
— meta-paper
259-268

Call for papers: II Santuários
Congress 2015
269-272

Introdução aos Santuários

Moisés Espírito Santo

Um santuário é o lugar por excelência do sagrado, a casa, o lugar de estadia e de encontro da divindade com os seus fieis. Aí, «a terra que pisas é santa».

Para começar dou este exemplo extraído do Livro bíblico do Génesis, episódio real ou mítico que os historiadores da Bíblia identificam com, aproximadamente, o sec. XX aC:

«Jacob chegou ocasionalmente a certo lugar e passou aí a noite porque já era sol-posto. Tomou uma pedra que lhe servisse de cabeceira e adormeceu. E teve um sonho: viu uma escada cujo topo atingia o céu e por onde subiam e desciam os anjos. E eis que o Deus Yaveh estava de pé diante dele e disse: 'Eu sou Yaveh, o Deus de Abraão teu antepassado e de Isaac. A terra em que estás deitado eu a darei a ti e à tua descendência [...]. Jacob despertou do seu sono e disse: 'Verdadeiramente, Yaveh mora neste sítio e eu não suspeitava' Ele teve medo e disse: 'Este sítio é espantoso. Não é nada menos do que uma casa de Deus e a porta do céu'. Levantou-se cedo, tomou a pedra que lhe serviu de cabeceira, ergueu-a como uma estela e derramou óleo sobre o seu topo. E deu a este lugar o nome de Beth El [que significa, em hebraico, «casa de deus»]. E Jacob fez aqui uma promessa: 'Se Deus me acompanhar, se me der pão para me alimentar e roupa para me vestir, e se eu chegar vivo e salvo a casa do meu pai, prometo que Yaveh será o meu deus e que esta pedra que eu ergui como uma estela será uma casa de Deus, e sobre tudo o que ele me der eu lhe pagarei fielmente o dízimo'» (Gen.28: 11-22).

Aqui temos o acto fundador dum santuário nos tempos arcaicos. Os elementos essenciais de qualquer santuário encontram-se neste curto relato: é um sítio natural, anódino e vulgar mas que foi escolhido pela divindade para ser a sua «morada». O sagrado incide aí mais do que noutra sítio. Jacob reconheceu que esse lugar era «espantoso», provocava temor porque foi o escolhido pela divindade que passará a manifestar-se aí. É como um centro cósmico. E será um bom sítio para formular votos e tomar decisões para a vida.

As religiões foram (e ainda são) muito variadas, monoteístas ou politeístas, deístas ou sem-Deus, simplesmente espiritualistas ou animistas, mas todas comportaram e - apesar das mudanças milenárias - comportam o conceito de «santuário».

É um centro ao qual acorrem regular, cíclica ou esporadicamente peregrinos, romeiros e forasteiros. Há santuários caucionados pelas instituições religiosas oficiais e há-os de cunho e de origem popular, resultados de dinâmicas culturais e históricas locais.

A persistência deste conceito ao longo dos milénios e de todas as religiões (mesmo das que não têm deuses ou Deus) é um facto notável, sinal de que este valor precede a ideia de deus. Tem origem no conceito de «espaço sagrado» que é um valor comum a todas as culturas da Terra.

Enquanto pontos geograficamente circunscritos, os santuários são catalisadores de energias sagradas ou cósmicas onde se entra em comunhão com o numinoso seja ele Deus, deuses, espíritos ou energias regeneradoras no sentido que lhes dão as espiritualidades New Age.

São espaços de ruptura com o meio envolvente, bem delimitados com um «dentro» e um «fora». Aliás, etimologicamente, «sagrado» procede de «separado, segregado». O local inspira respeito, temor e também segurança anímica. Alguns dirão que a energia dispendida pela emoção dos peregrinos se acumula e paira nesse sítio; mas é o valor de «sagrado», universal, que provoca tanto o temor como a segurança.

Na génese histórica dum santuário está sempre a vontade duma divindade ou duma personalidade santa. É o seu local preferido. No caso bíblico, é a própria divindade que aparece enquanto o vidente conclui, e diz, que aí é «porta do céu», o sítio para entrar em contacto com a divindade. Em muitos sítios portugueses - dezenas de sítios - uma Senhora (que se entende ser Maria mãe de Jesus) aparece, geralmente a crianças ou mulheres, e pede que vão à aldeia dizer que lhe construam aí uma capela. Em alguns casos até dizem «que me construam aqui uma casa». Esta «casa», própria, pessoal, é para a divindade poder residir na vizinhança dos natuais. Outros têm origem no facto de as divindades ou personagens santas aí terem favorecido alguém com milagres, ou por uma divindade ou santa pessoa aí ter nascido, permanecido ou morrido. O lugar exala a energia da entidade santa.

Certos santuários relacionam-se com elementos naturais diferenciadores, estupendos, medonhos ou extraordinários: montes, penhascos, grutas, pedras, falésias... que provocam a sensação de «belo horrível» (assustadoramente belo, estupendo), elementos esses que são, na terminologia de Mircea Eliade, «hierofanias», quer dizer, manifestações do sagrado.

Na fundação de muitos podia ter estado uma tentativa de «domesticação do espaço selvagem», montanhas inóspitas e locais assustadores. Dotando-os duma «casa» da divindade, esses sítios tornaram-se familiares, integrados no «nosso mundo», para exorcisar os medos.

Consoante as culturas, um santuário pode ser um lugar de convívio intercultural. Nos tempos arcaicos todos o eram; ia-se aos santuários para ver gentes diferentes. As caminhadas que lá levavam, que podiam durar meses, favoreciam a descoberta de outros modos de viver e fazer. Essa ida podia ser a única ocasião de as pessoas saírem da sua terra, de «verem o mundo». Foi dos meios mais antigos de «turismo», e até foi um embrião longínquo da actual globalização.

Também consoante as culturas, os santuários constituíam espaços de liberdade e de excepção, cosmopolitas como dizemos hoje. Os antigos santuários do Próximo-Oriente e do Mediterrâneo albergavam costumes sexuais libertários chamados «prostituição sagrada». O santuário bíblico de Jerusalém também conteve moradas onde mulheres e homens se prostituíam, actividades essas que foram proibidas pelo rei Josias no sec. VII a.C. (II Reis, 23:7). O santuário, lugar de ruptura e de excepção, acolhia os costumes dos povos diferentes. Há quarenta anos, frequentei santuários no Minho (norte de

Portugal) em cujo terreiro (onde se passava a noite), os namorados «podiam dormir debaixo da mesma manta». e outros onde era permitido «trocar beijos atrás da capela», coisas que não se podiam fazer na aldeia onde as regras sexuais eram rígidas; alguns, afastados das colectividades, eram conhecidos por várias formas de liberdade sexual. Também aqui o santuário era um espaço extra-territorial, separado, segregado. Independentemente destas ocasiões lúdicas, os santuários tiveram uma função social nas trocas matrimoniais das colectividades, enquanto lugares de inter-conhecimento.

Podemos assistir ou participar nessas deslocações a pé, ora ruidosas como as romarias aos santuários populares, ora silenciosas e comedidas como as peregrinações institucionais. Tanto aos grupos barulhentos, musicosos, de romeiros populares como aos caminhantes silenciosos e penitentes, presta-se bem este versículo bíblico:

«Que alegria eu senti quando me disseram que vamos à casa do Senhor, de modo que os nossos pés só param diante das tuas portas, Jerusalém» (Livro dos Salmos, 122:1).

Jerusalém é um protótipo institucional e inter-religioso. Todos os santuários, seja de que religião tenham sido ou sejam, constituem outras tantas reproduções de Jerusalém, um arquétipo do paraíso que se conquista ascendendo. A caminhada sugere um acto primordial, como um rito de iniciação e de purificação, para a entrada no lugar simbolicamente inacessível. Os santuários mediterrânicos e médio-orientais eram «lugares altos» como diz a Bíblia - e, frequentemente, de difícil acesso natural. Os esforços da caminhada e da subida são constituintes simbólicos das romarias e peregrinações. A dificuldade de acesso até pode ser acentuada com degraus, escadórios e simulação de labirintos.

As funções económicas são outra importante faceta dos santuários que estiveram, e ainda podem estar, associados a feiras que podiam ter sido os únicos momentos de trocas comerciais e de escoamento dos produtos locais e rurais; hoje, estão ligados à indústria turística.

Foram locais de exposições artísticas: cantos, poesia, danças sagradas, mistérios sacros. E - porque o sagrado anda sempre associado à preocupação do belo - continuam a ser outros tantos complexos de arte arquitectónica, pictórica, escultórica, icónica e paisagística. O belo e a arte são os veículos do sagrado, porque, tal como o «sagrado» procede de «separado ou segregado», assim o belo e a arte são diferenciadores do vulgar. Portanto, arte, belo e sagrado andam associados.

Os santuários podem ser sítios de cura. Aliás, basta que se reze pela saúde pessoal ou de um próximo para que o percurso curativo seja favorecido; a saúde corporal começa pela vontade de se curar; o psíquico comanda o somático. As longas caminhadas rumo ao local santo até podem ser remédio para certas doenças psíquicas e corporais. A mensagem enviada a um doente «no santuário X rezei por ti» contribui para a reanimação do visado e desenvolve a solidariedade entre as pessoas. E há quem lá vá em substituição de alguém que prometeu ir mas que deixou de o poder fazer, (peregrinação ou romaria por procuração) porque as pessoas que são rigorosas na execução dos seus compromissos, pressupõem que as divindades também não perdoam o incumprimento duma promessa.

São recintos de paz e de harmonia social. Vai-se lá rezar para que acabem as guerras entre as nações e entre as comunidades, como portos de abrigo nas tempestades sociais.

Aqui temos alguns aspectos rudimentares do tema universal, plurifuncional, pluricultural, pluridisciplinar e cosmogónico dos santuários. Eu digo «alguns aspectos rudimentares» porque o tema fica inteiramente em aberto a todas as abordagens. Deixando-vos a palavra, limito-me a repetir o versículo do salmo 122:

«Que alegria eu senti quando me disseram que vamos à casa do Senhor, de modo que os nossos pés só descansarão dentro das suas portas...»

O Santuário de Nossa Senhora dos Remédios, em Lamego

The Shrine of Nossa Senhora dos Remédios, in Lamego

Aida Carvalho*

*Portugal, Professora, Investigadora, Instituto Politécnico de Bragança, Centro de Estudos em Letras (CEL). E-mail: acarvalho@ipb.pt.

Artigo completo submetido a 3 de junho e aprovado a 14 de junho de 2014

Resumo: No século XVI surgiram novas conceções religiosas em virtude da necessidade de reafirmar as perspetivas católicas e de se fazer cumprir as principais decisões de Concílio de Trento (1545 e 1563). Com este propósito surgiram novos espaços religiosos com intuito de grassar a devoção mariana, destacando-se o Santuário de Nossa Senhora dos Remédios, em Lamego. O edifício foi erigido no cimo do monte de Santo Estevão; um espaço impar com grande capacidade de atração na região do Douro.

Palavras chave: Santuário / Festa / Turismo Religioso.

Abstract: New religious conceptions arose in the sixteenth century because of the need to reaffirm the Catholic perspectives and to enforce key decisions of the Council of Trent (1545 and 1563). With this religious purpose new spaces emerged in order to raise the Marian devotion, highlighting the shrine of Nossa Senhora dos Remédios in Lamego. The building was erected on the hill of St. Estevão; it is a space with great attractiveness in the Douro region.

Keywords: Religious tourism / shrine / festivity.

Introdução

O santuário de Nossa Senhora dos Remédios, situa-se no Monte de Santo Estevão, no concelho de Lamego, distrito de Viseu. O concelho está dividido em 24 freguesias, duas urbanas (Almacave e Sé) e as restantes rurais, ocupando uma área geográfica de 164 Km². Ao longo dos tempos, a região de Lamego tem sido reputada, na gíria popular, como o “coração do Douro Sul”, sendo o Santuário muito apreciado pela sua beleza arquitetónica, gozando de enorme prestígio e de grandes privilégios, transformando-se num espaço vivo à volta do qual gravita grande parte da vida dos lamecenses.

1. História do Santuário de Nossa Senhora dos Remédios

A construção do Santuário de Nossa Senhora dos Remédios deve-se ao cônego José Pinto Teixeira, juiz da Irmandade do mesmo nome que, após a receção da denúncia do estado degradado em que se encontrava a capela a Santo Estevão, deliberou, em sessão de Mesa Administrativa, a edificação de um novo edifício por «se achar a dita capella em suas ruínas» (Dicionário Geográfico Vol. XLX 1758:296-297).

A construção foi de aperfeiçoamento demorado, desenvolvendo-se ao longo de quatro fases, do ano de 1750 até ao ano de 1969.

Quadro 1. Fases de construção

1ª Fase (1750-1778)	2ª Fase (1778-1868)	3ª Fase (1868-1905)	4ª Fase (1917-1969)
<ul style="list-style-type: none"> • A construção da Igreja; • Organização do espaço interior - (retábulo-mor; retábulos laterais; púlpitos). 	<ul style="list-style-type: none"> • Construção do escadório (as fontes; o Pátio dos Reis; a Capela de Jesus, Maria e de José; a Cruz monolítica). 	<ul style="list-style-type: none"> • Reconstrução e ampliação da igreja; • Ampliação do espaço exterior (as torres que ladeiam o frontispício e alteração do frontão); • Outras obras no Santuário; • A construção do Parque Arbóreo. 	<ul style="list-style-type: none"> • Conclusão do escadório.

Conforme o quadro indica, as obras iam crescendo a um ritmo lento, pois estavam dependentes da disponibilidade financeira da Irmandade. No ano de 1761, onze anos após o lançamento da primeira pedra, D. Feliciano inaugurou a capela, ordenando que a imagem da Virgem fosse transladada para o novo espaço. A inauguração foi precedida de um aparato cerimonial, sagrando o altar principal ao gosto católico, na forma do Ritual Romano, de Paulo V. De modo a tornar o edifício mais atrativo, procuraram-se soluções atualizadas, pois pretendia-se que os indivíduos que o frequentassem tivessem uma visão esplêndida do local, visando reforçar a devoção à Virgem dos Remédios que, num jogo de intertextualidades, entre retábulos e imagens dos Santos e das Virgens, comovessem os sentidos. A arte catequizava e deslumbrava, mas também legitimava, convencendo o povo a participar ativamente nas atividades da Irmandade e/ou a novas adesões. Nesta missiva, a instituição tornou-se cliente de artistas, entalhadores, ensambladores, pintores, douradores e escultores. O andamento das obras permearam vários períodos e épocas distintas, decorrendo uma boa parte sob a orientação política da Monarquia, mais tarde sob a orientação da Primeira República e, já na última fase, sob a influência doutrinária do Estado Novo. Esta construção foi a maior obra de vulto da Irmandade e quicá da região do Douro.

Para uma melhor difusão e atratividade do Santuário realizavam-se várias ações, nomeadamente missas e sermões na respetiva capela. O local foi ainda agraciado com a atribuição de Breves Apostólicos (1780, 1802, 1871) da Santa Sé e de cartas de privilégios da Coroa. Estes documentos eram instrumentos político-constitucionais com uma dupla função: por um lado, divulgavam o Santuário e, por outro, serviam de estratégias de controlo espiritual; mais do que o seu valor enquanto atos normativos, promoviam a união dos fiéis e produziam economias de escala da fé necessárias para assegurar e reforçar o papel dos devotos que procuravam lenitivos e indulgências para a diminuição ou remissão dos seus pecados.

**Fig. 1.** Localização geográfica. Elaboração própria, com base no Geographic Information System (GIS).**Fig. 2.** Vista geral do Santuário. Foto de Nuno Silva & Aida Carvalho (2011)**Fig. 3.** Vista exterior da Capela. Foto de Nuno Silva & Aida Carvalho (2011)

Esta capacidade de regeneração foi fundamental para a reatualização do Santuário, destacando-se do lugar-comum, ganhando novas centralidades, conciliando tradição e modernidade, celebrando-se, por exemplo, a festa religiosa.

2. A Festa Religiosa

No Santuário realiza-se, há pelo menos quatro séculos, a festa religiosa em honra de Nossa Senhora dos Remédios, no dia oito de setembro. O programa festivo é diverso combinando eventos de carácter religiosos como as novenas, missas, pregações e procissões, com outros de carácter mais profano, arraial, desfiles etnográficos, entre outros. Esta tendência para o fausto tem o seu momento mais alto com a Procissão do Triunfo, no dia 08 de setembro, que, apesar de imbuída na mescla profana, conserva em si um reduto religioso, conferindo uma ilusão da realidade, agitando as emoções do povo. A participação na festa implica a adesão a um conjunto de práticas e rituais desde o pagamento das promessas, reza do terço e/ou pedido de graças a Nossa Senhora para que esta advogue em sua defesa.

Outrora, o sacrifício mais comum era o de subir os 686 degraus de joelhos, dos onze lanços do escadório, recentemente opta-se pela subida a pé. O sacrifício faz parte da viagem espiritual como forma de agradecimento pessoal e/ou forma de esquecer o pecado. Após chegar ao cimo do escadório, os devotos dão três voltas à capela do santuário. Através destes círculos o indivíduo «pretende entrar na posse de alguma coisa; para os fiéis trata-se de possuir a mãe» (Espírito Santo 1990: 140). As deambulações circulares podem ser executadas de joelhos ou de pés descalços, expressando estados de alma, «descalçar-se é evocar o estado em que se veio ao mundo, a inteira nudez; ajoelhar equivale a «voltar a ser pequeno», condição, segundo os Evangelhos, para penetrar no «Reino do Pai»» (Idem). As voltas, em torno da capela, são realizadas no sentido da esquerda para a direita «sinal idêntico ao do sinal da Cruz» (Idem, lbidem), sinal ascético e forma de penitência.

Elas contam fundamentalmente de ofertas ou da prática de certos actos, umas e outras com carácter ora comum ora específico. De entre as promessas comuns e de carácter geral, que mostram a mesma forma seja em que romaria for, indiferentemente da natureza do mal por que se pediu, dirigindo-se indistintamente a qualquer santo, as mais correntes são as promessas de um certo número de voltas – em geral três – ao Santuário, de joelhos, rezando, com o rosário ou a imagem nas mãos (Oliveira 1994: 222).

Recentemente, parte destes rituais foram substituídos por ofertas em dinheiro e velas queimadas no próprio recinto do Santuário, conforme a figura 5:

Os círios e os ex-votos deixados no altar-mor da capela do santuário são as dádivas mais comuns. O crente expressa através destes meios a sua confiança no poder da Virgem, cuidando dela como se de um ente querido se tratasse. São símbolos público de gratidão pela obtenção da graça divina, conforme figura:

O transe contemplativo, a oração e a promessa são atos que testemunham as práticas devocionais para expiação dos pecados. Oromeiro deverá regressar a casa purificado do pecado original ou do pecado pessoal. Por isso, beber água das fontes do Santuário é, também, um ritual que liga os devotos a uma significação de símbolos, reportando ao oceano, matriz primordial e ao meio amniótico materno, pelo que «qualquer rito que utilize a água evoca o contacto com a mãe, em vista de um novo nascimento ou de regeneração» (Espírito Santo, 1990:35). Em todo o espaço são abundantes as fontes porque, segundo o povo, a água é milagrosa, conforme Figuras 7 e 8:



Fig. 4. Pormenor da Torre Sineira. Foto de Nuno Silva & Aida Carvalho (2011)

Fig. 5. Queimador localizado na parte exterior do Santuário. Foto de Nuno Silva & Aida Carvalho (2011)

Fig. 6. Oferta de Ex-Voto. Foto de Nuno Silva & Aida Carvalho (2011)



Fig. 7. Fontes localizadas no Santuário. Foto de Nuno Silva & Aida Carvalho (2011)

Na localidade ninguém fica indiferente a este hino de celebração da vida religiosa que empresta cores e dá uma nova vida e movimento às ruas da cidade de Lamego, bem como ao Santuário. Os eventos de cariz religioso, procissões e missa da festa com sermão, cruzam-se com outros de caráter mais lúdico como os eventos etnográficos, desportivos e/ou recreativos como o fogo-de-artifício, espetáculos de variedades musicais, cortejos etnográficos, manifestações de artesanato, jogos populares e, ainda, elementos de natureza económico-social, como as feiras de gado e de produtos agrícolas e as mostras de artesanato, constituindo um cartaz turístico-cultural admirável, mercê da alegria do povo. A região encontra na festa um pilar da identidade cultural, por isso a entreaajuda entre as instituições foi fundamental para o seu desenvolvimento, otimizando as oportunidades.

3. Contributo das Instituições locais

Reconhecendo a crescente importância das visitas ao santuário, a Irmandade enquanto gestora do espaço, foi alargando as alternativas para a sua fruição, recorrendo ao empenho das instituições locais e dos habitantes que se encarregavam de dar corpo às obras efémeras, dinamizando o espaço destinado às diferentes ações festivas. Esta forma de colaboração foi axial para a boa organização da festa sendo concomitantemente uma oportunidade para as instituições se posicionarem socialmente, adquirindo visibilidade.

Foi presente à Mesa um ofício do -Club Sport- a pedir que a Mesa destinasse um prémio para o concorrente que se distinguisse nos trabalhos que o mesmo -Club Sport- tencionava apresentar. A Mesa resolveu que se destinasse um prémio até ao valor de cinco escudos. Resolveu mais a Mesa fixar também os prémios seguintes: os de doze escudos, para a melhor junta de bois; o de dez escudos para o melhor cavalo; o de oito escudos para a melhor junta de vacas; o de um alfinete até ao valor de dois escudos e cinco centavos para o que mais de distinguisse na corrida dos jericos (AINSRL 1903-1917:64vs).

Este texto, em si mesmo, é esclarecedor da importância decisiva da festa na comunidade local, sobrevivendo aparentemente incólume; procurou apoio junto de instituições civis, reflexo evidente do seu modelo de cooperação. Não obstante, esta forma de pedido também pode ser entendida como uma aposta da Irmandade/Festa em diversificar e melhorar o seu cartaz festivo através da criação de novos eventos mais adequados aos atuais “perfis” dos romeiros, reforçando a sua imagem.

A programação é mesclada por critérios comerciais e/ou de natureza diversa onde a música, provas desportivas e os espetáculos pirotécnicos preenchem os dias da festa, tornando a festa de Nossa Senhora dos Remédios a Romaria de Portugal, ganhando bairrismo, brilhantismo e brio na concorrência. A este propósito, o juiz apelava a uma comissão de Irmãos para “se entender com as senhoras da sociedade lamecense para a organização de jures para apreciação dos labores expostos” (AINSRL 1903-1917: 85vs), demonstrando uma preocupação com os preparativos da festa. Sendo certo que a ocasião era multitudinária e mostuário das estruturas rurais e locais, o esmero da Irmandade era evidente pois poderia obter grandes benefícios promocionais, aproximando o povo do santuário, tentando/ganhando novas adesões. Além disso, num tempo de maior pendor financeiro, o apoio destas instituições foi fundamental no que tange ao auxílio pecuniário, conforme texto:

Ofogo, as iluminações do Santuário e do Parque e a procissão, o que trazia muita avultada despesa, não se encarregando nem concorrendo por falta de recursos pecuniários, para os festeiros da cidade, esperando que os habitantes d'ella, visto esta festa ser também da cidade e de seus habitantes não exclusivoda Irmandade,

tomassem iniciativa de promoverem as festas para isso resolveu que se oficiasse sobre este assunto tanto à Câmara Municipal como à Associação Comercial (AINSRL 1903-1917: 72).

Como se depreende, a apoteose de luz assumia um papel central na estratégia de promoção do Santuário; as ruas e os locais públicos passaram a ostentar construções decorativas cuja arquitetura ornamental tinha ressonâncias com o período barroco. Estes elementos festivos foram fundamentais para promover a participação alargada de todos os indivíduos, mesmo os não católicos. A Irmandade convocava o público através da publicitação de «cartazes espalhados pelas monstros da cidade» (AINSRL 1973: 8vs) e com recurso a anúncios, avisos, toque de sinos e foguetes de modo a que a notícia ultrapasse o círculo local «e adiram a esta homenagem» (Idem) diferentes públicos.

Conclusão

No intuito de criar um centro de peregrinações foi [re]fundado o santuário de Nossa Senhora dos Remédios cuja primeira pedra foi lançada no ano de 1750. Esta construção foi fundamental para enquadrar e dirigir o fenómeno devocional que exponencialmente ia crescendo à Virgem dos Remédios, encontrando neste local um pulmão de homeostasia cultural: «Os santuários podem oferecer e oferecem esta marca central para a organização primária da vida, o que esclarece a sua procura e o desenvolvimento da vida ritual devocional no seu perímetro» (Lima 2003: 36-37). Granjeou interesse como testemunho simbólico e religioso, estético e arquitetónico, numa região sem grandes construções arquitectónicas, movimentando grandes estaleiros das comunidades monásticas e/ou grandes encomendas; proliferando antes uma construção de cariz popular e rudimentar a insinuar uma economia sem recurso a grandes fortunas, sendo, por isso, admirável a audácia do cônego José Pinto Teixeira, juiz da Irmandade, em mandar construir este monumento, iniciado no ano de 1750, e desenvolvido ao longo de quatro fases (1ª fase: 1750-1778, 2ª fase: 1778-1868, 3ª fase: 1868-1905 e 4ª fase: 1917-1969).

Ao longo do tempo conheceu novas funções mormente no que respeita à reutilização do espaço, com outros propósitos pios, realizando eventos de cariz mais prosaico, entre eles, destaca-se a realização anual da festa a Nossa Senhora dos Remédios, no dia 08 de setembro; a festa é um misto de expressão de fé e cultura popular, cuja importância se encontra profundamente enraizada na memória dos seus participantes, aglutinando pessoas vindas de localidades mais ou menos distantes com tendência a uma massificação graças à difusão de novos canais. Esta tendência avinha-lhe desde fortalece o turismo religioso para a região, atraindo cada vez mais novos públicos.

Referências

Fontes Manuscritas

Arquivo da Irmandade da Nossa Senhora dos Remédios de Lamego

I - História do Santuário e da Irmandade

- Livro dos Termos da Meza da Irmandade da Nossa Senhora dos Remédios, 1807-1850;
Livro de Sesseos da Irmandade da Nossa Senhora dos Remédios, 1848-1869;
Costa, Manoel Joze Rodrigues da (1866): Lembranças para o muito Reverendo Capellão da Irmandade da Rial Capella de Nossa Senhora dos Remédios;
Actas das Sessões da Confraria da Nossa Senhora dos Remédios, 1870-1880;
Actas das Sessões da Meza da Irmandade, 1880-1895;
Livro das Actas das Sessões da Mesa da Real Irmandade da Nossa dos Remédios, 1895-1897;
Livro das Actas da Irmandade da Senhora dos Remédios, 1897-1903;
Livro das Actas das Sessões, 1903-1907;
Actas das Sessões, 1917-1921;
Actas das Deliberações da Mesa Administrativa, 1921-1929;
Actas das Deliberações da Mesa Administrativa, 1921-1929;
Livro das Actas da Irmandade de Nossa Senhora dos Remédios, 1938-1945;
Actas das Sessões, 1960-1973.

II - Documentos Eclesiásticos

- Cópia da Pastoral de 31 de Agosto de 1776, in 2º dossier, 1º grupo - Breves Pontifícios e outros documentos.
Breve Pontifício de 14 de Maio de 1777, in 2º dossier, 1º grupo - Breves Pontifícios e outros documentos eclesiásticos.
Petição de licença para bênção da capela, in 2º dossier, 1º grupo - Breves Pontifícios e outros documentos eclesiásticos, 1778.
Termo de bênção do corpo da capela, in 2º dossier, 1º grupo - Breves Pontifícios e outros documentos eclesiásticos.

Cópia do texto do Breve Pontifício de Pio VI, 1780.
Breve Pontifício de 6 de Agosto de 1802, in 2º dossier, 1º grupo - Breves Pontifícios e outros documentos eclesiásticos.

Estatutos, 1913, in Estatutos, 2º volume.
Estatutos, 1965, in Estatutos, 2º volume.

III - Alvarás régios e outros documentos

- Alvará régio de 17 de Maio de 1814, in 2º dossier, 2º grupo Alvarás régios e outros.
Alvará régio de 30 de Novembro de 1859, in 2º dossier, 2º grupo.
Carta régia de 15 de Maio de 1878, in 2º dossier, 2º grupo.
Alvará do Governo Civil de Viseu in 2º Dossier, 2º Grupo - Alvarás régios e outros, 1891.
Petição ao Rei, in 2º dossier, 2º grupo - Alvarás régios e outros, 1901.

Bibliografia geral

- Cabral, Manuel Vilaverde et al (2000). Atitudes e Práticas Religiosas dos Portugueses. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais.
Cabral, João de Pina (1997). O pagamento do santo - uma tipologia interpretativa dos ex-votos no contexto socio-económico português. In Museu Antropológico (Eds.), Milagre que Fez (pp. 79-104). Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra
Costa, Américo (1940). Dicionario Chorografico de Portugal Continental e Insular. Vila do Conde: Typographia Privada do Dicionario Chorographico Azurara. Vol. I
Espírito Santo, Moisés (1990). A religião Popular Portuguesa. Lisboa: Editora Assirio & Alvim.
Oliveira, Ernesto Veiga de (1994). Festividades Cíclicas em Portugal. Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Oniromancia Endovelico. Sueños fatídicos/sueños salutíferos/sueños proféticos y necromancia

Oniromancia Endovelico. Dreams fateful/dreams salutary/prophetic dreams and necromancy

Ana Maria Vázquez Hoys*

*Espanha, Professora da Universidade de Ensino à Distância (UNED), Departamento de História Antiga. E-mail: avhoys@yahoo.es; avhoys@geo.uned.es

Artigo completo submetido a 2 de junho e aprovado a 14 de junho de 2014

Introducción

Endovelico es uno de los dioses más estudiados y controvertidos de las divinidades de Hispania. Considerado tradicionalmente un dios de la salud y protector de la naturaleza, asimilado al Esculapio romano desde las primeras investigaciones de los anticuarios del siglo XVI, recogidas y criticadas por Blázquez (1983), Encarnação (1984, 1986, 2002, 2011), Olivares (2002), Guerra (2005) Cardim (2005), Schattner entre otros autores (2002, 2005, 2013)¹, los autores que han opinado sobre este dios, que mantiene oculta su personalidad, esquivo siempre a los ojos de los mortales, son tantos y tan opuestas y diversas las opiniones sobre él, que sería no sólo prolijo detenernos en ellas, sino también arriesgado aventurar, afirmar o descartar hipótesis muy bien fundamentadas y muy trabajadas. Por ello remitimos a la bibliografía citada, en el convencimiento de que nunca dejaremos de disentir, como escribía Cicerón, (Nat. Deor. I, 2, 5), "Resenim nulla est de qua tantopere non solum indocti sed etiam docti dissentiant" ("Pues no hay ningún asunto sobre el cual, no sólo los indoctos, sino también los doctos, no disientan")

Esta será, por razones impuestas de la organización del evento, una comunicación breve, basada en parte en nuestras propias opiniones, sin descartar las de los demás.

Exposición

A. Endovelico/ Esculapio/Asclepio, sí/no.

Resumen: Presentamos diferentes opiniones sobre el culto a Endovelico y nuestras hipótesis de trabajo sobre las características del dios y las diferentes clases de adivinación y terapias practicadas en el Santuario lusitano: sueño sanador o incubatio, obtención de sueños proféticos y necromancia, forma de magia negra, que evoca los fantasmas de los antepasados para conseguir de ellos su ayuda para solucionar algún problema.

Palabras clave: Oniromancia / Endovelico / Necromancia / Incubatio / Vulcano.

Abstract: We present the most significant question that remain in the cult to the Lusitanian God Endovelico and bring some new working hypothesis about the characteristics of divine personality, the divination different forms that were conducted in Sanctuary: healing dreams or incubatio, prophetic dreams and also necromancy, a form of black magic, calling the ghosts of ancestors, a form of magic involving communication with the deceased – either by summoning their spirits as an apparition or raising them bodily – for the purpose of divination, imparting the means to foretell future events or discover hidden knowledge, or to use the deceased as a weapon, as the term may sometimes be used in a more general sense to refer to black magic or witchcraft.

Keywords: Healings dreams / hydrotherapy / Endovelico / Incubatio / necromancy / Vulcan.

Creemos que para afirmar un sincretismo Endovelico/ Esculapio harían falta vestigios en el culto de Endovelico de los animales clásicos de Esculapio: gallo, perro y serpiente, cuestionando Encarnação la identificación de ambos por Vasconcelos, que antes ya había hecho Lambrino (Encarnação 2011), aunque tal identificación y el papel de Endovelico como dios de la salud permanece a nivel popular.

B. Nombre, significado, sincretismo. ¿Vulcano, Sucellus, Silvano, Apolo, Cupido, Atis?

Bien sea en nombre Endovelico una forma adjetival, basada en una designación toponímica, o el dios sea una designación popular del dios Cupido, un númen tutelar, interpretatio de Apolo, relacionado o no con Hércules, "el Esculapio lusitano", Genius loci, interpretatio de Sucellus, Silvano, Atis, Vaelicus sea Endovelico o tenga relación con lobos, jabalíes (Cardim 2005), y tuviese barba, se le representase vestido o desnudo, creemos que faltan elementos definitivos de juicio para hacerse una idea completa de las características, figura y ámbitos de actuación de esta divinidad, cuyo estudio completo y resumen total o parcial de todo lo anteriormente dicho de él han realizado últimamente algunos estudiosos del tema (Schattner, Fabião, Guerra, 2013, Vázquez Hoys 1995-2007, Blanco –Pérez 1996).

Sobre los dioses adorado en Hispania no conocemos más cita literaria que la de Cicerón que se refiere a la existencia de un dios hispano: Vulcano, que tal vez sí pueda tener alguna relación o se sincretizase con el luego llamado Endovelico (Cic. De nat. deor. I, 84: At primum, quot, hominum linguae, tot nomina deorum. Non enim, ut tu, Velleius, quo quum veneris, sic idem in Italia Volcanus, idem in Africa, idem in Hispania (Pimentel Alvarez 1976: 33).

Un dios siempre representado cojo: Cic. De nat. deor. I. 83: Et quidem laudamus Athenis Volcanum eum quem fecit Alcámenes, in quo stante atque vestito leviter apparet claudicatio non deformis. Y recordemos la dedicación con posible representación de un "parapléjico" y la inscripción:

Deo Endoveli/co sacrum aedeolu(m) / C(aius) S(- -) C[- -] pro v(o) tum fecit.
(IRCP 523 = AE 1953: 261 = RAP 104, N°. registro. HE 23802)

¿Podría ser esta figura el "deforme" Vulcano, con manto? (Capdeville 1994; Carcopino 1968: 79-148; Lindersky 1977). Hay que tener en cuenta que generalmente, las divinidades prerromanas hispana debían ser anicónicas (Blázquez 1992:203) y al sincretizarse con una divinidad romana, la destreza de los artistas locales poco habituados en principio a esculpir la figura humana y menos a representar al dios, sería poco acertada y tal vez podría estar sujeta al temor de algún tabú ancestral.

C. Epíteto Deus.

Este epíteto según algunos autores identifica a divinidades indígenas sincretizadas, con templo y epigrafía que no existían antes de la romanización, caso de Endovelico, lo que continuó hasta en el Cristianismo (Blázquez 1983: 304-305; 1992; 1992, 195, D(eo o eae) Bleti, .H.E.2, 68, nº 166; Deuus Cosus, HE 2, 174, nº 601, Neptunus deus, etc ; Vázquez Hoys, 1995 y 1999, Salinas 1995, DE HOZ, 2013)

D. Ámbitos diferentes de "poder" y "acción".

Cicerón recuerda la sentencia de Epicuro, (Cic. De nat. Deor. I, XXX, 85: Quod beatum et inmortalē est, id ne habet nec exhibet cuiquam negotium; "El ser que es feliz e inmortal, ni tiene una ocupación penosa ni la ocasiona a nadie". Es decir, los dioses antiguos siempre eran propicios, protectores y benévolos, algo que explicaría las características al parecer discordantes y opuestas de Endovelico según los motivos de las diferentes dedicaciones que se conocen, y similares en amplitud a las de la "vecina" Ataecina:

-Ctonico, -Psicocompo, -Sanador, protector de la familia, relación con agua y geografía sagrada (Cardim, 2002: 82-83, Vázquez Hoys 2007). En resumen un dios universal cuyas características recuerdan las de diferentes dioses romano, y otras de dioses de tipo helenístico como las de la Isis Miriónima del capítulo XI del Asno de Oro de Apuleyo, desde regidora de todos los ámbitos de la Naturaleza a la identificación con diversas diosas.

E. Endovelico y la necromancia. Los oráculos y sus diferentes clases.

Creemos que el término "oráculo" que se utiliza para definir los actos divinos de este santuario es muy ambiguo, ya que estos pueden ser terapéutico-Incubatio, para Blázquez (petición de la salud al dios durmiendo en el santuario y respuesta por un sueño) en función de las fórmulas de dedicación como Pro salute (CIL II 134; IRCP 508; RAP 89; HEp 14, 2005: 438, CIL II 5207 = IRCP 516 = RAP 97; pr[o] / salutem(!) CIL II 5207 = IRCP 516 = RAP 97; Encarnação:2011,117) siendo en realidad una divinidad sanadora de cuerpo y alma, psicopompa, oracular y ctonica (ex imperatio Averno, CIL II 6333, IRCP 528 = RAP 109, Blázquez 1983 145, 284, 285), ex iussu numinis, CIL II 129, ex-relegione(!) / iussu · numinis 138) tanto similar al Esculapio de los Asclepeia griegos (Melfi :2007) especie de "primeros sanatorio mentales", favores que se agradecía al dios con de objetos de plata, origen probable de su importancia económica y autonomía administrativa e incluso política (signum argenteum [d(onum) d(edit)] CIL II 128 (p XXXVIII) = IRCP 486 = RAP 67.

Pero también pudo ser un oráculo necromántico (Bouché-Leclerq 1978), (inscripción N° 1). Según Fita, opinión que nos aparece acertada, el aparecido es Quintus Sitonius Equestris, mientras Fernández Fuster duda si el aparecido es el padre de la dedicante o el dios (Inscripción n°1). Conocemos en Hispania otras dos inscripciones más que evidencian esta práctica, llevada a cabo por mujeres en ambos casos, ya que e el epitafio de Hygino (Inscripción n° 2), el difunto se aparece a su mujer, dándole un buen consejo. Ambos espíritus salen del Inframundo por las Puertas gemelas del Sueño fatídico (Homero, En. VI, v.893-898: Sunt geminae Somnis portae) al que dedica el ara de Córdoba una pareja de ciudadanos romanos cuyos elementos onomásticos, Platón y Lycias, indican una posible procedencia no latina (Inscripción n° 3) (Vázquez Hoys 2010)

Sit(onia Q(uinti) f(ilia)/ Victorina/ ex uisu Q(uiti) Sit/ oni Equestis patris sui En / douellico / p(onendum) c(urauit).	Dibus M(anibus) / (H)ygino Ne/ oria Avita / con(iugi) ex visu / consulenti f(ecit)	Aram / portis geminis / L(ucius) Iunius Platon / et Iunia Lycias filia / ob Servilios Patricium / et Patriciensem et / Nepontinam (!) parentes / (...)
Traducción: "Sitonia Victorina, hija de Q.Sitonius Equestris se ocupó de dedicarla a Endovelico porque vio a su padre"	Traducción: A los dioses Manes de Hyginus la hizo Neoria Avita a su esposo al que vio con sus propios ojos y la consoló.	Traducción: Ara a las puertas gemelas. Exvoto que pusieron gustosos Lucio Junio Platón y su hija Junia Licyas en obsequio filial a los tres Servilios, Patricio, Patriciense y Nepontina.
Referencias: F.Fita), CIL II 140 (p.L.1029)= CIL II 5201=IRCP 527=RAP, Hispania Epigrapha n° de registro 21229.Córnode dice que se da por desaparecida esta lápida. Vázquez Hoys 2012.	Referencias: CIL II 6338v, Hispania Epigraphica n° de registro 12668, encontrada en Sotresgudo, Amaya, Burgos, Castilla y León. Vázquez Hoys 2012, Tabla 1 Diferentes lecturas de CIL II 6338v,pp.214-216.	Referencias: CIL II 2/7, 475 = AE 1908, 148, N° registro Hispania Epigraphica 4058; Vázquez Hoys 2010.
Inscripción n°1. Alandroal.	Inscripción n° 2. Sotresgudo, Amaya, Burgos. "Estela de la Confusión"	Inscripción n° 3. Ara de Córdoba.
Tabla N° 1. Inscripciones necrománticas o relacionadas con ella en Hispania.		

Un culto asociado a un oráculo o "profecía hablada (Bouché-Leclerq 1978,I:302) según las expresiones *ex imperato averno, ex responsu, ex religione iussu numinis, ex uisu*, (Schattner, Fabião, Guerra, 2013: 83) en nuestra opinión tiene una más amplias connotaciones, que pueden hacer referencia a la evocación a los difuntos, si se admite la lectura en tal sentido de la citada dedicación de Sitionia Victorina (Tabla N° 1. Inscrición n° 1, Alandroal).

Así pues creemos que establecer con claridad la diferenciación de "oráculos," *incubatio* y/ o necromancia son fundamentales, ya que las diferencias adivinatorias eran, como dice Bouché Leclerq "toda una enciclopedia", con especialidades completamente diferentes en cada santuario. Y no es lo mismo esperar la solución en sueños de una problema o la ayuda de un sueño divino para solucionar un asunto, que la curación física o psíquica mediante la aparición en sueños de un dios (*incubatio*) para obtener un remedio para la salud, que invocar a un espíritu para resolver dicho problema, es decir, un rito de nigromancia, rama de la adivinación del futuro mediante la invocación de espíritus, práctica antigua común a varias culturas, como la egipcia, mesopotámica, griega, latina, persa o judía (Bouché-Leclerq 1978:273-329; Luck 2006; Ogden 2001; Dakaris 1973, 1976) e "il suffit de remplacer les Songes, fils de la Terre et du Somneil, par les ombres des défunts pour obtenir une variété adoucie de la divination nécromantique" (Bouché-Leclerq:290; *divination nécromantique*:331-343.)

Si se supone que el dios adorado en San Miguel de Mota tenía carácter psicopompo y se creía guía a las almas a los difuntos al Más Allá, también es posible suponer que fieles y posibles sacerdotes, aún no constatados arqueológicamente en San Miguel de Mota, podrían tratar de acceder al "trato" con los difuntos, invocarles y solicitarles sueños proféticos, como los que se creía abandonaban el inframundo por las Puertas Gemelas del Sueño del ara de Córdoba (Vázquez Hoys 2010) o los oráculos o predicciones, además de la mencionada *incubatio* o "sueño sanador", en el que el enfermo pasaba una noche en el templo del dios, que se le aparecía durante el sueño y le comunicaba una prescripción, para lo que necesita una premeditación y un acto preparatorio y el sueño obtenido en respuesta a una pregunta bien definida (Bouche-Leclerq: 288).

Así pues, sería lógico suponer que el supuesto Endovelico ctonico tenía connotaciones del tipo Saturno-Cronos, conectado con en el inframundo y su gobernante *Dis Pater*, equivalente romano del griego Plutón, dios de la riqueza oculta (Versnel 1993:1994) o Vulcano como arriba afirmábamos, dios adorado por los germanos, según César (BG,6,21) y entre los galos insubres según Floro (1,20,5), tal vez el galo *Sucellus*, con piel de lobo, emblema de los heraldos, dios ctonico, oracular y celeste, Apolo, Silvano y otros dioses con los que se le ha identificado. Y recordemos que lobo y serpiente ctonica aparecen unidos en algunas páteras ibéricas. Pero que también es en Lusitania donde puede producirse el sincretismo *Attis/Endovelico/Asclepio* helenístico-romano (Vázquez Hoys -Muñoz-Poyato 1995,1:247, id. 1995, 2, 1995, 3), y de Olisipo y Braccara Augusta se conocen sendas dedicaciones a *Asclepio*, no a *Esculapio*(Vázquez Hoys 1974, pub.1982: 303, n° 3, *Asclepio/ et Hygiae/Marcus/ex voto*, de Braccara, CIL II 2416, Vives n° 183: 304, n° 9, *Asclepio/ C. Licinius/ Decimianus*. Olisipo, CIL II 173, Vives n° 181)

En resumen, Endovelico parece por sus amplias atribuciones un dios universal, de la vida y la muerte, la salud y la familia a la par que ctonico, oracular y terapéutico, semejante en su universalidad a los dioses helenísticos, a la vecina geográficamente hablando *Ataecina / Magna Mater* (Blázquez 1999: 47), la *Diana hispánica* (Vázquez Hoys 1993,1995) o la *Isis Miriónima* helenística del comienzo del capítulo XI de *La Metamorfosis* de Apuleyo.

Así pues, aún faltan muchos datos para llegar a conclusiones unánimemente admitidas, más allá de las numerosas afirmaciones e hipótesis de trabajo publicadas hasta ahora. Tratando de justificar nuestras

propias dudas e hipótesis aquí expuestas, terminamos muchos siglos después de Resende con la sabia frase del comienzo de su texto al referirse a Endovelico, deseando que el futuro aporte datos para superar nuestra propia ignorancia y conocer al fin, en todo su esplendor y sin sombras, todos y cada uno de los aspectos que ahora ignoramos de esta interesante divinidad lusitana:

Nominis Endouellici causam, aut originem ego penitus ignoro.

Notas

- 1 Agradecemos al profesor Encarnação la última bibliografía y sus acertadas opiniones y críticas a algunas de las afirmaciones que se manifiestan en este trabajo, así como a los profesores Santiago Montero y José María Blázquez.

Referencias

- Alves, Manuela; Coelho, Luís (1995-1997). "Endovellico. Caracterização social da romanidade dos cultuantes e do seu santuário (S. Miguel da Mota, Terena, Alandroal)". In *Arqueologo Português* série IV,13/15, pp.233-265.
- Blanco Garcia, J. F.; Perez Gonzalez, C. (1996). "Escultura de Attis en la Submeseta Norte". In *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, LXII: 123-142.
- Blázquez, José María (1983). *Primitivas religiones Ibéricas II. Religiones Prerromanas*, Madrid.
- Blázquez, José María (1987). "La religión de los pueblos de la Hispania Prerromana". In *I Coloquio Internacional sobre las religiones prehistóricas de la Península Ibérica*. Salamanca.
- Blázquez, José María (1986). *Manifestaciones religiosas en la Lusitania*. Salamanca: Universidad de Extremadura, Departamento de Historia Antigua.
- Blázquez, José María (1992). "Recientes aportaciones a las religiones prerromanas de Hispania II". In *Gerión* 10, Madrid: Editorial Complutense.
- Bouché-Leclerq, Auguste (1978). *Histoire de la divination dans l' Antiquité*. Scientia Verlag Aalen, 1978 (Réimpression de l' édition de Paris 1897).
- Capdeville, G. (1994). *Volcanus. Recherches comparatistes sur le culte de Vulcain*. Roma.
- Carcopino, Jerome (1968). *Virgile et les origines d'Ostie*. Paris: Presses Universitaires de France, deuxième édition.
- Cardim Ribeiro, José (2005). "O deus sanctus Endovellicus durante a romanidade. ¿Uma interpretatio local de faunus/ Silvanus?". In *Acta Palaeohispanica IX, Palaeohispanica* 5, pp.721-766.
- Dakaris, Sotirios (1973). *The Antiquity of Epirus: The Acheron Necromanteion: Ephyra-Pandosia-Coassope*. Athens.
- Dakaris, Sotirios (1976). *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites*, pp. 310f. s.v. Ephyra.
- De Hoz, Javier (2013). "La epigrafía lusitana y la intersección de religión y lengua como marcador identitario". In *Revista da Faculdade de Letras, Ciências e Técnicas do Património*. Porto, vol. XII: 81-98.
- Encarnação, José d' (1984). *Inscrições romanas do Conventus Pacensis: subsídios para o estudo da romanização*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Encarnação, José d' (2002). "Das religiões e das divindades indígenas na Lusitânia", in José Cardim Ribeiro (ed.), *Religiões da Lusitânia*. LOQUUNTUR SAXA. Lisboa, pp. 11-16.
- Encarnação, José d' (2011). "Endovelico - 400 anos depois". In José Cardim Ribeiro (ed.), *Diis · Deabusque. Actas do II Colóquio Internacional de Epigrafia "Culto e Sociedade"*. Sintria III-IV, 1995-2007. São Miguel de Odrinhas: Câmara Municipal de Sintra, pp.149-163.
- Guerra, Amílcar; Fabião, Carlos; Schattner, Thomas (2005). "La investigación del santuario de Endovelico en São Miguel da Motta (Portugal)". In *Palaeohispanica: Revista sobre lenguas y culturas de la Hispania antigua*, vol.I, n°. 5. Barcelona.
- Melfi, Milena (2007). *I Santuari di Asclepio in Grecia*. I. Roma: «L'Erma» di Bretschneider.
- Lambrino, S. (1951), "Le dieu lusitanien Endovellicus",

- in Bulletin des études portugaises et brésiliennes, 15. Paris, pp. 93-147.
- Lambrino, S. (1967), "Catalogue des inscriptions latines du Musée Leite de Vasconcelos", in O Leglay, Marcel (1966) Saturn africain. Histoire BEFAR, Paris, de Bocard.
- Ribeiro, José Cardim –org.–(2002). Religiões da Lusitânia, Loquuntur saxa. Lisboa: IPM.
- Rocha Espanca, Joaquim José da (1882). "O Deus Endovellico dos Celtas do Alentejo". In Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa, vol.II. Lisboa.
- Vasconcelos, José Leite de (1905). Religiões da Lusitania, vol. II. Lisboa: Imprensa Nacional.
- Schatter, Thomas; Guerra, Amílcar; Fabião, Carlos (2008). "La cariátide de São Miguel da Mota y su relación com La cariátide de Mérida". In Jose Miguel Noguera y Elena Conde (org.). Escultura romana en Hispania V. Murcia, pp. 893-908.
- Schatter, Thomas; Guerra, Amílcar; Fabião, Carlos (2013). "A investigação em torno do santuário de s. Miguel da Mota: O ponto de situação". In Cadernos do Endovélico, n.º 1. Lisboa: Edições Colibri/Centro de Estudos do Endovélico, pp. 65-98.
- Vázquez Hoys, Ana Maria (1982). La religión romana en Hispania. Fuentes epigráficas, arqueológicas y numismáticas. Tesis Doctoral. Madrid, Noviembre 1974 (Servicio de publicaciones de la Universidad Complutense).
- Vázquez Hoys, Ana Maria (1991). "Algunas consideraciones sobre Silvano en Hispania". In Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua, nº 4. 1991: 107-130.
- Vázquez Hoys, Ana Maria (2012) "La estela de la confusión. CIL II 6338v y los fantasmas", Espacio, Tiempo y Forma. Serie II, Historia Antigua, Nº 25, 2012: 207-244.
- Versnel, Hendrik Simon (1993-1994). "Saturnus and the Saturnalia. In Inconsistencies in Greek and Roman Religion: Transition and Reversal in Myth and Ritual. Brill: pp. 144-145.

Santa Ana e o Culto dos Pepinos em Talaulim (Goa-Índia)

St. Ana and the Feast of Cucumbers at Talaulim (Goa-Índia)

Ana Paula Fitas*

*Portugal, Doutora em Ciências Sociais - Estudos Portugueses - Cultura Portuguesa do Século XX pela UNL, Coordenadora do Centro de Estudos do Endovélico e Docente da Universidade Lusófona. Par académico da revisão da Comissão Científica. E-mail: anapaulafitas@gmail.com

Artigo completo e submetido a 1 de Junho e aprovado a 14 de junho de 2014

Introdução – A Igreja de Santa Ana em Talaulim (Goa)

Em Talaulim, pequena aldeia do Estado de Goa (Índia), encontra-se a Igreja de Santa Ana, cuja construção remonta a 1577 quando, no local, existia uma quinta conhecida por "Quinta de Santa Ana", que os jesuítas utilizavam para o desenvolvimento de atividades recreativas dos seus estudantes. Talaulim, a cujas terras o rio Siridao, afluente do grande Rio Zuari, traz influências do Mar Arábico, é conhecida nas ilhas vizinhas como "Talaulim de Santana", testemunho da relevância do culto para o reconhecimento do lugar.

Foi o padre jesuíta Fr. Afonso Cominace (1557-1579) quem, para reforçar a evangelização das aldeias de Moula e Talaulim, aí decidiu erguer uma capela, ainda que não tivesse definido o santo a quem a iria dedicar. Conta a lenda que, durante a construção, um ancião gaonkar residente no local, Bartholomeu Marchon, contou ao padre que vira uma velha senhora subir a colina que leva à capela, com "qualquer coisa" na mão e um chapéu na cabeça, a qual lhe teria dito que a capela que estavam a construir seria para ela e que tinha a intenção de a ir habitar. Um outro episódio, também de natureza evocativa, diz que uma senhora brãmãne, já idosa e que se pensava estar muito doente, contou ter visto uma velha senhora que lhe dissera chamar-se Ana e pretender uma casa onde habitar – razão que a terá feito interceder para que a capela fosse dedicada a Santa Ana e de cuja concretização, segundo a crença, terá resultado a sua "cura", inesperada e "miraculosa".

A primeira reconstrução da capela foi feita com apoio dos donativos dos devotos no século XVI, tendo crescido e ficado concluída na última década do século XVII, já sob a forma do monumental edifício do barroco indiano. Segundo a tradição, contribuíram para a edificação da igreja os fiéis de uma população que rondava os 12.000 habitantes e que, em virtude de uma epidemia ocorrida em finais do século XVIII, abandonaram a aldeia, desertificando os seus campos. A tradição oral atribuiu a epidemia ao facto de um conjunto de pessoas revoltadas ter insultado a imagem de Jesus Cristo, durante a Quaresma.



Fig. 1. Paisagem de Talaulim

Fig. 2. Igreja de St. Ana, após a reconstrução de 2008

Fig. 3. Imagem de Santa Ana

Fig. 4. Shiva Linga

Santa Ana e o Culto Mariano no Contexto Cultural e Religioso de Goa

A lenda de St. Ana apresenta, na narrativa católica tradicional, o paradigma que subjaz à relevância da fertilidade e da fecundação na sociedade goesa. Resumidamente, a história é a de uma mulher que, após 20 anos de casamento sem filhos, consegue, finalmente e depois de muitos pedidos seus e do seu marido a Deus, engravidar.

A escolha de Santa Ana é notavelmente significativa no contexto da cultura goesa por várias razões. Antes de mais, denota a valorização da gravidez enquanto facto que implica, consequentemente, o reconhecimento da valorização da maternidade. O reflexo sociológico desta valorização remete para o papel e o estatuto da Mulher enquanto Mãe – questão que, em termos culturais, fundamenta e explica, de forma consolidada, a coexistência pacífica dos cultos hindus dedicados às divindades femininas e do culto mariano, em Goa. Neste contexto, registe-se, por outro lado, o reconhecimento da importância da fecundidade e da fecundação no contexto cultural indiano, no facto do “falo” ser, ele próprio, objeto de veneração, desde a mais remota pré-história até à atualidade (vejam-se os “lingas” ou “shivalinga” disseminados por toda a Índia).

A relevância da procriação manifesta-se, no contexto espaço-cultural indiano, designadamente no facto de um número muito significativo de divindades do panteão hindu serem veneradas enquanto entidades duais, de natureza complementar, simbolizando a união do feminino com o masculino e assumindo a realidade fundante da fenomenologia da reprodução de carácter biológico em que assenta a arquitetura social, através da veneração da figuração destes “lingas”, onde se representa, simbolicamente, o contacto e o encontro dos órgãos reprodutores que, no acto de fecundação, dão origem à vida, se estiver garantida, “a priori”, a fertilidade. Na cultura indiana e na religiosidade hindu, a fertilidade funciona como princípio e instância fundadora que justifica o recurso ao divino, enquanto na cultura cristã e na religiosidade católica, é a maternidade que funciona como eixo estrutural de veneração (apesar de ser consequência direta daquele acto fundante que, contudo, o dogma católico, ignora).

Esta diferença merece a nossa reflexão uma vez que, antropológicamente, se constata uma radical oposição de posturas culturais entre as religiosidades católica e hindu porque, o tabu católico relativo à sexualidade e que conduziu à consagração do dogma da Virgem Maria, justifica que só a maternidade seja valorizada; ao contrário, no caso da religiosidade hindu, é o pressuposto das condições que permitem a fecundação, ou seja, o garantir a fertilidade na relação feminino/masculino, que sustenta e fundamenta o recurso à intervenção divina.

Registe-se que é exatamente aqui que reside o facto de, no contexto territorial e cultural indiano, ser, ainda hoje, objeto de fé e veneração o culto mariano, na sua expressão maternal. De facto, a Virgem Maria não é o centro da religiosidade católica goesa mas sim, a figura da Mãe: Santa Ana, N^a Sra. do Monte, da Vida, da Piedade, da Graça, da Misericórdia, das Dores e o seu próprio filho, o Menino Jesus (cultuado em outubro, de forma notável, por milhares de devotos, sob a designação de “Fama do Menino Jesus”, que, em Colva, dele aguardam “graças” e “curas”)... isto, apesar da catedral de Panjim (capital do Estado de Goa) ser dedicada a N^a Sra. da Conceição, a qual, enquanto figura relativa à concepção que, nos contextos ocidentais católicos remete para o dogma da virgindade, em Goa, protagoniza uma representação simbólica de exaltação da maternidade.

Religião e Magia

De facto, a vivência do catolicismo e do culto mariano em Goa, é uma realidade inequivocamente sincrética que em nada equivale ao culto e aos rituais que conhecemos no Ocidente. Para registar de forma

sucinta este sincretismo, basta referir a profunda relação entre religião e crença na população católica de Goa, onde superstição e magia, a par de um relevante desconhecimento popular da teologia, caracterizam as práticas e as representações subjacentes ao exercício da religiosidade. Desta realidade são testemunho factos tais como a recolha de elementos no espaço sagrado (a igreja), de que são exemplos, a água benta e os pedacinhos de madeira raspada (às escondidas pelos/as devotos/as) dos crucifixos, bem como a própria associação à magia em que assenta o recurso à religião e que se materializa também, em práticas operacionalizadas nos espaços contíguos e laterais das igrejas (sacristias e anexos), onde se concretiza o exercício de práticas e rituais psicoterapêuticos que visam promover a “cura” e que, na atitude e na representação dos fiéis, remetem para práticas mágicas uma vez que procuram e acreditam na obtenção e no alcançar dos seus objetivos, em resultado do estabelecimento de relações imediatas de causa-efeito, sem fundamento racional.

O culto de Santa Ana, em Talaulim, é a expressão maior do culto mariano à homenagem da figura matriarcal enquanto personagem “Mãe-da-Mãe”, ou seja, a que, na história tradicional do catolicismo, protagoniza a mãe de Maria e a avó de Jesus – facto particularmente relevante numa sociedade onde a anciã continua a desempenhar um papel central na gestão da família, enquanto mãe, sogra e avó.

A Festa dos Pepinos

A Festa de Santa Ana na igreja de Talaulim realiza-se no domingo que se segue ao dia 26 de julho, no início do tempo da monção, quando as chuvas benfazejas fertilizam a terra árida, após os meses escaldantes da estação seca e rigorosa. À Festa de Santa Ana, conhecida como “Festa dos Pepinos”, acorrem os jovens, rapazes e raparigas, bem como os casais recém-casados e os que não têm filhos, com o propósito de invocar e pedir a intervenção de Santa Ana no sentido de que a sua natureza seja fértil (no caso dos jovens solteiros) ou no sentido de que essa fertilidade se revele, concretizando-se na eficácia da fecundação.

À semelhança dos templos e santuários hindus em cujos espaços envolventes se encontram vendedores/as de oferendas procuradas pelos fiéis para presentear as divindades (geralmente, cocos, bananas, incenso e colares de flores), no espaço anterior à entrada do santuário (Igreja de Santa Ana), encontram-se mulheres, quase todas de etnia gauri (camponesas e pequenas agricultoras), a vender pepinos (de um tipo específico, isto é, com casca/pele branca e de doce sabor) que integram, juntamente com colheres de sopa, grãos de “urido” (tipo cereal) e “chudo” (conjunto de “bangles”, isto é, pulseiras), as oferendas a depositar aos pés da Santa Ana, num prato que pode, também, conter exemplares das ofertas tradicionais de cocos, bananas, incenso, flores e velas.

Considerada milagrosa, a imagem antiga de Santa Ana é presenteada por este conjunto específico de dádivas (que, como dissemos, pode ser enriquecido) cujo significado é evidente uma vez que a colher representa o útero feminino, o pepino o órgão reprodutor masculino, o as pulseiras o acto de fecundação e os grãos de urido os agentes da fertilidade que conferem eficácia ao acto de reprodução (e que poderiam, numa linguagem simbólica, cientificamente transposta, representar os espermatozoides).

Segundo a tradição, o costume surgiu no tempo em que Goa estava sob governação portuguesa; porém, nada nos garante que o culto não seja anterior, designadamente, por estar tão próximo, simbolicamente, das práticas e representações da religiosidade hindu e por suscitar a hipótese de, tal como costuma acontecer, este espaço de culto ser pré-cristão, tendo sido objeto de apropriação, no século XVI, pelos representantes do catolicismo, no caso, os jesuítas e de, ao longo do tempo, ter continuado, por efeito do seu grande significado (reforçado pelo tempo em que se concretiza, isto é, no início da monção), a desenvolver-se de forma sincrética, associando à oferenda dos pepinos a figura de Santa Ana enquanto



Fig. 5. Igreja de Santa Ana em Talaulim com Vendedoras de Pepinos

Fig. 6. Venda de Pepinos para Oferendas a Santa Ana

Fig. 7. Fotografias de Vendedoras de Oferendas - Pepinos

representante da fecundação já inesperada porque tardia - a qual, porém, alimenta a esperança de que “tudo é possível” e de que “nunca é tarde demais”.

À prática das oferendas é associada a pronúncia de um voto verbalizado de forma rítmica, em língua portuguesa (refira-se que os fiéis não sabem o que significam as palavras que proferem, reconhecendo apenas o seu sentido). A este propósito, registre-se ainda que o mesmo fenómeno ocorre com as missas em latim, português e inglês, cujo texto só é perceptível em konkani – sendo que, neste caso, a narrativa é expressão de uma forma “livre” e adaptada relativamente ao texto tradicional; de qualquer modo, para os fiéis goeses o que importa é o ritual e, por essa razão, os momentos em que, coletivamente, se sentam, se levantam, se ajoelham e, eventualmente, comungam. Quanto à expressão linguística dos votos associados ao acto da oferenda, é relevante destacar o facto de corresponderem, realmente, aos objetivos dos fiéis.

Por esta razão, os rapazes destacam as colheres, do prato das oferendas, enquanto dizem: “Senhora, tomai colher, dai mulher” enquanto, por seu lado, as raparigas destacam os grãos de urido e dizem: “Senhora, tomai urido, dai marido”; quanto aos casais recém-casados ou sem filhos, podem apresentar os seus votos sob duas formulações: “Senhora, tomai pepino, dai menino” ou “Senhora, tomai manilha, dai filha” (manilha é o termo popular que ficou da língua portuguesa para designar as pulseiras/bangles que se forem várias, constituem um “chudo”).

Conclusão – Santuários: Sincretismo e Eficácia

Pelo conteúdo do ritual e para além de todas as aportações culturais que encerra (oferendas em género como nos cultos hindus, expressões verbais em português e imagem cultuada de origem cristã/católica), o que subjaz e persiste como elemento de continuidade e singularidade é a integração dos pepinos na expressão do voto pela intervenção divina nas condições de eficácia da fecundação. Nestes termos, enquanto manifestação por excelência, do que Claude Lévi-Strauss designou por “eficácia simbólica”, o culto dos pepinos na Festa de Santa Ana em Talaulim (Goa – Índia) reedita e atualiza a questão do que devemos entender por santuário: um espaço em si próprio enquanto tal (igreja ou território) ou um local escolhido (aleatório ou adequado por motivos vários, quiçá de ordem mais ou menos pragmática, por exemplo, dotado de água, com vista panorâmica, com árvores e sombras) para a manifestação de uma prática que os respetivos devotos acreditam mediar a intervenção divina no que consideram essencial e prioritário para as suas vidas? Dito de outro modo: o santuário é o espaço ou a intenção que dele se apropria?

Bibliografia

- ESPÍRITO SANTO, Moisés *Origens Orientais da Religião Popular Portuguesa – Seguido de Ensaio sobre Toponímia Antiga*, Lisboa, ed. Assírio e Alvim, 1988
- FITAS, Ana Paula “A construção social do simbólico e o culto mariano no Alentejo: o caso de N^a Sra. de Brotas” in *Santuário de Nossa Senhora de Brotas – Religiosidade Popular no Alentejo*, Mora, ed. Colibri/CEDA, 2003
- “Continuity and Social Change: The Cult of Mother Goddess” in *Parmal – The Eternal Fragrance of Goan Heritage*, Porvorim (Goa – Índia), ed. Goa Heritage Action Group, 2006
- “Continuidade Cultural e Mudança Social – Poderes e Religiosidades: um caso entre Portugal e a Índia” in *Crenças, Religião e Poderes – Dos Indivíduos às Sociabilidades*, Porto, ed. Afrontamento, 2008
- Lévi-Strauss, Claude *Anthropologie Structurale*, Paris, ed. Plon, 1974
- Rodrigues, Rosário F. *A Living Architectural Splendor*, Agassim (Goa – Índia), ed. Muringlyn & Muringrace Publications, 2009

Seiça: histórias e memórias de um santuário esquecido

Seiça: stories and memories of a forgotten sanctuary

Ana Sofia Duque*

*Portugal, Doutoranda em Turismo, Lazer e Cultura pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (FLUC). Centro de Estudos Geográficos e Ordenamento do Território – CEGOT. E-mail: ascdque@gmail.com

Artigo completo submetido a 3 de Junho e aprovado a 14 de junho de 2014

Introdução

O Mosteiro de Santa Maria de Seiça localiza-se no concelho da Figueira da Foz, distrito de Coimbra e a sua origem é quase tão antiga como a da nação portuguesa. A construção do edifício reporta-nos ao século XII e a D. Afonso Henriques, que terá doado aquelas terras para a construção do mosteiro, devido a um milagre de Santa Maria de Seiça, que teria ressuscitado um dos seus escudeiros.

O imponente edifício inicialmente pertencia à ordem beneditina e mais tarde passou à ordem de Cister, estando sob a filiação de Alcobaça. No decurso dos séculos atravessou períodos de grande prosperidade, em parte devido à localização geográfica favorável em que se encontrava, estando imediatamente ao lado da ribeira de Seiça (outrora navegável). Porém, o período compreendido entre os finais do século XIV e meados do século XVI foram tempos difíceis, devido à existência de poucos monges, aos saques dos castelhanos e ainda a outros problemas de natureza económica, comuns a vários cenóbios nacionais. Só mais tarde, nos séculos XVII e XVIII teve início a fase áurea de Seiça. No edifício passou a funcionar o Colégio de Estudos Filosóficos de Cister, o que se traduziu no aumento da comunidade monástica. Foram também implementadas novas técnicas agrícolas, o que dinamizou a relação da comunidade religiosa com a população local.

Com a extinção das ordens religiosas em Portugal (no século XIX), foram atribuídas novas funções ao Mosteiro, instalando-se no lugar uma indústria de descasque de arroz. Quando cessou a atividade industrial, o mosteiro foi votado ao esquecimento, situação tal que se arrastou até aos nossos dias e se traduz num calamitoso estado de ruína.

Com este artigo pretende-se fazer uma reflexão sobre a história e as memórias que marcaram este

Resumo: É no concelho da Figueira da Foz, que podemos encontrar o que outrora foi o imponente mosteiro de Santa Maria de Seiça. Este singular património conta com séculos de história, desde a sua fundação no reinado de D. Afonso Henriques, até ao século XX, quando foi convertido numa indústria de descasque de arroz. Apesar do avançado estado de degradação em que o edifício se encontra, o espírito do lugar e a sua imagem de santuário mantém-se e é um importante centro de mobilidades sociais.

Palavras chave: Mosteiro de Santa Maria de Seiça / história do edifício / património imaterial / ruínas / patrimonialização.

Abstract: It is in the Figueira da Foz city that we can find what once was the magnificent monastery of Santa Maria de Seiça. This unique heritage has centuries of history, since its foundation in the reign of D. Afonso Henriques until the 20th century, when it was converted into an industry of rice hulling. Despite the advanced state of disrepair in which the building is located, the spirit of the place and its image of shrine still stands and nowadays is an important centre of social mobility.

Keywords: Santa Maria de Seiça Monastery / building history / intangible heritage / ruins / heritageization.

lugar e que de alguma forma o conduziram à situação atual. Porém, não se pretende que este trabalho seja uma mera síntese histórica. Falar sobre Seiça e referir apenas o seu Mosteiro torna-se demasiado redutor, tendo em conta que há vários elementos naquele território que permitem a sua classificação enquanto santuário. Vejamos o caso da capela de Seiça, vizinha do mosteiro, escondida entre o arvoredor e tão peculiar na sua arquitetura octogonal e estilo barroco.

Quanto à vertente imaterial deste património, podemos referir as festas em honra de Nossa Senhora de Seiça, que se realizam todos os anos no dia 15 de Agosto e que envolvem a organização de uma feira anual (a mais antiga do concelho), culminando numa das romarias mais procuradas da região. Ainda no domínio do intangível, podemos elencar uma série de lendas e tradições associadas ao lugar de Seiça, desde a lenda do Cavaleiro de D. Afonso Henriques, a episódios da vida do Abade João ou ainda tradições que chegaram aos nossos dias, como a do pagamento de promessas, através da pesagem de crianças numa balança e a oferta do mesmo peso em cereais.

Não menos importante é o enquadramento paisagístico que envolve todo este património, sendo que Seiça se situa numa freguesia rural, os campos cultivados, os arrozais, a envolvimento dos espaços verdes e a proximidade da ribeira proporcionam uma paisagem natural de extrema beleza e ideal para a reflexão e contemplação digna de um santuário.

1. Mosteiro de Santa Maria de Seiça: enquadramento histórico e evolução do edifício

1.1. As origens e fundação

A primeira referência ao Mosteiro remonta a 1162 e consta da carta de isenção dos direitos episcopais, dada aos Crúzios (monges do Convento de Santa Cruz de Coimbra) pelo bispo D. Miguel Salomão e documentada pelo abade Martinho. (Correia, 1952: 99). Contudo, o documento mais antigo de que se tem conta, é a carta de couto, atribuída em 1175, por D. Afonso Henriques ao mosteiro.

Na época, não existiria um mosteiro propriamente dito, haveria sim uma ermida, aonde “vinham receber socorros espirituais os povoadores da vizinhança” (Correia, 1952:100). Só depois do episódio do cavaleiro de D. Afonso Henriques, o qual iremos desenvolver mais adiante, é que foi edificado o mosteiro.

De acordo com os relatos que chegaram até nós, os primeiros frades a ocuparem o mosteiro, ainda antes da conclusão do mesmo, terão pertencido à Ordem de São Bento. Mas no reinado de D. Sancho I, por volta de 1195, o edifício passou a estar associado à Ordem de Cister, sendo uma filial do Mosteiro de Alcobaça. Mais tarde, durante a regência de D. João III, no século XVI, o cenóbio de Seiça chegou a ser suprimido e os seus rendimentos aplicados às ordens militares de Cristo e Avis. Só com D. Sebastião, em 1560, voltou a estar sob a alçada de Alcobaça, permanecendo com monges cistercienses até à data da extinção das ordens religiosas em Portugal.

O período de vida inicial do mosteiro foi caracterizado por uma fase próspera. Até meados do século XIII, os monges dedicavam-se ao trabalho agrícola e à pastorícia, contribuindo fortemente para o desenvolvimento do território. No final desse mesmo século, a situação começou a inverter-se e Seiça passou por várias dificuldades. O baixo número de monges, as invasões e saques dos castelhanos, os efeitos da peste negra e a crise que a Ordem de Cister e a Igreja, em geral, atravessaram foram os principais problemas com os quais Seiça teve que lidar, até ao século XVI, altura em que se verificou uma melhoria do cenário. Ver Sousa (1991) e Gouveia (1995).

1.2. O “novo” edifício

Tal como já foi referido, o início do século XVI não foi um período fácil para o mosteiro de Seiça e para

os monges que nele habitavam. De acordo com Silva (1999:41) “em 1515, os monges oscilavam entre 10 e 13, mas passados anos o seu número baixava para 3 a 4”. O edifício padecia de graves problemas na sua estrutura, e necessitava de obras. Para agravar a situação, D. João III, em 1544, “solicitou ao Papa a redução desta Abadia para o estatuto de vigariaria, alegando estar localizada em lugar pouco habitado ou ermo, possuindo uma reduzida comunidade de monges”. (Pinto & Gaspar, 2012:75) Só alguns anos depois, em 1559 é que a situação foi resolvida, sendo atribuída a Seiça a sua glória antiga.

Foi no reinado de D. Sebastião, em 1572, que se iniciaram as obras do mosteiro, que viriam a dar origem ao edifício hoje existente. Sousa (1991) diz-nos que “do edifício medieval hoje nada resta”, mas sabe-se que estaria edificado mais a sul e a uma distância considerável do atual. Sabe-se também, que depois da conclusão das obras, o mosteiro albergava uma comunidade de quarenta monges e que o edifício contava com dois claustros, apesar de hoje se conseguir identificar apenas um. (Pinto & Gaspar, 2012:76). Ver figura 1.

Já na segunda metade do século XVIII, passou a funcionar em Seiça o Colégio de Estudos Filosóficos da Congregação de Cister, ação que viria a contribuir muito para o desenvolvimento do edifício e o aumento do seu prestígio. “Tratou-se de uma grande transformação cultural na vida interna do mosteiro (...) para trás, ficavam os tempos em que D. João III acusava os monges de Seiça de nem sequer saberem latim” (Silva, 1999:41).

O enquadramento paisagístico do edifício é um dos aspetos que nunca deixa de estar presente nos trabalhos desenvolvidos sobre Seiça. Apelidado por Almeida (1989) de “mosteiro das terras desertas”, o território envolvente apesar de bastante fértil, pela abundância em água, sempre revelou dificuldade em atrair moradores. No entanto, a localização do edifício revela uma harmonia perfeita com os ideais procurados pelos monges de Cister - “um local provido de água em quantidade suficiente para as necessidades da comunidade. Seria um local afastado, garantindo assim uma separação do mundo para viver próximo de Deus”. (Gouveia, 1995:24)

A presença de água é um elemento que marca bastante aquela paisagem e todo o território envolvente. No caso do mosteiro, a escassa água passa a ribeira de Seiça, como se pode ver na figura 2.

Este afluente do Mondego, outrora navegável, era uma importante via de comunicação e transporte, de tal modo seria a sua relevância que as pedras utilizadas na construção do edifício terão sido por ali trazidas. Hoje em dia, devido ao assoreamento causado pela erosão e à compressão marginal não passa de uma pequena ribeira. Ver entre outros autores Sousa (1991) e Gouveia (1995).

A presença abundante de água no território fez com que durante o século XIX, os campos envolventes se transformassem na sua maioria em arrozais, situação que ainda hoje se mantém. Esta conversão, foi um elemento fundamental no que diz respeito ao futuro do mosteiro e da região (do Baixo Mondego), que ainda hoje é uma das principais produtoras de arroz do país.

1.3. Extinção das ordens religiosas e a refuncionalização do espaço

Quando se deu a extinção das ordens religiosas, em 1834, o mosteiro e os terrenos envolventes passaram a pertencer à Paróquia do Paião. O que sucedeu no período imediato à expulsão dos monges é-nos relatado da seguinte forma: “todas as talhas e retábulos de pedra foram levados aos poucos, encontrando-se no concelho e nos limítrofes coisas várias que dizem ter sido dali trazidas” (Correia, 1952:100) tendo “o mosteiro de Santa Maria de Seiça ficado completamente ao abandono e à mercê das intempéries e do vandalismo” (Pinto & Gaspar, 2012:77). Toda esta situação deu origem ao “início do fim” do imóvel.

Em dezembro de 1895, o Comendador Manuel Marques Leitão comprou a propriedade, mais



Fig. 1. Reconstituição do Mosteiro de Seiça após a intervenção do século XVI – vista do lado Norte. Fonte: Pinto & Gaspar (2012)

Fig. 2. Mosteiro de Santa Maria de Seiça e a Ribeira que passa nas imediações, Figueira da Foz, Portugal. Fonte: própria

concretamente “as ruínas da Igreja e o terreno sobre o qual assentam como: o terreno contíguo, sobre que assentam as sacristias já demolidas” (Auto de Arrematação, Junta da Paróquia do Paião (1896) citado por Sousa, 1991). O valor base da licitação era de quinhentos mil reis, que foi coberto pela oferta única de quinhentos mil e quinhentos reis.

Passou pouco tempo desde a data em que o mosteiro foi comprado, por Manuel Leitão, até à altura em que foi novamente vendido. Em 1911, o Comendador, que era então comerciante no Brasil, terá vendido a propriedade a Joaquim dos Santos Carriço, pelo valor de seis contos de reis. Este terá sido um excelente negócio para este último, uma vez que a escritura de venda do negócio envolvia:

“Umagrandepropriedaderústica com terras de semeadura, pomares, pinhais, matos e dois moinhos situados na freguesia do Paião, concelho e comarca da Figueira da Foz (...) propriedade esta que se achava atravessada hoje pela linha férrea de Torres à Freguesia da Foz, confronta a Norte com diversos inquilinos, pelo Sul com vala do Rio pertença da mesma quinta e pelo poente com a estrada que vai para o Lourçal e demais o seguinte: Ruínas da Igreja do extinto Mosteiro da Ceíça e o terreno sobre que assentavam as sacristias já demolidas (...) que são pegados à grande propriedade rústica também já descrita (...)” (Escritura de Venda de Bens, 1911 citado em Sousa, 1991: 11).

A rapidez com que foi processada a venda encontra duas explicações lógicas: por um lado, a instabilidade política da época e a instauração da República em Portugal, penalizava os proprietários ausentes, que tal como o Comendador, por estarem distantes das suas propriedades, poderiam mesmo ficar sem o direito a elas; por outro lado, Joaquim Carriço, que estava emigrado no Brasil, sentiu que esta era a altura ideal para o regresso à sua pátria e à sua terra natal, a Marinha das Ondas (freguesia vizinha à do Paião, onde se encontra o Mosteiro). Por estas e outras razões, a oportunidade de negócio foi imediatamente aproveitada, por ambos.

Porém, o idílio imaginado por Carriço foi defraudado. Quando regressou a Portugal, deparou-se com o Mosteiro num estado lastimoso. Segundo palavras de Lucílio Carriço (1986), familiar do proprietário “o que encontrou foi um monte de ruínas envolvidas por um enorme silvado. A nave principal da Igreja havia sido destruída, na ordem de metade, pelo lançamento da linha do Oeste dos caminhos-de-ferro e o que restava dessa nave não tinha cobertura (...)”. Mas o estado degradado da propriedade não pôs cobro ao dinamismo e o espírito empreendedor de Joaquim, que em pouco tempo reconverteu o espaço, atribuindo-lhe novas funções.

Pouco tempo depois converteu o edifício uma moagem de milho e uns anos mais tarde, por volta de 1917 foi construída a fábrica de descasque de arroz.

No trabalho de Sousa (1991:14) é colocada a questão de quais seriam as potencialidades daquele edifício, para a instalação da fábrica no local. E a resposta surge em seguida, afirmando-se que na época (século XX), as indústrias de descasque de arroz eram “implantadas em edifícios altos e com verticalidade, pela necessidade de aproveitar a atração gravítica na remoção de cascas e poeiras”. E mais uma vez, o enquadramento geográfico e a localização estratégica do Mosteiro foram fatores de peso no que diz respeito à instalação e sucesso da indústria, uma vez que para além da proximidade aos arrozais, a construção da linha férrea do Oeste, permitia uma rápida chegada e o escoamento dos produtos, para todo o país.

Sabe-se ainda que “foi construído, nas traseiras do mosteiro, um ramal privado, com cerca de 80 metros, para onde eram encaminhados os vagões da CP com a mercadoria”, tal era a importância desta

indústria, a nível regional e nacional. (Sousa, 1991:27). Apesar de Seiça estar inserida na região do Baixo-Mondego, uma das maiores produtoras de arroz em Portugal, o seu consumo no território não é dos mais significativos, daí a importância de um canal de escoamento rápido.

Importa referir que apesar da instalação da indústria no edifício em questão, esta não contribuiu para a sua decadência, muito pelo contrário. Joaquim Carriço preocupou-se em recuperar o espaço, despendendo de avultadas quantias de dinheiro para a sua reabilitação e colocando ao serviço os melhores e mais adequados profissionais.

A fábrica, desde a sua instalação no Mosteiro até 1926, ano da morte de Joaquim Carriço, esteve sempre sob a sua gerência. Posteriormente, a gestão foi delegada aos seus familiares. O encerramento da indústria deu-se em 1976, devido a problemas familiares de conflitos entre herdeiros, dando início assim ao lento processo de degradação, que vem desembocar na situação atual.

1.4. Propriedade da Câmara

Foi no ano de 2000, que o mosteiro de Seiça se tornou propriedade da Câmara Municipal da Figueira da Foz. O imóvel foi comprado à família Carriço pela quantia aproximada de quarenta e cinco mil contos. Dois anos depois foi objeto de classificação, figurando hoje na lista de Imóveis de Interesse Público.

Ainda no ano de 2002, foi criada a Rota de Seiça, um dos seis percursos pedestres desenvolvidos no município, tendo em vista o aproveitamento dos recursos, a promoção das paisagens e o desenvolvimento turístico do território. Este percurso conta com aproximadamente dez quilómetros de extensão, passíveis de serem percorridos num período de três a quatro horas, permitindo ao visitante a descoberta do “enlace perfeito entre a obra erguida ao divino e a obra mundana” (Henriques, 2005). O ponto de partida/chegada é o mosteiro e na clareira adjacente podemos encontrar algumas indicações e sinalização útil para a realização da rota, na clareira adjacente ao edifício. Ver figura 3.

A Câmara Municipal da Figueira da Foz reconhece o valor e a importância histórica daquele património, no entanto a atual conjuntura económica não é favorável aos investimentos necessários para a salvaguarda do mesmo.

Na última década foram levadas a cabo algumas iniciativas cujo objetivo é a promoção e a salvaguarda deste legado patrimonial, como por exemplo algumas ações de limpeza da vegetação que invade o edifício, estando uma agendada para breve, como se pode observar na notícia avançada recentemente por um jornal da região, apresentada na Figura 4.

Ao longo destes anos, foram estabelecidos contactos com várias entidades, tendo em vista a refuncionalização do imóvel e a salvaguarda do património em questão. A ENATUR, responsável pela Rede de Pousadas de Portugal, o World Monuments Fund e até mesmo a própria Ordem de Cister foram algumas das instituições contactadas, mas por motivos de ordem diversa, nunca se avançou com nenhum projeto.

Em Julho de 2011, realizaram-se os Encontros de Cultura e Património, subordinados ao tema “Mosteiro de Santa Maria de Seiça: Abordagens e perspetivas”, onde se debateram eventuais soluções.

Já no corrente ano de 2014, teve lugar no CAE (Centro de Artes e Espetáculos) uma exposição de fotografia - “Convento de Santa Maria de Seiça – Um Legado dos Monges de Cister”, promovida por uma associação local (SMS – Associação dos amigos do convento de Santa Maria de Seiça) que procura a promoção e a manutenção do espaço, exposição essa, realizada em parceria com a Câmara Municipal. A última ação desenvolvida no local, em maio de 2014, contou com a presença de uma equipa de professores universitários, provenientes da Universidade de Lisboa, que munidos de um sofisticado



Fig. 3. Indicação do percurso da Rota de Seiça e espaço de lazer, localizados na clareira em frente ao Mosteiro de Seiça. Figueira da Foz, Portugal. Fonte: própria

Fig. 4. Excerto da notícia do jornal Diário as Beiras de 15 de maio de 2014 Fonte: www.mosteirodeseica.com

Fig. 5. O laser LiDAR durante as medições efetuadas na fachada do Mosteiro. Figueira da Foz, Portugal. Fonte: própria

equipamento tecnológico, o laser terrestre LiDAR (figura 5), analisaram a morfodinâmica do edifício, registando eventuais deslizamentos e uma possível evolução da degradação da fachada.

2. A imaterialidade do lugar: lendas, festas e romarias

Sobre a componente tangível deste património tentou-se fazer um breve enquadramento histórico, que permita ao leitor perceber a evolução, o crescimento e a decadência do cenóbio no decurso dos séculos. Porém, um santuário não se resume apenas à sua vertente física, há uma imaterialidade intrínseca ao lugar, que o torna mais rico e em Seíça reúnem-se alguns elementos que contribuem para o aumento da significância do lugar.

Os dois ex-libris de Seíça, a capela e o mosteiro têm na sua origem duas lendas, a do Abade João e a do cavaleiro de D. Afonso Henriques, respetivamente.

A lenda do Abade João é deveras conhecida na região, não só na Figueira da Foz, como também no concelho vizinho de Montemor-o-Velho. Conta-se que em meados do século IX, durante as invasões dos mouros à região, o Abade João vê a sua vila de Montemor cercada pelos invasores. Sabendo das barbaridades que este exército infligia às populações, o Abade tomou a decisão misericordiosa de por fim à vida das mulheres e crianças da vila e em seguida partiu em direção ao confronto. Após um árduo combate, o Abade estava em Seíça, quando recebe a notícia de que todos os homens mortos em combate, assim como as mulheres e crianças degoladas na vila, milagrosamente ressuscitaram. Com o sucedido, o Abade João mandou edificar a Capela em honra de Nossa Senhora de Seíça. (Henriques, 2005:129)

A outra lenda merecedora de destaque é a do cavaleiro de D. Afonso Henriques. Conta-se que o rei estava numa caçada, quando um dos seus criados caiu do cavalo e morreu. Dada a proximidade da ermida de Seíça (a primitiva capela, construída pelo Abade João), levaram para lá o corpo e durante o velório, o cavaleiro ressuscitou. Como não era a primeira vez que um milagre daquele género acontecia em Seíça, a notícia espalhou-se e o milagre foi atribuído a Nossa Senhora. O sucedido fez com que o Rei fizesse uma doação das terras, dando indicações para a construção do edifício que honrasse e homenageasse a milagreira.

Estas duas histórias explicam a origem de cada um dos edifícios religiosos existentes no local. E no interior da capela de Seíça (figura 6), podem ser encontradas gravuras com a representação de passagens significativas destas duas lendas.

Outro elemento do património intangível característico daquele território é a secular Feira do Ano, um acontecimento que continua a realizar-se no dia 15 de Agosto, todos os anos. Silva (1999:37) diz-nos que a feira “começava na véspera, e tinha lugar no terreiro em frente ao mosteiro. (...) com missa e procissão na capela e no recinto envolvente, presta-se devoção a Nossa Senhora e à sua gloriosa Assunção ao Céu”. No tempo em que o mosteiro estava convertido em fábrica de descasque de arroz, era a família Carriço que promovia e patrocinava o evento. Atualmente, são pequenas empresas e gentes locais que a impulsionam.

Esta feira é a mais antiga do concelho da Figueira da Foz e segundo os registos, já se realiza desde meados de 1500. À semelhança de outros certames, com origem em tempos remotos, este também teve na sua génese uma ligação a festividades religiosas e a romarias, uma vez que estes eram ambientes propícios à confraternização, sociabilização e à realização de trocas comerciais.

Há no entanto um aspeto que merece destaque, tanto no presente, como no passado, o dia da Feira do Ano é aquele que consegue reunir mais pessoas em torno do lugar, dotando Seíça de uma vida nova. Apesar da falta de população ter sido desde sempre um problema, hoje pode ser encarado como uma característica particular do lugar, dando-lhe ainda mais encanto.

Figueira da Foz

Autarquia vai limpar o convento de Santa Maria de Seíça

■■■■ O presidente da Câmara da Figueira da Foz recebeu a associação SMS, recentemente constituída para defender a preservação do convento de Santa Maria de Seíça e a sua área envolvente. Nota de imprensa desta estrutura de Paíão adianta que João Ataíde garantiu que “estará sempre disposto, dentro das suas possibilidades, a ajudar e a participar” nas iniciativas da associação.

A mesma fonte acrescenta que o autarca delegou num funcionário da autarquia a responsabilidade de manter um contacto direto com a SMS. Por outro lado, solicitou a um arquiteto e membro da associação a análise dos custos de um projeto para a manutenção das ruínas e para a preservação dos claustros do convento e do espaço envolvente.

Por sua vez, a associação comprometeu-se a “apresentar uma ideia” sobre a mencionada requalificação. “Este é um objetivo que a SMS tinha na sua constituição e é já um sinal que, conjuntamente com a câmara, está a criar laços institucionais, de forma a manter e preservar o convento de Santa Maria de Seíça”, acrescenta a nota de imprensa.

A associação sustenta que o projeto “poderá um dia ser apresentado a uma candidatura para a recuperação”. De resto, lembrou João Ataíde, na reunião, citada pela SMS, antes dos seus mandatos, a autarquia concorreu a financiamento público, mas não foi bem sucedida por lhe faltar um projeto.

Imóvel histórico

Entretanto, o edil da Figueira da Foz vai fazer uma visita ao convento e à zona envolvente, em junho, realça ainda a SMS. Esta deslocação deverá anteceder a operação de limpeza prometida pelo presidente, que será executada pelos sapadores florestais da



Do convento e antiga fábrica de descasque de arroz restam as ruínas.



Associação SMS convidou professores da Universidade de Lisboa para analisarem a fachada principal

- 1 Edifício foi adquirido pela autarquia figueirense no mandato de Santana Lopes
- 2 Obras de manutenção e recuperação não avançam por falta de dinheiro

Proteção Civil Municipal. De salientar que as silvas tomaram conta das ruínas deste imóvel municipal, construído há nove séculos por religiosos da Ordem de S. Jerónimo.

Por sua vez, a SMS “disponibilizou-se para ajudar e a participar em tudo que possa e que diga respeito ao local”. E já se comprometeu a colaborar na reformulação do percurso pedestre da Rota de Seíça. Esta rota passa sobre campos inundados nas alturas das sementeiras e no inverno, impossibilitando o seu trajeto a quem dele pretenda usufruir, ressalva a nota de imprensa da associação. **João Alves**

Fig. 6. Capela da Nossa Sra. de Seíça, Figueira da Foz.

Fonte: www.mosteirodeseica.com

3. Seiça, o santuário esquecido

A definição de santuário remete-nos para um “templo consagrado ao culto de uma religião”, “a um lugar santo” ou ainda, a uma “igreja ou capela onde se venera uma imagem” (Infopédia, 2014). Compreende-se desde já que o mosteiro de Seiça se encaixa na verdadeira aceção da palavra, podendo ser classificado como tal.

Contudo, importa ressaltar que embora a definição acentue a materialidade dos santuários (o espaço físico onde é demonstrada a fé), os espaços sagrados possuem uma forte componente imaterial. Autores como Zeny Rosendahl (2006) afirmam que os espaços sagrados não têm que estar indubitavelmente associados a uma territorialidade, “podem ser considerados como espaços sagrados não-fixos” ou então, mais do que a valorização e visita de um edifício, o culto pode estar fortemente associado a elementos naturais, como árvores, rios, montanhas ou grutas, entrando assim numa nova dimensão - a topografia do sagrado. (Rosendahl, 2002; Santos, 2006; Castro, 2008)

Na perspetiva de Claval (2002) os santuários são espaços de mediação, entre este mundo e o outro, para aqueles que os procuram por motivos religiosos e para expressão da sua fé. No entanto, o autor refere que não são apenas os peregrinos e os crentes que visitam estes espaços, e acrescenta também um segmento muito importante – os turistas.

O turismo religioso começou a ganhar força no período posterior à 2ª Guerra Mundial, quando se começou a estabelecer a diferença entre esta tipologia de turismo e a peregrinação. Sobre este último conceito, Rosendahl (2002:54) defende o seu estudo enquanto fenómeno geográfico, uma vez que as peregrinações são “uma demonstração de fé que adquire uma nítida espacialidade, pois envolve o deslocamento de um lugar para o outro, (...) marcado por uma periodicidade regular”. Sobre o turismo religioso, Santos (2006:245) diz-nos que há um fator que diferencia nitidamente o turista religioso do peregrino, que é a motivação. Enquanto o turista (religioso) “embora interessado pelos lugares sagrados e pela espiritualidade que deles emana, participa em outras atividades que não apenas religiosas e visita diferentes locais e monumentos”, o peregrino é motivado pelo sagrado e o seu interesse relaciona-se com “aspetos ligados à santidade dos sítios visitados e à prática neles de atos de culto”. Podem porém ser identificadas algumas semelhanças entre ambos, que são: o rendimento adequado à viagem; o tempo que irão dispensar para a efetuar; e, a utilização do mesmo tipo de infraestruturas de apoio.

É legítimo afirmar que o turismo religioso enquanto produto turístico é um fenómeno recente, com poucas décadas de estudo, mas apesar do fator novidade, tem contribuído muito para o desenvolvimento económico das regiões onde os centros religiosos se encontram.

A nível nacional, a preocupação em torno do crescimento do turismo religioso, tem aumentado e uma prova disso foi a inclusão deste produto turístico no PENT (Plano Estratégico Nacional do Turismo), durante sua última revisão, em 2011.

Ao analisarmos alguns destinos, alvo desta procura turística (religiosa), identificamos de imediato que a sua maioria são centros religiosos ativos, como por exemplo Fátima ou o Bom Jesus de Braga, e contam com edifícios recuperados e aptos à visita, como o Mosteiro da Batalha ou a Sé Catedral de Évora. Não se deve esquecer no entanto, que a visita a ruínas conventuais também faz parte da oferta turística portuguesa, veja-se o exemplo do Mosteiro de Santa-a-Clara-a-Velha em Coimbra. Após quase trezentos anos encerrado, foi recentemente restaurado e aberto ao público. O resultado foi bastante positivo, tendo em conta que é um dos monumentos mais visitados na região Centro e tem recebido diversas distinções nacionais e mundiais, como por exemplo em 2010, a eleição enquanto Melhor Museu Português.

Numa visita a Seiça, o primeiro aspeto que salta à vista é sem dúvida a sua aparência degradada,

contudo, quase que de imediato, é impossível não nos deixarmos envolver pelo espírito e pelo sentimento nostálgico que o lugar emana. A sacralidade do lugar está bem presente, seja pelo silêncio dos campos, pelo enquadramento arbóreo, ou pela paisagem rural, que faz com que o visitante sinta a atmosfera de um santuário.

4. Perspetivas para o futuro: patrimonialização e aproveitamento turístico

À semelhança do que aconteceu em Seiça, com a extinção das ordens religiosas, grande parte do património monástico português foi nacionalizado e mais tarde vendido a privados. Sabe-se que durante esse processo, alguns imóveis foram pilhados, abandonados e deixados à mercê dos efeitos do tempo. Outros, porém foram alvo de patrimonialização, isto é, foram-lhes atribuídos “novos valores, sentidos, usos e significados”. (Pérez, 2003) Dentro deste segmento podemos encaixar Seiça, que foi reconvertido em indústria.

Em seguida, o que se pretende, é abordar alguns exemplos de antigos edifícios religiosos que foram alvo de patrimonialização e que hoje em dia estão funcionais e salvaguardados.

Martins (2006) na sua obra *Espaço monástico: da cidade de Deus à cidade do Homem*, fala dos vários mosteiros cistercienses existentes em Portugal e do estado atual em que se encontram. São apresentados vários exemplos, tais como o do Mosteiro de Santa Maria da Júnias, no Gerês, que apesar do seu estado de ruínas continua a receber visitas, devido ao enquadramento paisagístico que o envolve; o Convento de São Pedro das Águias, também no Norte, que está a ser transformado num hotel rural e que ficará associado a uma produtora de vinho do Porto; já em Lisboa, o Mosteiro de Nossa Senhora da Nazaré do Mocambo (Convento das Bernardas) foi reabilitado pela Câmara da cidade que o transformou no “museu da Marioneta, 34 habitações, zonas de comércio e um restaurante”. Um pouco por todo o território nacional, podemos encontrar exemplos, de antigos mosteiros que agora são infraestruturas com finalidades diferentes das que inicialmente lhes foram atribuídas.

É legítimo afirmar que a maioria destas reconversões se insere no setor do turismo, sendo que o que outrora foram conventos e mosteiros, hoje são luxuosas unidades hoteleiras. O sucesso destas iniciativas está bem visível à escala nacional, uma vez que ascende às duas dezenas o número de infraestruturas hoteleiras que têm na sua origem um edifício monástico. Vejamos exemplos presentes no território nacional: Convento dos Capuchos (Monção); Mosteiro de Santa Maria do Bouro (Amares); Convento de Alpendurada (Entre os Rios); Mosteiro dos Agostinhos (Guimarães); Convento Nossa Sra. do Carmo (Sernancelhe); Convento de Belmonte (Belmonte); Convento do Desagravo (Vila Pouca da Beira); Mosteiro, Castelo Flor da Rosa (Crato, Alentejo); Convento Real Chagas de Cristo (Vila Viçosa); Convento Nossa Sra. Da Assunção (Arraiolos); Convento dos Lóios (Évora); Convento São Paulo (Évora); Convento do Espinheiro (Évora); Convento de São Francisco (Beja); Convento d'Alter (Alter do Chão); Convento da Graça (Tavira); o Convento de São Francisco (Açores).

Conclusão

A situação de Seiça é delicada e o ritmo acelerado da sua degradação é preocupante. Apesar da preocupação e do envolvimento das entidades locais e dos esforços realizados para atrasar o processo de desgaste deste património, são necessárias medidas mais eficazes e urgentes.

Este documento, para além de conter uma breve síntese histórica sobre a evolução do mosteiro, serve também de testemunho da riqueza imaterial que Seiça abarca. A imponência do edifício facilmente ofusca as restantes vertentes deste património, mas num relato sobre o santuário de Seiça, não se

pode ignorar o valor das memórias que lhe estão associadas, das tradições que compõem a sua história e das estórias que deram origem ao próprio edifício.

O país atravessa uma fase difícil, em termos sociais e económicos e por vezes a salvaguarda do património não consta da lista de prioridades dos governantes, mas há uma linha de pensamento importante que não se pode perder - o património é um legado dos nossos antepassados, que nós temos a obrigação de cuidar e fazer com que chegue intacto às gerações futuras, caso contrário estamos a pôr em causa a sustentabilidade dos bens patrimoniais e em última instância, a nossa própria cultura.

Com o artigo procurou-se também apresentar várias situações e opções que possam servir de exemplo e inspiração para o caso de Seiça. Sabendo nós que a refuncionalização pela via do turismo parece-nos ser a que mais se enquadra à realidade nacional.

Referências

- Cariço, Lucílio (1986, 14 Novembro). Convento de Seiça. Figueirense.
- Castro, Jânio (2008). "A topografia do sagrado e a natureza mítica das cidades – santuários". In Revista Espaço e Cultura, nº 24, Julho/Dezembro; Universidade Estadual do Rio de Janeiro.
- Claval, Paul (2002). "Campo e perspectivas da geografia cultural". In: Corrêa, Roberto & Rosendahl, Zeny. (Orgs.). Geografia cultural: um século (3). Rio de Janeiro: EdUERJ; p.133-187.
- Correia, Vergílio (1952). Inventário Artístico de Portugal – Distrito de Coimbra, vol.4, reorganizado e completado por A. Nogueira Gonçalves.
- Gouveia, Joana (1995). Mosteiro de Santa Maria de Ceíça: da lenda ao seu espaço monástico: a sua arte, as suas ruínas. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Henriques, Isabel (2005). Figueira da Foz – Rotas do Concelho. Figueira Grande Turismo. Figueira da Foz: Empresa Municipal e Centro de Artes e Espectáculos.
- Martins, Ana (2006). "Espaço monástico: da cidade de Deus à cidade do Homem". In Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias. Porto: Departamento de Ciências e Técnicas do Património e Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade do Porto; pp. 86-107.
- Oliveira, Christian (2005). "Turismo Religioso no Brasil: Construindo um Investimento Sociocultural". In: Trigo, Luiz Gonzaga Godoi. Análises regionais e globais do turismo brasileiro. São Paulo: Roca.
- Oliveira, Christian & Souza, José (2010). "A "geograficidade" das formas simbólicas: o santuário de Fátima da Serra Grande em análise". In Confins (online) – Revista Franco-brasileira de Geografia; nº9 (<URL: <http://confins.revues.org/6509>; DOI : 10.4000/confins.6509)
- Peréz, Xerardo (2003). "Patrimonialização e transformação das identidades culturais". In Portela, J. e Castro, J. (org.). Portugal Chão. Oeiras: Celta editora.
- Pinto, Inês & Gaspar, Sílvio (2012). "O Mosteiro de Santa Maria de Seiça nos meados do século XIX". In Litorais – Revista de Estudos Figueirenses, nº 13, Junho. Figueira da Foz: Publicação da Associação Doutor Joaquim de Carvalho.
- Rosendahl, Zeny (2002). Espaço e religião: uma abordagem geográfica. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Série Livros – Geografia Cultural.
- Rosendahl, Zeny (2006). "Representações do Sagrado: ratificando o domínio da emoção e do sentimento do ser-no-mundo". In Anais do 1º Colóquio Nacional do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações – Espaço e Representações: reconstruções teóricas do geográfico, ISSN 1981-6820.
- Santos, Maria (2006). Espiritualidade, turismo e território: estudo de Fátima. Príncipe.
- Silva, Eurico (1999). Convento de Seiça: memórias. Figueira da Foz, Câmara Municipal da Figueira da Foz.
- Sousa, Maria (1991). O Mosteiro de Seiça e indústria do descasque do arroz: 1917-1926. Coimbra: Edição da Autora.

Cabo de São Vicente: histórias, letras e sentimentos

Cape St. Vincent: stories, writings and feelings

Artur Vieira de Jesus*

*Portugal, Licenciado em História.
Câmara Municipal de Vila do Bispo.
E-mail: arturjesus77@gmail.com

Artigo completo submetido a dia 03 de junho e aceite a 14 de junho de 2014

Introdução

No extremo sudoeste do atual território português, da península ibérica e do continente europeu, situa-se o mítico Cabo de São Vicente, uma das principais esquinas do Mundo. Esse majestático, imponente e grandioso esporão rochoso, continua a olhar para a linha do horizonte e para a imensidão do vasto oceano, com uma altivez que nos impressiona tal como impressionou fortemente os homens da antiga Grécia e de Roma, conforme refletido na comunicação anterior alusiva ao tema. Altivez essa que nos recorda, por exemplo, o fantástico Adamastor, da obra épica e magistral desse grande nome das Letras portuguesas que foi Luís Vaz de Camões e que nos foi, por ele, apresentado como "...aquele oculto e grande Cabo/A quem chamais vós Tormentório..." (Camões (1988): Os Lusíadas, canto V, estrofe 50). Pois, também, este Cabo (hoje de São Vicente) a que dedicaremos a nossa atenção nas próximas linhas foi (e é ainda) ele, também, grande, tormentório e oculto, não apenas pela exceção da sua localização geográfica mas, sobretudo, pela relação que desde tempos imemoriais manteve com a esfera do sagrado, da religiosidade, da espiritualidade, do místico, do mítico, do lendário e, conseqüente e complementarmente, do sensorial. Tal relacionamento traduziu-se em algumas experiências, pessoais e coletivas, deste local, em que podemos descortinar essa interligação do ser humano com essa dimensão espiritual e sentimental que lhe é inerente e sobre as quais incidiremos, em seguida, a nossa reflexão.

1. O Rochedo, a Cripta de um Mártir, um Relicário e um Santuário Cristão

O Cabo, já sagrado, para os povos mediterrânicos da Antiguidade pré-clássica e clássica, nunca deixou de ser nos séculos subsequentes, como teremos ocasião de aprofundar.

O Cristianismo à medida que se foi afirmando na realidade histórica e civilizacional do Império sedado em Roma não deixou de olhar, nas pessoas dos seus crentes, para este espaço com a mesma carga espiritual com que fora encarado. Continuou a ser um Sacro Promontório quando no século VIII, em 779 (Cunha e Garcia 2004;36), para ele se trasladaram os restos mortais de um destacado membro do Clero

hispanico, neste caso da cidade de Saragoça, de nome Vicente, morto quatro séculos antes, noutra ponta da nossa península, em Valência, sem abjurar da sua fé cristã e entrando para a congregação dos Mártires da Igreja para todo o sempre. Assim, com o ato do transporte e deposição nos rochedos agrestes desse extremo sudoeste da Ibéria, estas tornam-se, entre a realidade e a metáfora, numa verdadeira Cripta e Relicário, ocultando no seu seio um especial tesouro de fé que foram os restos materiais de um venerável cristão, cultuados por outros seguidores e devotos dessa Igreja apresentada como corpo místico da sua referência fundamental que foi Jesus Cristo.

Contudo, o Mártir, ou melhor, o que dele restou, não permaneceu totalmente aqui. Foi trasladado para a cidade de Lisboa em 1173. No promontório terá ficado, pelo menos, um pequeno pedaço desse espólio sagrado, mais concretamente um pequeno osso, ainda hoje cuidadosamente guardado num precioso relicário da Igreja de Nossa Senhora da Conceição, em Vila do Bispo, exibido, anualmente aos fiéis no dia litúrgico consagrado a São Vicente (22 de janeiro). Será, portanto, a partir do momento fulcral da descoberta e transladação desse espólio material/espiritual que terá ocorrido uma (re)descoberta, ou (re)apropriação deste espaço consubstanciada na alteração da designação pela qual foi secularmente conhecido: o antigo Promontório Sagrado transforma-se em Cabo de São Vicente (Jesus 2013:149), mantendo vivo todo o seu simbolismo fantástico e todo o seu potencial enquanto ponto de referência inestimável, em terra e no mar. A esse momento histórico não foi insensível o poeta quinhentista Luís Vaz de Camões (1524/25?-1580). Açou-o importante ao ponto de o integrar na sua epopeia, consagrando-lhe uma estrofe na sua obra *Os Lusíadas*, de 1572, dedicada ao mítico rei D. Sebastião (1554-1578). Eis como imortalizou o poeta este território sagrado do Algarve, no curso da campanha afonsina que culminou na tomada de Lisboa, mostrando essa ligação e complementaridade entre o Promontório Sagrado e o Cabo que serviu de sepulcro a São Vicente:

“Tornado o rei sublime finalmente,
Do divino Juízo castigo,
Depois que em Santarém soberbamente,
Em vão, dos Sarracenos foi cercado,
E depois que do mártire Vicente
O santíssimo Corpo Venerado
Do Sacro Promontório conhecido
À cidade Ulisseia foi trazido.”
(Camões, *Os Lusíadas*, Canto III, estrofe 74).

Verificou-se uma continuidade do Cabo enquanto ponto de manifestação religiosa, cultural e devocional de peregrinação, ininterruptamente materializada pelos cristãos moçárabes da enigmática Igreja do Corvo, no Hospital-Albergaria, Ermida e Eremitério do período pós-conquista cristã do território algarvio no século XIII (Cunha e Garcia 2004: 33-39) e mais tarde com um aumento da sua relevância através da criação de um Mosteiro franciscano, precisamente da invocação de São Vicente do Cabo, em 1516 (Jesus 2013: 153), cujas estruturas são ainda hoje visíveis no espaço do atual Farol.

A atestar todo esse relacionamento dinâmico entre homem, espaço e memória, recordemos alguns episódios decorridos neste local, todos relacionados com o culto vicentino e bem reveladores da sua importância e enraizamento do mesmo.

Na sua narrativa sobre a tomada de Ceuta, ocorrida em 1415, o cronista Gomes Eanes de Zurara

(1410?/1473-74?) enfatiza que os navios da expedição militar, deslocando-se com celeridade, numa tarde de sábado, dobraram o Cabo de São Vicente, mas, a dado momento “...por razão de certas relíquias que ali jaziam, arrearão todas as velas...por sinal de reverência.”, seguindo depois para Lagos (Zurara 1989:180).

Outro exemplo devocional não menos significativo foi protagonizado, entre 21 e 23 de janeiro de 1573 pelo jovem rei D. Sebastião que, alojado no mosteiro, aqui participou, nas celebrações religiosas consagradas a São Vicente, onde deu mostras de uma grande piedade e devoção pessoais, segundo o registo de um elemento integrante da comitiva que nesse ano visitou parte do Alentejo e o Algarve, João Cascão (Loureiro 1984:101-104). Curiosamente, D. Sebastião encarnou pós-morte um dos maiores mitos da vida e da cultura portuguesas até aos nossos dias, mantendo uma ligação a este espaço de culto, quer em vida, após esta primeira deslocação (Guedes 1988: 222 e 223; Iria, 1997: 110), quer depois da fatídica jornada de Alcácer-Quibir (onde desaparece), em 1578, sendo registada a sua estadia nesta casa religiosa franciscana depois desse trágico e épico episódio militar por autores, como D. João de Castro (Castro 1994: 33-34), corroborando os rumores nascidos no próprio campo de batalha respeitantes à hipótese de não ter perecido em combate (Cruz 2009: p.344).

2. Onde o Homem se tornou Mito e Lenda

Estes rochedos especiais constituíram, igualmente, um cenário privilegiado onde algumas personalidades históricas, após o seu desaparecimento físico, passassem por uma situação de metamorfose que os transformou até aos nossos dias em personalidades mitológicas e lendárias no panteão do nosso imaginário coletivo. Para além de São Vicente, temos o caso, já aflorado, muito importante do rei D. Sebastião que, como sabemos, se tornou num dos maiores mitos e lendas de toda a cultura portuguesa, que perduraram até aos nossos dias, mantendo uma profunda conexão com o espaço espiritual vicentino. Depois da sua deslocação inicial, em janeiro de 1573, regressou, aqui se armou cavaleiro professo da Ordem de Cristo em frente ao altar consagrado ao Santo-Mártir, a 21 de setembro desse mesmo (Jesus, 2013: 99); aqui teve, também, residência e tapada (Iria, 1997: 101), estanciando na área até à data da sua morte. Depois, como vimos, temos uma referência clara ao “...mosteirinho dos descalços...”, em Sagres, onde “...el Rey Sebastian depois da batalha D’Africa, esteve alli ferido na cabeça, & quasi meo alienadado iuizo de paixão, & a frontado que se via.” (Castro 1994:33-34). Assim se foram edificando os mitos e as lendas sebásticas e esse culto conhecido para sempre por Sebastianismo e que, também, ligaram o jovem rei-cavaleiro a esse, já mítico, Cabo de São Vicente.

Nos finais de oitocentos, o notável investigador José Leite de Vasconcelos (1858-1941) registou curiosas informações sobre pequenas pedras agrupadas, aqui conhecidas por moledros (Fernandes, 2012:18). Foi registado, por exemplo, que sendo retirada uma dessas pedras para outro sítio, num outro dia ela já não se encontrava no mesmo local, pois o rei D. Sebastião tratava de levá-la para o lugar do aglomerado a que pertencia (Fernandes, 2012: 18). Este caso em concreto mostra-nos uma ponte significativa com rituais ancestrais (Fernandes, 2012: 18) que nos remetem para as descrições que temos de autores clássicos. Destacou, ainda, o investigador a memória de outros relatos das gentes locais, nos rochedos e areais de São Vicente e Beliche, referentes a soldados encantados, luzes errantes e visões espectrais femininas (Fernandes, 2012: 18).

O que é importantíssimo é que estas narrativas do domínio do fantástico, se nos nossos dias já estão, localmente, quase esquecidas, podemos afirmar que em tempos relativamente recentes ainda eram passadas de geração em geração. Recordamos aqui um de muitos testemunhos locais que poderíamos



Fig. 1. Fotografia de Arquivo da Câmara Municipal de Vila do Bispo, Cabo de São Vicente: aspeto geral do rochedo e antiga estrutura conventual.

Fig. 2. Fotografia de Arquivo da Câmara Municipal de Vila do Bispo, Um espaço sagrado de grandeza intemporal.

citar, neste caso o de uma Vila-bispense, a Sra. Maria Isabel, nascida na povoação das Hortas do Tabual (Vila do Bispo) em 22 de setembro de 1913 e falecida em 2000, que fez a sua vida na aldeia da Praia da Salema (Budens) e que por várias vezes nos contou ouvir de sua mãe que “El-rei D. Sebastião estava encantado nuns moledros em Sagres.” Esta lenda contou-a a Sra. Maria à sua filha, Maria Odete de Jesus, nascida na Salema em 1946 que nos deu a conhecer interessantes informações quando visitou Sagres pela primeira vez. Tinha, então, nove anos de idade, quando ali foi visitar uma familiar: “No caminho era tudo montes. No que íamos a pé, lembrava-me da história do D. Sebastião que ouvia contar e olhava para os montes à volta para ver os moledros onde o rei estaria encantado. Sempre gostei muito de história e de histórias. Naquela altura pensava que um moledro era um monte de pedras que terminavam em cone... isto na minha imaginação...um conjunto de pedras que diminuía em espiral à medida que ia subindo. Foi isso que eu andei à procura nos nossos passeios entre montes (casas) dispersos.” Por nós questionada se esse tipo de pedras eram uma única pedra, pretendendo associar o caso aos menires, a Sra. Odete respondeu-nos que não. Imaginava “montes de várias pedras”.

Dentro deste interessante assunto temos ainda a felicidade de partilhar, uma outra experiência, de mais uma habitante local. Se no caso atrás referido, a curiosidade foi a tônica para procurar o local de encantamento do rei, a experiência da Sra. Laurete Lopes, natural da aldeia de Budens, e que nela nasceu em 1948, teve um registo diferente: “Acompanhei desde criança a história do rei D. Sebastião e cresci com o pavor das manhãs de nevoeiro”, dado que as histórias que lhe foram transmitidas foram causadoras de sentimentos de receio e ansiedade perante a expectativa de um regresso iminente do desaparecido rei em Alcácer-Quibir e das suas tropas. A perspectiva do nevoeiro da manhã deixava-a expectante.

Encontramo-nos, portanto, perante a persistência de uma antiga tradição local, com raízes profundas em velhas lendas e mitos da nossa cultura nacional.

3. Entre a realidade e o deslumbramento: o domínio do sensorial

Não menos relevante é que, além de todo esse poder espiritual e emocional, ainda encontramos bem enraizados nas comunidades locais vestígios, despojos e relíquias do culto vicentino e da presença mitológica sebástica, não apenas nas suas memórias, mas, também, em vários locais. Se por um lado, os rochedos do Cabo de São Vicente encarnam toda essa espiritualidade, assumindo-se como um local, por excelência de experiências emocionais fortes (um espaço sagrado totalmente integrado na paisagem), por outros existem fragmentos materiais das duas manifestações míticas que analisamos, dispersos, mas todos eles com o seu ponto de origem nesse ponto fulcral que temos vindo a analisar. Cingindo-nos apenas a todo o espaço compreendido entre o referido Cabo e a cidade de Lagos, deparamo-nos com eles na Capela de Nossa Senhora da Graça, em Sagres, com as suas imagens de São Vicente e de São Francisco, dos séculos XVII e XVIII associadas ao antigo convento (Lameira 1994: 60-63); na Igreja Matriz de Vila do Bispo, onde se guardam as preciosas alfaias litúrgicas atrás referidas, ou seja, o relicário com a ossada do santo e a custódia, e na Igreja da Raposeira, com os seus dois esplendurosos retábulos setecentistas, também, eles provenientes da mesma casa monástica, segundo a tradição local.

Quanto ao mito sebastianista, além dos espaços costeiros mencionados (o Cabo, Sagres e Beliche) e além da tradição guardada pelas populações locais, também ele, tem os seus próprios despojos guardados, especialmente, na cidade de Lagos (também ela, enquanto cidade uma criação sebastianista), na Igreja de São Sebastião, onde se encontra uma grandiosa e expressiva imagem, da segunda metade do século XVI, representando o Senhor Crucificado, que terá participado na campanha de Alcácer-Quibir, tal qual o seu mítico e humano comandante (Lameira 1994: 232,233). Além deste testemunho notável,



Fig. 3. Fotografia de Arquivo da Câmara Municipal de Vila do Bispo, Fenómenos quotidianos que adquirem uma dimensão fantástica e de forte envôlvência.

mesmo em pleno centro da urbe lacobrigense temos ainda, incrustado na muralha do velho Castelo dos Governadores, um elegante janelão manuelino que as memórias distinguem como sendo o local onde D. Sebastião assistiu à última eucaristia antes de partir para as areias de Marrocos.

Estamos indubitavelmente num santuário, num lugar tremendamente especial, ainda hoje (tal como no passado) um espaço de contemplação e de reflexão, que nos remete para os domínios do espetáculo, do solene, da reverência, do sonho e da experiência sensorial. Um território sagrado dotado de uma teatralidade extraordinária cujo principal argumento foi/é toda uma relação íntima de comunhão e diálogo recíproco entre o espaço, caracterizado pelos rochedos majestosos e imponentes, pelo aroma dos arbustos circundantes, pela força poderosa do seu vento norte e o homem na sua plenitude. A acompanhar estes protagonistas temos toda uma “orquestra” e “coro”, como que numa ópera épica, de sonoridades estrondosas ou murmurantes cantadas pelas vagas e ondas ritmadas, por esse grandioso e preponderante elemento solar, natural e mítico, que o transforma totalmente durante o seu ocaso diário, conferindo a todo o cenário territorial uma aura celeste e fascinante, com os seus raios resplandecentes

Além disso, temos, ainda, neste local de encantamento intemporal, toda a parte mística que, igualmente, considerámos, constituída por todo o espaço apropriado e transformado pelo homem. Tal foi o caso do antigo mosteiro austero quinhentista, transformado em Farol em 1846 e que nos delicia, da mesma forma, pela sua posição altaneira de imponente sentinela do oceano, destacando-se pela sua elevada torre, pelos seus janelões da lanterna, onde abunda o cristal e a sua inconfundível e identitária cúpula vermelha.

São Vicente, santuário e rochedo simbólico e imortal é um portentoso local de memórias, imensas e variadas de um passado longínquo e tão próximo de nós, simultaneamente...como poderemos ficar indiferentes ao crepúsculo nas suas águas, que todos os dias arrebatava os espíritos dos visitantes? Como poderemos esquecer, na nossa infância, por exemplo, o poderoso sinal sonoro que ecoava por toda a Vila do Bispo a partir deste Cabo, em dias de cerrada névoa? Como não sentir a atração dos relâmpagos do seu profundo clarão luminoso que atravessa rochedos, águas, praias e planícies em todo este território?

Assim foi e assim é este Cabo especial, que olha altivo para o infinito, e que nos eleva diariamente, num diálogo espiritual com memórias, mitos, factos e lendas.

Referências

- Camões, Luís de (1988). *Os Lusíadas*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- Castro, D. João de (1994). *Discurso da Vida do Rey Dom Sebastiam*, Lisboa: Edições Inapa.
- Cruz, Maria Augusta Lima (2009). *D. Sebastião*. Rio de Mouro: Temas & Debates.
- Cunha, Rui e Garcia José Manuel (2004). *Sagres. Vila do Bispo*, Câmara Municipal de Vila do Bispo.
- Fernandes, Joaquim (2012). *História Prodígiosa de Portugal – Mitos & Maravilhas*. Aveleda: QuidNovi – Edição e Conteúdos.
- Iria, Alberto (1997). *O Infante D. Henrique no Algarve (estudos inéditos)*. Lagos: Centro de Estudos Gil Eanes).
- Lameira, Francisco (1994). *Inventário Artístico do Algarve – Concelho de Lagos*. Faro: Secretaria de Estado da Cultura/Delegação Regional do Algarve.
- Lameira, Francisco (1994). *Inventário Artístico do Algarve – Concelho de Vila do Bispo*. Faro: Secretaria de Estado da Cultura/Delegação Regional do Algarve.
- Jesus, Artur Vieira de (2013). *Vila do Bispo, Lugar de Encontros (I)*. Vila do Bispo: Câmara Municipal de Vila do Bispo.
- Zurara, Gomes Eanes de Zurara (1992). *Crónica da Tomada de Ceuta*. Mem Martins: Publicações Europa-América.

Trilhando caminhos, (re)construindo memórias: Etnografia de uma Associação de Peregrinos no Rio de Janeiro

Treading paths, reconstructing memories:
Ethnography of an Association of Pilgrims
in Rio de Janeiro

Camila Simões Pires Pacheco*

*Brasil, Graduação em Ciências Sociais,
Bacharelado; Mestrado em Ciências Sociais,
Universidade do Estado do Rio de Janeiro; Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas; Programa de Pós-
-Graduação em Ciências Sociais (PPCIS-UERJ).
E-mail: camilaspirez@gmail.com

Artigo completo submetido a dia 03 de junho
e aceite a 14 de junho de 2014

Introdução

Parte-se do entendimento de que as peregrinações modernas, iluminadas pelo olhar antropológico, nos sinalizam que o sentido do religioso adquire novos contornos, apontando para a superação das fronteiras que incompatibilizam religiões do Self e religiões institucionalizadas, bem como indicam o entrelaçamento do religioso juntamente a projectos seculares, a exemplo do turismo (Carneiro, 2007).

O Caminho de Santiago de Compostela, ressignificado pelo ideário Nova Era, adquire contornos de uma espiritualidade errante e centrada no self, que universaliza a experiência do múltiplo apontando para processos de destraditionalização e desterritorialização do culto e da busca pelo sagrado. Neste cenário que se dá a inspiração para a emergência de associações sem fins lucrativos em todo o Brasil que visam divulgar, preservar e reunir pessoas e organizações interessadas no percurso espanhol.

A AACs-Brasil foi fundada em 1998 com o advento do ano jubilar compostelano, sendo impulsionadora da popularização do Caminho de Santiago no Brasil. Se constitui, assim, como uma organização da sociedade civil, sem fins lucrativos que têm como finalidade promover, preservar e divulgar, a partir das experiências compartilhadas entre os peregrinos, a conservação do simbolismo e representações do caminho espanhol. Para tanto, seus membros diretores organizam eventos sistemáticos como reuniões (que ocorrem uma vez por mês na Casa de Espanha, Bairro Humaitá, Rio de Janeiro), confraternizações, lançamentos de livros sobre o Caminho de Santiago, e caminhadas por trilhas ecológicas no Parque Nacional da Tijuca, Rio de Janeiro, com intuito tanto preparatório de condicionamento físico, como também uma prática simbólica que permite manter vivo o espírito do Caminho.

Do ponto de vista metodológico abordo a experiência das caminhadas junto aos membros da

Resumo: O presente trabalho visa apresentar resultados preliminares de pesquisa que tem como tema norteador as peregrinações enquanto um processo de ininterrupta reinvenção, reatualizadas na sua interface com turismo e meio-ambiente, e parte de um ideário de espiritualidade destraditionalizada, bem como os seus possíveis desdobramentos.

Palavras chave: peregrinações / turismo / memória colectiva / Caminho de Santiago.

Abstract: This paper presents research results preliminary whose guiding theme pilgrimages as a process of continual reinvention, reactualized as its interface with tourism and the environment, and part of an ideology of de-traditionalized spirituality, as well as their possible consequences.

Keywords: pilgrimages / tourism / collective memory / Camino de Santiago.

AACS-Brasil a partir do paradigma da corporeidade (Csordas, 2008) (Steil & Toniol, 2010) e como uma etnografia no sentido dado por Wacquant (2008) para a participação observante, pensando assim a cultura enquanto práticas impressas no corpo dos sujeitos por meio de hábitos socialmente constituídos.

O objectivo deste trabalho, em suma, consiste em compreender os múltiplos sentidos que são atribuídos a experiência do Caminho, num processo que abarca preparação, peregrinação e regresso, identificando emoções e a construção de uma espiritualidade errante. Busco entender como esta experiência é actualizada e reinventada a partir de quadros de memória colectiva, nos termos Halbwachs (1990), que mantém vivo o espírito peregrino, e que são em muito informadas por uma busca existencial e espiritual que o Caminho de Santiago imprime nos sujeitos.

Peregrinando por dentro da Associação: actores, trajetórias e memórias.

Era um dia de domingo especial, frio e nublado de outono no Rio de Janeiro quando me reuni com os membros da AACs-Brasil para mais uma revigorante prática de caminhada ecológica no Parque Nacional da Tijuca, rumo ao mirante da Mesa do Imperador. Me refiro como dia especial pelo fato de se tratar do segundo domingo do mês de maio, que, como se é sabido, convencionou-se dedicar para comemoração do dia das mães. Durante a reunião da Associação que ocorreu no auditório da Casa de Espanha, no bairro Humaitá, Rio de Janeiro – espaço que mensalmente é reservado para este encontro – Lillian, um dos membros da directoria da AACs-Brasil, confirmou que a pedido de muitos peregrinos, “a tradicional caminhada de domingo” da Associação seria mantida mesmo em se tratando de um dia sagrado de confraternização familiar.

Esta menção é importante para marcar o valor e a importância que os membros da AACs-Brasil atribuem para a prática da caminhada ecológica. Até chegar ao mirante da Mesa do Imperador é necessário caminhar 6km de estrada asfaltada em ritmo intensivo de subida: para os peregrinos membros da Associação, esta caminhada reproduz as dificuldades de certos trechos do Caminho Espanhol e oportuniza este constante e renovador contacto com a natureza que mantém vivo o espírito peregrino.

Ao contrário das reuniões, que possuem um formato mais centralizado na figura dos palestrantes que relatam sua experiência no caminho de Santiago, a caminhada no Parque Nacional da Tijuca me colocou constantemente questionamentos sobre como conciliar meu itinerário enquanto pesquisadora em contraste com os itinerários prescritos e previstos pelo grupo.

Como havia mencionado, levando em conta os 6 km de trilha íngreme, me questionava o tempo todo até que ponto o meu limite físico, e justamente por não estar habituada àquele ritmo intensivo de actividade corporal, quais limitações implicariam à minha interacção social com o grupo. É neste sentido que tornou-se crucial situar-me a partir do aprendizado de técnicas corporais específicas nestes eventos também estão colocados.

Com evidência, Loïc Wacquant e o paradigma da corporeidade de Csordas me ajudaram a pensar nesta dimensão metodológica a partir da inversão desta dualidade entre observação e participação no cerne da situação etnográfica: a participação observante, conforme Wacquant, permite que a posição do antropólogo se diferencie das demais tradições clássicas. Se por um lado, na tradição anglo-americana o procedimento metodológico exige que não nos tornemos nativos, Wacquant, pelo contrário, diz

“gonative”, mas “gonative armed”, ou seja, equipado com todos os instrumentos teóricos e metodológicos, com todas as problemáticas herdadas da nossa disciplina, com a nossa capacidade de reflexão e de análise, e guiado por um esforço constante para, depois de ter passado pela provação iniciática, objectivava essa experiência

e construir objecto – de preferência deixar-se ingenuamente envolver e construir por ele. Vá, torne-se um indígena, mas volte como sociólogo! (Wacquant 2008)

Da mesma maneira, ter contacto com esta “radicalização empírica metodológica da teoria de habitus de Bourdieu” proposta por Wacquant (2008) para pensar o contexto etnográfico do pugilismo em que pesquisava, me remetem nas disposições do peregrino e sua prática do caminhar, suas longas distâncias percorridas, que exigem um condicionamento específico, um ritmo do andar característico que a peregrinação lhe confere.

Transformar o exótico em familiar, ou o familiar em exótico pressupõe um duplo movimento que leva em conta a subjectividade do pesquisador. Assim como o enunciado de Wacquant “go native” mas “go native armed” pressupõe o envolvimento não só entre a subjectividade do pesquisador e dos seus interlocutores, mas implica estar em constante vigilância epistemológica para voltar do campo como antropólogo. Vê-se que o dilema do estar lá e estar aqui, como pontuado por Geertz (2009), perpassam todo o ofício do antropólogo.

Csordas e o seu paradigma fenomenológico da corporeidade me permite levar em conta que não basta conhecer o corpo como base existencial da cultura, “como um objeto que é bom para pensar, mas como um sujeito que é necessário para ser” (Steil&Toniol apud Csordas 2008: 367).

Todavia, as caminhadas ecológicas também são permeadas por memórias. Desde que percorreu o Caminho de Santiago pela primeira vez em 2000, Tácio já refez o percurso três vezes e tem planos de retornar. Foi em ocorrência de sua primeira peregrinação que conheceu sua esposa, a uruguaia Vicky e desta união tiveram um filho, que, devido ao simbolismo que o Caminho significa para os dois, deram-lhe o nome de Tiago.

Quando Tiago completou três anos de idade, Tácio e Vicky o levaram para acompanhá-los em mais uma peregrinação. Tácio nunca perde a motivação de retornar a peregrinação à Santiago de Compostela, pois o que o faz um peregrino é a disposição em compartilhar, e viver na simplicidade, em conviver com as pessoas que fazem parte do Caminho.

Assim como Tácio, Mário já fez o percurso diversas vezes e ficou tão envolvido com o simbolismo do Caminho que hoje faz parte da directoria da Associação na atividade de tesoureiro. É consenso para os dois peregrinos que cada experiência de peregrinação rumo à Santiago de Compostela é única, proporcionando novas vivências, novos aprendizados, novos olhares – não somente para a dimensão interior, da alma – como também é estar preparado para ver paisagens e ambientes que não puderam ser apreciados plenamente antes ou, ainda, para vê-las a partir outras percepções e sensibilidades.

Por sua vez, Isabella passou a frequentar os encontros da Associação recentemente, há pouco mais de três meses. Sua motivação em engajar-se nas actividades de caminhada ecológica e nas reuniões mensais que ocorrem no auditório da Casa de Espanha se deve a sua decisão de percorrer o Caminho de Santiago no final do mês de maio deste ano.

Isabella destaca o quão importante a convivência com a AACs-Brasil tem sido na sua preparação emocional para trilhar o Caminho espanhol, sobretudo em razão dos testemunhos daqueles que já tiveram a experiência e compartilham suas vivências nestes espaços de vivência da Associação. Diz sentir-se extremamente bem acolhida por todos os membros da Associação, observando que o sentimento que se tem é que ela faz parte de uma família ou comunidade. Sua impressão é de que regressando da peregrinação ela se tornará uma associada participante e estará sempre disposta a compartilhar sua experiência e inclusive a retornar várias vezes ao Caminho.

São estes dentre muitos os fragmentos de memórias, frequentemente associados a conteúdos emocionais e trajetórias de vida que passam a ser accionados nas caminhadas ecológicas as quais a Associação se engaja. Durante o decorrer de todo o seu trajecto e principalmente no momento do lanche comunitário, em que não se compartilha somente o vinho e os alimentos, mas para além da troca objectos materiais, neste espaço de convivência e comensalidade, se trocam e são partilhados testemunhos e memórias da vivência e experiência da peregrinação rumo a Santiago de Compostela.

Minha intenção ao apresentar a etnografia das caminhadas ecológicas na sua interacção com os actores e suas trajetórias que estão interligadas na AACs-Brasil pelo ideário do Caminho de Santiago é ilustrativa de minha experiência de pesquisa e me fazem atentar para problematização da peregrinação enquanto uma experiência que é ininterruptamente reinventada e reafirmada pelos quadros sociais de memória. Neste sentido, em que medida podemos afirmar que a peregrinação é uma experiência única e individualizada, senão uma experiência que é construída colectivamente?

Se, por sua vez, o estudo da memória era tratado como fenómeno individual por filósofos, psicólogos, cabe destacar a contribuição de Maurice Hawbuacks (1990) para a consolidação da memória colectiva como um fato social. Primeiro sociólogo a se dedicar ao tema, é dele a formulação inicial de que a memória colectiva não seria uma expressão do que aconteceu no passado, mas uma construção colectiva do mesmo realizado por indivíduos de um determinado grupo.

Conclusão

Os resultados preliminares da pesquisa etnográfica sugerem, então, a importância dos quadros sociais de memória, enquanto representações sociais que reinventam e actualizam a experiência do sagrado e do simbolismo do Caminho de Santiago. A vivência na AACs-Brasil, por outro lado aponta a dimensão de sociabilidade (Simmel 1983) entre os membros da associados, e pensando-os enquanto uma comunidade emocional, e a memória faz manter vivo o “espírito do caminho”, se entrelaçando com dimensões ecológicas e de ambientalização da vida social (Lopes 2006) que, relacionadas com uma concepção específica de sagrado novaerista, produzem subjectividades, e um “estilo de vida particular do peregrino”.

Referências

- Amaral, Leila (2000). O Carnaval da Alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis, Vozes.
- Carneiro, Sandra Sá (2007). A Pé com a Fé: Brasileiros no Caminho de Santiago. São Paulo: CNPq/Pronex: Attar.
- Durão, Suzana (2008). O corpo, o gueto e o Estado penal: entrevista com Loïc Wacquant. In: Etnográfica, vol. 12. Disponível em <http://etnografica.revues.org/1811> Acessado em: 15/01/2014.
- Geertz, Clifford (2009). Obras e Vidas: O antropólogo como autor. Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- Halbwachs, Maurice (1990). A memória coletiva. São Paulo, Edições Vértice.
- Lopes José Sérgio Leite (2006). Sobre processos de “ambientalização” dos conflitos sociais. Horizontes

- Antropológicos, ano 12, n. 25, Porto Alegre.
- Simmel, Georg (1983). Sociologia. Org. Evaristo de Moraes Filho, São Paulo, Ed. Atica.
- Steil, Carlos Alberto & Toniol, Rodrigo. Ecologia (2010). Nova Era e Peregrinação: Uma etnografia da experiência de caminhadas na Associação dos Amigos do Caminho de Santiago no Rio Grande do Sul. Debates do NER, Porto Alegre, v. 17, nº 2.
- Toniol, Rodrigo (2011). “O Caminho é aqui” um estudo antropológico da experiência do Caminho de Santiago de Compostela em uma associação de peregrinos do Rio Grande do Sul, Brasil PASOS. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural [Online] 2011, 9 (Mayo-Sin mes).

Os Orixás na Paisagem Carioca. Construção cultural do santuário afro-brasileiro em Copacabana

The Orishas in Landscape Carioca. Cultural construction of african-brazilian sanctuary in Copacabana

Claudia Castellano de Menezes*, Cristiane Rose de Siqueira Duarte** & Ethel Pinheiro Santana***

*Brasil, Arquiteta; Professora do Centro Universitário Anhanguera de Niterói (UNIAN); Faculdade de Arquitetura e Urbanismo; Departamento de Arquitetura e Urbanismo. E-mail: cldacastellano@gmail.com

**Brasil, Pesquisadora 1A do CNPq; Arquiteta; Professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, departamento de Projetos de Arquitetura. E-mail: crsduarte@gmail.com

***Brasil, Arquiteta; Professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, departamento de Análise e Representação da Forma (DARF/FAU) e Pesquisadora do PROARQ junto ao grupo ASC - Arquitetura, Subjetividade e Cultura (PROARQ/UFRJ). E-mail: ethel31.3@gmail.com

Artigo completo submetido a 03 de junho e aprovado a 14 de junho de 2014.3

Introdução

Influenciando o desenho urbano, delineando a paisagem e o contexto sociocultural a presença das manifestações religiosas é incontestável nas grandes cidades de hoje, que se guarnecem de símbolos da religiosidade, santuários, capelas, grutas, imagens sacras e oratórios. Porém, enquanto algumas religiões possuem seus templos, igrejas, catedrais e sinagogas fazendo parte do conjunto arquitetônico da cidade, outros cultos e crenças se manifestam de forma diversa, enriquecendo a ambiência urbana com suas práticas e suas diferentes maneiras de apropriação do espaço. No caso específico dos segmentos religiosos afro-brasileiros – candomblé e umbanda –, alguns rituais estabelecem domínios espaciais que caracterizam-se por marcas na paisagem e apropriações do espaço urbano. Realizados em locais abertos, junto a elementos naturais, em cachoeiras, matas, rios, lagos, pedreiras, praias, essas práticas religiosas possuem simbolismos e temporalidades determinados por relações de sociabilidades no meio urbano.

Resumo: O artigo em tela analisa as transformações do significado do espaço público da praia de Copacabana, transformado em santuário durante o ritual das religiões afro-brasileiras em homenagem à Iemanjá, que acontece no dia 29 de dezembro na praia de Copacabana, no Rio de Janeiro.

Palavras chave: Santuário / Ambiência / Rituais / Paisagem

Abstract: The article analyzes the changes of the meaning of Copacabana's beach public space, transformed into a sanctuary during the ritual of african-Brazilian religions in honor of Yemanjá, held on December, 29th, at Copacabana beach, in Rio de Janeiro.

Keywords: Sanctuary / Ambience / Rituals / Landscape

No estudo aqui apresentado, a orla da praia de Copacabana, no Rio de Janeiro, espaço geralmente utilizado para o lazer, é também utilizada, há mais de 30 anos, por religiões de matriz africana como espaço sagrado para a realização de seus ritos durante o ritual que ocorre no dia 29 de dezembro. Nessa data, “o povo de santo” (Amaral, 2005:63), se reúne para procissão pelas ruas da cidade até chegar à praia para celebrar o ritual em homenagem a uma das principais divindades do panteão afro-brasileiro: a orixá Iemanjá. Essa festa-ritualística reúne um conjunto de práticas que envolvem um grande número de adeptos e tem o poder de alterar a rotina do cotidiano desse espaço público tão emblemático da cidade. Em 2011 a festa de Iemanjá foi decretada oficialmente como patrimônio cultural da Cidade do Rio de Janeiro.

Com a participação de diversos centros de umbanda e candomblé, e também pessoas de outras religiões, o evento constitui-se numa fascinante expressão da visão de mundo da cultura afro-brasileira, fazendo emergir a perspectiva pela qual essa população percebe os valores, as ideias, os problemas, aspectos cognitivos e existenciais, representações, formas de apropriação espacial e os seus ideais de vida, ao mesmo tempo em que vai se apropriando dos espaços da cidade. Essa expressão cultural por meio das práticas religiosas, elementos simbólicos, objetos rituais, sons, vestimentas e cores, é uma transformação temporal, que não se expõe em outros dias do ano. Os rituais de Iemanjá transformam temporariamente a praia em um santuário, gerando uma reordenação e ressignificação da paisagem da praia, conferindo-lhe um caráter sagrado.

A pesquisa que está na base deste artigo utilizou-se de métodos baseados nas Ciências Humanas - a análise etnográfica - e a ferramenta caderno de campo. Este trabalho descreve os momentos da cerimônia, a apropriação dos espaços pelos féis e a criação de uma atmosfera mística em torno dos altares de areia.

1. Premissas de pesquisa e metodologia

A análise da paisagem construída pelas religiões afro-brasileiras durante as cerimônias deve ser compreendida sob uma ótica multidisciplinar, pois é necessário considerar aspectos sociais, espaciais, temporais e culturais no universo da relação homem/natureza. Para essa compreensão, a abordagem foi baseada na dimensão simbólica e subjetiva da paisagem e na interpretação de ambiências constituídas pela ideia de Espaço Sagrado. Compreende-se esse espaço ao mesmo tempo como expressão e resultado de fatores culturais, sociais e históricos desse grupo social, expressos na ambiência do ritual que impregna o ambiente.

Para Magnani (1993), a dinâmica de um espaço não se esgota no seu perímetro, assim como o significado mais amplo de uma comunidade religiosa afro-brasileira vai além dos limites do terreiro, ultrapassam os limites físicos de seus muros, seguindo as concepções do mundo afro-religioso, com suas relações e símbolos, que se espalham no meio urbano e transformam paisagens cotidianas (comércio, encruzilhadas, matas, rochas, cachoeiras, pântanos, praias etc.).

Para o desenvolvimento de pesquisas em Arquitetura e Urbanismo que se voltam para análises com características sociais, desenvolveu-se um conjunto de metodologias que possibilitam interpretar os espaços físicos como elementos de comunicação e linguagem; tais metodologias se fundamentam em campos das Ciências Humanas e Sociais, sendo a análise etnográfica a ferramenta mais adequada e pertinente, principalmente quando emprega o método da observação participante. Ainda, esta pesquisa serviu-se de uma série de ferramentas desenvolvida pelo LASC/UFRJ (Laboratório de Arquitetura, Subjetividade e Cultura da Universidade Federal do Rio de Janeiro) denominadas “análise etnotopográfica” que, tendo por base as práticas da etnografia, busca captar as significações e experiências dos intervenientes no processo de construção social, permitindo a percepção de aspectos nem sempre expressos pela linguagem verbal, mas por meio da postura empreendida no espaço físico, nos gestos, movimentos,

práticas e atitudes relacionadas aos lugares. São manifestações capazes de “falar” o que não foi dito, pois o ambiente “transmite mais informação sobre seus usuários do que poderíamos descobrir por meio de entrevistas e questionários” (Duarte, 1994).

2. Praia: Lugar da cultura e da diversidade

A chegada da procissão na orla de Copcabana é anunciada por buzinas e palmas; o local é invadido pelos adeptos vestidos de branco, trazendo sobre suas cabeças balaios com oferendas que são depositadas em altares dispostos na areia. A partir de então, ao som insistente dos atabaques, são entoados toques e cantos dedicados a cada divindade, na mesma sequência em que são executados nos rituais internos nos terreiros, ou seja, nos barracões. É então formada a “roda de santo”, marcando o início do ritual. Por meio da música, canto, palmas, do som danças, odores dos incensos e charutos, iluminação colorida, figurinos rituais, o espaço vai sendo apropriado, a ambiência se modifica, contribuindo para uma convocação ao transe, influenciando, inclusive, o movimento de moradores e turistas que passam pelo local.

Um grande número de altares e santuários transitórios espalhados na praia, com flores e velas, conferem um colorido e uma iluminação diferente da habitual. O congá (altar) que abriga a imagem do orixá, sob uma pequena tenda, é decorado com iluminação colorida, flores e frutas.

Na cerimônia de 2011 viu-se um altar em forma de peixe estilizado ocupando grande extensão da areia, que teve a função de receber as oferendas que não seriam entregues no mar, ou seja, objetos de plástico, vidro, além de frutas, doces, bebidas, que serão oferecidas após o ritual aos que estão presentes no santuário na praia. Também como parte do ritual, foi colocado na areia um barco de madeira de cerca de dois metros com o objetivo de depositar as flores que mais tarde são jogadas ao mar. Uma importante observação deve ser feita em relação às oferendas a serem lançadas ao mar: a consciência ecológica da maioria dos terreiros proíbe a oferta de materiais que não sejam biodegradáveis; estes são separados e, no final do ritual, são recolhidos para reciclagem.

É interessante frisar que a população em geral, desde os leigos moradores do bairro até os banhistas que vêm de outros locais da cidade, reconhecem a praia como local sagrado nesse momento, respeitando e legitimando as ações religiosas.

Observou-se, ainda, um aumento significativo da atividade de comércio ambulante. É muito comum encontrar, próximos às tendas armadas ou ainda circulando pelo calçadão da praia, alguns “camelôs” vendendo rosas e outros artigos religiosos, oferecendo “limpezas” (passes de purificação) por meio de defumações e bênçãos para os passantes que, ansiosos, fazem fila.

3. Todo ângulo possibilita uma forma de olhar...

... Como “olhar” essa paisagem?

Durante o evento religioso na praia, um diálogo se faz presente, estabelecendo uma relação onde a vida de todos está associada ao ambiente; é um “conjunto indissociável de sistemas de objetos e de sistemas de ações”, onde os “fixos” (Santos, 1996:308) – participantes e objetos ritualísticos - presentes em determinado local cerimonial (praia, mata, cachoeira, etc.) podem empreender ações que modificam esse lugar em dadas situações, enquanto a inserção “fluxos” (as práticas, os rituais - eventos) reconstrói condições que redefinem o lugar. A relação desses lugares informalmente constituídos com as expressões das culturas afro-brasileiras aponta para a crença em um ser humano habitante do mundo em harmonia com a natureza personificada, a quem respeita e venera. Em vez de materializar-se em templos de tijolos, o santuário afro-brasileiro insere-se na paisagem natural da cidade, procurando consagra-la à sua imagem,



Fig. 1. O congá (Altar). Fonte: Própria – Ano: 2011

Fig. 2. Altar para oferendas que não serão entregues ao mar. Fonte: arquivo próprio – Ano: 2011

Fig. 3. A procissão: religiosos com balaios de oferenda para Iemanjá. Fonte: arquivo próprio – Ano: 2011

Fig. 4. Flores e velas espalhadas em altares pela areia mudam o colorido da orla. Fonte: arquivo próprio – Ano: 2011



Fig. 5. Consulta. Fonte: arquivo próprio – Ano: 2011

Fig. 6. Fila para receber benção na calçada. Fonte: arquivo próprio – Ano:2011

Fig. 7. Comércio ao longo do calçadão. Fonte: arquivo próprio – Ano: 2011

habitando-a com suas entidades de culto e sacralizando os espaços por meio de um “olhar cosmológico” (Velame, 2009). Imbricado no cotidiano, no dia-a-dia, nos acontecimentos sociais, familiares, de saúde, trabalho, nas manifestações da natureza, as divindades afro-brasileiras estão presentes. Com isso, entende-se que, para o religioso da umbanda e do candomblé, alguns espaços da cidade possuem dimensões espirituais da existência, porque, por meio desse “olhar cosmológico” tornam-se visíveis as divindades, os ancestrais, os mortos, os orixás que andam entre as árvores, que habitam os rios, mares ou moram nas pedras... Nessa perspectiva, o espaço/santuário é ordenado e regido pelos deuses, que ocupam com sua imagem a praia de Copacabana, reproduzindo o microcosmo do universo africano reestruturado no Brasil.

A transformação simbólica da praia em um santuário de Iemanjá faz dela um espaço “ritualmente construído” no sentido do termo definido por Eliade (2001). Por meio da pesquisa que está na base deste artigo, foi possível acompanhar a organização feita através dos atributos religiosos que sacralizam a paisagem e contribuem para a ambiência de ritual, chave tensionadora dos cenários de comunicação e expressão cultural. Com isso compreende-se que o referido espaço, durante as atividades religiosas, possibilita a percepção de um lugar diferente. Esses atributos geram um reordenamento e uma ressignificação do espaço, que promove uma ruptura do cotidiano da orla de Copacabana. A produção desse “santuário” se faz por meio de uma modificação temporal, com leituras visuais, sonoras e comportamentais em função das práticas religiosas, movimentação, ocupação, apropriação e utilização do suporte espacial. O espaço social impregnado por essa ambiência (elementos sensoriais, térmicos e lumínicos, cheiros, valores, sentimentos), a temporalidade do ritual e do próprio universo social (as pessoas que frequentam o lugar) se traduzem em relações de apego e afetação.

4. Concluindo, porém, sem finalizar...

Hoje incorporado ao espaço urbano, terreiro e cidade estabelecem entre si uma relação dialógica, capaz de gerar um espaço onde o simbolismo mágico e mítico dos rituais se estende e habita o universo urbano, em lugares reconhecidos pelo povo de santo como santuários representativos das forças míticas dos deuses e divindades afro-brasileiras.

No decorrer da pesquisa foi possível perceber como um espaço urbano específico, a praia de Copacabana, a partir de práticas religiosas, gerou uma transformação temporal da paisagem. Por meio de fatores materiais e imateriais, e elementos ambientais, viu-se emergir um conjunto de sensações (corporais, emoções e percepções) que criam estímulos que perpassam os sentidos humanos e influenciam transformações de comportamento. Com as manifestações religiosas durante o período de ritual, todo o cotidiano do bairro é rompido, não apenas com a participação dos religiosos e vendedores ambulantes, mas de toda a população de moradores e turistas, que respeitam e legitimam essas práticas. A praia, então, vai adquirindo um reconhecimento da diversidade, uma característica marcante, visto que na praia convivem variadas possibilidades de expressão.

Diante dos elementos levantados no trabalho de campo, e apresentados durante o ritual em homenagem à Iemanjá, foi possível exemplificar como a religião afro-brasileira vai consagrando espaços naturais de acordo com sua cosmovisão. O evento religioso da Umbanda e do Candomblé se apresenta ao público em suas práticas, crenças e ações que dialogam com a cidade, alterando a dinâmica cotidiana do espaço público da orla, onde a divindade está sempre presente; um lugar religioso e místico, o microcosmo de uma África mítica que sobrevive no imaginário dos afrodescendentes: a África dos orixás, ou a Aruanda dos caboclos e pretos-velhos...

Referências

- Amaral, Rita de Cassia (1996). "Cidade em festa. O povo de santo (e outros povos) comemora em São Paulo". In: José Guilherme Magnani, Lilian de Lucca Torres (org.). Na metrópole: Textos de Antropologia Urbana. São Paulo, EDUC.
- Amaral, Rita de Cassia (2005). Xirê! O modo de crer e viver no Candomblé. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC.
- Cunha Jr., Henrique; Vieira, Lílian Cavalcanti Fernandes (2010). "Derek Walcott e Omeros: uma discussão sobre a problemática das identidades afro-caribenhas". In Revista Brasileira do Caribe, vol. XI, núm. 21, julho-diciembre, pp. 11-44. Universidade Federal de Goiás - Goiânia, Brasil.
- Duarte, Cristiane Rose; Santos, Ana Lúcia Vieira (2002). "Casas Invisíveis: um estudo dos espaços da população de rua do Rio de Janeiro". In: Duarte, Cristiane Rose; Rheingantz, Paulo Afonso; del Rio, Vicente. Projeto do Lugar: Colaboração entre Psicologia, Arquitetura e Urbanismo. Rio de Janeiro: Contra Capa, PROARQ, pp. 272-281.
- Duarte, Cristiane Rose; Cohen, Regina; Santana, Ethel; Brasileiro, Alice; Paula, Kátia; Uglione, Paula (2008). "Explorando as ambiências: Dimensões e Possibilidades Metodológicas na Pesquisa em Arquitetura. Colloque International Faire une ambience Grenoble". In: Anais Grenoble, cd-rom. (versão ampliada em português, disponível em www.asc.fau.ufrj.br).
- Duarte, Cristiane (2011). "Modelage du lieu, remodelage du regard de l'architecte". In R. Villanova e C.R. Duarte (org.). Nouveaux Regards sur l'Habiter. Paris, Le Manuscrit.
- Duarte, Cristiane Rose (2009). "Percurso, Escritas e Novos Olhares para o Pesquisador em Arquitetura". Trabalho apresentado no colóquio Olhares cruzados sobre o morar. PROARQ/UFRJ.
- Eliade, Mircea (2001). O Sagrado e o Profano. A essência das Religiões. São Paulo, Martins Fontes.
- Eliade, Mircea (1992). Mito do eterno retorno. Cosmos e História. São Paulo: Mercuryo.
- Fischer, Gustavo-N (1994). Psicologia Social do Ambiente. Lisboa: Privat.
- Geertz, Clifford (2008). A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LTC2.
- Magnani, Guilherme (2003). Festa no pedaço – Cultura popular e lazer na cidade. São Paulo: Editora Hucitec.
- Menezes, Claudia Castellano (2012). Agô, Inaê! Odoyá!: Arquitetura E Construção Cultural do Espaço dos Terreiros. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-graduação em Arquitetura da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Santos, Milton (2002). A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Sodré, Muniz (1996). Metamorfoses do Espaço Habitado. São Paulo: Hucitec.
- Rosenthal, Zeny (2003). "Espaço, Cultura e Religião: Dimensões de análise". In Roberto Lobato Corrêa; Zeny Rosenthal. Introdução à Geografia Cultural. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil.

Artesanato e fé: narrativas de uma Mestra Griô sobre romarias e o Santuário de Padre Cícero

Crafts and faith: the Master Griô's narratives about pilgrimages and the Sanctuary of Padre Cícero

Cláudia Matos Pereira*

*Brasil, Doutoranda em Artes Visuais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – (UFRJ), Artista Plástica e Professora de Desenho, Assistente-convidada, pela Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa (FBAUL). Par acadêmico da revisão da Comissão Científica. E-mail: claudiamatosp@hotmail.com

Artigo completo submetido a 03 de junho e aprovado a 14 de junho de 2014

Introdução

Este artigo pretende perceber a questão da religiosidade e fé que envolve Juazeiro do Norte, o Santuário do Padre Cícero e as romarias, através das narrativas de uma artesã Mestra Griô, eleita pela comunidade como pessoa sábia, que mais conhece as histórias locais. Sob este olhar individual, representativo da cultura local será possível adentrar neste universo onde a oralidade se insere como fio, trama e bordado na tessitura de uma prática que passa de geração a geração: a narrativa.

Neste breve estudo não será possível o aprofundamento em aspectos biográfico-antropológicos de Padre Cícero, assim como da cidade de Juazeiro do Norte, em sua historicidade. Será uma abordagem que procura apresentar uma perspectiva pontual e local sobre a devoção, no contexto deste santuário.

1. A cidade de Juazeiro – devoção e 'milagre'

Juazeiro do Norte é uma cidade polo no sertão do Ceará. Conforme dados do Governo do Estado do Ceará, sua influência por todo Estado movimenta multidões de romeiros em torno do que representa a figura mítica do Padre Cícero Romão Batista e seu lema maior: 'Fé e Trabalho'.

É uma cidade nordestina que se destaca pelo fervor religioso e pelo artesanato. 'Juazeiro' – palavra híbrida, tupi-portuguesa: juá ou iu-á (fruto de espinho) + o sufixo eiro – que ocorre, como neste caso, em nome de plantas ou árvores, cuja base é o designativo do seu fruto ou da sua infrutescência (Houaiss, 2003: 1433). O nome refere-se a uma árvore nordestina (cientificamente denominada de *Ziziphus joazeiro*), resistente às secas mais impiedosas, mantendo-se sempre viçosa (Pereira, 2011). Esta espécie é providencial ao sertanejo em época de seca, pois proporciona sombra e alimentação, cujos frutos ricos em vitamina C, servem ao homem, ao gado faminto, às aves e outros animais (Queiroz, 2006:177-179).

Resumo: Este artigo tem como objetivo refletir sobre o fenômeno religioso e o sagrado que abrangem a atmosfera de fé e devoção em Juazeiro do Norte, no estado do Ceará, Brasil. Através dos bordados, palavras tecidas e narrativas da Mestra Griô – 'Dona Fanca', as romarias e o Santuário de Padre Cícero evidenciam o olhar de quem faz da narrativa, seu ofício manual de testemunho da fé.

Palavras chave: Imagem e cultura / narrativas / Padre Cícero / Dona Fanca / Juazeiro do Norte.

Abstract: This article aims to reflect about the religious phenomenon and the sacred that encompass the atmosphere of faith and devotion in Juazeiro do Norte, in the state of Ceará, Brazil. Through the embroidered, words woven and the master Griô's narrative – 'Dona Fanca', the pilgrimages and the sanctuary of Padre Cícero demonstrate the look of one who makes from the narratives, its manual work, of witness of faith.

Keywords: image and culture / narratives / Padre Cícero / pilgrimages / Juazeiro do Norte.

Pode-se dizer que esta árvore remete à metáfora do 'espírito e força de um romeiro', capaz de resistir às adversidades da vida, do clima, da rudeza agreste, mantendo-se de pé diante dos obstáculos. É um símbolo da resistência, capaz de alimentar a persistência.

Graças ao Padre Cícero, Juazeiro tornou-se um dos maiores centros de religiosidade popular da América Latina, capaz de atrair 1,5 milhão de fiéis por ano, os quais vêm venerar Nossa Senhora das Dores e este Padre, 'considerado santo' pelos devotos (figura 1). Ao inserir uma política de fé, amor e trabalho, torna-se um mito para o povo nordestino. As romarias transformam a cidade em um espaço de devoção, onde ocorrem missas, procissões, novenas, bênçãos, peregrinações e visitas.

Há um admirável mercado de artesanato regional e artigos religiosos. Destaca-se o Centro de Cultura Popular Mestre Noza, um expoente do artesanato local. A cidade está situada ao sul do Ceará, e, de acordo com informações do site oficial do Estado, ocupa uma área de 248 km² com população de quase 300 mil habitantes (figura 3). O Padre Cícero Romão Batista foi um marco na edificação da religiosidade, da cultura popular e dos episódios políticos do Cariri. Quando este sacerdote chega em 1872, a cavalgar em um jumento, havia apenas um pequeno arraial com poucas casas de tijolos e uma singela capela.

Recentemente, esta cidade pôde festejar o transcurso dos cem anos de sua emancipação política como a terceira cidade do Ceará. Um simples povoado pertencente ao Crato é cenário do que ocorre durante uma missa em março de 1889, quando Padre Cícero ministrava a comunhão aos fiéis. Ao colocar a hóstia na boca da Beata Maria de Araújo, esta se transformou em sangue. O fato se repetiu por diversas vezes durante cerca de dois anos, sendo logo atribuído pelos fiéis como um 'milagre' (figura 2). Segundo Braga (2007: 183), quando Padre Cícero assume no campo religioso, a defesa do milagre, cria uma polêmica com seus superiores episcopais, precisa defender seu direito ao uso das ordens sacerdotais, percebe a necessidade de proteger a cidade de Juazeiro e acaba por optar a um campo de ação em que suas defesas passam do campo religioso para o campo político.

As figuras dos beatos favorecem a construção da ambiência mística de Juazeiro e dos caminhos até a cidade, contribuindo para a formação religiosa das camadas populares do Nordeste, entre fins do século XIX e início do século XX. O fenômeno religioso ali presente em Juazeiro, concentra-se na figura de Padre Cícero e seus romeiros, devido à presença de alguns beatos (Braga, 2007: 282).

Inúmeros católicos começam a frequentar o povoado em busca de aconselhamento e da benção do chamado "Padim Ciço". O vilarejo cresce a partir da centralidade na fé popular e seus limites se alargam no entorno. A criação de novas ruas e habitações, pequenos negócios e comércio seguem seu curso, alinhados aos conselhos de Padre Cícero, que dizia: "em cada casa um santuário e em cada quintal uma oficina". Juazeiro torna-se um espaço onde o sagrado e o econômico se entrelaçam - trabalho e fé - caminham juntos como fundamento para o crescimento da cidade.

As principais datas 'oficiais' comemorativas em Juazeiro são: Festa de Nossa Senhora das Candeias (romaria) em 02 de fevereiro; Aniversário de Padre Cícero em 24 de março; Aniversário do Município em 22 de julho; Festa da Padroeira (romaria) em 15 de setembro; Dia do Romeiro em 1º de novembro; Romaria de Padre Cícero em 02 de novembro e no mês de junho acontece o evento Juaforró.

2. Mestre Grifó: a descoberta de uma identidade

Francisca Mendes Marcelina - conhecida na cidade de Juazeiro do Norte como Dona Fanca - nasceu em 29 de novembro de 1949. Segundo Pereira (2011), ela desde a infância valorizou e internalizou em sua existência, histórias da família, da comunidade e procurou preservá-las ou até mesmo 'eternizá-las', seja em forma de livros ou bordados em panôs (grandes tecidos que são suportes para as histórias e palavras bordadas).



Fig. 1. Santuário - estátua de Padre Cícero, com 27 metros de altura, no alto da Colina do Horto. Fonte: Turismo Low Cost Site.

Fig. 2. Reconstituição de Padre Cícero à esquerda, no centro a Beata Maria de Araújo e à direita, defronte às imagens, Dona Fanca, na Capela do Museu Vivo Padre Cícero, no Horto, em 2011. Fonte: própria.

Fig. 3. Montagem com imagens de mapas do IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Fonte: IBGE.

Fig. 4. Foto da esquerda, Dona Fanca narrando a história de sua vida com panô. Fonte: própria.

O processo de formação da identidade desta Mestra Griô (figura 3) iniciou no Censo 2007, realizado no Conjunto Almino Loiola do Bairro Leandro Bezerra na cidade de Juazeiro do Norte – CE, pela Organização Não Governamental Instituto de Ecocidadania Juriti – IEJ. O objetivo era identificar, por meio da compreensão da própria comunidade, as pessoas que detinham um saber característico do senso comum, e que representassem a história cultural e ancestral da própria comunidade. Dona Fanca, foi o nome de maior representação, reconhecida como uma pessoa que sabia das histórias do bairro e também reconhecida como educadora e artista popular – uma artesã (Fontenele, 2010).

Conforme Pereira (2011), seu reconhecimento como artesã oficialmente, ocorre em 2007. Em 2008, ela ‘descobre ser’ uma Mestra Griô - fato desencadeador de processos de trabalho voluntário na ONG JURITI. Ela relata em um depoimento: “... em Brasília, quando fui com Cristina da ONG Juriti, para participar do encontro do Ministério da Cultura, lá eu escutei que eu era uma Mestra Griô e conheci outros Mestres e Mestras Griôs, estavam todos do Brasil” (Fontenele, 2009). Em seu depoimento ela diz que: “eu era uma Mestra Griô e não sabia” (Marcelina, 2011).

Em uma entrevista em março de 2011, Dona Fanca fala sobre a arte que realiza em forma de panôs: “a arte pintada, escrita, bordada, a arte grande, são para durar para sempre. E eu considero os panôs uma arte grande, feita para durar”. Os panôs são repletos de cores, imagens e tecidos, texturas diversas, frases e palavras, mas as imagens são mais presentes que as palavras. Pode-se dizer que sua vida se traduz em narrativas que se concretizam em imagens. Ela narra ao bordar e depois, demonstra as histórias através do bordado realizado (figuras 4 e 5).

2.1. Uma ‘narrativa artesanal’?

Segundo Walter Benjamin (1987: 198), “a experiência que passa de pessoa para pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores”. Assim, o autor afirma o que esclarece a natureza da ‘verdadeira narrativa’: possui sempre em si, por vezes, em forma latente, uma dimensão utilitária. Esta utilidade poderia ser um ensinamento moral, uma sugestão prática, um provérbio ou uma norma de vida – de qualquer maneira, para ele, “o narrador é um homem que sabe dar conselhos [...] O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria” (Benjamin, 1987:200).

O narrador “figura entre os mestres e os sábios”, retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou aquela relatada pelos outros, incorpora as coisas narradas à experiência de seus ouvintes. Para Walter Benjamin, “o grande narrador tem sempre suas raízes no povo, principalmente nas camadas artesanais”. Assim, pode-se concluir que narrador e a sua matéria-prima – a vida humana – configuram uma relação artesanal (Benjamin, 1987: 201-221). Dona Fanca herdou este dom familiar da oralidade (figura 6), oração e ofício, e assim relata:

Meu avô era artífices, acho que eu e minhas irmãs nós todas temos esse dom de artes que puxou para ele... Artífice era tratada como a arte manual [...] se disser quem minha descendência é essa, defé, de arte e de muita oração [...] Um Griô é aquele que conta a realidade, a verdade e a coisa que acontece realmente. O Griô ele não mente, nem inventa. Ele vai a fundo naquele ponto, e traz pra realidade, pra certeza e praluz. Mestre griô é justamente o que eu sou, eu era e sou sem saber, contadora de histórias, é o que eu sou, o que eu fui a minha vida toda sem saber, por que em toda a minha vida eu contei histórias, histórias para as minhas alunas da escola, da crisma, e sempre resgatando o nome de essas histórias um ídolo, seja de um homem forte, valente, ou um Deus, uma mãe. Então, o griô eu me sinto assim, aquela que descobre uma cultura que está em sua vida ultrapassada e trás à tona e deixa atual (Fontenele, 2009).



Fig. 5. Dona Fanca ao centro (livro sobre o seu bisavô – amigo de Padre Cícero: “A História de um bravo romeiro”) e sua irmã Maria Goreth Neves, à direita (livro de tecido sobre a história de sua mãe). Obras criadas por elas. Fonte: foto fornecida por Dona Fanca (Pereira, 2011).



Fig. 6. Dona Fanca a narrar uma história e a ensinar o bordado a crianças. Fonte: Fotos cedidas por Cristina Diógo e por Inambê Sales Fontenele (Pereira, 2011).

Escutar Dona Fanca é saborear a religiosidade e história local. Roland Barthes (1980) afirma: “a escrita se encontra em toda parte onde as palavras tem sabor (saber e sabor têm, em latim, a mesma etimologia). Curnonski dizia que, na culinária é preciso que as coisas tenham o gosto do que são [...] é necessário este ingrediente, o sal das palavras” (Barthes, 1980: 7- 47). O que se percebe com as narrativas desta Mestra Griô é a combinação entre história, memória, arte e devoção, ao tempero deste sal das palavras.

3. Caminhada histórica e sagrada com a Mestra Griô

Conforme relata Dona Fanca (2014), todo romeiro, toda pessoa de fé e também os turistas devem percorrer os lugares históricos e sagrados de Juazeiro do Norte. Assim é possível conhecer e vivenciar os marcos do testemunho da fé viva que a cidade exala em sua atmosfera. Deve-se conhecer: a Praça Padre Cícero que já foi o “Quadro Grande, Praça da Liberdade, Praça Almirante Alexandrino de Alencar”, o Memorial Padre Cícero e o Museu Vivo Padre Cícero (locais imperdíveis, que guardam a riqueza histórica local) e desta forma, ela desenvolve sua narrativa acerca dos lugares mais relevantes. Sobre a Casa dos Milagres do Padre Cícero, ela relata:

Situada no largo do Socorro, é o repositório da fé, dores e esperança do homem nordestino, através do barro, madeira, tecido e cera, a mão do artesão popular, constrói o voto e o peregrino, paga sua promessa ao padrinho. Braços, pernas, cabeças criam o homem novo e a sua história. A fotografia e a pintura retratam o momento do milagre concebido o imaginário se torna real e a “Casa dos Milagres” guarda o tesouro que reflete a fé, externa as dores e mostra que o tempo de pão e mel foi conseguido, por isso o romeiro nordestino diz que é um “ex-voto” (Marcelina, 2014).

Essa casa de tanta fé e de tantos milagres, infelizmente foi destruída num incêndio casual no ano de 2013.

Horto e Santo Sepulcro: “lugares de oração e recolhimento que se traduzem em patrimônio cultural do povo nordestino”. Dona Fanca (2014) continua a narrar o seu percurso: O Horto das Oliveiras guarda os casarões do Padre Cícero, onde há a Capela do Bom Jesus do Horto, a sala do Coração de Jesus, a imagem do Bom Jesus Flagelado e, na praça, há o Monumento ao Padre Cícero. “As muralhas da guerra de 1914 e a Casa de Pedra falam da epopeia romeira na defesa do Padrinho Cícero e na Nova Jerusalém”. No Santo Sepulcro, ela descreve:

Os beatos e penitentes construíram o seu mundo onde tem a “Pedra do Pecado”, capela e nichos, “Pedra da Crucificação”, sepulcro, “Gruta de Belém” e a Cacimba dos Milagres. Os marcos do Padre Cícero, segundo as lendas são inscrições feitas com os dedos nas pedras pelos sacerdotes, atestam o poder do padrinho sobre as coisas do mundo (Marcelina, 2014).

Santuário dos Franciscanos - é o santuário do São Francisco – na opinião de Dona Fanca (2014) um dos mais belos templos religiosos do norte do Brasil: “construído em estilo lombardo-saxônico, a Praça das Almas, sua torre com 50 metros de altura, o Seminário Menor, o Passeio das Almas e a nave central compõem o majestoso conjunto. A torre guarda um carrilhão que, a cada meia hora, executa um trecho do hino em louvor a São Francisco” (Marcelina, 2014).

Caminho do Horto, conhecido como a Rua do Horto, o caminho que leva à estátua do Padre Cícero, guarda: relíquias da história e vida das chamadas Cortes Celestes (os antigos penitentes do Juazeiro): o Monte Sinai (local de entrega do Rei de Deus); a Pedra do Joelho (testemunha da passagem da sagrada família pela Nova Jerusalém), a Via Sacra e seus ícones, capelas e cruzeiros, que constituem o caminho do romeiro em busca do Horto e Santo Sepulcro (Marcelina, 2014).

A Matriz, hoje Santuário da Mãe de Deus templo maior da terra da “Mãe de Deus” originariamente, era

a Capela do Padre Pedro Ribeiro de Carvalho, no ano de 1827. Em 1875, inicia o Padre Cícero a construção da Igreja de Nossa Senhora das Dores. Após reformas sucessivas é hoje “o santuário do nordeste” (Marcelina, 2014).

Igreja do Socorro, de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, construída em 1905, carro símbolo maior da religiosidade de Juazeiro. Aí se encontra sepultado além de seus familiares e a Beata Maria de Araújo, o Padre Cícero Romão Batista, falecido em 20 de julho de 1934, o também grande amigo José Lourenço. “Em estilo barroco colonial, o nicho de Nossa Senhora ricamente trabalhado em madeira guarda a imagem de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, que sob seus pés, abriga a lousa de mármore que recobre o tumulo do ‘Patriarca de Juazeiro’” (Marcelina, 2014).

4. Sabedoria local bordada fio a fio: Padre Cícero e romarias

Segundo Dona Fanca (2014) a Romaria de Finados ocorre em novembro, Romaria das Dores em setembro e Romaria das Candeias ou da Luz, em fevereiro. Há também mais duas romarias, no total de cinco, a serem relatadas a seguir. Cada romaria tem sua cor e seus sentidos. “Os romeiros que vêm para as romarias, em sua maioria, são do próprio nordeste, principalmente Alagoas e Pernambuco (maior contingente de romeiros que Juazeiro recebe) com cerca de seiscentos mil romeiros, aproximadamente, que cheios de entusiasmo e fé no Padre Cícero, fazem de cada romaria, um significado”.

4.1. Padre Cícero

Dona Fanca (2014), imbuída de toda fé e devoção a Padre Cícero relata com emoção: “então foi assim que, em meio há tempos difíceis para a igreja, nasceu na cidade de Crato um menino de nome Cícero Romão Batista, em 24 de março de 1844, filho de Joaquim Romão Batista e Dona Joaquina Vicência Romão (Dona Quinou)”. Ela diz que para se explicar “a grande afluência de romeiros” é necessário conhecer uma história que uma romeira de 95 anos lhe contou:

Ela ouviu dos mais velhos e próximos a Padre Cícero e sua família, que na época de seu nascimento, era o assunto de todos. Sua mãe Dona Quinou estando às seis horas da tarde a rezando o terço da Virgem Mãe das Dores viu uma jovem senhora muito bem vestida trazendo consigo uma criança e em sua volta uma grandeluz como um relâmpago no momento seguinte a mesma tirou o menino Cícero do berço e colocou outro que trazia no lugar. A mãe Dona Quinou achou aquilo estranho e chamou a ama e perguntou se ela havia visto aquela moça no que a empregada disse: “Não.” Então esse é um dos muitos mistérios que envolvem nosso santo Padre Cícero Romão Batista. Com sua vinda à Juazeiro em 1872 no mês de dezembro para celebrar uma missa de natal o jovem padre não tinha intenção de morar aqui, mas um dia estando em sua casa entre dormindo e acordado o padre teve uma visão com Jesus e os apóstolos na grande ceia, onde entre muitos assuntos de Jesus com os apóstolos Ele apontando o dedo para Padre Cícero diz: “Cícero, toma conta dessa gente.” Padre Cícero no êxtase viu pessoas pobres, maltratadas, escravizadas, feridas, injustiçados, sem nenhum objetivo no futuro. Então o padre obedecendo ao pedido de Jesus, que era mais uma ordem, veio a ser pároco em Juazeiro. Como o seu modo divino de falar e pregar começou a chamar a atenção dos pobres e dos ricos das redondezas e foi se alastrando as notícias dos sermões inflamados de severas palavras contra todo tipo de erros tais como: bebedeiras, roubos, prostituição, injustiça e, sobretudo o carrancismo dos grandes donos de terras, os fazendeiros que na época eram verdadeiros coronéis, que barbarizavam os pobres e mandavam a matar quem se opusesse às suas vontades, principalmente contra aqueles que não tinham vez nem voz. Bom, assim o padre encontrou Juazeiro e aí ele (Padre Cícero) entrou com tudo contra todos fundou a igreja de Nossa Senhora das Dores iniciou as festas religiosas (Marcelina, 2014).

A vida de Padre Cícero é envolta por mistérios e sonhos. Segundo Rudolf Otto (2007: 44), o *mysterium tremendum* possui uma “natureza que é do tipo que arrebatava e move uma psique humana com tal e tal sentimento.” Para ele, conceitualmente, mistério designa “nada mais que o oculto, ou seja, o não-evidente, não-apreendido, não-entendido, não-cotidiano nem familiar”, que num “sentido intencionado” possui um aspecto positivo, experimentado exclusivamente em sentimentos. O que está contido no inefável mistério é algo inalcançável pelo indivíduo e, sob este aspecto, observa-se a trajetória de Padre Cícero até o acontecimento que foi o ‘milagre’ já mencionado, e toda a esfera mítica decorrente neste fenômeno religioso.

1.2 Romeiros: o exercício da fé

Dona Fanca (2014), nascida em um berço de gerações de romeiros, descreve o que é ser romeiro:

É aquele que vem em romaria. Muitas pessoas juntas que vêm atrás da fé num santo ou afim, prestam homenagens orações, pedidos de graças, de milagres e que sempre vêm com o corpo e o espírito cheios de uma fé tão profunda e grande que não importa o sacrifício. Eles vêm a pé, a cavalo, de pau de arara (caminhão com bancos na horizontal coberto com lona e cheios de armadores para armar redes). Eles vêm pagar as promessas e agradecer as graças já alcançadas. Muitos vêm conhecer a história do lugar seus saberes, lutas internas e externas, festividades anuais religiosas e a caracterização do lugar, digo: nascimentos, lutas, localização, crescimento de comunidade, tendo um grande cuidado com a fé primeiramente em Deus depois na Virgem Mãe das Dores e por fim no meu padrinho Cícero Romão Batista (Marcelina, 2014).

Abaixo estão exemplos de panôs que descrevem cenas de romeiros, na subida em direção ao Horto e participação em principais romarias (figura 7).

Os aspectos básicos e profundos de cada sentimento forte de espiritualidade, seja ele: de fé na salvação, confiança ou amor, e tudo aquilo que independe destes fenômenos, pode “temporariamente excitar e invadir também a nós com um poder que quase confunde os sentidos, ou seja o acompanharmos com empatia e sintonia em outros ao nosso redor, nos fortes surtos de espiritualidade e suas manifestações no estado de espírito”, poderá proporcionar a sensação do *mysterium tremendum* - o mistério arrepiante (Otto, 2007: 44). Desta forma, o caráter solene presente na atmosfera dos ritos e cultos, aquilo que ronda igrejas, templos, monumentos religiosos e lugares considerados sagrados podem provocar este sentimento arrebatador e fervoroso que move milhões de pessoas.

4.3. Romaria de Finados

Em novembro é a Romaria de Finados (figura 8) que recebe milhares de romeiros, principalmente de Pernambuco. Dona Fanca (2014) inicia seu relato:

Há o predomínio de vestes escuras, pretas, mas também eles vêm para visitar o túmulo do Padre Cícero, assistir as missas e trazer-lhes flores. Nesse dia, o túmulo do Padre fica mais ou menos 80 cm só de arranjos de flores expostos pelos romeiros, acendem muitas velas e choram. Vêm também os romeiros penitentes que cantam, rezam e choram a noite toda, no lamento de tristeza e de saudade, mesmo sem ter conhecido o padre. Nessa romaria também vêm romeiros da Bahia, Piauí, Paraíba, Alagoas e também do sul do país (Marcelina, 2014).

Apesar de ser uma romaria de luto pelos mortos, conforme aborda a artesã, para muitos romeiros, estes vêm como que para uma festa: fazem compras, visitam outras igrejas, rezam muito, sobem ao Horto

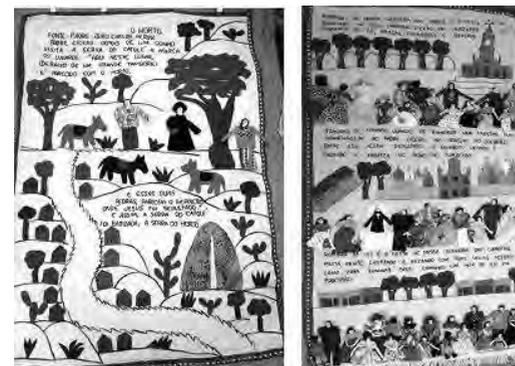


Fig. 7. Panôs: o Horto à esquerda e romeiros à direita. Fonte: imagens cedidas por Dona Fanca.

Fig. 8. Detalhe de um panô de Dona Fanca: Romaria de Finados. Fonte: própria.

Fig. 9. À esquerda, estátua de Padre Cícero, em sala de fotos de graças alcançadas do Museu Vivo Padre Cícero. Fonte: própria.

Fig. 10. À direita, sala de ex-votos do Museu Vivo Padre Cícero. Fonte: própria.

Fig. 11. À esquerda, detalhe de um panô de Dona Fanca: Romaria de Nossa Senhora das Dores. Fonte: própria.

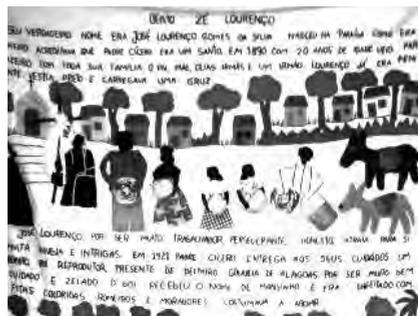


Fig. 12. À direita, celebração de Nossa Senhora das Dores. Fonte: Diocese de Crato Site.

Fig. 13. À esquerda, detalhe de um panô de Dona Fanca: Romaria de Nossa Senhora das Candeias. Fonte: própria.

Fig. 14. À direita, procissão das velas. Fonte: Juazeiro do Norte-Cidade de Todos Site.

Fig. 15. Detalhe de um panô de Dona Fanca: Romaria ao Beato José Lourenço Gomes da Silva. Fonte: própria.

Fig. 16. Santo Sepulcro. Fonte: Juazeiro do Norte-Cidade de Todos Site.

várias vezes levando pedidos ao Padre Cícero e também objetos de graças alcançadas, (como ex-votos de madeira de partes do corpo), que se pode observar nas figuras 9 e 10.

4.4. Romaria de Nossa Senhora das Dores

Nesta romaria, Dona Fanca (2014) afirma que o comando vem do povo, em sua maioria, proveniente de Alagoas. É uma das romarias mais expressivas, pois nesta 'basílica' é praticamente o local em que a história de Juazeiro começou (figuras 11 e 12). Chegam romeiros também de todo o nordeste:

Essa é a festa azul e dourada como o manto da virgem Mãe das Dores. Muitos romeiros usam bata azul amarrada na cintura com um cordão, pagando promessas alcançadas se ficam tempo todo com essa roupa, demonstrando assim, a gratidão e amora Nossa Senhora. Vão agradecer suas graças nos santuários da Mãe de Deus (Igreja de Nossa Senhora das Dores) e visitam, como paga de suas promessas, a todas as outras igrejas da cidade, inclusive a Igreja do Horto, o museu de Padre Cícero, os objetos, motivo das graças alcançadas por intermédio de Nossa Senhora. Nessa romaria tem uma grande concentração de ônibus e carros de todas as localidades do nordeste que fazem pela cidade a procissão de despedida dos romeiros, isso no dia 14 de setembro, um dia antes do encerramento da grande festa da Mãe das Dores (Marcelina, 2014).

4.5. Romaria de Nossa Senhora das Candeias ou da Luz

Romaria que acontece em fevereiro, "comandada por todo nordestino". Conforme Dona Fanca (2014) é uma romaria do povo que procura a luz (figuras 13 e 14). "De luz (velas acesas) é a Romaria de Nossa Senhora das Candeias, como o próprio nome diz: uma multidão cheia de graça, soma de muitos lumes miúdos (velas acesas). A multidão cheia de fé, encantamento e mistério anda lado a lado, nessa enorme procissão fosforescente". Os romeiros e as pessoas da cidade andam, cantam, rezam e choram de emoção, ao ver tantas luzes acesas por um único motivo: o amor e a fé em Nossa Senhora. A artesã prossegue: "a emoção toma conta de todos, porque o canto dessa romaria nos emociona: 'Oh que caminho tão longo cheio de pedras e areia, valei-me meu Padrinho Cícero e a Mãe de Deus das Candeias'" (Marcelina, 2014).

4.6. Romaria ao Beato José Lourenço Gomes da Silva

Dona Fanca (2104) relata sobre a Romaria ao Beato José Lourenço Gomes da Silva: diz que o beato nasceu na Paraíba no ano de 1870 e veio para Juazeiro em 1890 com 20 anos (figura 15). "Após 76 anos de sua morte a igreja achou por bem resgatar vida e a santidade injustiçada desse beato que foi um seguidor, empregado e amigo de Padre Cícero, seguia cegamente os sermões do padre e era grande devoto de Nossa Senhora das Dores. Ele construiu uma comunidade de penitentes que viviam em união e oração, foi um homem de grande valor e honra" (Marcelina, 2014).

Esta Mestra Griô afirma que por inveja de muitos, Padre Cícero mandou o beato para uma fazenda sua no Crato, chamada Caldeirão que hoje é chamada de Caldeirão do Beato Zé Lourenço:

Criou para si e para auxiliar ao próximo, uma vila com duas mil casas, onde tinha de tudo: engenho, padaria, olaria, celeiros e grandes produtos de agricultura. José Lourenço Gomes da Silva era um negro de corpo alto, forte de fala mansa e pertencia a uma associação de penitentes na sua terra Paraíba, era muito trabalhador, honesto e ganhava a vida com agricultura. Por ser muito pacífico e um verdadeiro discípulo de Jesus Cristo, trouxe para si invejas, ódios, perseguições e falsos testemunhos. Com a acusação de aliciador de fanáticos, toda a sua comunidade foi destruída, mortos queimados pelos militares e exército (Marcelina, 2014).

“Vendo que sua vida não tinha mais futuro ali”, Dona Fanca (2014) diz que ele foi embora para a Fazenda União em Pernambuco, onde com 76 anos faleceu no dia 12 de fevereiro de 1946. Foi sepultado no cemitério da Igreja de Nossa Senhora do Socorro, onde também Padre Cícero é sepultado. Ela conclui ao dizer: “tudo que aconteceu ao beato, foi após a morte de Padre Cícero porque ele era um pupilo querido e amado pelo sacerdote”.

4.7. Romaria ao Santo Sepulcro

Há também a Romaria ao Santo Sepulcro, lugar onde havia uma associação de penitentes sobre a ordem de Padre Cícero. Dona Fanca (2014) relata:

...esse povo vivia da agricultura e da oração. Os romeiros pedintes e mascates se confundem no formigueiro de gente que vai e vem de légua tirana no labirinto da Serra, dos barrancos, o algodão mal brotado dos roceiros, se precipita sobre o caminho, a multidão de romeiros só tem olhos e mãos para o caminho pedregoso. Aleijados, cegos, noivas abandonadas, raizeiros, rezadeiras. Um romeira fala com a imagem de meu padrinho acaricia seu rosto duro, toca suas mãos de pedra e diz: ‘Eu lia a vida de Padre Cícero e as lágrimas corriam’ (Marcelina, 2014).

O Santo Sepulcro é um lugar místico (figura 16), conhecido como antiga morada dos beatos que ali se refugiavam para realizar suas penitências, autoflagelações, muitas vezes em períodos da Semana Santa. São várias capelas situadas entre grandes formações rochosas de granito, após uma caminhada sinuosa, íngreme, com pedras, areia e abundante vegetação. O local representa, para o imaginário popular, o local em que Jesus Cristo foi crucificado. A ultrapassar as Pedras do Pecado, da Escada e da Coluna, os romeiros acreditam alcançar a remissão de seus pecados. Já a Pedra do Joelho, simboliza o local em que Maria teria se ajoelhado.

Conclusão

Fé, sacrifício, penitência, devoção, fervor religioso, peregrinação e oração – são os elementos que integram o fenômeno religioso que se apresenta na cidade de Juazeiro do Norte, durante suas romarias e festividades.

Envolvimento e partilha; sombra e luz são reflexos de um “aspecto absolutamente avassalador, essa majestade”, que é o “sentimento de criatura”, um contraste que se experimenta: “trata-se da sensação de afundar, ser anulado, ser pó, cinza, nada, e que constitui a matéria-prima numinosa para o sentimento de “humildade” religiosa (Otto, 2007: 52). É essa parte da vivência de muitos romeiros no Santuário de Padre Cícero e nas romarias – comoção que contagia, na presença inefável do *mysterium*, do numinoso. Assim, o mistério, parte qualitativa do numinoso, “não é só o maravilhoso [wunderbar], mas também aquilo que é prodigioso [...] Além de desconcertante, é cativante, arrebatador, encantador, muitas vezes levando ao delírio e ao inebriamento - o elemento dionísio entre os efeitos do nume” (Otto, 2007: 52-68). O que leva os romeiros à Juazeiro também é este aspecto “fascinante” [Fascinans] do nume e o sentimento de nulidade própria, de “criatividade”, diante da totalidade, do que é externo e transcendente. É a vivência da fé inserida na fenomenologia religiosa, que também os move às penitências, aos ritos e aos agradecimentos pelas graças alcançadas.

A Mestra Grió Dona Fanca é um exemplo vivo de uma existência imersa na fé e devoção ao Padre Cícero, expressa no trabalho artístico e em suas narrativas. Walter Benjamin (1987: 205) afirma que contar histórias é a arte de recontá-las – arte que foi perdida – porque “ninguém mais fia ou tece enquanto

ouve a história”. Neste sentido, esta artesã realiza um trabalho fundamental na comunidade, que é manter vivas, as histórias e memórias locais, enquanto borda e conta histórias. Não somente a oralidade, mas a expressividade artística e seu carisma no ato da narração fazem dela uma pessoa importante para a preservação da riqueza cultural de Juazeiro do Norte.

Referências

- A cidade. Romarias. Juazeiro do Norte - Cidade de Todos Site. [Consult. 2014-05-21]
- Fotografia14. Disponível em <URL: <http://www.juazeiro.ce.gov.br/Cidade/Romarias/>>
- A cidade. Santo Sepulcro. Juazeiro do Norte - Cidade de Todos Site. [Consult. 2014-05-21]
- Fotografia16. Disponível em <URL:<http://www.juazeiro.ce.gov.br/Cidade/Santo-Sepulcro/>>
- Barthes, Roland (1980). Aula. Cultrix, São Paulo: Brasil, p. 7- 47.
- Benjamin, Walter (1987). Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. 3ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Braga, Antônio Mendes Costa (2007). Padre Cícero: sociologia de um padre, antropologia de um santo. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social: Porto Alegre [Consult. 2014-03-02] Disponível em <URL: <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/10795>>
- Fontenele, Inambê Sales (2011). Pedagogia do griô: customizando experiências de vidas e culturas educacionais. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira: Fortaleza. [Consult. 2014-05-26] Disponível em <URL:<http://www.acaogrio.org.br/wp-content/uploads/2014/03/Inamb%C3%AA-Tese-Pedagogia-Gri%C3%B4-Customizando-experi%C3%AAs.pdf>>
- Houaiss, Antônio; Villar, Mauro de Salles (2003). Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Tomo III. Lisboa: Círculo dos Leitores. p.1433
- Juazeiro do Norte. Site do Governo do Ceará. [Consult. 2014-03-06] Disponível em <URL: <http://www.juazeiro.ce.gov.br/Cidade/Dados-gerais/>>
- Marcelina, Mendes Francisca. Entrevista presencial realizada com a artesã em Juazeiro do Norte. [Ent. 2011-03-12 a 19]
- Marcelina, Mendes Francisca. Entrevista realizada com a artesã via e-mail. [Ent. 2014-05-17]
- Nossa Senhora das Dores (2014). Diocese de Crato Site. [Consult. 2014-05-19]
- Fotografia11. Disponível em <URL: <http://diocesedecrato.org/paginasdiocesanas/n-sr-a-das-dores/>>
- Otto, Rudolf (2007). O sagrado. Petrópolis: Editora Vozes.
- Pacheco, Lillian (2006). Pedagogia Griô: a reinvenção da roda da vida. 1ª ed. [Consult. 2014-04-28] Lençóis/Bahia: Grão de Luz e Griô, Ponto de cultura. Disponível em <URL: <http://www.acaogrio.org.br/wp-content/uploads/2012/08/pedagogiagriod.pdf>>
- Pereira, Cláudia Matos (2011). Cultura popular: narrativas e bordados tecem história, memória e arte no sertão do Ceará. In: XVI Seminário Acadêmico APEC2011-Escenarios, Intercambios y Diversidad - Universitat de Barcelona. 11 a 14 de maio. E-book: Cap. 18. Parte XVIII - Literatura, História y Cultura. pp.1048 a 1056. Espanha: UB. ISBN: 978-84-614-9157-5.
- Queiroz, Silvana Rodrigues de S. (2006). O vocabulário Alencariano de ‘O Sertanejo’: uma análise léxico-semântica. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-graduação em Linguística. [Consult. 2014-03-16] Disponível em <URL: http://www.bdtu.ufu.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=692> pp. 177-179.
- Turismo religioso leva milhões de visitantes ao Cariri no Ceará (2012). Turismo Low Cost Site. [Consult. 2014-05-20] Fotografia 1. Disponível em <URL: <http://lowcosttur.blogspot.pt/2012/01/turismo-religioso-leva-milhoes-de.html>>

O Lago Branco e a Procura da “Terra sem Males”

The White Lake and the search of the “Land without Evils”

Claudio Zannoni*

*Brasil, Bacharel em História; Mestre e Doutor em Sociologia, Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Centro de Ciências Humanas (CCH), Departamento de Sociologia e Antropologia (DESOC). E-mail: zanmaira@uol.com.br

Artigo completo submetido a 31 de maio e aprovado a 14 de junho de 2014

1. A “terra sem males”

A procura da “Terra sem Males” é o projeto mais importante para os povos Tupi-guarani que habitavam e habitam o Brasil de norte a sul e os estados fronteiriços do Paraguai, Uruguai e Argentina.

Conforme os estudos de vários autores, entre os quais Alfred Metraux (1979), Hélène Clastres (1978) e Curt Nimuendaju (1987), essa procura é anterior à chegada dos europeus tendo incentivado as migrações numerosas desses povos na procura desse lugar mítico. Algumas delas foram relatadas pelos primeiros cronistas como Claude d’Abbeville (1975), Yvès d’Evreux (1929).

As características dessa terra foram comparadas, por estes, como o Paraíso cristão. No entanto, fazem parte da visão de mundo desses povos, descrita nos mitos e vivenciada na prática de cada um. Os elementos constitutivos desse lugar procurado por estes foram assim descritos: “A terra sem mal é esse lugar privilegiado, indestrutível em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morte. [...] É um lugar acessível aos vivos aonde era possível, sem passar pela prova da morte, ir de corpo e alma” (Clastres, 1978: 30-31)

Lá o alimento cresce sozinho sem haja a necessidade do trabalhar, assim como nunca faltará. As ferramentas vão trabalhar sozinhas assim como as flechas irão caçar os animais na floresta. A vida será longa, os humanos não morrerão mais e nem haverá mais mal. Nesse sentido, os Guarani acreditavam num cataclismo (Metraux, 1979; Nimuendaju, 1987) destruidor da terra má. Para sobreviver a este precisava se colocar em marcha em busca dessa terra sem males.

Esse cataclismo era consequência do mal insuportável que está presente na sociedade através de suas regras e necessidades: o trabalho, as leis sociais e as obrigações. A Terra sem Males é a superação dessa ordem para uma situação de contra-ordem. (Clastres, 1978)

Terra essa que estaria situada geograficamente em direção leste, possivelmente nas grandes águas ou além delas, um lugar conhecido pelos ancestrais. No caso destas águas estarem longe, ela poderia

Resumo: A “terra sem males” é o lugar sagrado por excelência que os povos tupi-guarani procuram insistentemente durante toda a vida. Para os Tenetehara do Maranhão, Brasil, da Terra Indígena Araribóia, esta se situa no Lago Branco. Este é um desses lugares considerados sagrados por esse povo. Através da relação entre narração mítica, ritual e história pretendemos apresentar essa busca incessante dos Tenetehara pela “Terra sem Males”.

Palavras chave: Povos Indígenas / Tenetehara / Mitologia / Ritual / História.

Abstract: The “land without evil” is the sacred place par excellencethattheTupi-Guaranipeoplesseekinsistently throughout life. For Tenetehara of Maranhão, Brazil, Indigenous Land Araribóia, it is located in White Lake. This is one of those places considered sacred by these people. Through the relationship between mythic storytelling, ritual and story we intend to present this relentless pursuit of Tenetehara the “land without evil”.

Keywords: Indigenous Peoples/Tenetehara/Mythology / Ritual / History.

estar em algum lugar conhecido como uma floresta intocada ou não conhecida por algum desconhecido (Brandão, 1990). É possível, para os tupi, chegar a esse lugar sem passar pela morte.

2. A procura da “terra sem males” dos tupi do Maranhão

O lugar sagrado dos Tembê/Tenetehara da região do Gurupi (Maranhão), conforme narração recolhida por Curt Nimuendaju (1951: 181-2), estaria situado numa região de difícil acesso nas cabeceras dos rios Gurupi e Pindaré. Lá vive Maíra, o herói cultural por excelência, numa grande aldeia habitada por inúmeras pessoas que são chamadas de Karuwára (espíritos). Estes envelhecem mas não morrem e voltam a ser jovens. Lá crescem muitas flores, os pássaros falam com voz humana. Para a alimentação os habitantes comem somente algumas frutas que não precisam de cuidados nem para plantar nem para colher. Lá se canta e se celebram festas sem cessar. O acesso a esse lugar é muito difícil, mas não impossível aos humanos, por isso deve ser procurado incessantemente por todos, sem desistir.

Uma narração colhida por Darcy Ribeiro (1980) entre os Kaapor nos apresenta a saga de um chefe, Uirá que, após a morte do primogênito em 1939, sai com a família à procura de Maíra, isto é, em busca da Terra sem males. Atravessando o Maranhão este chega a São Luís, onde situam-se as grandes águas (o oceano atlântico). Hostilizado, ridicularizado e incompreendido ele é preso, maltratado e enviado de volta para a aldeia. Desapontado por não ter conseguido, por causa dos brancos, ir ao encontro de Maíra, ao chegar no rio Pindaré se atira na água e é devorado por piranhas. A morte foi o recurso externo para que Uirá encontrasse, finalmente, Maíra.

3. O Lago Branco como lugar sagrado dos Tenetehara da A.I. Araribóia

Os espíritos dos mortos (Têkwé) vão para o lugar por excelência de todo indivíduo Tenetehara: o karuwar, ou o lugar dos encantados (sobrenaturais), que fica em alguma lagoa. O espírito das pessoas que morreram violentamente (Têko-kwêr) precisa purificar-se antes de chegar a esse lugar sonhado por todos. Até sua purificação, este vagueia inconformado aparecendo às pessoas e pedindo ajuda. Os espíritos maus são chamados de Azang.

O primeiro herói que chegou ao Karuwara, sem passar pela morte, foi Maíra-ira, o grande encantado onde recebe os espíritos dos Tenetehara que morrem. Por isto, chegar ao Karuwara em vida é o anseio de todo Tenetehara que, inspirado em Maíra, persegue esse lugar encantado que faz parte da imaginação desse povo, sendo representado de várias maneiras e em lugares diferentes. A maioria dos nossos informantes o localizam no Lago Branco (Grande lago situado na Terra Indígena Araribóia).

Eis como nos narraram a história do Lago Branco os Tenetehara da região de Araribóia:

A “Mãe d’água” (Y’zar) é o rei dos peixes e é um espírito. O “lago Branco” é encantado e os índios se encantaram naquela lagoa. Vou contar como aconteceu isto.

Quando aconteceu o conflito do Alto Alegre (1901) os índios fugiram dali. Nesta região moravam outros Tenetehara e se ouviam os tiros vindo daquela região. Os índios daquela região foram vencidos e vieram se esconder no Lago Branco, naquela ponta escondida na mata.

Quando fugiam eles eram perseguidos pelos brancos mas também pelos índios. Estes, chegando numa aldeia, pediam alguma coisa para comer mas eram mortos por estes, com medo dos brancos que os ameaçavam se dessem hospitalidade.

Do Alto Alegre eles atravessaram o rio Grajaú no lugar Itaipava e vieram até à aldeia Canabrava e de lá foram para o Tawari (Hoje cidade de Arame - MA). Alguns, porém, não encostavam nas aldeias com medo de serem mortos pelos moradores que, por sua vez, haviam sido ameaçados pelos brancos.

Durante a viagem, um deles foi beber numa pequena lagoa cheia de caniços, e bebeu com muita vontade que se diz “parece que a água está rachando os peitos”. Ele morreu lá naquela lagoinha. A partir disso, sua água cresceu sempre mais e transformou-se numa grande lagoa que nunca mais seca (Lagoa do Cocalino).

Os índios que chegaram ao Lago Branco foram morar em cima de uma serra, que dá para o lago, mata adentro. De lá eles podiam ver se algum branco iria persegui-los. Fizeram uma vala grande e cortaram uma tora grande de madeira para, caso alguém os perseguisse, poderiam se defender rolando-a ladeira abaixo. Outro grupo foi morar num outro baixão, em cima da serra, para poderem se ajudar em caso de invasores. Lá havia uma casa com cabaça, cojuba, cabaça para fazer maracá, coité.

Um dia uma jovem índia ficou sozinha na aldeia, sendo que todos haviam ido para a mata caçar e moquear a carne. Apareceu-lhe uma pessoa que parecia um “karaiu” (branco, não índio). Ela ficou com medo que fossem brancos chegando e se escondeu. Aí ele falou para sair que estava sendo vista pela “Mãe d’água”. A jovem respondeu que estava escondida porque se encontrava sozinha, porque as outras pessoas haviam ido caçar na mata para realizar a “festa de moqueado” (ritual da puberdade feminina). A pessoa disse para ela reunir todas as pessoas da aldeia que um dia desses viria para levá-los consigo dentro do lago. Aí ele foi mostrando para a moça como isto iria acontecer descendo a ladeira e entrando na água caminhando. Esta o recobriu totalmente e desapareceu.

Quando pela tarde os caçadores chegaram da mata ela narrou para eles que chegou um homem branco que falava bem a língua, o qual disse para nos preparar que vinha nos buscar. Este perguntou se nós tínhamos coragem de ir embora desse mundo, cheio de perseguição, para outro melhor.

Todos concordaram e foram organizar a festa, convidando todos os parentes que se encontravam nas redondezas. Cantaram a noite toda e, quando foi pela manhã, ao raiar do sol, quando estavam encerrando o ritual com a cantiga final de roda, chegaram algumas pessoas de branco vindas da lagoa e os convidaram a segui-los. Todos estavam prontos e os seguiram em fila para dentro da água do lago. Este ficou encantado que ainda hoje se escuta boi berrar, galo cantar, tiros de espingarda, sinos tocar, onças esturrar e vozes humanas falando e cantando. Nessa lagoa há um encantado que, de vez em quando, aparece em forma de um grande animal provocando maresia.

Nenhuma doença matou esses índios porque lá não tem nenhum cemitério mas somente umas taperas. A aldeia era recente quando foi abandonada para seguir Maíra, a “Mãe d’água”. (Depoimento de Riwará colhido na aldeia Juçaral em agosto 1997 pelo pesquisador)

Na cosmovisão tenetehara podemos perceber, através dessa narrativa, que sob as águas há um mundo habitado. É o mundo procurado por cada indivíduo, um mundo onde não há mais perseguição, um mundo melhor, um mundo onde se realiza a volta aos tempos antigos, em que as pessoas não morreriam e não precisariam trabalhar para comer: “as ferramentas trabalhariam sozinhas”.

Nesse lugar há vida, uma vida de encantados, onde se realizam muitas festas: “cantam, dançam e realizam festas sem cessar” (Nimuedaju, 1951: 181). Lá mora Maíra, o herói cultural que se preocupa com os vivos e os socorre diante da perseguição. Nesse sentido, Riwará relaciona um acontecimento relativamente recente, na memória oral dos Tenetehara, à perseguição, à não vida, às dificuldades. Se relacionarmos essa passagem com o surgimento da “Lagoa do Cocalinho”, na primeira parte da narrativa, podemos notar que há uma constante: o sacrifício do homem que estava com sede gerou a lagoa, assim como o sacrifício dos perseguidos dá vida ao Lago Branco. Podemos dizer, portanto, que ir “ao fundo d’água”, isto é ao reino de Maíra, é o “prêmio” de uma vida de sofrimento. É nesse sentido que se refere o convite do encantado quando propõe à sociedade de segui-lo debaixo da água.

Quanto ao encontro da moça com o encantado, representa a vulnerabilidade das púberes, que podem ser atraídas pelos espíritos. Ela estava sozinha na aldeia, isto é reclusa e, certamente pintada de

jenipapo, conforme o costume tenetehara. Ser vulnerável neste tempo de passagem está relacionado ao fato de não ser mais criança nem ainda mulher pronta para a procriação. É um período de “separação e margem” em vista da “agregação” definitiva (Van Genep, 1978, p. 70-1). Durante esse tempo liminar as pessoas não possuem “status” a fim de serem “modeladas” para uma nova vida (Turner, 1974: 117).

Um grande líder Guarani do Mato Grosso do Sul, Marçal Tupã-i, dizia a esse respeito:

Quando as moças se tornam púberes e os meninos passam pelo ritual de iniciação, precisa-se tomar muito cuidado: o cuidado com a moça porque é muito perigoso, nesse momento, algum animal se enamaordado, puxando-a para a floresta, para o mato, levando-a para longe da comunidade humana. Mas os meninos também correm perigo, porque quando o menino se torna adolescente é muito perigoso e ele se apaixona por uma fêmea animal e abandonar o mundo humano. (apud, Carvalho, 1992: 30)

Nesse sentido, podemos dizer que a festa da puberdade feminina, especialmente no seu canto final, como bem nos refere Riwará, é um ritual rico de simbolismos e de tensões. Afinal, acredita-se que a moça pode ser levada pelos encantados. Percebemos, nesse sentido, a relação existente entre o canto final e esta possibilidade. Quando o dia amanhece e o sol aparece atrás das árvores, é o momento de encerrar o ritual. Os cantores mudam a dança, a qual passa a ser desenvolvida em forma de círculo. Durante essa dança formam-se como raios de pessoas de braços dados que giram ao redor de um centro imaginário. Alguns homens, com a espingarda e seus pertences de caçador, atiram para o ar, quase a significar que estão preparados para uma “viagem”. Existe uma grande alegria e, ao mesmo tempo, tensão pelo temor do que poderia acontecer. Quando o cantor tenta terminar a cantoria, outros a reiniciam e assim por diante. Nota-se que, ao mesmo tempo em que há uma expectativa, de poderem ser levados pelos encantados, mostrada pela alegria, há também uma tensão, sendo que isto significa abandonar os parentes. Eis porque, ao final, todos se sentem relaxados e dizem: “a festa foi boa, acabou bem”.

O fator tempo está presente nesse mito recente. Aliás, se de um lado pode ser relacionado a mitos mais antigos, referentes aos espíritos das águas, do outro ele foi, por nosso narrador, atualizado a um tempo recente e vivo em sua memória. Embora não tendo ainda nascido em 1901, a época do sofrimento desse grupo, os ecos desse acontecimento (O “Massacre de Alto Alegre”: ver Zannoni, 1999: 38-40) certamente estavam muito vivos nas aldeias durante sua infância. Já homem adulto, em 1937, presenciou os “restos” incluídos nessa narração: a tapera, a falta de cemitério, as cabaças abandonadas etc. Isto, com certeza, influenciou sua vida e trouxe esse fato real até nós em forma de mito.

Esse lugar, hoje próximo de uma rodovia, é preservado pelos Tenetehara. Perto dele há uma lagoa de onde os que moram na aldeia perto dele se abastecem de água. Um informante me advertiu que beber essa água é muito perigoso porque ela é encantada e, portanto, deve ser respeitada porque a morada dos espíritos. Nesse sentido ela se torna um lugar privilegiado e “cultuado” não através de construções e cultos mas na memória de um povo que transmite sua tradição oralmente para as gerações futuras.

Onde estão os santuários, os altares, os deuses se perguntava o europeu colonizador. Não encontrando lugares para isto ele chegou à conclusão de que nem havia religião. No entanto podemos perceber que não há necessidade de isolar o sagrado em um lugar determinado sendo que os espíritos estão em qualquer lugar. Como isolar as águas ou o ar que respiramos ou a terra que nos dá o alimento ou as plantas e animais que vivem nas florestas? Deles depende a vida e os humanos contribuem para que a natureza se perpetue preservando-a e espalhando as sementes.

Conclusão

Como podemos ver, as águas estão, no imaginário Tenetehara, repletas de espíritos, alguns bons, outros perigosos, mas que são importantíssimos para o Tenetehara. Nesse sentido, a água tem um valor simbólico muito importante, tanto como morada após a morte, quer como lugar de paz e de volta a um passado longínquo mas vivo na memória de todo Tenetehara, como também um lugar a ser perseguido em vida para a felicidade dos humanos e da sociedade diante das perseguições e das dificuldades da vida.

É nesse sentido que queremos aproximar a ideia da Terra sem Males dos Guarany com o Karuwara dos Tenetehara como símbolo de paz e superação da não vida, como um lugar sagrado na memória do povo.

Para se chegar lá, porém, o caminho é o sofrimento ou através das migrações ou através da procura incessante desse lugar paradigmático perseguido por todos os tupi. Esse lugar nem sempre é distante, aliás, diante da reclusão dos Povos Indígenas em áreas sempre mais restritas ele está sempre mais circunscrito e redefinido a partir das possibilidades que para eles se colocam na reconfiguração atual. Eis porque as grandes migrações para o leste ou para o oeste que antes da colonização e logo após, podem estar relacionadas a uma não aceitação da sociedade, agora podem ser interpretadas como uma resposta ao sofrimento atual e uma reatualização como fortalecimento da cultura e da vida desses povos.

Referências

- Abbeville, Claude d' (1975). História da missão dos padres capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp.
- Brandão, Carlos Rodrigues (1990). "Os Guarani: índios do Sul – religião, resistência e adaptação". Estudos Avançados, vol.4 no.10 São Paulo Sep./ Dec. 1990, p. 53-90. Disponível in http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141990000300004 Acesso em 20 de maio de 2014).
- Carvalho, Sílvia Maria Schmuziger de (1992). "Mito e conhecimento mítico. A busca da relação invisibilidade-visibilidade nas relações sociais das sociedades ditas "primitivas". In: Maria Aparecida de Moraes Silva (org.) Mulher em seis tempos. Seminário Temático II. Araraquara (SP): UNESP FCL/Car., p. 17-49.
- Clastres, Hélène. (1978) Terra Sem Mal. São Paulo, Editora Brasiliense.
- Evreux, Yves d' (1929). Viagem ao norte do Brasil pelo padre Ivo d'Evreux. Rio de Janeiro: Freitas Bastos.
- Metraux, Alfred (1979). A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis. São Paulo: Ed. Nacional e EDUSP (col. Brasileira, vol. 267).
- Nimuendaju, Curt Unkel (1951). Mitos dos índios Tembê do Pará e Maranhão. In: Sociologia, Vol. XIII, n. 3. São Paulo: Escola de Sociologia e Política de São Paulo.
- Nimuendaju, Curt Unkel (1987). As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani. São Paulo: HUCITEC & EDUSP.
- Ribeiro, Darcy (1980). Uirá sai a procura de Deus. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Turner, Victor W. (1974). O processo ritual. Estrutura e Antiestrutura. Petrópolis: Vozes.
- Van Gennep, Arnold (1978). Os ritos de passagem. Petrópolis: Vozes.
- Zannoni, Claudio (1999). Conflito e Coesão: o dinamismo tenetehara. Brasília: CIMI.

O Vale Da Serra Branca Um Santuário Da Pré-História

Valley of Serra Branca
A Sanctuary of the Pre-History

Cristiane de Andrade Buco*

*Brasil, Doutora em Arqueologia, Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD)/ Universidade de S. Paulo (USP); Investigadora da FUMDHAM (Brasil) e da Unidade de Arqueologia da UTAD (Portugal); Arqueóloga do IPHAN (Superintendência do Ceará).
E-mail: archeocris@gmail.com

Artigo completo submetido a 03 de junho
e aprovado a 14 de junho de 2014

Resumo: Como estudar arte rupestre de maneira que possamos compreender as relações mítico-simbólicas de grupos culturais pré-históricos? Essa questão foi norteadora de uma pesquisa interdisciplinar no Parque Nacional Serra da Capivara, em especial, no Vale da Serra Branca - um conjunto com 200 sítios arqueológicos pintados. Escolheu-se a figura humana de braços abertos como elemento principal de análise e baseado, no gesto dessa figura e nas relações dessa figura com outras, foram identificadas temáticas dos dois universos, o natural-subsistência e o simbólico-imaginário. Analisando essas temáticas concluímos que houve, no período entre 10.800 à 6.060 antes do presente um predomínio da temática da "dança" no corpus pictórico. Comparando com a cultura indígena observamos algumas analogias que nos permitiram identificar relações míticas e simbólicas nos diferentes temas. A composição "frente e perfil" une os universos e define uma identidade visual para este vale. Pode esses sítios arqueológicos serem vistos como um santuário pré-histórico?

Palavras chave: movimento / arte rupestre / Parque Nacional Serra da Capivara / arqueologia / pesquisa interdisciplinar.

Abstract: How to study rock art so that we can understand the mythic-symbolic relations of prehistoric cultural groups? That question was guiding an interdisciplinary research in the Serra da Capivara National Park, especially in the Vale da Serra Branca - a set painted with 200 archaeological sites. Researched the human figure with open arms as the main analysis-based at gesture element in this figure and its relations with others, were identified themes of both universes: the natural-subsistence and symbolic imagery. Analyzing these issues we conclude that there was, in the period from 10,800 to 6,060 before present, predominance of the theme of "dance" in the painted corpus. Comparing with the indigenous culture observed some analogies that enabled us to identify mythical and symbolic relations in different themes. The composition "front and profile" unites the universes and sets a visual identity for this valley.

Keywords: movement / rock art / Serra da Capivara National Park / archaeology / interdisciplinary research.

Introdução

Foram analisados um conjunto com mais de 10 mil figuras pintadas em 200 sítios arqueológicos, usando inicialmente a classificação vigente, as tradições. Dado o fato de que, buscávamos compreender a dinâmica, o gesto das figuras e o movimento das figuras entre elas, como também entre os contextos, escolhemos analisar o corpus pictórico independente das tradições, misturando-as e dando prioridade aos temas transversais que permitem uma melhor relação entre os universos natural-subsistência e imaginário-simbólico.

A quantidade e variedade temática representada na arte rupestre nos permitiu identificar, composições e padrões repetitivos, assim como, composições únicas que podem significar a identidade de um grupo num determinado período, que por uma ou outra razão escolheu aquela região para representar aquele tipo de composição.

Este paper é parte integrante de uma pesquisa denominada “Arqueologia do Movimento”¹ que define uma nova maneira de ver e pensar a arte rupestre. Analisando a arte rupestre e as relações tempo-espacia de uma forma transdisciplinar aventamos a hipótese desse Vale ter sido na Pré-história um Santuário, local aonde grupos culturais se manifestavam registrando seus mitos e ritos através da pintura e da gravura.

1. O Território

1.1 Localização

A região da Serra Branca, está situada na porção Noroeste do Parque Nacional Serra da Capivara, numa faixa longitudinal no sentido Norte-Sul de aproximadamente 40 quilômetros. O acesso faz-se por duas guarras, a da Serra Branca, uma entrada turística e a da PI, uma entrada de fiscalização, ambas na Rodovia PI-140, estrada que liga esta região à cidade de Teresina, capital do Estado do Piauí (503km), no nordeste brasileiro.

1.2 Geologia e Geomorfologia

O Parque está situado entre duas formações geológicas: sua quase totalidade está na Bacia Sedimentar do Parnaíba e, uma pequena parte no embasamento cristalino, na Faixa de Dobramentos Riacho do Pontal, na Província tectônica da Borborema. Marca esse contato uma cuesta bem pronunciada, parte do limite sudeste da Bacia do Parnaíba, local onde se encontra o sítio arqueológico “Boqueirão da Pedra Furada”, no qual foram descobertos os vestígios arqueológicos mais antigos das Américas causando polêmica internacional sobre o tema do Povoamento Americano desde a década de 80 (Guidon & Arnaud 1991; Guidon et al. 2002, 2008b).

O Vale da Serra Branca é caracterizado por dois níveis de altitude, o primeiro que representa o topo com 520m e o segundo representado pelo fundo do vale, a calha de drenagem, com 400m. A área do vale propriamente dito, é formada por sistema de drenagem composto pelo leito do Riacho da Baixa da Lima, de regime intermitente, com 21 afluentes, também intermitentes, separados por interflúvios de morfologia suave que são antigas áreas de deposição sedimentar. Pontualmente, nessas áreas, são encontrados morros-testemunho, que foram individualizados pela presença de rupturas côncavas e convexas.

1.3 Cronologia

Sabe-se que por volta de 20 mil anos atrás havia um grande rio passando pelo interior desse vale e a datação mais antiga para a ocupação humana nessa área é de 10.800 anos antes do presente, carvão datado por C14 na Toca Nova do Inharé (Guidon et al. 2007). Estudos interdisciplinares permitiram

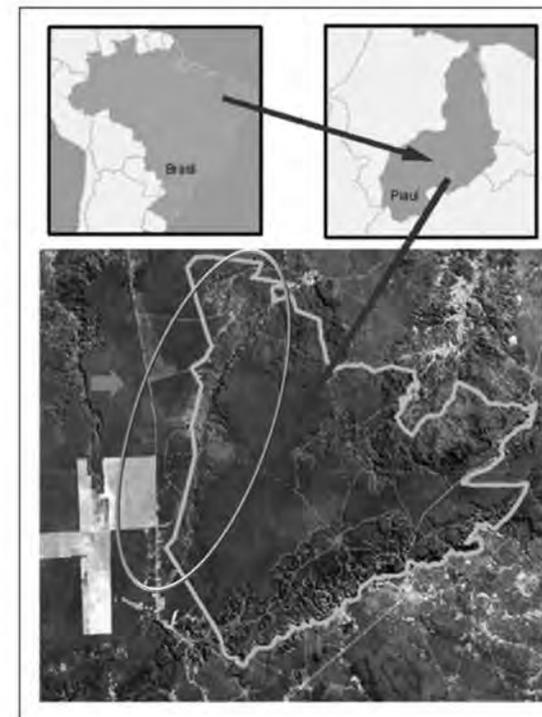


Fig. 1. Mapas de localização, do Brasil, do Estado do Piauí e do Parque Nacional Serra da Capivara, com destaque para o Vale da Serra Branca (BUCO E. 2011: 6 adaptado).

identificar 4 grupos de ocupação humana desde o Pleistoceno, eles foram denominados de “movimentos” pelo fato de que também marcam presença, através das semelhanças pictóricas, em outras áreas do parque e noutros estados brasileiros – uma arte que transpassa as fronteiras e que precisa ser estudada de uma maneira mais global. Uma manifestação artística atemporal para além da cronológica estilística-sequencial-tradicional.

Quadro 1. Tabela Síntese dos Movimentos de Ocupação (BUCO 2012: 513, tab. VI.3).

Movimento de Ocupação	Período	Cultura Material	Arte Rupestre
(MOVIMENTO 1) “Grandes Animais”	Mais antigo que 10.800 BP	(Não foi encontrada)	Sobreposição pictórica
(MOVIMENTO 2) “Povos de Transição”	Entorno de 10.800 BP à 6.060 BP	Líticos diversos incluindo “lesmas” e “ponta de projétil”	Painel enterrado, fragmentos de parede pintada e ocre amarelo e vermelho
(MOVIMENTO 3) “Povos de Passagem”	Entorno de 4.970 BP à 940 BP	Líticos diversos incluindo machados de pedra polida e mão de pilão, fragmentos de cerâmica lisa e corrugada	Painel enterrado, fragmentos de parede pintada, godês, ocre vermelho, lascas com pigmentos, e gravuras
(MOVIMENTO 4) “Histórico”	Mais recente que 400 AD	Flauta de madeira, fragmentos de cerâmica, louças, vidros	Gravuras sobrepostas, amo- ladores, jogo de tabuleiro gravado, pilão feito nos blocos soltos, pinturas pretas e brancas

O conjunto pictórico que permitiu identificar a diversidade de temáticas situa-se cronologicamente no movimento que identificamos como “povos de transição” (período entre 10.800 à 6.060 antes do presente), um momento com muito mais água que os dias atuais, fato confirmado pelos animais presentes na arte rupestre, como veados galheiros, emas e capivaras, típicos de um ambiente mais úmido.

2. A Arte Rupestre

São conhecidos no interior do Nordeste locais (sítios arqueológicos) que atualmente são utilizados como espaços sagrados, lugares de fé, exemplos: Grutas de Ubajara (Ceará) e Castelo do Piauí (Piauí). Há uma relação mítico-imaginária que perdura nesses locais por séculos. No caso do Vale da Serra Branca essa relação é diferente, observa-se para além do sítio arqueológico em si, há um conjunto de sítios que mantêm uma identidade de escolha pictórica que define uma identidade cultural através da narratividade da arte rupestre representada.

O que hoje são atos de fé, rezas e peregrinações, na Pré-história podia ser “dança”.

É conhecida a importância da música e da dança entre culturas indígenas como estratégia de permanência de um rito que passa de geração em geração. Ao estudar as figuras humanas pintadas e suas relações com outras figuras, o gesto-movimento, realizamos analogias com a cultura indígena atual.

Em nenhum momento estamos querendo afirmar uma continuidade com este ou aquele grupo indígena, mas, como seres humanos, temos tendência de indagar, responder, sentir e viver de uma forma muito parecida em locais semelhantes. Afinal, porque seria diferente em se tratando de fé? A crença na força dos animais, ou em vários deuses, ou num único Deus, torna os homens diferentes?

2.1 Identificando as temáticas no corpus pictórico

No universo simbólico-imaginário, classificamos a grande maioria das composições como cenas de dança, dada a importância que esse tipo de manifestação tem para as culturas indígenas.

As figuras humanas de braços abertos, grande maioria em movimento, estão presentes em 125 sítios arqueológicos, havendo uma grande variedade tipológica, diversidade presente na forma e preenchimento do corpo, na posição dos membros (braços e pernas) com presença ou ausência de pés, mãos e dedos, e diferenças no formato da cabeça [Fig. 2]. Associados às figuras encontramos diversos objetos como instrumentos musicais, armas e adornos.

É muito comum entre os indígenas brasileiros o uso de vestimenta que pode ser feita de palha, penas e outros materiais de importância simbólica [Fig. 3]. Vestir-se e dançar faz parte de uma relação animista, na maioria das vezes, ligadas com divindades antagônicas ricas em associação com os elementos naturais, por exemplo, a personificação de um animal.

Um homem vestira a máscara Bo e estava dançando com ela. Mandou chamá-lo para que vestisse a outra máscara e lhe viesse fazer companhia; este, porém, estava ocupado em fazer flechas e declarou não ter tempo para tal. Seu Kram, porém, mandou chamá-lo novamente. Ele levantou-se e foi com ele, comendo, e pôs a outra máscara. Os dois dançaram durante todo o dia e toda a noite ainda no dia seguinte até o meio-dia. Quando finalmente quiseram despir as vestimentas da máscara, os cordões sobre a cabeça tinham-lhes crescido e entrado dentro, saindo pelas narinas; os cordões da nuca da máscara saíram-lhes pela boca e os ombros haviam-lhes penetrado entre as costelas. Não puderam mais tirar as máscaras e ninguém os pôde socorrer. Então os dois foram ao rio, acompanhados por todo o povo. Os dois mascarados caminharam sobre a água como se fossem terra firme, quando chegaram ao rio, submergiram repetidamente. Aomesmotempo, ouviu-se o fundo do rio um grande barulho: eram os Karayá, os senhores das máscaras Bo que moravam ali embaixo. Quando os dois Kayapó chegaram junto deles, tiraram-lhes as máscaras. Depois de muito tempo, os dois voltaram outra vez para a terra e contaram que no fundo do rio moravam os Karayá (Nimuedaju apud Castro 1986: 74).

Os Kayapó (Caiapó) tinham duas espécies de máscaras: as máscaras de tamanduá, próprias deles e comuns aos Apinayé e Serente, e as máscaras Bo que como eles afirmam no mito acima citado, veio dos Karaya (Karajá). Esse mito demonstra a relação próxima entre grupos evidenciando interação de conhecimento entre eles.

Foram identificadas cenas de Dança em 80 sítios arqueológicos, estas sub-divididas em Duo de Antropomorfos, “Frente e Perfil”, Trio de Antropomorfos, Sequências de Antropomorfos, e Antropomorfos entorno de uma Árvore. Tanto o jogo lúdico (observado às vezes por cenas de violência) como as figuras míticas podem ser observadas como cenas de Dança, tanto pelo gesto das figuras humanas, individual e em relação com as demais figuras, como na comparação com a cultura indígena.

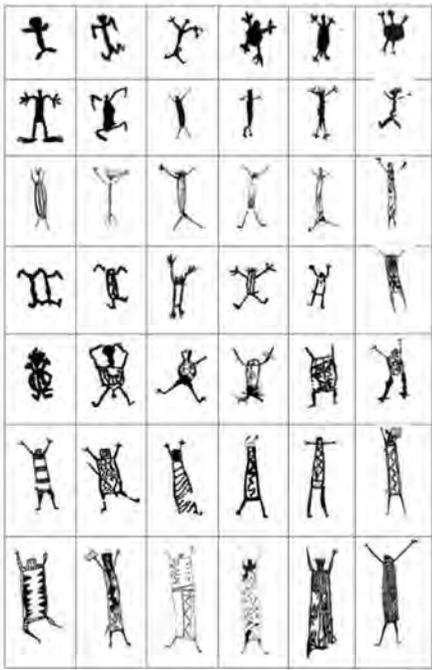


Fig. 2. Ilustração composta com a diversidade das figuras humanas de braços abertos levantados do corpus pictórico do Vale da Serra Branca (BUCO 2012).

Fig. 3. Mascarados. A) Toca da Lesma; B) Fantasia Suya (<http://t1.gstatic.com/images>) (BUCO 2012, Figs V.40); C) Toca do Pinga do Boi; D) Vestimenta usada por Xamã durante ritual de cura (<http://www.baylor.edu/content/imglib/28752.jpg>) (BUCO 2012, Figs V.41)

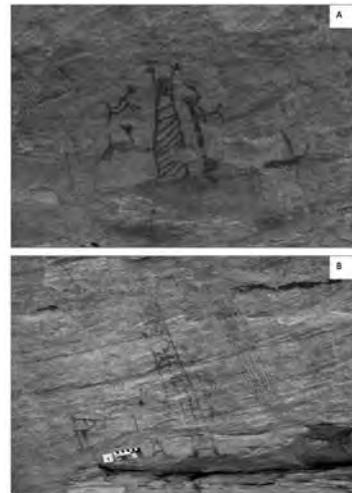


Fig. 4. Painéis pictóricos incluindo a composição «frente e perfil». A) Toca do Zé Patu ; B) Toca do Baixão do Caixa Prego V (Buco 2012, Figs V.60).

Com relação as cenas da árvore é comum fazer-se relação com o ritual da Jurema uma tradição mágica religiosa que se iniciou com o uso desta planta pelos indígenas da região norte e nordeste do Brasil, mas que atualmente possui influências variadas, que vão desde a feitiçaria européia até a pajelança, xamanismo indígena, passando pelas religiões africanas, pelo catolicismo popular e até esoterismo e psicoterapia psicodélica (MOTA 1997; Brandão & Nascimento 1998).

Ajurem amostra mundo inteiro quem bebe: vê-se o céu aberto, cujo fundo é inteiramente vermelho; vê-se amorad luminoso de Deus; vê-se o campo de flores onde habitam as almas dos índios mortos, separadas das almas dos outros. Ao fundo vê-se uma serra azul. Vêem-se as aves do campo de flores: beija-flores, sofrê e sabiás. À sua entrada estão os rochedos que se entrecrocam, esmagando as almas dos maus quando estas querem passar entre eles. Vê-se como o sol passar de baixo da terra. Vê-se também a ave do trovão, que é desta altura (um metro). Seus olhos são como os da arara, suas penas são vermelhas e no alto da sua cabeça ela traz um enorme penacho. Abrindo e fechando este penacho, ela produz o raio, quando corre para lá e para cá, o trovão (Apolinário apud Castro 1986: 73).²

São vários os objetos que aparecem nas mãos das figuras humanas, um dos objetos que eles podem estar usando são os bastões de ritmo, compostos por uma vara maciça ou oca de madeira ou bambu percutida verticalmente contra o solo, sendo que, quando de madeira oca ou bambu, o instrumento tem a sonoridade ampliada pelo ressonador formado no interior do tubo, ele também pode conter material em seu interior ou chocalhos amarrados ao corpo externamente (Travassos 1986). O maracá (chocalho) para muitos grupos representa a voz da divindade.

A composição conhecida como “Frente e Perfil” tem na sua composição, na grande maioria das vezes, uma figura humana masculina de frente e uma figura humana feminina de perfil, está presente em 35 sítios arqueológicos. Nessas figuras ficam evidenciadas as diferenças de gênero, as figuras femininas podem ter peitos e barriga, ou mesmo uma criança agarrada nela, e na grande maioria das vezes, a figura masculina é um mascarado, tendo ou não a representação do falo. Elas ocupam sempre local de destaque no sítio arqueológico havendo casos em que fazem parte de uma composição maior, com outras figuras humanas, ou mesmo zoomorfos, à sua volta. É a composição que caracteriza esse vale.

A mulher está, pois, misticamente solidarizada com a Terra, o dar à luz apresenta-se como uma variante, à escala humana, da fertilidade telúrica. Todas as experiências religiosas relacionadas com a fecundidade e o nascimento, têm uma estrutura cósmica. A sacralidade da mulher depende da santidade da Terra. A fecundidade feminina tem um modelo cósmico: o da Terra Mater, a Mãe Universal. Em certas religiões imagina-se que a Terra Mãe é capaz de conceber sózinha, sem o auxílio de um companheiro. Encontram-se ainda os traços de tais ideias arcaicas nos mitos de partenogênese das Deusas mediterrânicas. É uma expressão mítica da auto-suficiência e da fecundidade da Terra Mãe. A tais concepções míticas correspondem as crenças relativas à fecundidade espontânea da mulher e ao seu poder mágico-religioso oculto, que exercem uma influência decisiva na vida das plantas. O fenômeno social e cultural conhecido sob a designação de matriarcado está ligado à descoberta da agricultura pela mulher. Foi a mulher a primeira a cultivar as plantas alimentares. Por consequência foi ela que se tornou proprietária do solo e das colheitas. Os prestígios mágico-religiosos, por consequência, o predomínio social da mulher, tem um modelo cósmico: a figurada Terra-Mãe. Em outras religiões, a criação cósmica ou, pelo menos, o seu acabamento, é o resultado de uma

hierogamia entre o Deus-Céu e a Terra-Mãe. Este mito cosmogônico está muito espalhado. Reencontramo-lo sobretudo na Oceânia – da Indonésia à Micronésia –, mas também na Ásia, na África, nas duas Américas. O mito cosmogônico é o mito exemplar por excelência: serve de modelo aos comportamentos dos homens. É por isso que o casamento humano é considerado uma imitação de hierogamia cósmica (Eliade s/d, 115, 116).

Essa composição nos faz pensar em um rito associado ao território. Ao dar-se ênfase a representação de um casal podemos inferir uma significação associada a necessidade da sobrevivência, da continuidade do grupo cultural que depende, além da união entre os sexos opostos, da fertilidade do território, dos recursos que ele oferece, neste caso, a água presente nesse vale, pode ter sido um elemento fundamental para a escolha desse território para pintar essas cenas.

A representação de um casal existe espalhada na arte rupestre mundial, tanto pintada como gravada, exemplo do “Penedo do Matrimônio”, em Vilar de Perdizes. E, a composição composta por figuras humanas de frente e perfil apesar de não ser comum, também existe e se destaca em alguns locais, Exemplo: Saara, Arábia Saudita, Turquia, Índia e China (Chakravarty 1984; Khan 1993; Lothe 1959; Malaiya 1992; Peschlow-Bindokat 2003; Sansoni 1994; Taçon et al. 2010).

Arqueologicamente podemos dizer que esta composição é representativa de dois estilos da tradição Nordeste, com uma distância temporal que poderia chegar a 6 mil anos. A figura humana de frente é do estilo Serra Branca (o mais recente) e a figura humana de perfil é do estilo Serra da Capivara (o mais antigo).

Considerações Finais

A Dança é a grande protagonista desse vale. Hoje o Vale da Serra Branca é conhecido como um dos locais mais bonitos do Parque Nacional Serra da Capivara, visto por alguns como um “Santuário” ambiental-cultural. Os grupos que nesse vale deixaram suas marcas na parede, repassaram através da arte suas relações mítico-simbólicas, energia é fé que perdura num espaço desde a Pré-história.

Notas

- 1 Este texto é parte integrante da Tese de Doutorado “Arqueologia do Movimento. Relações entre Arte Rupestre, Arqueologia e Meio Ambiente, da Pré-história aos dias atuais, no Vale da Serra Branca, Parque Nacional Serra da Capivara, Piauí, Brasil”. Pesquisa financiada pela CAPES, Doutorado Pleno no Exterior, na UTAD - Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro, Portugal, defendida em outubro de 2012.
- 2 Apolinário foi o informante Tupinikín de Curt Nimuendaju. Ele habitava a aldeia Trancoso, na Bahia e tinha 80 anos em 1938. Nos anos de sua mocidade, o informante ainda tomou parte na cerimônia da jurema que os descendentes dos Kamuru-Kariri celebravam na aldeia de Santa Rosa (CASTRO 1986: 73).

Referências

- Barcelos Neto, A. (2002). A arte dos sonhos. Uma iconografia ameríndia. 276p. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia / ASSÍRIO & ALVIM.
- Barroso, O. (s/d). Lugares da Fé. Relatório de Listagem de Patrimônio Imaterial. Sinf Secult (www.sinf.secult.ce.gov.br).
- Brandão, M. do C. T. & Nascimento, L. F. R. (1998). O Catimbó - Jurema. CLIO (Serie Arqueológica), 13: 71-94.
- Bucu, C. A. (1999). Indicadores da prática musical na Pré-História do Nordeste brasileiro: Parque Nacional Serra da Capivara, Piauí, Brasil [Dissertação de Mestrado]. 109p. Recife: UFPE, Pós-Graduação em História.
- Castro, E. B. V. de. (1986). CURT NIMUENDAJU, 104 mitos indígenas nunca publicados. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 21: 64-111.
- Chakravarty, K. K. (Ed.). 1984. Rock-art of India, Paintings and Engraving. 286p. New Delhi: Arnold-Heinemann.
- Chaves, S. A. M. (2002). História das Caatingas: A reconstrução paleoambiental da região arqueológica do Parque Nacional Serra da Capivara através da palinologia. FUMDHAMentos II: 86-103.
- Eliade, M. s/d. O Sagrado e o Profano. A essência das religiões. 174p. Lisboa: Livros do Brasil.
- Guidon, N., (1985). Unidades culturais da Tradição Nordeste na área arqueológica de São Raimundo Nonato. Revista do Museu Paulista (Nova Série), Vol. XXX: 115-145.
- Guidon, N. (1991). Peintures préhistoriques du Brasil. L'art rupestre du Piauí. 109p. Paris: Editions Recherches sur les Civilisations.
- Guidon, N. & Arnaud, B. (1991). The Chronology of the New World, Two Faces of One Reality. World Archaeology, 23 (2): 167-178.
- Guidon, N.; Pessis, A-M.; Parenti, F.; Guérin, C.; Peyre, E. & Santos, G. M. (2002). Pedra Furada, Brazil: paleoindians, painting and paradoxes. Athena Review (Peopling of the Americas), 3 (2): 42-52.
- Guidon, N. & Bucu, C. A. (2006). Zone 3: Brésil - Nordeste - Etats du Piauí, Pernambuco, Rio Grande do Norte et Paraíba. IN Icomos - World Heritage Convention (Org.). Rock Art of Latin America & The Caribbean: 122-137. Paris: ICOMOS.
- Guidon, N.; Bucu, C. A. & Ignácio, E. (2007). Escavações em três abrigos da Serra Branca – Nota prévia. FUMDHAMentos VI: 53-73.
- Guidon, N. (Coord.). (2008a). Relatório Final do PRONEX – Programa Nacional de Excelência do CNPq. Projeto: Parque Nacional Serra da Capivara. Ocupação Humana e Meio Ambiente. 226p. São Raimundo Nonato: FUMDHAM [Não publicado].
- Guidon, N. (2008b). Pedra Furada. Uma revisão. FUMDHAMentos (Atas do II Simpósio Internacional “O Povoamento das Américas”, 16–21 dezembro 2006), VII:380-403.
- Khan, M. (1993). Prehistoric Rock Art of Northern Saudi Arabia. A synthetic approach to the study of the rock art from Wadi Damm, northwest of Tabuk. 224p. Ministry of Education. Department of Antiquities and Museums Kingdom of Saudi Arabia.
- Lewis-Williams, D. (2003). L'art rupestre en Afrique du Sud. Mystérieuses images du Drakensberg. 127p. Paris: Éditions du Seuil.
- Lothe, H. (1959). All Scoperta del Tassili. 272p. Milano: Il Saggiatore.
- Lukesch, A. (1976). Mito e vida dos índios Caiapós. 312p. São Paulo: Pioneira, Editora da Universidade de São Paulo.
- Malaiya, S. (1992). Hand-in-hand. IN MORWOOD, M. J. & HOBBS, D. R. (Ed.), ROCK ART AND ETHNOGRAPHY [Proceedings of the Ethnography, Symposium H, FIRST AURA Congress Darwin 1988], Occasional AURA Publication, 5: 61-66. Melbourne: Australian Rock Art Research Association.
- Melatti, J.C. (1978). Ritos de uma tribo Timbira. 364p. São Paulo: Editora Ática.
- Mota, C. N. (1997). Jurema's children in the forest of spirits. Healing and ritual among two Brazilian indigenous groups [It Studies in Indigenous knowledge and Development]. 133p. London: Intermediate Technology Publications.
- Pellerin, J. (1982). Missão Geomorfológica em São Raimundo Nonato, Sudeste do Piauí, Brasil. Cadernos de Pesquisa, (Série Antropologia II), 3: 201-225.

- Peschlow-Bindokat, A. (2003). *Antiche immagini dell'uomo. Le pitture rupestre preistoriche del Latmo (Turchia occidentale)*. 108p. Mainz: Verlag Philipp von Zabern
- Pessis, A-M. (2003). *Imagens da pré-história. Parque Nacional Serra da Capivara*. 304p. São Paulo: FUMDHAM/Petrobras.
- Sansoni, U. (1994). *Le Piu Antiqué Pitture del Sahara. L'arte delle Teste Rotonde*. 325p. Milano: Jaca Book.
- Silva, A. J. P. da; Lopes, R. da C.; Vasconcelos A. M. & Bahia R. B. C. (2003). *Bacias Sedimentares Paleozóicas e Meso-Cenozóicas Interiores*. - Paleozoic and Meso-Cenozoic Sedimentary Basins. Cap.II. IN Bizzi, L. A.; Schobbenhaus; Vidotti, R. M. & Gonçalves J. H. (eds.), *Geologia, Tectônica e Recursos Minerais do Brasil*: 55-85. Brasília: CPRM - Serviço Geológico do Brasil.
- Taçon, P. S. C.; Boivin, N.; Hampson, J. Blinkhorn J.; Korisettar, R. & Petraglia, M. (2010). *New rock Musicais*. IN Ribeiro, B. G. (Coord.). *Arte Índia*, 3: 180-188. *Suma Etnológica Brasileira*. Petrópolis: FINEP.
- Willcox, A. R. (1984). *The Drakensberg Bushmen and their art*. 95p. Natal: Drakensberg Publications.

Ataegina uma divindade Paleohispânica

Ataegina one Paleohispânica divinity

Cristina Maria Grilo Lopes*

*Portugal, Arqueóloga pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL); Mestre em Património Público, Arte e Museologia, pela Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa (FBAUL). E-mail: clop99@gmail.com

Artigo submetido a 30 de maio
e aprovado a 14 de junho 2014

Introdução

Desde logo há que sustentar que se trata de uma divindade peninsular pré-romana e que apesar de haver diversas linhas de investigação em que a organização desses reportórios se orienta por princípios muito distintos, toda a sistematização assenta em critérios essencialmente linguísticos. Uma vez que são estes que determinam por via da regra, a integração das diferentes entidades nos respetivos grupos. Esta postura, com já largos antecedentes, levou inclusive muitos investigadores a crerem que se poderia aceder ao conhecimento da própria natureza das divindades, através do significado do teónimo. No entanto vários estudiosos como Unterman (1985: 356) ou Hoz (1986: 33-37) alertaram para as dificuldades e carácter limitativo destas abordagens. Da sua análise linguística podemos constatar que esta divindade peninsular surge com designações variadas na sua nomenclatura como *Ataegina/Atacina/Adacina/Adaegina* ou também com a variante com 2 tt ou 2 dd, na sequência é usual encontrar-se o epíteto T ou Turibrig ou *Dea Domina Sancta*, assim podemos encontrar ainda:

daeae sanctae Turibrige
d(eae) d(ominae) s(anctae) Turibri
d(eae) d(ominae) s(anctae) T(---) A(taecinae)
deae Ataecinae Turobrigae (s)anctae
dea Ataecina Turibrig(ae?) Proserpina

Resumo: Este trabalho pretende contribuir para analisar alguns aspetos relacionados com a divindade Paleohispânica *Ataegina*. Esta divindade surge-nos como um caso excepcional no ocidente peninsular, sob diversos aspetos e este trabalho visa abordar as especificidades conhecidas que se afiguram mais relevantes, bem como algumas das perspetivas que os diversos autores têm trazido a lume. São desenvolvidas reflexões sobre o culto que lhe foi dedicado em Mérida, aproximada a *Proserpina*, enquanto situação particular e ligada às elites emeritensis e à sua apropriação do *Lucus Feroniae*. **Palavras chave:** Povos Indígenas / Tenetehara / Mitologia / Ritual / História.

Abstract: This work seeks to contribute to analyze some aspects related to the Paleohispanic divinity *Ataegina*. This divinity emerges as an exceptional case in western Iberian Peninsula, in many aspects and this work aims to address the known specificities that seem most relevant as well as some of the prospects that several authors have brought to light. Reflections are developed on the cult dedicated to her in Merida, approximate *Proserpina*, while private and linked to Merida elites and their ownership of the *Lucus Feroniae*.

Keywords: *Ataegina* / Paleohispanic Divinity.

d(eae) Ate(cinae) Proserpinae Tu(---)
 d(eae) d(ominae) (T)uri(b)ri
 (d)o(minae) s(anctae) Tur(---) A(taecinae)
 do(minae) d(eae) s(anctae) turibri(g)e Adegine
 domina (A)ttaegina (T)urubrigae
 dominae Turibri (A)deginae
 (T)uribri A(t/d)ecin(ae)

Pelo atrás exposto parece que a forma original seria Turibriga, Plínio o velho fala de uma Torobriga e localiza-a na Betúria, mas na atualidade não há consenso quanto ao seu paradeiro. Na época de Leite Vasconcelos conhecia-se as fontes clássicas e já havia dispersão de achados (sem Alcuéscar). O que impressionou Vasconcelos foi não só a dispersão, a variação da escrita, mas também o epíteto. Dea Sancta (quando aparecia só com esta designação era considerada Ataegina), uma vez que de maneira geral a conjugação dos dois determinativos – sanctus e dominus – é rara para outras divindades. O teónimo com o sufixo “cina” ou “gina” pouco comum, Leite Vasconcelos entendeu que este era o radical e analisou ATAE (repetição, como partícula de reforço), GINA – indo-europeu que procede de GENOS – a renascida. Interpretou-a como ligada a natureza e à Primavera, o renascimento da terra, não só pela filologia mas também porque esta associada a Proserpina (versão latina de Perséfone) Teria sido adoptada em Mérida a partir de Turobriga e daí ter-se-ia distribuído por toda essa zona da Lusitânia, devido a deslocações de indígenas sobretudo enquanto. Ataegina Turibrig Proserpina (Garcia Bellido 2001: 55- 58).

A análise que podemos fazer de Turobriga ou Turibriga a partir do texto Pliniano é de um espaço demarcado com algumas casas, talvez um vicus ou simples pagus, situado no território de um município ou colónia, razões pelas quais não terá deixado vestígios que permitam encontra-lo até à atualidade. No entanto o seu santuário regional teria tido uma importância considerável em época pré-romana, importância essa que transitou para a romanidade. É a única divindade paleohispânica que existe cultuada fora da Península Ibérica. E só Ilurdeda, outra divindade paleohispânica feminina terá também peregrinado, mas com um número muito inferior de epígrafes.

É uma divindade feminina e o seu culto encontra-se disperso por uma área geográfica bastante grande, que abarca grosso modo de Beja a Toledo, ou no triângulo Norba-Turgalium-Emerita, todavia há casos controversos que podem alargar este território. Todos os casos conhecidos são de epigrafia romana, mas trata-se de uma divindade pré-romana. Na década de oitenta a escavação conduzida por Caballero Zoreda na igreja moçarabe de Santa Lúcia de El Trampal em Alcuéscar permitiu recuperar 50 epígrafes, votivas e funerárias que tinham sido reutilizadas no edifício. 15 eram altares dedicados a Ataegina Turibrigensis, cerca de 20 aras anepígrafas e um outro grupo com o nome do defunto em que não é mencionada divindade, possivelmente por estarem no témenos da divindade. Este local está situado entre montanhas, no vale que é abastecido por águas salúferas ferruginosas, ideal para um bosque sagrado dedicado a uma divindade salúfera e infernal que proteja a água, a natureza, a população, os bens agro-pecuários, os ctónicos e a vida do além. A situação geográfica privilegiada mostra que está situada numa via de passagem que estaria certamente favorecida desde época tartéssica e unia Norba a Metellinum. Este ponto vê-se favorecido pela confluência de cinco povos, os Lusitanos, Vetões, Célticos, Turdulus e Celtiberos.

Garcia Bellido descobriu que nas fontes clássicas em relação a Mérida é referido que num dos extremos do seu território existe um “Lucus Feroniae” ou seja um bosque sagrado. Está situado entre

montanhas no vale que é abastecido por águas salúferas ferruginosas, ideal para um bosque sagrado dedicado a uma divindade salúfera e infernal. Tudo leva a crer que o culto na romanidade teve diferenças conforme o local e a cronologia, o que é aliás compreensível e atestado pela epigrafia. Tendencialmente temos testemunhos de um culto a Ataegina mais simples e em Mérida e arredores uma situação especial em que se cultua Ataegina aproximada a Proserpina, certamente ligado às elites emeritensis e à sua apropriação do Lucus Feroniae emeritensis. A elite emeritensis ter-se-á apropriado do culto local agora em moldes mais fluidos que abarcariam certamente aspectos do culto indígena mas também com semelhanças com o culto da península itálica, numa clara interpretatio do culto indígena.

Quanto à cronologia das inscrições, existe algumas que podem ser incluídas no século I, mas a maioria é do século II e existe ainda do século III. O que é constante é o nome, o epíteto e os caprinos. A cabra/bode é o animal que se associa a Ataegina. Sabemos que se sacrificava gado a Proserpina, mas não sabemos se se tratava de caprinos. Existem na região os já mencionados ex-votos caprinos e que supõe estarem ligados ao culto, há ainda aras e árolas que tem um encaixe, como existem caprinos que tem uma espécie de pé que se pode questionar se seria para encaixar a cabra no cimo das aras ou árolas. Como comprovativo apareceram duas peças em Malpartida de Cáceres, ex-voto à Deusa Santa Turi Adaegina, uma inscrição em bronze com a cabra/bode por cima, bem como ex-voto e mais cabrinhas de bronze ou terracota noutros locais de culto. Os testemunhos epigráficos, segundo Abascal Palazón levam a pensar em vários centros de culto, pelo menos 3 santuários, tal poderia ser o caso de Mérida e seus arredores, outro próximo a El Trampal em Alcuéscar e Dehesa Zafrilla de Malpartida Cáceres onde foi encontrado os dois ex-votos em forma de cabra. No atual estado de conhecimento constatamos que não existe nenhum padrão de referência para definir os devotos de Ataegina.

1. Lucus Feroniae

A identificação do local por Garcia Bellido com o Lucus Feroniae foi reforçada após a mesma ter consultado as fontes sobre a fundação de Emérita e do seu território a ai ter encontrado a referência ao Lucus Feroniae Augustinorum citado por Agenio Urbico que tinha colhido a informação de Frontinus. Garcia Bellido vai justificar a presença do culto de Feroniae neste território que ela considera indubitavelmente uma interpretatio. Já a situação de El Trampal em Alcuéscar, reveste moldes diferentes pois não se trata ai da capital da província da Lusitânia, mas parece que as características de Lucus Feroniae prevalecem. Ai a igreja moçarabe foi construída com enorme quantidade de material romano reaproveitado e é provável que existisse uma gruta ou um poço fazendo parte do ritual da divindade ctónica. Feroniae em Itália é uma divindade sabina, cujos templos mais importantes, Capena e Tarracina, possuíam um lucus próprio, também situados em locais estratégicos de confluência de vias importantes, como divindade aquífera procurava a saúde e protegia a produção agro-pecuária, com inúmeros ex-votos humanos e de animais. O culto é antigo e o maior desenvolvimento surge com a ocupação de Capena e com imigrantes o que acaba por levar o culto de Feroniae ao campo de Marte em Roma. Importante também noutros santuários como em Sardenha e Torrecillas com termas ativas inclusive no período alto-medieval com dedicatória a Minerva nesta fase. Nos casos estudados o lucus e o povoado estão separados o que também acontece em El Trampal.

Em Las Torrecillas existe um importante complexo termal com 5 fases de construção com águas sulfurosas e magnésicas e donde provem uma grande cabeça marmórea de Feroniae, com orifício para um diadema na frente, importante dado para a iconografia de Ataegina. Ai está documentado pela epigrafia, grutas e um poço que deveria estar ligado ao oráculo. Em Tarracina Feroniae é identificada com

luno Virgo esposa e mãe de Iuppiter Anxu e a sua prerrogativa maior era a protecção das águas, existindo mais testemunhos epigráficos noutros locais que ligam esta divindade às águas ou como ninfa, que na terminologia latina não significa só ligada às águas, mas também aos bosques. É uma deusa silvana de ambiente aquático, talvez com ligação a Diana, mas com a sua personalidade própria. Este poder sobre o mundo subterrâneo (águas, minerais, vegetação) procede certamente do facto de ser uma divindade infernal e do bosque. Estes aspectos justificam o seu nome e os epítetos com Proserpina que Dionísio de Halicarnasso lhe aplica, *anthophóros*, *philostéphanose* e *Persephónē*. Ataegina está ligada a Proserpina e a ligação desta com flores e diademas está bem documentada em moedas e estatuária de Mérida. (Garcia Bellido 2001: 55-58)

2. O Culto de Ataegina

Para Garcia Bellido não será de espantar que ao conhecer-se a nascente que brota da terra junto a El Trampal, e a sua situação geográfica, tenha sido este um local de eleição para um santuário. Local onde a divindade ctónica entra em contacto com a superfície terrestre e a fertiliza. As estelas deste local são como observou Abascal idênticas às grandes estelas do S.O. em tamanho e morfologia, chegam a medir 220 cm e encontram-se sobretudo na Estremadura, nos vales dos grandes rios, mas aqui não se encontraram as necrópoles correspondentes. Relativamente a esta problemática e com outros aspectos que não serão aqui abordados, já Maluquer tinha proposto que o culto a Ataegina tinha vindo a suplantar ou acompanhar outro culto a uma divindade muito mais antiga que tinha como seu animal representativo a cabra. Os testemunhos para sustentar esta hipótese provêm de Cancho Roano em Badajoz e entre os ex-votos encontrou-se resto de uma cabra em bronze que media mais de 50 cm, e os abundantes restos faunísticos de cabra, dos banquetes rituais, fazem crer que Ataegina seria uma das sucessoras desta importante divindade estremenha. Séculos depois a presença de Vetões na área denominaria e oficializaria um culto a Ataegina, cujo nome hoje parece poder atribuir-se a uma língua pré-celta, nesse Lucus de El Trampal que manteria o conteúdo sacro da divindade anterior, incluso a utilização das cabras, com inovação das aras, do nome Ataegina e eventualmente do topónimo *Turobrigenensis*. Se a deusa anterior era a descrita por Estrabão como a deusa nocturna e inominada, então era um campo fértil para a interpretatio com qualquer divindade de características similares. Parece no entanto que manteve o seu carácter minimalista na imagética, carácter que permaneceu nas interpretatio de *Feroniae* e *Magna Mater*.

As 15 novas lápides de Alcuéscar vieram alterar este panorama, e possibilitam pensar este local como um importante sítio de culto. Caballero supôs que devido à profusão de achados, à sua situação particular, atrás referida de confluência de cinco povos, pelas suas características físicas e económicas este poderia ser o santuário principal da divindade. Associado a Ataegina onde estaria a cabra como animal sagrado, tendo dois exemplares de bronze, uma placa com referência à deusa, bem como a maioria das aras de El Trampal contem os orifícios para aquilo que supomos ser o encaixe das ditas representações. El Trampal situa-se a quatro km da calçada romana ab *Emérita Asturicam* no porto que unia a Meseta com a bacia do Guadiana, e outra via, supostamente o caminho mais importante da Estremadura, unia *Metellinum* com *Norba* passando pelo vale que separa a colina de Montánchez da de El Trampal, e em Arroyo Molinos encontram-se as ruínas do sítio de Los Trampales, estas ruínas tem restos arquitectónicos do período romano e água mineral salutar e ferruginosa. Mais a noroeste no sítio de Las Torrecillas em Alcuéscar, tanto Abascal Palazón como Caballero pensam ser daí que procederam os materiais reaproveitados que foram reutilizados em Santa Lúcia. A 250 m de Santa Lúcia, existe outra ermida a de Santiago, em volta da qual foram recolhidas estelas com inscrições e a menos de 1 km com o nome de S. Jorge há um sítio com escórias de ferro, sigillatas e restos tardo romanos.

De facto na zona envolvente há ampla dispersão de achados incluindo Montánchez e têm sido recolhidos importantes vestígios arqueológicos, apesar de não terem sido detetadas nenhuma estruturas importantes que se possam classificar como sendo urbanas. Há uma série de lápides reutilizadas na igreja, bem como mármore e silhares, o que levou Caballero a supor que estes materiais estariam perto na altura da construção. Abascal no entanto defendeu que as 50 aras e estelas funerárias puderam ser levadas para El Trampal, desde o sítio da Las Torrecillas que ele considera ter sido *Turobriga* e sede de culto e que o local onde está Santa Lúcia terá sido o *Lucus Feroniae*. Garcia Bellido pensa que é difícil sustentar que as 50 peças possam ter vindo de Las Torrecillas até porque foi encontrada no local mais uma epígrafe e as lápides funerárias reutilizadas são monumentais não havendo pequenas pelo que pensa ser mais credível que o material reutilizado em Santa Lúcia estivesse *in situ*. Também não subscreve a proposta de *Turobriga* ser aí pois firma que um topónimo em *briggsa* descreve uma cidade. A cristianização do local pagão pode ser outro elemento a favor de transformações marcadas pelo fervor religioso o que também aconteceu em Itália nos primitivos centros de culto a *Feroniae*. Conclui-se que não há certeza para a proveniência dos materiais de Santa Lúcia e logo para a valorização exata do *Lucus Feroniae*. (Garcia Bellido 2001: 58-60)

Em Santa Lúcia junto às 11 aras a Ataegina encontram-se 12 anepígrafas que segundo Garcia Bellido seria possivelmente doutro povo que rende culto nesse local à divindade do *Lucus*, seria a presença de outras formas de culto num santuário de fronteira. Diferente também do culto atestado com as designações de *dea domina sancta*, também aqui a autora pensa ser outra deusa funcionalmente similar, mas não necessariamente *Ataecina*. Abascal Palazón subscreve esta posição, e diz que também os epítetos *sanctus/sancta* não se podem subscrever a um único culto, tal como *dea domina sancta* que está documentado na zona de Cáceres para *Mercúrio* e *Bellona*. A autora refere ainda que pensa ser impossível captar a complexidade de um santuário de tamanha longevidade e que envolvia tantos povos, em contínua transformação territorial e espiritual, supondo que *Ataecina* não deveu monopolizar o culto e que também não conseguiremos reconstruir a complexidade de divindades maiores, globalizantes, para as quais a cultura clássica não tinha interpretatio directa e só poderia recorrer de forma parcelar para facetas específicas da sua personalidade através das suas divindades especializadas como aconteceu com *Astarté* e *Tinite*, converteram-se em *Demeter*, *Afrodite*, *Atenae*, ou *Juno*, *Vénus*, *Minerva*, ou também os casos das divindades orientais, *Cybele* e *Isis*. A população de *Emérita* apresenta-se como uma população heterogénea de itálicos, gente de fora da Península Ibérica e indígenas. Neste cruzamento de tradições encontramos muitas divindades de origens diferentes e funcionalmente pleonásticas, diferentes no mito mas com funcionalidades idênticas, num enorme caldo cultural e cultural. Não são religiões de mistério, pois não necessitavam de iniciação e por vezes encontramos culto a divindades místicas fora do contexto do ciclo iniciático. Garcia Bellido conclui que a interpretatio romana da divindade do *Lucus* com *Feroniae emeritense* deve ter acontecido por ser uma divindade maior, donde sobressai ainda a importância da água, de que resulta a conseqüente associação às ninfas, que apesar de serem figuras secundárias na mitologia romana parecem terem desempenhado um papel importante, quanto mais não seja a nível imagético, pois a elas recorreram para colocar nas moedas da fundação de *Emérita*.

3. Iconografia da Divindade

Nenhuma das aras a *dea domina sancta* tem figuração, esta não figuração parece centrar-se na zona da Betúria e Lusitânia em época pré-romana onde quase não há representações de figuras humanas. Existem essencialmente cabras e algumas estelas crescentes lunares. Foi encontrada uma estela em *Malpartida*

com uma figura que parece um orante e que Abascal propõe ser de Ataegina, mas Garcia Bellido defende que não, e que este é um fenómeno idêntico ao que levou um lusitano a colocar na Sardenha, num ninfeu uma inscrição a Ataegina. Não parece ter existido figurações da divindade no Lucus Feroniae Emeritensis em âmbito indígena, mas sim pelos romanos que desde a fundação de Emérita entrou como deusa adoptiva, num acto comum de dominação atestado na figuração numismática das primeiras cunhagens emeritensis. Uma escultura monumental, do museu de Mérida pode representar a deusa Ataegina, trata-se de uma deusa entronizada com os pés sobre flores, no lado do trono trepam duas serpentes marcando o carácter ctónico, embora não se tenha conservado a cabeça e as mãos. Foi encontrada junto ao Mitreu, onde se tinham associado os cultos de divindades ctónicas e mistéricas e onde frequentemente se acolhia divindades indígenas, desconhecemos o nome que os emeritensis usavam para designar esta divindade, embora a funcionalidade fosse certamente a mesma da dada a Ataecina. (Garcia Bellido 2001:68-70)

Conclusão

O culto de Ataecina apresenta-se como uma situação complexa que representa um momento particular da História da Península Ibérica, em que povos e culturas muito distintas se encontraram e se “misturaram” formando uma síntese destes universos tão distintos, esta situação exige uma leitura que não seja simplista mas antes pelo contrário possa ser o mais abrangente possível. Desde logo há que referir que o que conhecemos é através de ex-votos de época romana, escritos em latim, com o nome da divindade vertido nessa língua. A síntese cultural e a materialização do culto a esta divindade tomou contornos próprios e de certa forma excepcionais (Vasconcellos 1913), como foi supra referido pelas razões apresentadas, sendo que a síntese, será mais que uma síntese, antes uma nova criação em que o todo representa mais que a soma das partes, na medida em que dos aspectos que permaneceram da divindade hispânica e da interpretatio romana, criaram-se certamente novas aceções culturais para este culto praticado tanto por indígenas como por imigrantes itálicos.

Garcia Bellido considera que se pode atestar a interpretatio romana da deusa do Lucus sob denominações como Ataecina, Proserpina, Feroniae, Dea Domina Sancta ou Salus Augusta, serão certamente versões da divindade que tinha um culto muito anterior e que certamente foi tão importante que desde a fundação de Emérita, Capital da Província da Lusitânia, foi para o panteão como Proserpina /Ataegina. É muito possível que tal como pensa Abascal o culto inicial fosse dos vetões. Bellido pensa que Turobriga possa ser em Talavedra La Vieja onde apareceram as epígrafes a Ataecina sem epítetos e donde procede a lápide de bassus turobrigensis. Mas onde se materializou o culto de numerosos vestígios foi no santuário na serra de Alcuéscar que detinha uma situação excepcional ao estar no enclave de cinco povos diferentes e na ligação entre a bacia do Tejo e do Guadiana. A extensão do culto pelos documentos epigráficos mostra que se dilatou por varias zonas, como foi o caso de Malpartida em Cáceres com os Vetões, em Quintos Beja com uma epígrafe que sugere haver um colégio com magisti ou seja um culto organizado, com os Célticos e por território Celtibero, no entanto o culto encontra-se sobretudo materializado na zona de Mérida onde possivelmente foi reproduzida na numismática como ninfa, como Ceres e chamada Proserpina. Podemos supor nessa fase, o culto particularizado com vários epítetos que nunca chegaram até nós, possivelmente um dos grandes santuários ganhou grande importância e é nos alvares da romanidade que esse culto se cristalizou na epigrafia e se expandiu com o epíteto concreto desse santuário especial, enquanto os outros desapareceram, dilatando-se por uma vasta região. A Cadeia Feroniae – Persefone – Proserpina – Ataecina, parece estar bem atestada embora tenha que se ter em conta que o culto em análise cobre uma diacronia de pelo menos 4 séculos, desde o século I a.C. ao III d.C. e que por isso reveste mutações consideráveis.

Referências

- De Hoz, J. (1986). La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania. Manifestaciones religiosas en la Lusitania (Cáceres 1984). Cáceres., pp. 31-49.
- Garcia-Bellido, M. P. (2001). Lucus Feroniae Emeritensis. In: Archivo Español de Arqueología, 74, Madrid, pp. 53-71.

- Untermann, J. (1985). Los teónimos de la region lusitano-gallegacomofuente delas lenguas indígenas. Actas del III Colóquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas (Lisboa 1980) Salamanca. pp. 343-346.
- Vasconcellos, J. L. de (1913). Religiões da Lusitânia, II. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

Matriz de São José: Patrimônio Cultural e Religiosidade no Interior de Minas Gerais

Church of São José: Religiosity and Cultural
Heritage in the Interior of Minas Gerais

Edylane Eiterer*

*Brasil, Historiadora, Universidade Federal de
Juiz de Fora (UFJF), Colégio de Aplicação João
XXIII; Departamento de Ciências Humanas.
E-mail: edylaneeiterer@yahoo.com.br;
edylanehistoriadora@yahoo.com.br

Artigo completo submetido em 03 de junho,
aprovado a 14 de junho de 2014.

Introdução

Na macrorregião da Zona da Mata mineira, o pequeno distrito de Três Ilhas foi fundado no século XIX, época em que a região destacava-se no cenário cafeeiro e possui arquitetura típica com casarões que remetem aos Barões do Café.

A cidade possui uma Igreja Matriz cujas linhas não se enquadram em nenhum padrão arquitetônico e sua imponência e grandiosidade merecem destaque por serem únicas na região. O templo é todo de pedra e foi erguido com mão de obra escrava em 1878.

Esse patrimônio está ligado com a religiosidade e exemplifica a estreita relação que os homens estabelecem com os santuários e espaços religiosos, especialmente marcados na sociedade mineira do século XIX.

Mais de um século depois, a Matriz de São José preserva elementos que podem ser explorados em atividades turísticas para retomar o desenvolvimento da região.

Para analisar esse santuário e sua relação com o meio, consideramos as representações simbólicas das relações humanas vividas nele enquanto lugar de memória (NORA, 1993) e, a partir da cultura, as possibilidades de explorar a riqueza histórica, cultural e turística que ele e o povoado possuem, aproveitando a paisagem rural, que nos remete aos finais do século XIX.

1. Espaços Religiosos como Patrimônios Culturais: Lugares de Memória e Identidade

Ao analisarmos o desenvolvimento da sociedade e da cultura cristã católica no Brasil, temos, segundo Bastide (1960), vínculos ao processo de fixação e estruturação de religiões europeias em um novo contexto. A religiosidade que se firma nas terras brasileiras são desdobramentos resultantes de um processo histórico e contínuo de adaptações e regionalizações.

O Brasil, a partir de uma análise cultural é um exemplo de pluralidade. Desde o momento de sua

colonização, dois pontos em comum fomentaram a sua unidade, que são a língua e a religião majoritária: o português e o cristianismo.

Asociedade e a cultura brasileiras são conformadas como variantes da versão lusitana da tradição civilizatória europeia ocidental, diferenciadas por coloridos herdados dos índios americanos e dos negros africanos. O Brasil emerge, assim, como um renovado mutante, remarcado de características próprias, mas atado genericamente à matriz portuguesa, cujas potencialidades insuspeitadas de ser e de crescer só a quem se realizariam plenamente. (Ribeiro, 1195:16).

É preciso levar em consideração que a diversidade religiosa está no bojo das formas sociais brasileiras, sendo tocada pela dinamicidade cultural e que os ritos ou práticas religiosas são também estruturas plenas de sentido e significado, consistindo-se em formas de linguagens e (con)formadores de identidade, já que representam, sobretudo, a visão de mundo operante em cada religião.

Do ponto de vista antropológico, Geertz (1978), ao analisar as propriedades sociais da religião, afirma que, para além de suas características metafísicas ela é um aparelho que atua próximo ao indivíduo mediante sua capacidade de reordenar e reorganizar sua existência. Os símbolos, por sua vez, são elementos de caráter fundamental nas práticas rituais religiosas e os espaços religiosos, os templos, uma representação não só de um local sagrado, mas um símbolo da própria crença.

Ainda para Geertz, os significados atribuídos aos símbolos permitem-nos enquadrá-los como artefatos rituais e estruturas relevantes para a sociedade e que corroboram os princípios ideológicos, os fundamentos míticos e práticos de cada segmento ou instituição religiosa. Dessa forma, a visão de mundo de cada religião, representada em seus templos compreendem valores e elementos particulares, relacionados aos seus contextos e são fomentadores de distinção e delimitadores de identidade cultural.

Nesse viés, quando tratamos dos templos religiosos, aceitamos que eles são espaços para práticas de rituais, mas, também, que são lugares de memória, suportes artificiais que o homem usa para reavivar seus costumes e tradições.

É nesse momento que os Patrimônios Culturais configurados como lugares de memória exigem conservação e preservação, já que cumprem o seu papel como elementos resguardadores da memória e da identidade de um grupo.

Para Nora (1993), é o sentimento de não saber o que será no futuro que faz com que o homem busque esses suportes artificiais de memória. O autor define os lugares de memória como sendo mais do que a materialidade das edificações:

São lugares, como efeito nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos. Mesmo um lugar de aparência puramente material. Como um depósito de arquivos, só é um lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o exemplo extremo de uma significação simbólica, é, ao mesmo tempo o recorte material de uma unidade temporal e serve, periodicamente, para uma chamada concentrada da lembrança. (Nora, 1993:21)

Temos nesses lugares um suporte à memória que se teme perder, uma afirmação da identidade do grupo que a elegeu, configurando-se em uma representação de memória. Mas há que se lembrar que essa

representação é, na verdade, uma expressão de cultura e revelam uma ligação estreita entre a memória, a identidade, os lugares de memória, que podem ser entendidos como os Patrimônios Culturais, e a própria cultura.

Cabe lembrar que essa representação da qual nos referimos com os lugares de memória só ocorre quando se trata de uma memória coletiva. Chamamos a atenção para a importância dos valores atribuídos aos lugares de memória, já que para confirmar ou recordar uma lembrança, não são necessários testemunhos no sentido literal da palavra, ou seja, indivíduos presentes sob uma forma material e sensível (Halbwachs 2006:31), apenas os sentimentos que eles despertam.

Para o caso da Igreja Matriz de São José das Três Ilhas, na pequena comunidade essa relação de memória ainda remete à atmosfera do século XIX, especialmente em sua rua principal com casarões antigos, rememorando a época na qual os grandes fazendeiros de café do Brasil eram dessa região.

2. Igreja Matriz de São José das Três Ilhas: Um Santuário sem Igual

O pequeno distrito de Três Ilhas, que pertence ao município de Belmiro Braga, em Minas Gerais, abriga ares do século XIX. Sua rua principal, de pedras, é ladeada de casarões típicos da época do auge das fazendas cafeeiras e a sua igreja matriz chama a atenção.

A cidade, que já foi cenário de filmes nacionais na década de 1990, hoje tem pequenos projetos voltados para o turismo cultural e religioso, na tentativa de resgatar as tradições católicas da região e valorizar o seu Patrimônio Cultural. Também é palco de projetos culturais que buscam integrar a comunidade em atividades artísticas como teatro, dança e fotografia.

Em meio à paisagem verde, cercada de montanhas, a Igreja Matriz de São José das Três Ilhas é referida pelos moradores como uma obra feita pelos escravos e teve sua pedra fundamental lançada em 1878, destacando-se por seu tamanho.

A igreja é uma herança dos Barões do Café, elite econômica da região à época, mas como dez anos depois de iniciadas as obras ocorreu a abolição da escravidão no Brasil, em 13 de maio de 1888, a construção não havia terminado e sofreu modificações com relação ao projeto original: os cerca de 30 centímetros restantes não foram de pedras, mas de tijolos, o que simboliza, para quem conhece a história, a passagem da escravidão para a liberdade.

A Igreja de pedra, tem uma aparência pesada. Foi erguida sem obedecer a um estilo arquitetônico específico, em sistemas de ensaios, garantindo sua originalidade e importância, fator que a levou a ser reconhecida enquanto Patrimônio Cultural Estadual, em 1997.

Com traços de uma edificação Neoclássica, não apresenta elementos que a incorporem, de fato, a esse estilo. Por seu tamanho e aparência, chega também a lembrar o estilo neorromânico.

Ao observá-la, notamos uma dupla ordem de cimalkhas que remete a um acréscimo sutil, sem que haja diferenciação de tonalidade da cantaria ou de técnica aplicada. Os Campanários avançados não remetem a um estilo, assim como a janela em arco pleno no lugar de uma rosácea, que não a caracteriza. O frontão recuado com um pequeno óculo também não remete a nenhum estilo.

Na fachada principal há cunhais interrompidos antes das cimalkhas que, provavelmente, receberiam apliques em forma de capitel, quando fosse emboçada. Na fachada lateral é possível notar que o Cruzeiro está fora do seu local característico, sobre o Arco do Cruzeiro, sendo aqui assentado no final da cumeeira, junto à fachada posterior.

Dessa forma, com relação ao estilo arquitetônico, a igreja possui traços classicizantes, mas sem, de fato, pertencer a essa escola ou a qualquer outra.

Em seu interior as colunas de sustentação fazem parte de um espetáculo com belos arcos que

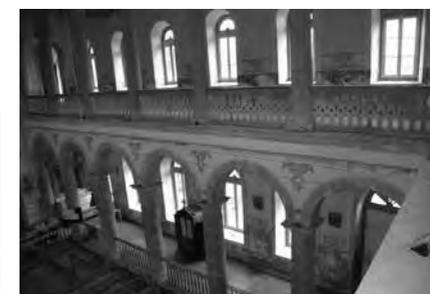


Fig. 1. Vista frontal da Igreja Matriz de São José das Três Ilhas (Distrito de São José, Belmiro Braga, Minas Gerais, Brasil). (Foto de Edylane Eiterer – Acervo pessoal, abril de 2014, 10x15cm)

Fig. 2. Vista lateral de um dos torreões da Igreja Matriz de São José das Três Ilhas. Observa-se a modificação no material da construção, as intervenções atuais com calhas para o escoamento da água das chuvas, além de parte das telhas do novo telhado, feito no ano 2000, com recursos levantados pela própria comunidade, em uma tentativa de proteger a igreja. (Distrito de São José, Belmiro Braga, Minas Gerais, Brasil). (Autor desconhecido, 7x11cm)

Fig. 3. Vista interior da Igreja Matriz de São José das Três Ilhas, com destaque para as colunas de sustentação. Nota-se as bases das paredes com a tinta amarela bastante degradada. (Distrito de São José, Belmiro Braga, Minas Gerais, Brasil). (Autor desconhecido, 8x12cm)

suportam toda a construção e suas muitas toneladas de pedras, madeira e telhas. No altar, a madeira está corroída por cupins. No canto esquerdo da parede, pintada de tons de azul e amarelo, encontra-se um jornal, noticiando a restauração da igreja, custeada pelos próprios moradores.

No segundo andar, o piso de madeira foi recém trocado e seu imenso corredor leva à Sacristia, trancada por um cadeado enferrujado. Lá estão guardados quadros, imagens de santos. Um acervo que recebeu especial atenção em meados de 2012, quando o Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico – IEPHA – promoveu a restauração de várias peças.

No terceiro andar, depois de atravessar uma escada estreita, também de madeira, está o sino. Ao longo do percurso nota-se o encaixe das pedras de cerca de 40 centímetros cada, com seus espaços menores preenchidos por fragmentos minúsculos de pedras.

A condição da igreja precisa de atenção por parte do poder público para o investimento em ações de intervenção e preservação, já que, em meados dos anos 2000, os próprios moradores organizaram atividades culturais para levantar fundos para a restauração, mostrando o interesse da comunidade em cuidar da conservação do santuário.

Conclusão

A Igreja Matriz de São José das Três Ilhas é um Patrimônio Cultural ligado à religiosidade. Essa relação estabelecida com os santuários, muito marcada na sociedade mineira do século XIX, tem sido mantida através dos anos em construções como essa igreja que, para não cair no esquecimento, precisa ser explorada em atividades locais e turísticas que o valorizem.

Por sua grandiosidade arquitetônica, sua originalidade, sua importância para resgatar a memória e fortalecer a identidade da comunidade de Três Ilhas, a Igreja Matriz poderia ser alvo de projetos culturais que a inserissem no campo do turismo religioso que se configura

pelas atividades turísticas decorrentes da busca espiritual e da prática religiosa em espaços e eventos relacionados às religiões institucionalizadas. O Turismo Religioso está relacionado às religiões institucionalizadas [...]. A busca espiritual e a prática religiosa, nesse caso, caracterizam-se pelo deslocamento a espaços e eventos para fins de: Realização de peregrinações e romarias; Participação em retiros espirituais; Participação em festas e comemorações religiosas; Contemplação de apresentações artísticas de caráter religioso; Participação em eventos e celebrações relacionados à evangelização de feis; Visitação a espaços e edificações religiosas (igrejas, templos, santuários, terreiros); Realização de itinerários e percursos de culto religioso. (Brasil, 2010:17)

Como a construção traz elementos de representações simbólicas (Bourdieu 2008), poderia ser trabalhada como elemento de resgate da cultura católica na região, assinalando o processo de construção da identidade e o poder simbólico (Bourdieu 2009) através das tradições religiosas e de suas invenções (Hobsbawm 1984) e incorporações ou, ainda, rememorando a época do auge do café no interior do país.

O reconhecimento da identidade local poderia sinalizar para o surgimento de possibilidades de uma gestão de autossustento que priorizasse as ações de preservação e conservação deste patrimônio, integrando-o nas rotas turísticas do interior das Minas Gerais, resgatando a vitalidade da comunidade, que parece esquecida entre as montanhas mineiras.

Referências

- Bastide, Roger. (1960). *As religiões africanas no Brasil. Contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo, Pioneira.
- Bourdieu, Pierre (2009). *A Economia das Trocas Simbólicas*. 6ed. São Paulo: Perspectiva.
- Bourdieu, Pierre (2008). *A Produção da Crença. Contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. 3ed. Porto Alegre: Zouk.
- Bourdieu, Pierre (2009). *O Poder Simbólico*. 12 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Brasil (2010). Ministério do Turismo. *Turismo Cultural: orientações básicas*. / Ministério do Turismo, Secretaria Nacional de Políticas de Turismo, Departamento de Estruturação, Articulação e Ordenamento Turístico, Coordenação-Geral de Segmentação. – 3. ed.- Brasília: Ministério do Turismo.
- Geertz, Clifford (1978). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores Associados.
- Halbwachs, Maurice (2004). *A memória Coletiva*. São Paulo: ED. Centauro.
- Hobsbawm, Eric (1984). "Introdução". In: HOBBSAWM, Eric. RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 9-23.
- Nora, Pierre (1993). *Entre Memória e História: a problemática dos lugares*. In: Projeto História. São Paulo: PUC, n. 10, pp. 07-28, dezembro.
- Ribeiro, Darcy (1995). *O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Transformaciones del santuario de la Virgen de la Cabeza (Andújar, Jaén) entre los siglos XIII al XVIII

Transformations of the sanctuary of the Virgen de la Cabeza (Andújar, Jaén) between the 13th to the 18th centuries

Enrique Gomez Martinez*

*Espanha, Historiador, Real Academia de la Historia, Instituto de Estudios Giennenses.
E-mail: enriquegomezmartinez2020@hotmail.es

Artigo completo submetido a 30 de Maio e aprovado a 14 de junho de 2014

Introducción

El origen del santuario de Ntra. Sra. de la Cabeza en Andújar (Jaén) nace cuando en 1227, según la leyenda, un pastor de Colomera (Granada), encuentra una imagen de la Virgen en el cerro de La Cabeza. La Virgen pide al pastor que le hagan en el cerro un templo y le cura un brazo para que lo crean (Salcedo, 1677: 208-214; Gómez, 2010: 79-99).

1. La ermita

Se debió construir en el reinado de Alfonso X, entre 1252 y 1284, según documentación del siglo XVI sobre arquitectura medieval, que confirma corresponder a la llamada alfonsí (Torres 2003: 276). La ermita era:

(...) una iglesia de planta basilical partida en tres naves por danzas de dos o más arcos colaterales, más otro transversal al eje longitudinal que haría de fajón o toral ayudando al soporte de la techumbre, a dos aguas, contablazón o zaquizaqui (...). De todo esto podemos extraer la consideración de un edificio tipo gótico mudéjar, que entonces era la norma constructiva en los ambientes rurales según de jó apuntado Gómez Ramos en Arquitectura Alfonsí (...) (Domínguez 1999: 41).

La ermita estaba adosada al fortín del Xándola que encima del cerro de La Cabeza existía, el cual servía para controlar el camino que de Andújar llevaba a La Mancha. Aquí se adosó manteniendo el torreón para espadaña con su campana (Torres 2003: 274-279).

2. El santuario

El siglo XVI fue de cambios sustanciales en la devoción a la Virgen de la Cabeza, tanto en la cofradía de Andújar, se aprobaron sus estatutos en 1505 (Gómez 2005: 9-36) y se transforma arquitectónicamente la ermita:

Resumo: Este artículo trata sobre las distintas obras que se ejecutan para edificar una ermita medieval y las sucesivas transformaciones que sufre, durante los siglos XVI al XVIII, el santuario de la Virgen de la Cabeza de Andújar y la romería que anualmente se celebra en él.

Palavras chave: santuario / romería / Virgen de la Cabeza / Andújar.

Abstract: This article is about different projects running to build a medieval Hermitage and successive changes when, during the 16th to the 18th, the sanctuary of the Virgen de la Cabeza de Andújar and the pilgrimage which takes place annually on it.

Keywords: sanctuary / pilgrimage / Virgen de la Cabeza / Andújar.

Las obras comenzaron en la década de 1530 y se prolongaron casi todo el siglo, concluyendo en la década de 1590. Durante unos sesenta años se construyó la capilla mayor, la nave del templo, la sacristía y parte de la fachada, sucediéndose a pie de obra diferentes maestros canteros y albañiles. Del mismo modo, fueron varios los proyectos arquitectónicos puestos en práctica así como los arquitectos que intervinieron en las obras con sus diseños y tasaciones" (Lázaro 1996: 1446-1447).

La cabecera de la iglesia se edificó entre 1534 y 1541 (Gómez 1984: 29).

(...) la cabecera se resolvió mediante la construcción de una capilla de proporciones amplias, sujeta aún (...) a los principios góticos, y separada mediante un arco toral del resto del templo. El material escogido fue el ladrillo rojizo, de grano grueso, realizado posiblemente con el barro de la tierra (...). Fueron tres los diseños planteados en la edificación, (...) superponiéndose cada vez que un nuevo maestro se hacía cargo de la fábrica. El primero de Domingo de Azpeitia, el segundo de Andrés de Vandelvira y el tercero de Francisco del Castillo (Lázaro 1996: 1448-1449).

Para separar el resto del templo, de una sola nave, de la capilla mayor, se coloca una reja de 6 m. de ancho por 8,58 m. de alto (Domínguez 1983: 67). Esta era la primera de cuatro que había en dicho espacio principal. La descripción es:

Se compartimentan en tres calles divididas en dos cuerpos rematados con un copete, la calle central formada por una puerta de doble hoja sobre la que aparece un gran tondo con el motivo de la aparición de la Virgen al pastor, todo rodeado de cartelas, ángeles, querubines y motivos renacentistas; por último un calvario con una cruz plinteada por un mítico Hércules (Frías 1997: 23).

La cofradía de Andújar encarga la reja a Martín de Cañas en 1560, dos años después pasa a hacerla Agustín de Aguilar, vecino de Jaén; aunque parece que no la hace porque en 1564 se remata en Bartolomé Gómez y José Rodríguez de Salamanca. La traza se atribuye a Agustín de Aguilar, e incluso a Vandelvira. En la capilla mayor había otras tres rejas, de Juan Rodríguez, contratada en 1570 y la del tabernáculo del rejero local Alonso de Morales (Domínguez 1983: 68; Frías, 1997: 23-26), siendo colocada en el retablo en 1581.

La iglesia se comenzó a labrar 1552, se terminó en 1570 y se le puso la solería en 1572 (Gómez 1984: 29). El templo que se debía fabricar era de tres naves con columnas, cubierta con bóveda de ladrillo con los arcos atravesados sin crucería. La techumbre sobre las bóvedas de argamasa y ladrillo, se harían en tres años y la cofradía pagaría mil quinientos ducados. Sin embargo, tras la visita del obispo Tavera, no le gustó la traza y envió a Vandelvira para que quitara los pilares. El maestro plantea un gran espacio cubierto bajo una bóveda de cañón y capillas laterales, así nada impedía contemplar desde todos los sitios la capilla mayor (Lázaro 1996: 1451; Domínguez 2006: 55; Frías 1997: 21).

La fachada se hizo con la traza de Vandelvira, se inició en 1612, labrándola el cantero Rafael Pérez. El balcón lo mandó hacer el obispo Sancho Dávila, terminado por Miguel Hernández de Haro en 1607. A finales del siglo XVII se edificó el camarín para la imagen de la Virgen. (Lázaro 1996: 1461; Frías 1997: 23; Domínguez 1983: 108; Domínguez 2006: 62).

3. La ornamentación.

La cofradía local mandó poner un retablo en la capilla mayor, siendo sus ejecutores Francisco Verdejo,



Fig. 1. Fotografía Manuel José Gómez. Real Santuario de Ntra. Sra. de la Cabeza. Andújar.

Fig. 2. Fotografía Manuel José Gómez. Interior del Real Santuario de Ntra. Sra. de la Cabeza. Roca siglo XVI.

Fig. 3. Fotografía Manuel José Gómez. La romería de la Virgen de la Cabeza en el siglo XVII.

entallador, y Antonio Pérez, pintor, concluido en 1554. En él aparecía la historia y milagros de Ntra. Sra. de la Cabeza. En 1611 se sustituye este por uno del escultor Francisco de Eiras, traza de Sebastián de Solís, arquitecto, dorado por Bernardo Joseph, vecino de Úbeda (Lázaro 1996:1462; Domínguez 1998: 18-19; Gómez 1984: 19-30). En el siglo XVIII se hicieron diversas obras:

En 1705 se realizan dos retablos que doran en 1720; en 1721 se separan las alcobas de los cuartos altos; en 1724 se construye la lonja y la serviguera de la puerta principal de la iglesia y se construyen seis alcobas de cuartos de arriba (Rubio 1999: 18-19).

El camarín era alto, dorado, con multitud de ángeles, que recordaban la subida al cielo de la Virgen María, al estar el templo dedicado a la Asunción. Los atributos de la Virgen y muchas coronas. En la parte oriental había una ventana. En el centro de este recinto había un altar, donde estaba la imagen de la Virgen en un trono de plata, a los pies una luna de igual metal, rematada con estrellas doradas. Había cuatro espejos, enfrentados, dos a dos. Bajo estos unas "pilitas de agua bendita", y en las paredes una lámina del Nacimiento y otra de la Huida a Egipto. Sobre el altar una cruz y un crucifijo de marfil, junto con seis candelabros y un atril todo de plata. La sacristía estaba detrás del altar mayor y debajo del camarín. Por una vidriera entraba la luz (Pérez 1745: 201-208 y 214-215).

4. Las capillas

Saliendo del altar mayor, la primera a la derecha, era la considerada de la aparición de la Virgen, que había desaparecido en las reformas (Pérez 1745: 216-217). A continuación estaban otras dedicadas a santos como San Diego de Alcalá, a San José, la tercera tenía un cancel y una puerta que salía al norte. A continuación otra con San Francisco de Paula y la quinta contenía un retablo de San Eufrasio.

El hueco siguiente correspondía al acceso a coro, el cual ocupaba el ancho de la iglesia, se accedía por una escalera. En el lado izquierdo del templo, saliendo de la Capilla Mayor, había un hueco para ir a las dependencias de los sacerdotes, le seguía una la capilla de San Antonio de Padua, otra dedicada a San Francisco Javier, la cuarta era de San Juan Bautista, el quinto espacio contenía un Crucificado y el más próximo a la puerta principal estaba desocupado (Pérez 1745: 216-233). Todas las capillas estaban ricamente decoradas con pinturas dedicadas a santos y santas.

5. La Romería

No se sabe documentalmente cuándo comienza la romería. Será en el reinado de los Reyes Católicos cuando la romería experimente un auge, el cual aumentará en los siglos XVI, XVII y buena parte del XVIII (Gómez 2014: 220-223). La fiesta romera se iniciaba el viernes anterior al último fin de semana de abril. Tal día llegaban a Andújar las cofradías procedentes de La Mancha y de Andalucía, recibidas por la cofradía local. Al día siguiente salían para el santuario en caballerías. Todas iban con sus banderas y estandartes, de gran tamaño, y música:

El ver salir a la gente el Sábado de mañana por la pontanilla, es una cosa admirable por el extraordinario concurso, y ostentativo lucimiento con que los naturales, y forasteros pasan la carrera con tanta bizarría y variedad de galas, que unas con otras apenas pueden distinguirse... Los clarines, chirimías que acompañan las cofradías con sus estandartes y vanderastendidas, le hacen parecer batallones de ligeros cavallos; y los de a pie parecen escuadrones de un numerosísimo ejercito (...). (Salcedo 1677: 267-268).

Cuando llegaban a su destino encontraban una gran feria donde se podía comprar de todo. Allí se alojaban en casas o en tiendas de campaña grandes, iban a misa y pasaban la noche divirtiéndose en el "bordegoncillo" (sic), propiedad de la cofradía local, lugar destinado a un espectáculo público. Tan importante feria, para el Ayuntamiento, era libre de impuestos de alcabalas en el siglo XVII, permitiendo que fuera franca, a lo que se opuso la Real Hacienda en 1676. El que fuera libre de impuestos propiciaba una mayor presencia de vendedores y de compradores (Gómez 2002: 239 y 2007: 450-452).

Lo fundamental de la romería era ver a la Virgen en procesión, el domingo último de abril. Tras la misa se colocaba la imagen en unas andas de platas, junto a la cual se subían dos sacerdotes con unos largos bastones llamados "bordones" con los que golpeaban a quienes querían tocarla. Cada cofradía llevaba las andas por tramos, recorriendo el entorno de santuario. Los cofrades vestían con roquete blanco y en la cabeza un lienzo, de igual color, que ataban atrás y dejaban caer por la espalda. Cuando la procesión llegaba a la plaza se soltaban a los presos de la cárcel improvisada (Salcedo 1677: 258-259 y 312; Pérez 1745: 158).

Referencias

- Domínguez, José (1983). La rejería arquitectónica de Andújar (Jaén) en el siglo XVI. Excma. Diputación Provincial de Jaén. Jaén.
- Domínguez, José (1998). "Antonio Sánchez. El pintor del primer retablo de la Virgen de la Cabeza". *Mirando al Santuario*, nº 12. Real Cofradía Matriz de la Virgen de la Cabeza. Andújar.
- Domínguez, José (1999). "Tipología arquitectónica del santuario medieval de la Virgen de la Cabeza". *Mirando al Santuario*, nº 13. Real e Ilustre Cofradía Matriz de la Virgen de la Cabeza. Andújar.
- Domínguez, José (2006). "Ensayos arquitectónicos y realidad de Andrés de Vandelvira en el Santuario de la Virgen de la Cabeza". *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, nº 193. Jaén.
- Frías, Rafael (1997). *Las cofradías y el Santuario de Ntra. Sra. de la Cabeza en el siglo XVI*. Asociación Cultural Altozano. Marmolejo.
- Gómez, Enrique (1984). "Aspectos históricos y sociales en torno al culto a Ntra. Sra. de la Cabeza en los siglos XVI y XVII". *Cuadernos de Historia*, nº 1. Asociación Amigos de la Historia de Andújar. Torredonjimeno.
- Gómez, Enrique (2002). *La Virgen de la Cabeza: Leyenda, historia y actualidad*. Colección El Madero. Editorial Jabalcuz. Torredonjimeno.
- Gómez, Enrique (2005). *Los Estatutos de la Edad Moderna de la cofradía de la Virgen de la Cabeza de Andújar. Año 1505. Estudio y análisis. Estatutos de la Real e Ilustre Cofradía Matriz de la Stma. Virgen de la Cabeza*. Andújar 1505. Edita Real e Ilustre Cofradía Matriz de la Virgen de la Cabeza. Andújar.
- Gómez, Enrique (2007). "La feria de la romería de la Virgen de la Cabeza (Siglos XVII- XVIII)". *Ferias y Mercados en España y América*. Centro de Estudios del Estado de Feria. Zafra.
- Gómez, Enrique (2010). "El cerro de la Cabeza. Lugar de la aparición de Ntra. Sra. de la Cabeza". *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, nº 202. Jaén.
- Gómez, Enrique (2014). "Evolución histórica de la romería de la Virgen de la Cabeza". *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, nº 209. Jaén.
- Lázaro, Soledad (1996). "El Santuario de la Virgen de la Cabeza en el siglo XVI. Historia de un proyecto artístico". *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, nº 162. Tomo III. Jaén.
- Pérez, Bartolomé (1745). *Tratado del Aparecimiento de Ntra. Sra. de la Cabeza de Sierra Morena*. Madrid. Edición facsímil. Centro de Estudios Marianos "Historiador Salcedo Olid", Academia de Cronistas de Ciudades de Andalucía y Comunidad de Monjas Trinitarias Contemplativas de Andújar. Andújar, 1999.
- Rubio, Juan (1999). "La obra y el autor: Bartolomé Pérez Guzmán y su tratado histórico-documental y devocional". Introducción a la edición facsímil del *Tratado del Aparecimiento de Ntra. Sra. de la*

Cabeza de Sierra Morena. Madrid 1745. Andújar. Salcedo, Manuel (1677). *Panegírico historial de Ntra. Sra. de la Cabeza de Sierra Morena*. Madrid. Edición facsímil. Centro de Estudios Marianos "Historiador Salcedo Olid", Academia de Cronistas de Ciudades de Andalucía y Peña "El Madroño". Baena, 1994.

Torres, Juan Carlos (2003). "Génesis histórica del Santuario de N^{ra} S^{ra} de la Cabeza (1185-1517). La Virgen de la Cabeza en España e Iberoamérica. Real e Ilustre Cofradía Matriz de la Virgen de la Cabeza y Real Santuario de Ntra. Sra. de la Cabeza. Torredonjimeno.

O santuário do Cabo Espichel: a Lenda, o Espírito do Lugar e o modo de os dar-a-ver

The sanctuary of Cabo Espichel: Legend, the Spirit of Place and mode of the give-a-view

Fernando António Baptista Pereira*

*Portugal, Professor, Historiador de Arte, Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa (FBAUL), Centro de Investigação e Estudos em Belas-Artes (CIEBA). Par académico da revisão da Comissão Científica.

E-mail: fernandoabpereira@gmail.com

Artigo completo e submetido a 1 de junho e aprovado a 14 de junho de 2014.

Não há ninguém que visite o Cabo Espichel que não fique avassaladoramente impressionado pelo carácter único do local, em que a experiência de um promontório que penetra violentamente no oceano sob a grandeza do céu simultaneamente nos reduz a uma insignificância terrena e nos amplia a consciência até à fruição do sublime.

Dir-se-ia que é tal a força telúrica deste pedaço do território português, verdadeiramente entre o infinito do céu, a estabilidade da terra e as profundezas obscuras do mar, que até poderiam lá não estar a Ermida e o Santuário, carregados de memórias seculares, que poderia lá não estar o poderoso farol, sentinela de mareantes, que poderiam não estar à vista as pegadas dos dinossáurios, marcas da história geológica do planeta... Mas, sem a consciência de todos esses vestígios, a impressão seria a mesma? Jamais! São todos esses traços, em especial os edificados pelo homem mas também aqueles que ele identificou e a que deu sentido, como as pegadas, que dão corpo ao espírito do lugar!

Sem dúvida que muitas gerações de povos de diferentes culturas visitaram ou pelo menos contemplaram o promontório antes de a Ermida (fig. 2), o Santuário (fig. 1) ou o farol terem sido edificados, mas foi a partir do momento em que sentiram a necessidade de o sinalizarem, com a produção de um espaço, através de edificações que foram dando sentido a todos e a cada um dos elementos que o constituem, que nasceu o lugar, com um espírito que se manifesta na relação desses mesmos vestígios com o território, que se tornou, finalmente, na poderosa envolvente de uma fortíssima entidade simbólica.

Neste texto, vamos tomar, como ponto de partida, aquilo que acabamos de definir como o espírito do lugar (ver, sobre o conceito de «espírito do lugar» ou *genius loci*, a obra clássica de Norberg-Schultz, 1979), para melhor entendermos a necessidade de um instrumento de leitura e divulgação do mesmo que só pode configurar-se numa entidade museológica feita à sua medida.

Resumo: Este texto pretende apresentar a Lenda de Nossa Senhora do Cabo como o elemento aglutinador e revelador do Espírito do Lugar (*genius loci*) do Santuário do Cabo Espichel e propor um museu polinucleado destinado a permitir ao visitante a descoberta do local e a compreensão dessa entidade simbólica nas suas distintas manifestações e no seu esforço de interpretação do território envolvente.

Palavras chave: Lenda / Santuário / Nossa Senhora do Cabo Espichel / Musealização

Abstract: This text aims to present the Legend of Our Lady of the Cape as the cohesive element that reveals the Spirit of Place (*genius loci*) of the Sanctuary of Cape Espichel. The text also aims to propose a museum with multiple clusters which allows the visitor to discover the site and understand this symbolic entity in its different manifestations and in its effort to interpret the surrounding territory.

Keywords: Legend / sanctuary / Our Lady of the Cabo Espichel / musealization.

A Lenda de Nossa Senhora da Pedra da Mua

O elemento aglutinador do espírito do lugar é, precisamente, o ponto focal de todo o Património do Cabo Espichel, seja ele natural ou cultural, material ou imaterial: a Lenda de Nossa Senhora do Cabo, elemento imaterial que interpretou e deu sentido a diversos elementos do território e do imaginário coletivo que sobre eles se debruçou e que, por sua vez, daria origem a inúmeros outros elementos tanto do património cultural material como do imaterial que perduram até hoje e se constituem como as marcas da poderosa identidade local.

Dessa espantosa Lenda temos vários registos escritos, em qualquer caso posteriores de séculos à eventual emergência tanto da narrativa no imaginário coletivo como dos rituais que acompanharam a sua institucionalização, o que justifica a variabilidade dos testemunhos que chegaram até nós e até o carácter contraditório de algumas interpretações desses testemunhos que se têm sucedido.

Frei Cláudio da Conceição, na sua tardia Memória da Prodígiosa Imagem de Nossa Senhora do Cabo, editada em 1817, começa, por exemplo, por recordar que «Sonhou um venturoso homem de Alcibideche, que naquele Promontório (...) via, e admirava uma luz remota (...)», não deixando de comparar tipologicamente o sonho com a visão da Sarça Ardente: «como Moisés, quando o Senhor lhe apareceu em Madian no meio da Sarça, que ardia sem se consumir» De seguida, refere que o venturoso homem não se contentou com a visão que em sonhos lhe aparecia e quis confirmá-la: «é necessário que eu vá reconhecer esta grande maravilha que estou vendo». Meteu-se ao caminho por campos e veredas e, atravessando o rio Tejo, deteve-se para descansar. Encontrou então uma mulher da Caparica que tivera a mesma visão. Enquanto o homem de Alcibideche repousava, a mulher da Caparica chegou mais depressa ao local da visão: «da calma procura alívio ao cansado corpo; e aqui se diz tivera o encontro com a devota mulher de Caparica, a qual sabendo também do maravilhosos caso, com indústria apressara os passos, deixando o Saloio entregue ao sono, e chegando primeiro ao sítio do Cabo, ficara para sempre Caparica como preferência nos Cultos». Quando chegou finalmente ao Cabo Espichel, o homem de Alcibideche «vê acordado, o que gozou dormindo: vê a Luz mais pura, goza da claridade mais perfeita. Sim, vê a Prodígiosa Imagem da Mãe de Deus, a quem já adorava a venturosa Caparicana». De imediato, «se prostra junto a ela reverente (...)» e conhecendo o serventado de Deus, que se desse Culto a sua Santíssima Mãe naquele lugar retirado, na solidão do deserto assim o prometem, e se tem praticado até ao presente (...).

Contudo, mais de um século antes, Frei Agostinho de Santa Maria registara, no seu sempre útil Santuário Mariano (Tomo II, Livro II, Título LXXIV), editado entre 1707 e 1723, uma outra versão, muito mais rica, da Lenda, que associa a aparição da imagem à interpretação das célebres pegadas de dinossáurios identificadas, em tempos muito mais recentes, nas falésias vizinhas do Santuário: «(...) afirmam que a Senhora aparecera na praia que lhe fica embaixo da mesma penha, onde se edificou a Ermidinha, e que aparecera sobre sua jumentinha, e que esta subira pela rocha acima, e que ao subir afirmando as mãos, e o pé na mesma rocha, deixando impressos nela os vestígios das mãos, e pé (...). E crescenta, sem margem para dúvidas, que esta versão da lenda se justificava pelo próprio reconhecimento dos vestígios: «de ser isto assim afirmava a tradição dos que viram estes mesmos sinais, que hoje já tem gastado, e consumido o tempo». Esclarece, então, que a Ermida «se fundou no lugar aonde a Senhora parou, naquela liteirinha vivente que a levava», e que a mesma «desfez muitas vezes o tempo; mas a devoção dos que a servem, a reformou outras tantas vezes, apesar dos seus rigores.»

Com efeito, numa jazida de icnofósseis conhecida por Pedra da Mua, no lado sul da praia dos Lagosteiros, identificada desde 1944 (Lockley, Meyer e Santos, 1944) e classificada como monumento natural desde 1997, foram identificadas trinta e oito pistas de saurópodes e duas de terópodes. A tradição



Fig. 1. Panorâmica do Arraial, vendo-se a igreja e as casas dos romeiros

Fig. 2. Ermida da Memória

consustanciada na Lenda interpretou alguma dessas pistas – designadamente a que se encontra gravada sobre uma laje calcária, com mais de 40° de inclinação, quase a pique sob a Ermida da Memória – como sendo os traços do rasto milagroso deixado pela «jumentinha» que teria transportado a Virgem Maria com o Menino ao colo, do mar até ao topo da arriba. Por isso, ficou o local conhecido por Pedra da Mua (esta última palavra é uma antiga forma de mula, caída em desuso mas presente na derivação de «muar») e nele tem origem a invocação de Santa Maria da Pedra da Mua, que alterna com as de Santa Maria do Cabo e de Nossa Senhora do Cabo (Pato, 2008).

A Ermida da Memória (fig. 2), construção de origem medieval inspirada ou derivada das «cubas» ou dos morábitos muçulmanos e (re)edificada precisamente no local onde, segundo rezam as versões da Lenda, terá sido achada ou depositada a imagem de Nossa Senhora, está forrada, no seu interior, com silhares de azulejos historiados, em azul e branco, dos inícios da segunda metade do séc. XVIII, que representam os vários passos da Lenda, desde a visão em sonhos da aparição de Nossa Senhora do Cabo, à construção da Ermida, da Igreja, das casas dos romeiros e à realização dos «Círios». A Lenda plasmada nos azulejos historiados funde e altera ligeiramente as duas tradições textuais referidas, mostrando que foram os protagonistas da visão em sonhos de uma misteriosa luz sobre o promontório, que aparece identificada como uma aparição da Senhora do Cabo, quem presenciou o milagre da subida de Nossa Senhora pela arriba, montada na sua mula e transportando o Menino ao colo, rodeada de anjos.

Embora já tenham sido reproduzidos e comentados total ou parcialmente por outros autores (ver, nomeadamente, Pato, 2008), vale a pena analisar com detalhe os painéis historiados do interior (figuras 3 a 11) na coerência do seu programa iconográfico, que terá de ser completado pelas duas «figuras de convite» à entrada da Ermida – o Patriarca S. Francisco e Santo Antão, que nos situam, respetivamente, no quadro da piedade franciscana e em face de um intercessor muito cultuado nas áreas rurais, por ser o protetor do gado contra as doenças. Devem ainda ser mencionados os dois pequenos registos, da mesma época, representando romeiros, colocados numa das paredes exteriores. Num deles, que originalmente estaria no interior, sobre a porta, uma filactera com parte de um versículo do Evangelho de S. João (9: 32) alude ao carácter inaudito do milagre.

O primeiro dos painéis historiados (fig. 3) mostra o sonho: na legenda inscrita num trompe l'oeil de cartaz seguro por dois anjos (motivo repetido em todos os painéis) lê-se «Sonhão dous venturosos velhos q[ue] aparece a S[enho]ra neste mesmo lugar». Vêem-se, em primeiro plano, os dois velhos dormindo, em segundo plano um casario com características saloias e, no fundo, o promontório, com uma aparição da Senhora com o Menino e o fortim na ponta da escarpa, este quase sempre presente nos restantes painéis. Os anacronismos relativos às construções documentadas revelam o ponto de partida «tirado do natural» da representação. No segundo painel (fig. 4) a legenda diz: «Poem-se a cam[in]ho p[ar]a se certificar a ver[da]de: aonde se encontrão comunicação entre si o sonho». A cena é mais simples, apresentando as duas figuras caminhando em direção ao promontório. O terceiro painel (fig 5), em cuja legenda se lê «Chegando aeste Sítio vem com admiração subir a S[enho]ra pela Rocha», apresenta os dois velhos prostrados em adoração perante o milagre da subida da Virgem montada numa jumenta, rodeada por dois anjos, deixando o animal, atrás de si, as pegadas gravadas na rocha da escarpa, no que é, segundo judiciosamente observaram Luís Jorge Gonçalves e Heitor B. Pato, o mais antigo registo de pegadas de dinossáurios no mundo. O quarto painel (fig 6), que tem como legenda «Publicada por eles a maravilha vem outros em sua comp[anh]ia p[ar]a admirar o prodígio», volta às cenas mais simplificadas com os primeiros romeiros que foram testemunhar a aparição da Senhora. O quinto painel (fig 7) é dedicado à construção da Ermida da Memória, tal como se confirma na legenda: «Edefica-se esta Ermidindinha p[ar]a os primeyros cultos».

A Ermida aparece com a sua forma atual e à sua frente desenvolve-se uma cena alusiva ao trabalho de construção. No sexto painel (fig. 8), a legenda informa-nos sobre a construção da primeira igreja do Santuário, devido à afluência dos romeiros: «Com aconrrrencia das g[en]tes se fabrica outra no lugar em q[ue] hoje se ve a magestoza lgr[e]ja». Como seria de esperar, não se representa a igreja gótico-manuelina do primeiro arraial, desaparecida à data da execução dos azulejos, mas uma pequena igreja de modelo setecentista, com a capela-mor completa e a nave com as paredes a meio. O sétimo painel (fig. 9) procura retratar, conforme expressa a legenda («Forma de Arrayal daqueles primeyros tempos»), o arraial nos tempos mais recuados, com a curiosa figuração de tendas para abrigo dos peregrinos e de numerosos carros de bois para o seu transporte. No oitavo painel (fig. 10) faz-se referência à construção da igreja do Santuário («Da se princio á magestoza lgr[e]ja, em que ao pr[sen]te se venera no ano de 1701») e no nono à edificação das hospedarias que enquadram o novo arraial («Faz-se o novo Arrayal»), com inúmeros elementos que ilustram as técnicas e os processos construtivos de setecentos. Finalmente, no décimo painel (fig. 11), retrata-se a chegada dos Círios com os seus festeiros ao arraial («Entradas de festei[ros] no novo Arrayal»), em que a atual igreja se encontra representada com notável rigor.

A mais recente crítica historiográfica (Marques, 2007; Pato, 2008; Álvaro, 2010) considera provável que o culto a Nossa Senhora do Cabo constitua a cristianização tardia de cultos muito anteriores, numa espécie de contínuo de sucessivas sacralizações que se estendem desde os tempos pré-históricos até ao domínio muçulmano. Em abono desta conclusão, referem esses autores que a zona saloia onde a devoção à Senhora do Espichel veio a ter grande expressão fora uma região cultural e antropológica de forte substrato mourisco (e também moçárabe, com ligações eventuais à anterior sociedade visigótica) e que a vizinha localidade da Azóia (do árabe az-zawīya) assinalaria a existência de antigas peregrinações ao túmulo de um homem santo, das quais os «Círios» em honra da Senhora do Cabo constituiriam, afinal, uma espécie de atualização cristã. Segundo o que esses autores apuraram, o culto estaria já plenamente estabelecido no século XIV, conforme atesta um documento da chancelaria de D. Pedro I.

Contudo, foi durante o século XV que as peregrinações registaram uma crescente afluência de romeiros que conduziria à construção, a partir de 1495, segundo apurou a historiografia referida, que seguimos, de um primeiro santuário. Este era constituído por uma igreja, afastada da ermida, e por casas de romeiros construídas pelos Círios e dispostas de forma espontânea formando um arraial que, ao redor de 1600, se conjectura que teria uma forma circular. Desse primeiro Santuário nada resta, a não ser seguramente a imagem dita primitiva do orago, uma escultura em pedra mutilada e, principalmente, duas pinturas sobre madeira de uma oficina Luso Flamenga da primeira metade de Quinhentos, identificada pelo nome convencional de Mestre da Lourinhã, que se guardam na sacristia da igreja atual.

Foi em 1514 que o Mestre da Ordem de Santiago, na visitação à igreja desse primeiro Santuário do Cabo Espichel, ordenou a execução de novos retábulos para o altar-mor e colaterais, para os quais, per sua devaçam, ofereceu os respetivos boordos (madeira de carvalho dos suportes). Do presumível tríptico de painéis laterais fixos que se terá feito para o altar-mor subsistem as duas magníficas pinturas laterais representando Santiago e Santo António que ladeariam uma provável «charola» com a imagem primitiva do orago, Nossa Senhora da Pedra da Mua, ainda subsistente. As pinturas, apesar de seguirem o modelo tradicional das «imagens de devoção», não deixam de «circunstancializar» as representações através dos seus animados fundos, de características urbanas no caso do Santo de Pádua, aludindo à sua vocação de pregador, e de tom mais rural no caso do Apóstolo, sublinhando a sua condição de peregrino penitente, bem adequada ao Santuário (Baptista Pereira, 2001).

Durante o século XVII, as peregrinações ganharam ainda maior favor junto das famílias da alta



Fig. 3 – 11. Azulejos do interior da Ermida da Memória narrando a Lenda, a construção da Ermida e do Santuário e a realização dos Círios



nobreza e da própria corte, pelo que, em 1701, graças aos apoios régios e da Casa do Infantado, se iniciou a construção do Santuário atual, que implicou a demolição do anterior complexo, tendo alguns materiais das antigas construções sido reutilizados nas novas. A historiografia mais recente tem aceitado a atribuição a João Antunes, arquiteto das Ordens Militares e da Casa do Infantado, não só do risco da nova igreja como de todo o complexo em torno de uma praça retangular, bem abrigada dos ventos que varrem o promontório (Birg, 1988; Caetano e Silva, 1993; Álvaro, 2010). A construção da vasta igreja de nave única com capelas laterais ter-se-á estendido até 1707, embora o teto em quadratura da nave só tenha sido mandado pintar em 1740, a Lourenço da Cunha, e restaurado após o Terramoto de 1755, ao que parece apenas no sector central, por José António Narciso (Cunha Serrão e Serrão, 1997). A igreja possui dez altares oferecidos pelos «Círios» de Lisboa, Almada, Palmela, Sesimbra, Setúbal, Caparica, Azeitão, Arrentela/Amora e naturalmente também pelos «Círios saloios» da margem norte do Tejo. Foram postas a descoberto durante os recentes trabalhos de restauro as placas de dedicação desses altares com o nome dos Círios que os patrocinaram.

Ao longo de Setecentos, época áurea do Santuário, graças ao patrocínio régio, foram oferecidas importantes obras de arte que ainda hoje subsistem no local, merecendo destaque a pintura barroca, nomeadamente a tela que representa Santo Agostinho, do italiano Corrado Giaquinto, e a série de telas sobre a Vida de Maria que ornamentam as paredes laterais da nave, que alguma crítica tem aproximado da obra do já citado Lourenço da Cunha (cf. textos de Teresa Desterro in Baptista Pereira, 2001a). O património pictórico reunido no Santuário não se esgotou na pintura barroca e tardo-barroca, prolonga-se, num registo mais etnográfico e popular, pelos vários ex-votos dos séculos XIX e XX que dão notícia do enraizamento do Culto de Nossa Senhora do Cabo na sensibilidade de inúmeras comunidades espalhadas pelo país.

A centúria de Setecentos não terminaria sem um último grande contributo para o equilíbrio final do recinto do arraial: a construção, por volta de 1770, do aqueduto da Azóia e da Casa da Água, esta no meio de um apazível jardim, perfeitamente no polo oposto do eixo longitudinal que parte da igreja e atravessa toda a praça, que fica, assim, simbolicamente «fechada» (Álvaro, 2010). Na mesma época, terá sido construída a Casa da Ópera, encostada a norte do complexo. Finalmente, em 1790, foi edificado o farol, um dos maiores da costa portuguesa.

É interessante notar, ao nível das construções levantadas pelo Homem para dar corpo ou tornar visível o Espírito do Lugar, que, a uma dominante vertical definida pela Ermida da Memória, na sua relação com a falésia e as pegadas de dinossáurios nela impressas, responderam os construtores do

Santuário acrescentando-lhe uma dominante horizontal, sublinhada pela praça do arraial e pela linha definida pelo aqueduto desde a Azóia, para, no termo desse edificado, se voltar a sublinhar uma outra dominante vertical, desta vez deslocada para o farol.

Para se dar-a-ver este lugar com todo o seu espírito materializado no vasto e diversificado património natural, cultural e imaterial ter-se-ão de levar em linha de conta não apenas esses bens patrimoniais, mas sobretudo o modo como se dispersam pelo território do promontório e pelo próprio edificado e finalmente se unificam sob a égide da Lenda e da História do Culto.

Dar-a-ver o Espírito do Lugar: um museu para o Cabo Espichel

O Cabo Espichel é, para um amplo coletivo populacional espalhado por um vasto território distribuído pelas duas margens do rio Tejo, um lugar de «fim do mundo» que ciclicamente se torna «centro do mundo», graças à revisitação ritual e festiva da experiência do Sagrado, garantida, ontem como hoje, pela participação, por parte desse coletivo, no Mistério da Transcendência do Divino e da Salvação do Homem que é proporcionada pelo culto mariano e cristológico albergado no Santuário.

Para que esta experiência iniciática dos romeiros, com todo o seu potencial de conhecimento, possa ser partilhada pelos muitos outros visitantes mais ocasionais que se sentem atraídos pela beleza inóspita do lugar e pela fama que o Santuário granjeou, é necessário conceber e concretizar uma entidade museológica expressa e discretamente pensada para o local que, além de promover a salvaguarda de todos os valores patrimoniais envolvidos (naturais, imateriais, arquitetónicos, artísticos e etnográficos), garanta a necessária e imaginativa divulgação do Espírito do Lugar e a disseminação das experiências e vivências do mesmo que foram acumuladas ao longo de gerações, servindo igualmente de espaço identitário de memórias do Culto de Nossa Senhora do Cabo, destinado a ser acarinhado pelos «Círios», que terão de ser envolvidos desde logo na sua conceção e programação inicial e também na sua gestão quotidiana.

Um Museu no Cabo Espichel, cuja localização no complexo do Santuário teria de ser cuidadosamente pensada, para que se não torne impositivo nem passe despercebido, teria de ter por missão e metas:

- A valorização e a salvaguarda do Património natural, imaterial, construído, aplicado e móvel, tendo como leit-motiv a apresentação e explicação da Lenda de Nossa Senhora da Pedra da Mua, ponto de partida para a decifração do «espírito do lugar» e de todas as suas manifestações;
- A recolha da tradição oral e das histórias de vida de romeiros e dos «Círios», bem como da respetiva documentação e dos seus testemunhos materiais;
- A recuperação e integração museológica de uma das ber lindas mandadas construir para o transporte da imagem durante as cerimónias.

O Museu deverá ser entendido como uma estrutura polinucleada que se define essencialmente como um Centro de Interpretação da Lenda, da História e do Culto de Nossa Senhora do Cabo e que se disseminará, com grande discrição, pelos diversos espaços do complexo do Santuário, por vezes com recurso apenas a uma sinalética mínima destinada a identificar os elementos e a orientar os visitantes na descoberta do espírito do lugar. Essa entidade museológica deverá contemplar, logo de início, os seguintes serviços e núcleos:

- Áreas de acolhimento do público e serviços educativos destinados a dar orientação de visita ao Lugar e de descoberta do seu «Espírito» (serviços preferencialmente instalados nas edificações

- situadas a sul do complexo do arraial, junto de um espaço ideal para parque de estacionamento, a fim de evitar a invasão do recinto pelo trânsito automóvel e obrigar à descoberta do Lugar a pé);
- Polo dedicado às Origens da Lenda e do Culto (a instalar na antiga Casa da Ópera, devidamente recuperada como auditório multiusos, e pensado fundamentalmente como um espetáculo audiovisual de introdução à descoberta do Espírito do Lugar);
- Polo de Arte Sacra, destinado a receber e a apresentar o valioso espólio de Arte Sacra recolhido no Santuário e o que estando no exterior pode regressar (como uma das ber lindas) expressando o modo como cada época, desde o século XV, interpretou artisticamente o Espírito do Lugar (a instalar nas dependências ou nas imediações da igreja);
- Polo Etnográfico, destinado a recolher os testemunhos materiais e imateriais dos Círios e da Devoção (a instalar nas áreas das antigas cavaliças, devidamente recuperadas, e espaços anexos);
- Centro de Investigação, Documentação e Conservação, com valências dedicadas quer à Paleontologia e à Geologia, quer à Antropologia e à História da Arte, protocoladas com Centros de Investigação universitários, integrando ateliês e postos de consulta e de trabalho para investigadores e grupos de estudantes (a instalar junto às Áreas de acolhimento).

Esses vários polos e núcleos, que poderão vir a ser aumentados no futuro, incorporando, por exemplo, o farol, serão completados por uma sinalética de orientação em todo o espaço edificado e no território do Promontório, que permite a extensão da experiência da visita ao Santuário a todo o Lugar.

Referências

- Álvaro, Alexandre Borges Santuário de Nossa Senhora do Cabo Espichel: Sentido para um Restauro (2010). Tese de Mestrado em Arquitectura apresentada à FAUTL, Lisboa.
- Birg, Manuela (coord.) (1988). João Antunes Arquitecto: 1643-1712. Lisboa: Instituto Português do Património Cultural.
- Caetano, Joaquim Oliveira e SILVA, Nuno Vassalo e (1993). Breves notas para o estudo do arquitecto João Antunes, Separata da Revista Poligrafia, nº 2.
- Conceição, Fr. Cláudio da Memoria da prodigiosa imagem da Senhora do Cabo, descrição do triumpho com que os festeiros e mais povo de Benfica a conduziram á sua parochia em 1816, para a festejarem em 1817. (1817). Lisboa: Impressão Régia.
- Cunha Serrão, Eduardo e Serrão, Vitor (1997). Sesimbra Monumental e Artística, Sesimbra: CMS, 2ª ed.
- Baptista Pereira, Fernando António (2001). Imagens e Histórias de Devoção. Espaço, Tempo e Narrativa na Pintura Portuguesa do Renascimento (1450-1550), Tese Doutoral, Faculdade de Belas Artes da Universidade de Lisboa.
- Baptista Pereira, Fernando António (coord.) (2001a). Arte e Devoção. Sete séculos de Arte Sacra em Sesimbra, Sesimbra.
- Lockley, Martin G, Meyer, Christian A. e Santos, Vanda Faria dos (1944). «Trackaway evidence for a herd of juvenile sauropods from the late Jurassic of Portugal» in Gaia, nº. 10, Dezembro de 1944.
- Marques, Luís (2007). O Paraíso “no Fim do Mundo”: o culto de Nossa Senhora do Cabo, Lisboa: Sextante.
- Norberg-Schulz, Christian (1979). Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture, Nova Iorque: Rizzoli.
- Pato, Heitor Baptista (2008). Nossa Senhora do Cabo – Um Culto nas Terras do Fim, Lisboa: Artemágica e Heitor Baptista Pato.
- Santa Maria, Fr. Agostinho de (1933). Santuario Mariano e historia das imagens milagrosas de Nossa Senhora, e das milagrosamente aparecidas, em graça dos Prégadores e dos devotos da mesma Senhora. Lisboa: Miscelânea.

O santuário de Kamakhya: Tantra-vermelho-mulher, na cidade das luzes do Oriente (Assam-Índia)

Tantra-red-woman in the city of eastern lights
(Assam-Índia)

Fernando Cardoso*

*Portugal, Designer de Comunicação, Diplomado em História de Arte Indiana, Universidade Hindu de Banaras, Faculdade de Artes (BHU).
E-mail: saketnagar@gmail.com

Artigo completo submetido a 27 de Maio
e aprovado a 14 de junho de 2014

Introdução

Em Kamakhya a energia feminina preside na arquitetura e nos rituais.

Os elementos simbólicos do complexo religioso são de forte influência tântrica.

Os dez templos, que simbolizam dez formas de Sati ou Dashmahavidya (Kinsley 2008), distribuem-se pela montanha em ciclo obrigatório de peregrinação. Surpreendentemente, as representações iconográficas, são totalmente distintas da maior parte das dos outros templos da Índia. No interior dos templos não há imagens antropomórficas, mas sim rochas que eram antigas fontes, algumas agora secas situadas no útero escuro e quente do templo, cobertas de colares de flores, pigmentos vermelhos e amarelos de sândalo, açafraão e bagos de cereais. Cruzam-se aqui os cultos tribais, o tântrismo e o bramanismo. É de supor, que já eram locais de culto primitivo, posteriormente teorizados e incorporados pelo hinduísmo, em espaço ritual construído.

A abundância de minerais de ferro neste lugar provoca um fenómeno de avermelhamento das águas do rio Bramaputra no princípio da monção, que os sacerdotes atribuem à menstruação da deusa Kamakhya. Assim, o templo encerra as suas portas durante três dias. A intensa presença do vermelho define o cromatismo ritual do lugar, potenciado pelo vermelho vivo de sangue do sacrifício de vários animais.

1. A viagem

Convidados pela Banaras Hindu University que planeava uma visita artística e cultural ao Assam que acabou por se não realizar, Patrícia Dold uma sanscritista canadiana, Marilyn Canta estudante de história de arte e eu próprio, decidimos empreender a viagem de 28 horas de comboio de Varanasi a Guwahati.

Amanhecemos na fronteira do Assam. Os jardins de chá adoçavam a textura da paisagem e, no horizonte, desenhavam-se montanhas que cheiravam a Norte.

Atravessámos um estreito corredor perto da fronteira Noroeste do Bangladesh.

A presença militar acentuava-se e, apesar das nossas credenciais, tomámos consciência que o Assam estava interdito a estrangeiros. Viajámos ainda durante todo o dia até chegarmos a Guwahati.

Resumo: Kamakhya um santuário vivo onde se cruzam as práticas rituais tântricas, tribais e bramânicas. Aqui as preces são feitas para satisfazer desejos não realizados, evitar a doença e a infertilidade. Por vezes uma deusa viva, Kumari, virgem não menstruada, incorpora Mahamaya, a grande deusa da ilusão.

Palavras chave: Tantrismo / sacrifício / vermelho / hinduísmo / deusa.

Abstract: Kamakhya a living sanctuary where tantric, tribal and brahmanical rituals cross. Here we pray to satisfy non-fulfilled wishes, to avoid disease and infertility. Occasionally a living goddess Kumari, non menstruated virgin, embodies Mahamaya the great goddess of illusion.

Keywords: Tantra / sacrifice / red / hinduism / goddess.

Riquechó, um primeiro hotel onde nos informaram simpaticamente que não nos podiam receber por estarem em obras de renovação, uma boleia até um segundo hotel com o esclarecimento de que obras de renovação correspondiam a encerramento pela polícia, por ser local habitual de reunião da UFLA, Frente Unida de Libertação do Assam.

Acolhidos cordial e temerosamente pelo gerente nepalês que nos pediu de imediato a autorização de estadia. Amanhã trataríamos do assunto, dissemos, perguntando pelo jantar. Um banho quente e o típico caril de peixe apaziguaram as tensões e o cansaço da viagem.

Superintendência da polícia na manhã seguinte: “Têm que apanhar o próximo comboio, não é permitida a estadia de estrangeiros no Assam, estamos em guerra!”, dizia-nos o ajudante do Superintendente da polícia. Explicámos o nosso interesse cultural, a importância da visita aos locais, mostrámos as cartas de recomendação e os vários e inúteis carimbos oficiais, tentámos ser persuasivos, queríamos ser recebidos pelo Superintendente, não arredámos pé.

Gabinete do Superintendente sobre o rio Bramaputra, decoração inglesa, madeiras e estofos requintados, dez oficiais em conferência, olhares inquiridores.

À pergunta: “O que vieram cá fazer?” Patrícia respondeu que procurava um velho e raro manuscrito em sânscrito que provavelmente se encontraria nos Arquivos do Assam e que... “Ah sânscrito... a língua da nossa melhor poesia” e desata a citar versos em sânscrito e a especular sobre a sua origem e antiguidade para espanto nosso e dos seus subordinados. Depois, assinando o documento: “Podem ficar uma semana mas é melhor não saírem à noite”.

2. O Mito

“Every Hindu myth is different; all Hindu myths are alike. In spite of the deep-seated, totally compelling world-view that moulds every image and symbol, every word and idea of any Hindu myth, in spite of the stress placed upon traditional form at the expense of the individual artist, each myth celebrates the belief that the universe is boundlessly various, that everything occurs simultaneously, that all possibilities may exist without excluding each other.” (O’ Flaherty, 1994)

O pai de Sati, Daksha, organizou um sacrifício de cavalos para o qual convidou todos os deuses excepto Shiva. Mas apesar disso Sati insistiu com o seu marido para que ele participasse o que este recusou proibindo-a de ir. Grande tensão se gerou entre eles e Sati, como derradeiro argumento numa dança diabólica em torno de Shiva, assume dez formas fantásticas de outras tantas deusas, Káli, Tara, Sodasi, Bhuvaneshvari, Bagalámukti, Bhairavi, Kamala, Dhumásvati, Mátangi e Chinnamastá (Figura 1). Shiva espantado e confuso com o imenso poder da sua esposa, acedeu em deixá-la ir sozinha à festa de seu pai. A festa decorreu animada mas muita gente presente criticou violentamente Shiva pela sua atitude de distância e soberba em relação aos outros deuses. Isto perturbou mortalmente Sati que não admitindo tão violentas críticas ao seu marido na ausência deste, lançou-se na fogueira do sacrifício, imolando-se ou, noutra versão, auto aniquilou-se pelo poder do yoga.

Louco de raiva e de dor Shiva transportou o cadáver da sua amada pelo mundo fora destruindo tudo à sua passagem. Os deuses temeram pelo fim do Universo e, reunindo um conselho, nomearam Vishnu para pôr cobro a tão desvairada destruição. Vishnu perseguiu Shiva e, quando o encontrou, usou o seu terrível disco para despedaçar o corpo de Sati em 51 pedaços (Figura 2) que se espalharam pela terra da Índia. No Assam, em Kamakhya nas montanhas azuis, caiu o yoni, a vagina da deusa. Desde então, esses 51 lugares são outros tantos sakti pithas, locais de culto feminino (Mahábhágavata Purana).



Fig. 1. Dez Mahavidyas Fonte: Kamakhya Pradarshani

Fig. 2. Shiva com o corpo de Sati às costas. Fonte: The holy shrine of Kamakhya Kamrup

3. O Sítio, o Ritual

É em Nilachal, nas montanhas azuis perto de Guwahati na margem Sul do Bramaputra que se situa o santuário onde se chega por escadas de granito polido por séculos de fé. A terra é vermelha e grandes blocos de granito pontuam a paisagem.

O Deus Ganesh, aquele que remove os obstáculos e que é venerado no princípio de qualquer empreendimento, de cor vermelha em suporte branco (Figura 3), está no princípio do caminho. O efeito visual da aproximação ao sítio é impressionante. O templo principal dedicado à deusa Kamakhya situa-se a cerca de 160 metros de altitude e abriga, no lado oriental, o garbhagriha (útero do templo) e os yonis (origem da vida, vagina, fonte) de 3 das 10 deusas: Shorashi, Matangi e Kamala.

Segundo J.P. Sharma o sacerdote principal de Kamakhya, Sorashi (aquela que tem 16 anos) é uma das principais "atracções" do santuário. De facto, por ocasião do navaratra (festival de nove dias em honra da deusa), patrocinado quer pelo templo, quer por alguém com dinheiro suficiente, pratica-se o culto da deusa viva, Kumari, uma jovem virgem ainda não menstruada que toma o lugar do ícone e medeia a adoração dos fiéis. No lado Oeste há a grande sala de sacrifícios (Figura 4).

Cabras, galinhas e pombos estão à venda para ofertas de sacrifício à deusa:

"Merely by worshiping the Yoni, the worship of Sakti is surely performed. The adept should worship with the blood flowing from the sacrifice of birds, etc, and with the words 'yoni, yoni' while muttering his prayers. (Yoni Tantra YT 3.16-17)

Todos os templos têm, na entrada, postes sacrificiais (Figura 5).

Espalhados por Nilachal, a Este e a Sul do templo principal, há os templos das restantes Dashmahavidya alguns deles em ligação com templos de Shiva. Uns são estruturas relativamente antigas outros mais modernos. As imagens antropomórficas estão apenas na parte exterior dos templos. A câmara interior Garbhaghria, situada numa cave escura, quente e húmida, não tem o ícone da deusa. Ela está representada por uma pedra de onde, nalguns casos brota água. Pigmentos vermelhos, bagos de cereais e flores são as oferendas.

A presença destas yoni murtis e as fontes subterrâneas que mantêm a humidade criam a impressão de uma dádiva de vida presente nos locais. Uma outra marca da fé na presença viva da deusa por parte dos peregrinos acontece no princípio da monção quando as águas do Bramaputra ficam vermelhas com as escorrências de óxido de ferro. O terreno de Nilachal é muito rico em ferro.

A água da monção e das fontes subterrâneas arrastam estas matérias para o rio o que é interpretado como a menstruação de Kamakhya (Figura 6). O templo fecha durante 3 dias porque é o período de impureza e, na abertura, esta água, juntamente com flores e frutos é oferecida aos peregrinos como prasada, bênção da deusa. Este festival, Ambubachi, que ocorre no princípio de Junho ilustra as práticas tântricas transgressivas mas, simultaneamente, a presença do hinduísmo ortodoxo e das suas noções de puro e impuro (Dold, 2010).

É o Navaratra da Primavera, uma fila contínua de peregrinos (Figura 7) entoam mantras, namastotras (hinos secretos com os nomes da deusa). Os rituais tântricos privilegiam a entoação de mantras na comunicação com a divindade. O mantra da deusa é ela própria. Dentro do templo o ritual consiste no toque da pedra que simboliza a divindade, na oferta de flores, água e arroz. Comparativamente com o ritual hindu bramânico, os rituais tântricos e as oferendas são, aparentemente, bastante simplificados, mais internos ao adepto, mais meditativos.

Dentro do complexo sagrado, outras práticas iniciáticas ocorrem ao mesmo tempo. Concretamente pude observar um ritual de Upanayana, passagem à idade adulta de um jovem, várias práticas



Fig. 3. Ganesha no Princípio do caminho Fonte: Própria



Fig. 4. Casa dos sacrifícios Fonte: Própria



Fig. 5. Poste sacrificial Fonte: Própria



Fig. 6. Imagem de Kamakhya num nicho: Fonte própria



Fig. 7. Peregrinos na entrada do templo: Fonte própria



Fig. 8. Peregrina sakta em Kamakhya: Fonte própria

de evocação da deusa por parte dos sacerdotes brâmanes. Algumas esculturas brancas “gritam” em coro com a forte presença da ambivalente cor vermelha que, por um lado invoca o sacrifício, a morte e a impureza. Por outro lado remete-nos para os símbolos de fertilidade e paixão geradora de vida: pó vermelho na cabeça da mulher casada ou o sari de cor vermelha das noivas.

Os próprios nomes da deusa Kamakhya “aquela cujo nome é paixão” ou Kamarupa “a que tem a forma de amor” remetem-nos para a criação e para qualidades amorosas e auspiciosas.

4. Puro, impuro, bramanismo e transgressões

O sacrifício e desmembramento do corpo de Sati é uma espécie de inversão do sacrifício inicial da Pessoa Primordial, Purusa que é ritualmente desmembrado pelos deuses, num sacrifício primordial “onde tudo é oferecido” (Rigveda). Um sacrifício que dá origem às diversas partes do Cosmos e à ordem social. O sacrifício de Sati é violento, quase apocalíptico e tende a destruir o universo e a ordem (Urban, 2010). Impregna a terra não com o princípio abstracto de Purusa mas com a energia vital, criativa mas igualmente destruidora da deusa:

“Of all pithas, the supreme pitha is Kamarupa. It bears great fruit, even if worship is done there only once... That pitha is the secret mouth of Brahman, which brings happiness, where Mahisamardini {the goddess as slayer of the buffalo demon} dwells with her millions of saktis. Since the gods, goddesses and sages are of this {Brahman} nature, they are all present here. Therefore, this place is kept secret by the great kula adepts. (Kulacúdamani Tantra KTC 5.36-40)

Há já referências a Kamarupa Pitha no Hevajra Tantra um texto budista do século 8. É, no entanto, nos séculos 10/12 que a dinastia Pala do Assam patrocina o budismo tântrico e as obras de escultura e arquitectura. É neste período que o Kalika Purana um dos mais importantes textos Sakta (de devoção da deusa), é produzido. Curiosamente um texto do século 6, Markandeya Purana, refere Kamarupa, Kamakhya, como sendo um local de culto do Sol:

“Se o desejais oh! Dvijas, fazer oferendas ao Sol, então que isso seja feito e o Sol ficará agradecido. Há uma floresta chamada Guru-Visála frequentada pelos Siddhas na montanha de Kamarupa (Kamakhya) — ide ali depressa e fazei as vossas oferendas ao Sol com as mentes em descanso. É lá a região amiga dos Siddhas; lá obtereis todos os vossos desejos” (Markandeya Purana canto CIX, 56-58)

Vários autores onde se destaca Mircea Eliade consideram o tantrismo um conjunto de práticas religiosas autóctones, tribais, anteriores à cultura védica/bramânica enquanto outros como por exemplo Sir John Woodroffe integram-nas na corrente principal do hinduísmo. Terá desde sempre havido uma interação mútua e transformadora entre as duas vertentes. De notar que líderes tântricos como os Siddhas, trabalhando nas zonas tribais nomeadamente no Assam, procuravam “converter” essas populações às práticas budistas e hindus mais tradicionais.

Notas para uma possível conclusão

Kamakhya continua a ser, hoje, um dos mais importantes locais de peregrinação e de culto da(s) deusa(s) em toda a Índia. A geografia sagrada do lugar, os cruzamentos culturais e religiosos entre práticas tântricas, bramânicas e tribais, a forte tradição e a importância dos cultos da deusa em toda a Índia, continuam a afirmar este lugar como o centro de peregrinação de sadhus e seguidores da deusa (Singh 2011). Podemos observar continuamente, centenas de sadhus de todas as seitas acampados nos arredores de Kamakhya que continua a ser, juntamente com Varanasi e Haridwar, um dos mais populares destinos dos sakta de vermelho vestidos (Figura 8).

Pequeno glossário

Sati – A boa mulher, esposa de Shiva
 Dashmahavidya – Dez sabedorias superiores, dez formas de Sati
 Shiva – Auspicioso, deus dos ascetas, da destruição
 Vishnu – O que impregna e conserva
 Yoni - Ventre ou fonte, genital feminino
 Ganesh – Deus com cabeça de elefante, filho de Shiva
 sakti pithas – Literalmente o assento (lugar) da deusa
 garbhagriha – Útero, ventre, o santuário interior do templo
 navaratra – Festival de nove noites de adoração da deusa
 yoni murti – Imagem da vagina
 Ambubachi – Festival que celebra a menstruação anual da deusa
 Siddhas – Uma classe de semi-deuses de grande pureza e perfeição
 Sadhus – Asceta renunciante
 Sakta – Que pertence à deusa

Referências

- Dold, Patricia (1993). *The Mahavidyas at Kamarupa: Dynamics of Transformation in Hinduism*. American Theological Library Association.
- Kinsley, David (2008). *Tantric Visions of the Divine Feminine*. New Delhi: Motilal Banarsidass. ISBN: 978-81-208-1523-0
- Kumar, Pushpendra (2006). *Edição do Mahábágavata Purana*. New Delhi: Eastern Book Linkers
- Mukherjee, Narendra Lal (1988). *The Holy Shrine of Kamakhya*. Guwahati: Kamal Sharma, Ganesh Bhawan
- O' Flaherty, Wendy Doniger (1994). *Hindu Myths*. New Delhi: Penguin Books India. ISBN: 0-14-400011-3
- Pargiter, Eden (1904). *Tradução e comentários do Markandeya Purana*. Calcuta: Asiatic Society
- Singh, Rana P.B. (2011). *Holy Places & Pilgrimages: Essays on India*. New Delhi: Shubhi Publications. ISBN-10: 8182902282
- Urban, Hughes B. (2010). *The Power of Tantra*. New York: I.B.Tauris & Co Ltd. ISBN: 978-1-84511-874-7

Peregrinos Urbanos e Turistas Religiosos no Santuário de Fátima em Fortaleza, Ceará

Urban Pilgrims and Religious Tourists at the Fatima Sanctuary in Fortaleza, Ceará

Francisco Agileu de Lima Gadelha*, Letícia Neves Souza** & Sylvana Maria Brandão de Aguiar***

*Brasil, Professor da Universidade Estadual do Ceará (UECE), Departamento de História. E-mail: agileugadelha@uol.com.br
 **Brasil, Professora, Universidade Estadual do Ceará (UECE), Centro Universitário Estácio. Unidade Parangaba- CE, Departamento- Turismo. E-mail: leticia.neves.mhg@gmail.com
 ***Brasil, Professora, Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Departamento de Antropologia e Museologia. E-mail: brandao.sylvana@gmail.com

Artigo completo submetido a 30 de maio e aprovado a 14 de junho de 2014

Introdução

Estudos sobre peregrinações são realizados com diversas perspectivas tendo em comum os deslocamentos religiosos de pequena à longa distância por pessoas na maioria católica, levando em consideração que os turistas religiosos também fazem parte deste ritual que durante dias, semanas ou meses realizam caminhadas com o objetivo de alcançar graças ou agradecer às recebidas. O Santuário de Nossa Senhora de Fátima em Fortaleza é lugar de acolhimento desses peregrinos e objeto da investigação.

Em Fortaleza, capital cearense, a cada dia 13, em especial nos meses de maio e outubro, multidões participam de peregrinações, missas, orações e festejos no santuário de N. Sra. de Fátima. O estudo volta-se aos peregrinos e turistas religiosos de centros urbanos, os do Bairro de Fátima na cidade de Fortaleza no Santuário de N. Sra. de Fátima.

Afirma-se que o estudo das religiões torna-se evidente na atividade turística por envolver turistas, peregrinos, romeiros e viajantes para lugares sagrados em diversos países, tornando-se importante objeto de investigação (Arnt, 2006).

A razão da escolha deste tema relaciona-se à vontade de explicação da religião e práticas religiosas de residentes e de turista, em especial no santuário urbano de Fátima. Outra razão decorrente da primeira baseia-se no desejo de verificar como os devotos de N. Sra. de Fátima se relacionam com o Santuário; como estes endentem as experiências religiosas e porque o turista busca santuários e qual o significado que ele dá a esse espaço.

O Santuário de Fátima, no contexto de Fortaleza encontra-se em um 'bairro-santuário', pois a vida social e urbana gira em torno do santuário corroborando com a realidade também sagrada de outros bairros com as mesmas características.

Como método de trabalho utilizou-se da pesquisa fenomenológica de natureza exploratória de abordagem qualitativa. Há, nos trabalhos qualitativos um conjunto de características essenciais capazes de identificar o que se define como qualidade, ou seja, o significado que as pessoas dão as coisas e no caso estudado: a religião, ao santuário, ao turismo. A pesquisa qualitativa estuda comportamentos, atitudes, desejos, sentimentos, costumes, crenças, valores e saberes, e por isso que se buscou aprender junto dos peregrinos e turistas da Igreja de Fátima (Godoy, 1995).

Dos resultados

A pesquisa identificou que o perfil do devoto, participante das festividades do dia 13 de maio no Santuário de N. Sra. de Fátima, em Fortaleza, CE, 29,58% pertence ao sexo feminino e 21,42% ao sexo masculino. Quanto à idade dos entrevistados os dados mostram que os jovens entre 15 e 20 anos não tem grande expressividade em número, pois apenas 6% encontram-se presentes na pesquisa. O maior número de entrevistados enquadra-se entre os 31 e 40 anos (22%) e 51 a 60 anos (28%). Já os idosos entre 81 e 90 anos são a minoria com representatividade de apenas 2%.

No que diz respeito à cidade de origem buscou-se identificar-se 25 pessoas de Fortaleza e 25 de outras cidades. No que se refere à cidade de Fortaleza procurou-se saber a procedência dos devotos, saber o bairro onde moram para entender se os fiéis se deslocam de outros bairros até o Santuário de Fátima. Dos entrevistados que residem em Fortaleza foram encontrados fiéis de 16 bairros presentes na comemoração religiosa.

Dos 25 entrevistados, 20% são moradores do bairro de Fátima. Destaca-se também que 40% dos entrevistados vêm sozinhos de 10 bairros distintos para assistir missa enquanto os 40% restantes dividem-se em 5 bairros mas estão acompanhados de familiares ou amigos. Os outros 25 entrevistados são de cidades do Ceará e até mesmo de outros estados que dizem não perder a comemoração da primeira aparição de Nossa Senhora de Fátima no santuário da cidade de Fortaleza.

Turistas e devotos vem ao Santuário de N. Sra. de Fátima de vários lugares do Ceará para participar dos festejos de N. Sra. de Fátima no dia 13 de maio. Dos entrevistados 28% ou seja, 7 pessoas não moram no Ceará mas aproveitam a comemoração do dia 13 de maio para vir a Fortaleza participar das missas e procissão e reencontrar parentes e amigos.

Destaca-se também como dado de grande relevância que 92% dos entrevistados, ou seja, 46 pessoas afirmaram vir todo ano na data do dia 13 de maio ao Santuário de N. Sra. de Fátima e apenas 8% falaram que vinham apenas quando podiam ou conseguiam.

Perguntou-se também se costumavam vir ao Santuário nos outros dias 13 do ano. Como resposta obteve-se que 38% (19 pessoas) afirmaram que vêm em todos os dias 13 do ano assistir a missa de Nossa Senhora; 23% (13 pessoas) responderam que não vem em todos os dias 13 do ano, mas 36% ou seja, 18 pessoas afirmaram que vêm esporadicamente ao longo do ano, mas que procuram não faltar no dia 13 de outubro.

No que se refere ao nível de escolaridade destacaram-se os entrevistados que possuem nível fundamental incompleto com 22% e 24% com Ensino Médio Completo. Os Pós-graduados se encontraram em menor número com apenas 6%. No somatório de pessoas com Graduação completa e Pós-graduada totalizaram-se 20% de entrevistados.

Dos entrevistados 36% são devotos da santa entre 1 e 10 anos e destaca-se uma entrevistada que diz ser devota há 66 anos pois desde criança seus pais contavam a história de N. Sra. de Fátima e ela cresceu com esta fé e que se tivesse condições viria mais vezes no santuário pois além da sua residência é o único local que se sente bem.

Mediante os dados expostos afirma-se que os devotos de N. Sra. de Fátima possuem bom nível de escolaridade e encontram-se no santuário por fé e devoção. Quanto ao tempo de devoção dos entrevistados os questionados sobre o tempo de devoção e apresentados às opções curiosamente várias respondiam o que não se encontrava pré-determinado no formulário. Sendo assim 34% dos entrevistados responderam ser devotos de Nossa Senhora de Fátima à 'vida toda' ou até mesmo 'desde que me conheço por gente'

Perguntado sobre a motivação que leva os devotos ao santuário de N. Sra. de Fátima, surgiram expressões como: Agradecer a Saúde e a Vida; Fazer ou pagar promessa; Fé e Devoção a N. Sra. Fátima; Paz; Residir próximo ao Santuário, Escolhida por N. Sra. Fátima.

A devoção a N. Sra. de Fátima e a fé nas aparições e milagres destacaram-se com 70% dos motivos dos fiéis e visitantes estarem presentes no Santuário. Destaca-se também que 10% dos entrevistados dizem que vão sempre ao Santuário porque além de achar o lugar muito bonito afirmam sentir paz ao assistir a missa do Padre Ivan. Em depoimento J.J de 52 anos aposentada, afirma [...]: até minha adolescência frequentava a igreja, mas sem muita fé. Foi aos 20 anos que recebi a primeira mensagem de N. Sra. e ela me falou que 'eu' deveria orar muito pelo bem da humanidade porque sou uma das suas escolhidas. Desde então sinto sua presença em minha vida e sei que ela me protege e atende meus pedidos.

A fé em N. Sra. de Fátima de alguns devotos é um sentimento que ultrapassa a razão. A fé leva o crente à certeza que nada nem ninguém conseguem abalar a proposição da sua causa, mesmo que não haja nenhum tipo de evidencia que comprove a veracidade dos fatos.

A festa do dia 13 de maio em homenagem a N. Sra. de Fátima em Fortaleza se divide em duas partes: a primeira é a parte religiosa, que engloba novena, ladainha, missa e procissão e a segunda se dá nas ruas no entorno da Igreja de Fátima, na praça em frente à igreja e nas bancas montadas para venda de objetos e alimentos, esta é a profana. Dessa forma, temos o devoto católico e o turista religioso ou não que, após, suas orações continuam as compras de suvenires. A parte profana da festa é indispensável, pois ela é uma bricolagem de ritos, folguedos e festejos de devoção que resulta, na diversão dos devotos, ou seja, uma não vive sem a outra.

Para Steil, "os romeiros e turistas que ocorrem ao santuário no período da romaria se confundem tanto em relação às suas motivações quanto aos seus comportamentos" (Steil, 2003: 250). Não se trata, segundo Steil, "de uma degradação da prática religiosa, mas sim, a constituição de uma nova tradição, de caráter profano e moderno, uma lógica interna das práticas de peregrinação" (Steil, 2003: 259). Steil afirma:

Que peregrinação e o turismo não são como categorias opostas e excludentes, mas como modalidades de movimento, ou meta-movimento, pelos quais peregrinos e turistas, ou 'turistas-peregrinos', refletem sobre sua experiência e constroem significados para suas vidas (Steil, 2008: 122).

Segundo Portuquez:

O valor simbólico dos objetos de consumo define o valor dos espaços. O consumo de objetos em festas profanas pode justificar-se a partir de diversas perspectivas, de forma que, para se compreender o sentido da aquisição, deve-se transcender às respostas aparentes e buscar o significado das lógicas mais concretas (Portuquez, 2001: 15).

Podemos, então, determinar como demanda a quantidade de bens e serviços que os turistas, enquanto consumidores almejam e estão dispostos a adquirir por um determinado valor. Segundo Ignarra:

Ademanda turística pode ser segmentada em demanda efetiva e demanda potencial. A demanda efetiva é aquela que já consome determinado produto turístico. Já a demanda potencial é aquela que tem condições para consumir esse produto, mas não o faz por alguma razão. Uma razão para o não consumo pode ser o desconhecimento do produto (Ignarra, 2003: 33).

Quando referimo-nos a oferta afirmamos que esta é a quantidade de mercadorias ou serviços que entra no mercado consumidor, por um preço. A oferta turística é um conjunto de elementos subdivididos em três grandes grupos: atrativos turísticos, equipamentos e serviços, e infraestrutura.

A oferta segundo Fernandes e Coelho (2002: 72), “pode ser definida como o conjunto de atrações naturais e artificiais de uma região, assim como de todos os produtos à disposição dos consumidores para satisfação de suas necessidades.”

Na condição de consumidores, os frequentadores do Santuário de N. Sra. de Fátima, sendo esses turistas ou não, acabam emitindo juízos determinantes a respeito da qualidade dos bens e serviços que adquirem nas barracas de vendas de objetos católicos ofertados ao redor da igreja, porque ao se deslocar de sua residência na expectativa de adquirir algum souvenir católico desejam ter suas expectativas correspondidas.

Dos entrevistados 88% afirmaram comprar ao menos um souvenir para si ou para dar a alguém. Apenas 12% falaram que não compram nada, pois o objetivo não é o comércio e sim a fé. Santos, terços e velas lideram o maior faturamento com 74% da preferência dos participantes da festa de N. Sra. de Fátima. Outro dado importante é que 4% afirmaram que sempre ganham souvenir de devotos que estão pagando promessa como santos de papel e gesso, fitas e terços da padroeira da festa.

O comércio informal é demarcado por uma definição que “remete à ausência de registro legal e/ou fiscal da atividade” (Monnet, 2006: 172). Significa diversificadas atividades que se incluem em tal categoria, nestes incluem-se comércios ambulantes fora da rua, comércios de rua que não são ambulantes, e, ainda comércios ambulantes formais e por fim, comércios informais que não se encontram nem na rua, nem são ambulantes.

De modo geral verificou-se que os devotos estão satisfeitos com o Santuário de Nossa Senhora de Fátima e com a festa do dia 13 de maio. A fé dos devotos pela Virgem de Fátima e o conhecimento da festa acaba trazendo fiéis e turistas religiosos para participarem deste momento de celebração e consumo.

Conclusão

Santuário é lugar sagrado, para onde por devoção se dirigem os peregrinos e os turistas religiosos de várias regiões. A fé em Maria e nas suas aparições acaba por ser traduzida em construções de igrejas e estátuas onde devotos e turistas religiosos buscam momentos especiais.

O turismo religioso é segmento que ocorre de forma individual ou coletiva e não é essencialmente feito por religiosos, mas com roteiros de caráter religioso, no entanto não necessariamente cristão.

Nos dias de 13 de maio o povo católico fortalezense presta homenagem à santa em todas as igrejas da cidade, mas, em especial, no Santuário do Bairro de Fátima, onde 11 missas são proferidas. A festa profana composta pela venda de objetos religiosos e gêneros alimentícios. Os peregrinos compram objetos de lembrança da festa para guardar como lembrança ou para dar de presente.

Conclui-se ao término da pesquisa que os turistas religiosos como peregrino-devotos de Maria, no

Santuário de Fátima em Fortaleza, não possuem uma classe social dominante, nem gênero e condição física e financeira, mas todos estão interligados pela fé.

Como recomendação para outros trabalhos sobre os temas romaria e peregrinação, estes estudos exigem a compreensão sobre as expressões da religiosidade popular, exigem a compreensão sociológica dos fenômenos das romarias, das peregrinações, dos santuários ou lugares destinados aos cultos (Aguiar, 2004).

Referências

- Aguiar, Sylvana Maria Brandão de. (Org.) (2004). História das Religiões no Brasil. Pernambuco: UFPE. V.3. ISBN: 8573153067
- Arnt, Lionara (2006) Peregrinação X Turismo Religioso: Um estudo de caso no Santuário de Azambuja- Brusque, SC. Santa Catarina: Univali. [Consult. 2014-05-25] Dissertação. Disponível em <URL: http://www6.univali.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=288
- Chizzotti, A. (2001). Pesquisa em ciências humanas e sociais. São Paulo: Cortez, 5.ed. ISBN: 8524904445
- Fernandes, Ivan Pereira; Coelho, Márcio Ferreira (2002). Economia do Turismo: Teoria e Prática. São Paulo: Elsevier. ISBN: 9788535209518
- Godoy, Arilda S (1995). Introdução a pesquisa qualitativa e suas possibilidades. São Paulo: Revista de Administração de Empresas. v.35 n. 2, Mar/Abr. [Consult. 2014-05-25] Artigo. Disponível em <URL: <http://www.scielo.br/pdf/rae/v35n2/a08v35n2.pdf>
- Ignarra, Luiz Renato (2003). Fundamentos do Turismo. São Paulo: Thomson. ISBN: 9788522103
- Monnet, Jérôme (2006). Do vendedor ambulante ao cliente ambulante: um modelo teórico das relações entre o comércio de rua e a metropolização. IN: Cidade, transformações no Mundo do Trabalho e Políticas Públicas. A questão do comércio ambulante em tempos de globalização. Gomes, Maria de Fátima Cabral Marques. (ORG). Rio de Janeiro: DP&A editora, 2006. ISBN: 8574903868
- Portuguez, Anderson Pereira (2001). Consumo e Espaço. Turismo, Lazer e Outros Temas. São Paulo: Roca. ISBN: 8572413316
- Steil, Carlos Alberto e Carneiro, Sandra de Sá (2008). Peregrinação, turismo e nova era: caminhos de Santiago de Compostela no Brasil. Rio de Janeiro: Religião e Sociedade. 28(1): 105-124. [Consult. 2014-05-25] Artigo. Disponível em <URL: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872008000100006
- Steil, Carlos Alberto (2003). Romeiros e turistas no Santuário de Bom Jesus da Lapa. Porto alegre: Horizontes Antropológicos, ano 9, n. 20. [Consult. 2014-05-25] Artigo. Disponível em <URL: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832003000200013&script=sci_arttext

Il santuario delle sante Faustina e Liberata a Capo di Ponte: il doppio femminile dalla Protostoria al Cristianesimo

The sanctuary of the holy Faustina e Liberata in Capo di Ponte: the women's doubles from the Early History of Christianity

Federico Troletti*

*Itália, Historiador de Arte, Dottore di ricerca, Dipartimento di Beni culturali dell'Università di Trento. Par académico da revisão da Comissão Científica. E-mail: federico.troletti@lett.unitn.it

Artigo submetido a 2 de junho de 2014
e aprovado a 14 de junho 2014

Introduzione

Il santuario oggetto di questa comunicazione si trova nel comune di Capo di Ponte, uno dei luoghi con la più alta concentrazione d'incisioni rupestri al mondo. Il piccolo borgo è chiamato "località Sante" perché qui si trova la chiesa delle Sante Faustina e Liberata, ma che gli abitanti del luogo conoscono solo con il nome di "le Sante". Sulla chiesa (Fig. 1) sono mancati degli studi che mettersero in luce il rapporto tra le Sante e i culti precedenti, ma pure l'analisi dal punto di vista agiografico e iconografico delle due figure femminili. Un mio primo tentativo di analisi rivolto a questi argomenti risale al 2010 (Troletti, 2010). La chiesa è famosa per il cosiddetto "masso delle Sante": la grande pietra porta incise le impronte delle mani lasciate dalle due sorelle quando fermarono il masso che stava distruggendo la chiesa durante un'alluvione (Figg. 2, 4).

1. Chi erano le Sante?

Le Sante sorelle, secondo la tradizione orale locale, abitarono come eremite a Capo di Ponte, nel luogo dove un tempo vi era il piccolo paese di Serio e dove oggi sorge la chiesa. Faustina e Liberata, secondo l'agiografia ufficiale, sono due sorelle vissute nel VI secolo d.C., figlie di Giovannato, signora abitante nella Rocca di Olgisio a Pianello Val Tidone, in provincia di Piacenza. Le due giovani erano promesse spose a uomini del loro livello, ma non volendo darsi alla vita coniugale – e in seguito alla visione di una donna che piangeva la morte del marito e per evitare i dolori del parto¹ – fuggirono dal castello, furono eremite e poi si trasferirono a Como per entrare nell'Ordine delle Benedettine. Vissero a Como in un cenobio noto con il nome di convento di Santa Margherita (in origine detto di San Giovanni), e qui morirono in fama di santità. Durante la loro esistenza furono affiancate dal pio Marcello, un prete che potremmo definire un padre spirituale.

Riassunto: L'articolo prende in esame il santuario delle Sante analizzando il culto femminile cristiano messo a confronto con le figure pagane. Il masso inciso con le impronte di mani viene datato al Medioevo così da ipotizzare la creazione del culto in epoca storica.

Parola chiave: incisioni rupestri epoca storica / Faustina Liberata / divinità femminili / Capo di Ponte, impronte di mani.

Abstract: The article examines the sanctuary of the Holy analyzing Christian worship female compared with the pagan figures. The boulder engraved with the handprints is dated to the Middle Ages as well as to suggest the creation of worship in historical times.

Keywords: Rock Art in historical era / Faustina Liberata / divinità female / Capo di Ponte.

Padre Gregorio Brunelli, un cappuccino originario dell'alta Valcamonica, nei suoi *Curiosi trattenimentij* dati alle stampe nel 1698, si dilunga in vari punti romanzando il racconto agiografico (Brunelli, 1698). Brunelli narra dell'evento miracoloso accaduto durante una calamità naturale che minacciava di distruggere il piccolo paese di Serio; Serio era anche il nome del corso d'acqua² reso assai pericoloso dalle continue piogge. Gli abitanti, non potendo salvare le proprie abitazioni dalle acque e dai massi che scendevano dal torrente, andarono quindi verso la chiesa sperando di ricevere aiuto da Dio; nel frattempo il torrente inondava la zona trascinando pietre e un enorme masso che stava distruggendo la chiesa. Gli uomini invocarono le Sante in loro soccorso e quindi videro

“comparire due monache, le quali insieme con un venerando sacerdote che tenevano in mezzo, tenendole mani all'orribil sasso, gli fermarono il corso, lo resero immobile, e sforzarono l'impeto delle rovine a rivoltarsi altrove e subito sparvero; per il che credendo tutti che le monache fossero le Sante Faustina e Liberata e il sacerdote il loro condottiero [...]”³ (Fig. 3).

Il culto delle Sante in altre zone è spesso confuso tanto che in alcune aree d'Europa santa Liberata è identificata con santa Wilgeforte e con altri nomi in base alla collocazione geografica, ma seppure con alcune diversificazioni; la santa è sempre collegata alla fertilità femminile alla protezione dei bambini gracili⁴.

1. Perché furono scelte Faustina e Liberata?

Sembra che l'operazione di dedizione alle Sante sia stata abilmente pensata e costruita da qualche dotto personaggio forse preoccupato della continuità di culti pagani⁵ nei dintorni del piccolo paese di Serio; è assai probabile che chi portò a Serio il culto delle Sante fosse a conoscenza della pratica incisoria ancora in atto nell'area sovrastante di Campanine di Cimbergo⁶.

Il toponimo Naquane, da cui ha preso il nome il parco archeologico nazione delle incisioni rupestri (distante qualche centinaio di metri in linea d'aria dalla località Sante) come dimostrato in un convincente articolo di Angelo Fossati⁷, si riferisce all'originario nome di "Aquane", vale a dire le figure semi divine, popolatrici delle Alpi centro-orientali, ma presenti anche nella letteratura classica. Il toponimo Aquane, riscontrato in altri siti e in epigrafi romane, conferma il legame del nome con il culto delle acque poiché le Aquane sono figure mitologiche femminili antropo-zoomorfe che si possono trasformare in lontre e sirene, abitatrici di laghi, grotte e fonti. Mario Alinei, ancor prima del rinvenimento del toponimo Aquane su una copia di una mappa dei primi decenni dell'Ottocento, già legava l'area chiamata Naquane alle figure mitologiche femminili⁸. Il folklore le indica come belle donne con capelli di acqua e piedi all'indietro proprio come delle sirene. La sfera d'influenza delle Aquane è quindi sull'acqua, quella che scende dal cielo e quella che si muove sulla terra; in alcune tradizioni alle Aquane si associano gli uccelli acquatici⁹. L'analogia tra le Aquane e le Sante è evidente: sono figure femminili che abitano ritirate, lontano dalla società, anche se hanno degli sporadici contatti. Aquane e Sante vivono nei pressi di sorgenti e possiedono il potere sulle acque. Non è un caso che Brunelli tramandi il miracolo in modo da evidenziare il potere delle Sante di comandare la natura e in particolare il corso tempestoso dell'acqua. Sulla rupe della Rocca d'Olgisio (Piacenza) dove nacquero Faustina e Liberata vi sono delle grotte¹⁰ preistoriche chiamate "Delle Sante", anche vicino alla chiesa di Capo di Ponte c'è una grotta, ora dismessa, e individuata solo di recente¹¹. Le grotte di Capo di Ponte sono indicate dalla popolazione, e citate in una visita pastorale, come il luogo dove vivevano le due sorelle e gli abitanti credevano che da queste grotte



Fig. 1. Chiesa delle Sante Faustina e Liberata, loc. Sante, Capo di Ponte (Bs, Italia)

Fig. 2. Masso inciso con le impronte delle Sante e del beato Marcello

Fig. 3. Miracoloso intervento delle Sante e Marcello per fermare il masso, affresco all'interno della chiesa



Fig. 4. Dettaglio delle impronte delle mani

Fig. 5. Grotta "delle Sante" posizionata sotto l'edificio attiguo alla chiesa

Fig. 6. Dettaglio della pietra con incisione

nascessero i bambini. Testimonianze iconografiche risalenti al XV secolo, ma al di fuori della Valcamonica, confermano tale protezione perché santa Faustina è rappresentata senza l'abito monacale mentre tiene in braccio i neonati fasciati¹².

2. Il masso, le incisioni rupestri, l'acqua e le dee femminili

Gregorio Brunelli s'impegna nel fornire prove della veridicità del racconto: a tal proposito è efficace la frase del cappuccino dove si dichiara che il gran macigno (il masso ora conservato nella cappella adiacente alla chiesa) con le impronte delle mani lasciate dai tre santi è una testimonianza che supplisce alla mancanza di altri dati che andarono persi durante l'alluvione.

Il masso porta l'incisione di sei mani accoppiate e realizzate a martellina piena (Fig. 2). Ausilio Priuli pensava che il masso fosse già presente in sito prima dell'alluvione del XIII secolo e l'evento catastrofico non fece altro che portarlo alla luce; secondo l'autore le stesse impronte di mani sarebbero da ricondurre alla Preistoria¹³; anche Angelo Fossati è convinto che le incisioni siano state realizzate prima dell'arrivo del cristianesimo. Secondo il mio parere sembra molto difficile che le impronte siano di epoca preistorica; se lo fossero si dovrebbero mettere in campo troppe coincidenze. Le sei impronte sono, infatti, posizionate in modo che le coppie ai lati siano uguali nelle dimensioni e nella fattezze, mentre la coppia centrale è più tozza e grande nonché posta più in alto lasciando le altre un poco sotto. Ciò sta a dimostrare che le impronte centrali sono i segni lasciati da Marcello¹⁴: un uomo, con mani più grandi e più alto rispetto alle due sorelle che, invece, lasciano dei segni più piccoli e molto simili tra loro

(Fig. 4). Questo dato, oltre ad affievolire la tesi che vede nelle impronte un'opera incisoria pre-cristiana, suggerisce che l'incisione fu premeditata e funzionale alla dimostrazione del miracoloso evento e quindi da datarsi dal XIV secolo.

Vi sono, inoltre, vari nessi e similitudini tra le Aquane e la dea Artemide: Artemide e le Aquane sono giovani e Vergini; Artemide è stata partorita senza dolore, è vista anche come un'anziana illibata propiziatrice delle nascite; Aquane e Artemide hanno pure poteri di metamorfosi e fecondazione¹⁵. Anche le Sante Faustina e Liberata ricalcano questo modello di divinità pagana. A Capo di Ponte è pure attestato il culto alle Sante legato alla sfera del femminile; una credenza popolare voleva che i bambini nascessero dalla grotta delle Sante, un palese riferimento alla grotta come elemento simbolico presente in molte culture che vedono nelle cavità del terreno l'utero della Terra. Da qui si comprende l'immagine delle Sante con i neonati tra le breccia pur non essendo mai state madri.

Rifacendomi alla lezione della Gimbutas vorrei portare un altro elemento di continuità con la cultura dell'Europa Neolitica: le sante donne sono due e raffigurate in coppia, come in Europa si utilizzarono figure di doppio per marcare la potenza o la duplicazione e l'abbondanza. Questo dualismo è individuato "nell'uso frequente di immagini doppie, perfino di Dee" (Gimbutas, 1990: 161). Sono altresì documentati vari siti in Europa dove, al posto di Artemide e Diana, è presente il culto a una Santa Vergine cristiana. Si pensi al caso di santa Brigit, venerata in Irlanda e in Scozia, o santa Verena ad Aargau in Germania. Anche per santa Brigit la festa della vigilia sembra assai simile alla festa messa in scena nei pressi della chiesa di Capo di Ponte: per il paese camuno i racconti del folklore raccontano di danze sfrenate che duravano tutta la notte. Nella Contea di Louth a Faughart, in Irlanda, il santuario di santa Brigit possiede una pietra che porta il nome della santa; il sito è pure ricco di tombe megalitiche e altre grandi pietre poste in verticale lungo un corso d'acqua. Sempre in Irlanda vi sono le sorgenti di santa Brigit visitate con gran festa a Primavera: attorno alle sorgenti della parrocchia di Dungiven vi è pure una grossa pietra di fiume con le orme di piedi.

Come si è visto in questo breve catalogo le 'dee cristiane' sono legate da elementi comuni. Secondo Gimbutas "l'Artemide Eileithya greca, la Bendis tracia, la Rehtia veneta e la Diana romana, al pari del Fato ancora presente nelle credenze popolari europee [...] sono indiscutibili discendenti della preistorica Dea Dispensatrice di Vita" (Gimbutas, 1990: 111). Queste figure femminili arcaiche e le loro discendenti cristiane sono dominatrici dei monti, della roccia, dell'acqua, dei boschi e degli animali, e dispensatrici di salute. "Nel corso della preistoria e della storia essa [la dea] appare come uccello-donna, uccello o donna. Come uccello acquatico era colei che nutriva l'umanità e accresceva i beni materiali"¹⁶. Le similitudini mi sembrano assai stringenti su vari versanti: culturale, iconografico nonché per gli attributi delle dee e delle descrizioni dei luoghi.

Nel versante verso il Tidone della rocca d'Olgisio (luogo di nascita della Sante) vi è una grotta assai grande con gradini scavati nella roccia viva in arenaria: il tutto potrebbe far pensare a un ipogeo. La grotta era dedicata al culto delle sante Faustina e Liberata, dal suolo fuoriesce un masso che ricorda un altare.

1. La chiesa, le reliquie e il culto del masso

Il culto delle Sante dalla diocesi di Como dovette diffondersi e giungere in Valcamonica; ho ragioni per ipotizzare che le nostre reliquie furono portate dopo la traslazione dei corpi delle Sante avvenuta a Como il 14 maggio dell'anno 1317.

Nel 1580 il cardinale Carlo Borromeo ci informa della presenza delle reliquie delle Sante a Capo di Ponte e dopo aver visto il masso con le impronte di mani impose di preservarlo, così facendo conferì al



Fig. 7. Ascensione di Cristo con gli apostoli e le Sante Faustina e Liberata, affresco nell'abside semidistrutta all'interno del cortile della chiesa



Fig. 8. Santa Liberata con i neonati, affresco del 152 (?), chiesa di San Filastro, Tavernole sul Mella (Bs).

masso la dignità di venerazione disponendo un'adeguata copertura e protezione. Dal 1590 prende il via il nuovo cantiere che, modificando, e in parte sostituendo le strutture precedenti, porterà l'edificio alle trasformazioni che ancora oggi sono sostanzialmente visibili; la maggior parte dei lavori dovette concludersi nei primi decenni del Seicento. Dalla visita pastorale di monsignor Nava del 18 agosto 1809 si ricava l'informazione che le Sante vissero in quella zona quando furono in vita, e si citano alcune grotte basse in cui la tradizione voleva che vi abitassero le Sante (Fappani, 1983: 123).

2. Le grotte

Qualche anno fa ho individuato (Troletti, 2010: 97) una serie di cunicoli sotto un edificio adiacente alla chiesa che ho ricondotto alle grotte menzionate sia dalle leggende sia dal vescovo Nava. La grotta si trova sul lato destro della chiesa oltre il cortile e oltre l'area del masso inciso; sopra la grotta è stato costruito uno stabile che ha inglobato e forse protetto dalla distruzione le primitive strutture. Nella grotta più profonda vi è una grande lastra che, pare, sia formata da un'unica superficie rocciosa che funge da soffitto (Fig. 5). Segnalo l'utilizzo di un concio lavorato per la costruzione di un muro e inciso (Fig. 6) con i segni a zig zag delle acque.

3. Alcune note sulla chiesa

Nell'abside romanica, conservata solo per la metà, vi sono resti di affreschi risalenti però al XVI secolo inoltrato. Vi sono ritratti le Sante e la scena dell'Ascensione di Cristo (fig. 7): l'immagine documenta la fusione dei due culti. Segnalo che le impronte dei piedi di Cristo sono presenti nel quadro dell'altare maggiore della chiesa: queste sono il segno della ierofania del Divino, come le impronte delle mani sono il segno del miracolo e della presenza delle Sante.

La chiesa conservava varie immagini di Sibille (alcune ad affresco altre su tela, ora nella casa canonica di Capo di Ponte). Le Sibille sono certamente da collocarsi in ambito pagano, ma dal XV secolo sono rivalutate e 'riutilizzate' anche in ambito cristiano perché avrebbero preannunciato l'arrivo di Cristo. In

questo sito le Sibille sono sei, ma senza i profeti e mancano anche i riferimenti alla vita della Vergine e di Cristo¹⁷. Solo come spunto di riflessione vorrei avanzare l'analogia tra le Sante e le Sibille, ma ancor più con le Aquane: infatti le Aquane conoscevano il futuro e il passato, così come le Sibille sono per eccellenza le veggenti. Le Sibille sono inoltre uno degli esempi più chiari di una figura pagana femminile 'redenta' dalla Chiesa Cattolica.

Conclusioni

Lo studio merita ulteriori approfondimenti. Sarebbe, a esempio, interessante indagare la triade delle tre sante vergini¹⁸ — Faustina, Liberata, Paolina¹⁹ — che trova riferimenti anche nelle triadi della religione celtica, ma per ora si stratta solo di una suggestione non verificata. Anche se lo studio non può ritenersi concluso, mi sento di affermare che l'accostamento e l'analisi di vari dati²⁰ confermano che le Sante siano andate a sostituire un precedente culto precristiano. Confermo il sospetto che l'introduzione delle Sante a Capo di Ponte sia avvenuta per volontà della Chiesa ufficiale. Un ulteriore spunto di riflessione dovrebbe rivolgersi anche al culto dell'Ascensione. Si vedano inoltre i tradizionali festeggiamenti per l'Ascensione a Capo di Ponte: secondo quanto tramandatoci da fonti orali, nei riti del passato vi si può leggere dei culti agresti che coincidono con la stagione primaverile. La vigilia dell'Ascensione era vissuta in modo assai libertino: i devoti giungevano al santuario delle Sante e vi passavano la notte. Vi era anche l'uso dei pellegrini di appoggiare le proprie mani sulle impronte incise nel masso, ma la festa religiosa si trasformava in fiera ed era un appuntamento per il commercio di articoli in ferro realizzati dagli artigiani delle fucine locali e della Valcamonica. Angelo Fossati suggerisce che si è in presenza di culti e riti precristiani inerenti la fecondità e il ferro, e, in effetti, altre testimonianze orali riportano che durante la veglia notturna vi fosse un uso di certi accessi e sfrenatezze sessuali (Fossati, 1994: 204). La festa dovette essere abolita secondo alcuni durante la visita di Carlo Borromeo, ma ciò non mi risulta, almeno da quanto ho potuto riscontrare negli atti ufficiali²¹.

Nella località si sono condotti degli scavi negli anni '70: purtroppo il materiale non è stato sistematicamente documentato. Va a Serena Solano il merito di aver rivisto tutta la documentazione grazie alla quale ha proposto che il luogo potesse essere un sito di culto già prima del cristianesimo tanto da individuare i resti di roghi votivi, una sorta di Brandopferplatz²². Questo dato — assai interessante — andrebbe ad aggiungersi alle considerazioni qui esposte e testimonierebbe dal punto di vista materiale la continuità di culto che ho cercato di ricostruire in questo studio.

Notas

- 1 Per uno studio preliminare sulla vita delle Sante e il loro rapporto con Capo di Ponte si veda Troletti, 2010.
- 2 Il torrente scendeva dai monti di Paspardo e Cimbergo. Il paese fu abbandonato verso la metà del XIII secolo; risulta infatti dalle investiture vescovili del 1299 che la popolazione si distribuì tra Capo di Ponte, Cemmo e Zurla; cfr. Sina, 1952.
- 3 Brunelli, 1698: 384.
- 4 Si trovano i nomi di Haigneforte, Milleforte, Débarras, Jolifort, in Merceron, 2002: 624-627. Si veda anche Vies des Saintes, 1935: 360-361.
- 5 La presenza di pratiche religiose è confermata da indagini archeologiche. Per un resoconto sugli scavi condotti nello scorso secolo si veda Solano, 2008.
- 6 Per la questione legata alla continuità delle manifestazioni di culto e nell'uso delle incisioni rupestri in epoca storica si

vedano Troletti, 2011; Troletti, 2013.

- 7 Fossati, 2001: 91-111. Ho tentato di andare a fondo rispetto a quanto proposto da Fossati; lo studioso si basa, infatti, su una mappa conservata da privati cittadini a Capo di Ponte. Per scrupolo ho visionato il mappale originale conservato nell'Archivio di Stato di Brescia, risalente ai primi decenni dell'Ottocento. In realtà vi sono particelle catastali, presenti anche in altri comuni confinanti con Capo di Ponte, che riportano un simile toponimo. "Aquane" è presente anche in un documento più antico: ossia l'Estimo del 1645 per il Comune di Ceto (territorio che occupa parte della Riserva delle Incisioni Rupestri). Per la questione rinvio a Troletti, 2010: 102, nota 7
- 8 Alinei, 1984.
- 9 Si vedano i legami già evidenziati tra uccelli acquatici e incisioni rupestri nel vicino parco archeologico di Naquane, in Fossati, 1994: 203-216.
- 10 Nei pressi della rocca d'Olgisio si trovano la Grotta del Corvo, del Cipresso perché vi è un grande albero cresciuto in mezzo ad una vasca alimentata da acqua che scende dalla grotta. La grotta del Corvo era un luogo dove le Sante furono ammaliate da un corvo che confidava alle sorelle che era vittima di un incantesimo. Ho condotto un sopralluogo alla rocca e ho trovato le grotte molto affascinanti: inoltre la presenza dello scorrimento dell'acqua è evidente. Il sito non è mai stato esaustivamente indagato, ma sono evidenti tracce di frequentazione umana.
- 11 Troletti, 2010.
- 12 Vedi le immagini: nella cappella del castello di Montalto Dora ai lati della santa vi sono santa Margherita e santa Lucia; nella cappella del castello Avogadro di Quinto Vercelesse; nella chiesa di San Filastro a Tavernole sul Mella (provincia di Brescia, Fig. 8).
- 13 Priuli, 1991:119. L'autore riporta anche una dettagliata indagine di altre incisioni con impronte presenti in siti italiani. Anche Fossati, 1991: 64, scrive che nella chiesa "vi è un masso con incisioni preistoriche di coppelle e impronte di mani [...]".
- 14 Ricordo che questa identificazione non è stata in precedenza avanzata perché gli studiosi che mi hanno preceduto non hanno indagato a fondo nella letteratura agiografica delle Sante per cui il beato Marcello non è stato preso in considerazione pur essendo più volte ritratto nel santuario.
- 15 È interessante registrare la presenza in Valcamonica di divinità femminili legate al culto delle acque in Età Romana come la dea Minerva Hygieia ed epigrafi dedicate ai fontes divini, cfr. Fossati, 1994: 203 e Solano, 2008. Ma la stessa dea Reitia è una divinità venerata in siti con la presenza di acqua. A tal proposito è significativo il riferimento fornito da Fossati nell'analisi della derivazione del nome di Reitia che indicherebbe colei che "facilita i parti", "dea della scrittura", "fume"; mentre per le dee affini a Reitia, come Pora e Sainate, le derivazioni sarebbero da "dea opifera, puerpera" e dea "del guado o del passaggio", "senatrice", in Fossati, 1991: 65-66.
- 16 Gimbutas, 1990: 111. Cfr. Dini, 1989.
- 17 Nel fronte dei rispettivi due archi delle cappelle dove si trovano le Sibille sono affrescati, due per cappella, i 4 dottori della Chiesa; ciò sarebbe, invece, in linea con l'ortodossia cattolica.
- 18 Avevo già riferito di questa analogia in Troletti, 2011.
- 19 Paolina è la piccola bambina che si vede tra le due Sante; questa ragazza fu portata a Como dalle Sante quando fuggirono dalla rocca d'Olgisio.
- 20 Fonti agiografiche, sintetiche descrizioni delle visite pastorali, tradizioni orali ancora presenti a Capo di Ponte, masso inciso e alcune immagini nella chiesa.
- 21 Fappani, 1983: 120, invece, riporta la data dell'abolizione del 1707, quindi più di un secolo dopo la venuta del cardinale.
- 22 Solano, 2008, ipotizza una frequentazione a scopo rituale del sito dalla fine dell'età del Ferro fino all'epoca romana (almeno dal III-II sec. a.C. fino al IV-V sec. d.C.); si veda anche Solano, 2010.

Bibliografia

- Alinei, Mario (1984). 'Naquane' nella Valcamonica nei suoi rapporti con l'Aquane, esser mitologici delle Alpi centro-orientali, in «Quaderni di Semantica», V, 1, pp. 3-16
- Brunelli di Valcamonica, Gregorio (1698). *Curiosj trattenimenti Continenti Raguagli Sacri, e Profani de' popoli camvuni*. Venetia: Appresso Giuseppe Tramonti.
- da Bussero, Goffredo (XIII sec.). *Cogitauerunt hoc eis posse uenire. et pericula praenationis et pariendi. et uidendi filios infirmos et mortuos et alia multa*, in M. Magistrellie — U. Monneret de Villard (ed), *Liber notitiae sanctorum mediolani*. Milano.
- Dini, Vittorio (1989). *Le madri del parto, delle acque, della terra. Continuità protettiva e santuari terapeutici*, in Giani Gallino, Tilde (by), *Le Grandi Madri*. Milano: Feltrinelli, pp. 84-92.
- Fappani, Antonio (1983). *Santuari nel bresciano*, III. Brescia: La Voce del Popolo.
- Fossati, Angelo (1991). *L'età del Ferro nelle incisioni rupestri della Valcamonica*, in *Immagini di un'aristocrazia dell'Età del Ferro nell'arte rupestre camuna*, in *Contributi in occasione della mostra a Milano — Castello Sforzesco*. Milano: s.e., pp. 11-71.
- Fossati, Angelo (1994). *Acqua, armi e uccelli nell'arte rupestre camuna*, in «NAB», 2, pp. 203-216.
- Fossati, Angelo (2001). *Il ruolo dell'etnografia nell'interpretazione dell'arte rupestre della Valcamonica*, in «NAB», 9, pp. 91-111.
- Gastaldi, Cristina - Troletti Federico (2009). *La fase IV. L'età storica*, in U. Sansoni - S. Gavaldo (ed.), *Lucus Rupestris. Sei millenni d'arte rupestre a Campanine di Cimbergo*. Capo di Ponte (Bs): Ed. del Centro, pp. 339-378.
- Gimbutas, Maria (1990). *Il linguaggio della dea. Mito e culto della dea madre nell'Europa neolitica*. Milano: Longanesi & C.
- Merceron, Jaquest E. (2002). *Dictionaire des Saints imaginaires et facétieux*. Paris: Éditions du Seuil.
- Priuli, Ausilio (1991). "Le mani delle Sante" a Capodiponte nel quadro più ampio delle figure maniformi preistoriche e di tradizione in Italia, in «Quaderni Camuni», XIV, n° 53, p. 119.
- Sina, Alessandro (1952). *Serio. L'antico villaggio travolto e distrutto nel secolo XIII*, in «Dal Tonale al Sebino», 1, pp. 4-7.
- Solano, Serena (2008). *L'area archeologica di Capo di Ponte (Brescia)*, loc. Le Sante: *ustrinum o Brandopferplatz?*, in «NAB», 16, pp. 169-213.
- Solano, Serena (2010). *Places of worship in Valcamonica from Prehistory to the Christianization of the area*, in «Adoranten», 9, pp. 104-109.
- Troletti, Federico (2010). *The continuity between pagan and Christian cult nearby the archaeological area of Naquane in Capo di Ponte: research inside the Church of Saint Faustina and Liberata*, in «Adoranten», 9, pp. 90-103.
- Troletti, Federico (2011). *Some reflections on the similarities of communication among prehistoric art, Christian worship and new/old contemporary languages*, in *Art and communication in pre-literate societies*; Papers XXIV Valcamonica Symposium, Capo di Ponte, 13-18 luglio 2011, Milano: Jaca Book, pp. 433-441.
- Troletti, Federico (2013). *Methodology for research in Common Era rock engravings. An example: comparing the Austrian Cadastre with the site of Campanine di Cimbergo*, in *Art as a source of history*, Capo di Ponte; Papers Valcamonica Symposium, Capo di Ponte, 20-26 Settembre 2013, Capo di Ponte (Bs): Edizioni del Centro, pp. 423-430.
- Vies des Saintes (1935). tome I. Paris: Librairie Letouzey et ané, pp. 360-361.

Peregrinações em São Mateus (Espírito Santo): passagens dos Reis de Boi

Pilgrimage in São Mateus (Espírito Santo): passages of Kings Boi

Gisele Lourenço Faleiros da Rocha*

*Brasil, Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Escola de Belas Artes da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Professora na Faculdade Vale do Cricaré.
E-mail: gi.lorenzato@gmail.com

Artigo completo submetido 3 de junho e aprovado a 14 de junho de 2014

1. A pesquisa de Reis de Boi

A manifestação de Reis de Boi compõe o conjunto de expressões da cultura popular brasileira que prestam devoção aos Santos Reis. Ao mesmo tempo, incorpora o auto do boi, presente em muitos folguedos existentes pelo Brasil afora, cada um a maneira de sua região: Bumba-meu-Boi no Maranhão e Ceará, Boi-Bumbá no Amazonas, Boi-Calemba no Rio Grande do Norte, Boi de Mamão em Santa Catarina e Reis de Boi no Espírito Santo. De tempos em tempos, em diferentes locais no Brasil as manifestações do Boi foram incorporando adaptações regionais. Ou seja, o culto e as homenagens aos Santos Reis não é um costume apenas dos grupos de Reis de Boi, mas pelo contrário acontece de diferentes regiões brasileiras.

A presença do boi é marcante, incorpora uma variedade de expressões, plasticidades, simbologias, destacando-se, sobretudo pela integração de componentes culturais europeus, africanos e indígenas. A esse respeito relacionamos que:

O Reis de boi que vimos ali representado assemelha-se aos Bumbas-meu-Boi do norte e do nordeste. Claramente se verifica que a Catarina deve ser a mesma Tia Catarina do Bumba baiano e a Mãe Catarina do Bumbado Maranhão. Mas o ponto de referência mais estreito está no Boi-figura central nos dois autos populares. Como nos Bumbas-meu-Boi, o animal do Reis de boi entra em cena, dança, cabrioleia, dá marradas e, lá pras tantas morre. [...]. Num e noutro folguedo, o Boi ressuscita, e torna a dançar e a dar marradas nas figuras e nos assistentes. (Neves 2008:102-103).

Segundo Andrade (1982) o boi constitui-se “o bicho nacional por excelência” e inspirou diferentes festas. Sua origem estaria associada às culturas ibéricas, com a síntese das três matrizes étnicas formadoras do povo brasileiro: portuguesa, africana e indígena, como afirmava: “era comovente observar que

apenas três bases étnicas o povo celebra secularmente em suas danças dramáticas” (Andrade 1982:23). Em seus estudos Cascudo (1980; 2001) refere-se ao boi como um animal motivador de festividades populares, em especial nos locais onde a pecuária está presente:

As vezes, o boi tornava a escapar e sua fama crescia pela ribeira. Cantadores encarregavam-se de celebrar suas manhas, velocidades e poderio. Outros cantadores levavam cantando esses versos para outras regiões. O boi ficava célebre... O boi de certa forma está inserido no contexto cultural do Brasil e sua figura se apresenta em folguedos folclóricos, canções, literatura de cordel e em outras manifestações com diferentes nomes: Boi-bumbá, Boi-de-Reis, Boi de mamão, Boi-calemba e outros (Cascudo 2001: 69).

Além do Reis de Boi, em todo território capixaba encontramos ricas manifestações expressivas como festas, folguedos, danças, cantorias. Verificamos a existência de uma verdadeira mescla cultural incorporada em representações folclóricas e da cultura popular, permeadas por novas configurações, elementos estéticos e identidades. No caso do Reis de boi, a multiplicidade de referências étnicas, imaginários, referências do cotidiano, religiosidade, talvez seja esse um dos motivos que justificam a presença de tantos grupos dessa manifestação.

Em São Mateus/ES encontramos muitos praticantes, pelo menos 15 grupos ativos, os quais realizam apresentações anuais tanto nas áreas rurais quanto urbanas da cidade. Além das trocas culturais observa-se a presença do sincretismo, vivenciado por jongueiros e brincantes dos Reis de Boi, com o culto a São Benedito protetor dos negros e aos Santos Reis, louvação à São Sebastião, sendo uma coexistência e justaposição de devoções distintas.

Neste estudo discorremos sobre as simbologias, signos, aspectos culturais e representações compartilhadas entre os integrantes da Manifestação de Reis de Boi, presente na cidade de São Mateus localizada a 200 km de Vitória, capital do Estado do Espírito Santo. O processo de acompanhamento e pesquisa desses grupos iniciou-se no ano de 2010, momento em que foram feitas as primeiras observações e registros visuais coletados em campo. Nos anos posteriores, em 2011 e 2012 realizei as primeiras entrevistas, acompanhamento de ensaios, peregrinações e cantorias que aconteciam nas residências mateenses e na tradicional festa anual no bairro Pedra D’água em São Mateus-ES. A partir do ano de 2013, além das atividades de campo descritas, a observação e a pesquisa participativa permitiram uma maior aproximação dos grupos (Fig.1 e 2), momento em que enquanto pesquisadora integrei-me como “brincante” dos Reis de Boi dos Laudêncios.

Evidencia-se uma lógica própria de ser “brincante de Reis de Boi”, qualquer que seja a função ou atuação de seus componentes: mestre, marujo, violeiro, sanfoneiro, personagem da Catirina, bichos ou animais presentes no ritual. Entendemos, portanto que a manifestação de Reis de Boi é um fazer cultural, integrada ao conjunto das manifestações que prestam homenagens aos Santos Reis.

Não há muita documentação e estudos sobre os Reis de Boi no Estado do Espírito Santo, em especial no que tange a análise de suas visualidades. Diante disso, o critério adotado para esse estudo foi a estruturação de informações coletadas em campo e oferecidas pelos grupos atuais.

Os ensaios iniciam com a chegada gradativa dos brincantes. Grupos de conhecidos vão se formando para colocar a conversa em dia. Integrantes dos Reis de Boi e visitantes falam sobre assuntos variados: política, futebol, locais a se apresentarem, sobre festividades do ano anterior, trocam notícias de suas famílias. Nesses ensaios e reuniões internas do grupo os brincantes repetem as novas cantorias, fazem adaptações nas narrativas, criam versos.



Missa



Procissão (Rio Cricaré)



Igreja da Comunidade Santos Reis



Apresentação dentro da Igreja

Fig. 1 e 2. Fotografia do Primeiro Ensaio realizado em 4 de janeiro. São Mateus, ES, Brasil (2013).

Fig. 3. Fotografias da Festa em Pedra D’Água. São Mateus, ES, Brasil (2010-2012).

É apenas nas semanas de apresentação que os locais de visita são definidos e cada integrante do grupo vai repassando as informações de um para o outro, geralmente de maneira informal. O grupo marca um local para se encontrar, às vezes realiza um ensaio prévio e depois inicia a visita nas residências.

2. Espaços, Cenários e Tempos de Festa

Um dos aspectos da manifestação de Reis de Boi que podemos destacar está relacionado à sua mobilidade, variedade de espaços e cenários percorridos pelos grupos. A festa em Pedra D'Água acontece todos os anos na comunidade, o ritual envolve uma sequência definida que se repete: missa, procissão até as margens do Rio Cricaré, apresentação dos grupos de Reis de Boi dentro da Igreja Comunidade dos Santos Reis e posteriormente no pátio externo da comunidade (Fig. 3).

Entretanto, podemos observar em pesquisa de campo que a maioria das apresentações dos diferentes grupos de Reis de Boi realizadas durante o período festivo acontece em diferentes cenários, seja no espaço urbano (nas residências de conhecidos ou familiares dos integrantes dos grupos) ou nas áreas rurais e pequenos sítios nas adjacências do município de São Mateus. Sendo assim, revela um conjunto heterogêneo de lugares, pessoas, brincantes, objetos, sonoridades, visualidades, performances corporais que são reproduzidos e representados nos rituais de apresentação.

Uma indagação nos é pertinente: seria essa variedade de públicos e cenários que confere a extensão da manifestação de Reis de Boi? Podemos considerar que a mutabilidade de espaços e cenários motiva a presença de tantos praticantes brincantes, devotos, apreciadores, enfim de todo o público de Reis de Boi? Em certa medida entendo que sim. Embora existam muitos grupos e sejam conhecidos na cidade, na comunidade, com apresentações marcadas pela presença políticos, religiosos, profissionais da cultura, do turismo, grupos populares, a manifestação é pouco veiculada pela mídia.

3. Reis de Boi: visualidades múltiplas

A manifestação de Reis de Boi incorpora um conjunto de visualidades e expressões estéticas múltiplas, desde a integração diversificada de seus brincantes, componentes imateriais, até seus objetos e elementos físicos. Identificamos processos de criação, composições, cores, ritmos imaginários, indumentárias, sons e instrumentos musicais, coreografias, personagens, ou seja, um conjunto que forma uma visualidade única.

3.1. Plasticidades

Encontramos uma rica variedade de processos de criação e referências artísticas, o encontro de diferentes culturas nos espaços de apresentação dos Reis de Boi. Uma rica plasticidade se expressa na matéria prima utilizada nos tecidos, nas fitas que adornam os chapéus, nas tiras bordadas, nas máscaras dos personagens. Embora cada grupo busque uma apresentação de destaque, com composições bem elaboradas e com uma bicharada colorida, não evidenciamos hierarquias ou disputas conflituosas entre os grupos. Existe um desejo velado de encantar o público, mas cada grupo tem a sua própria linguagem e pontos de confluências nas formas de se mover, cantar, na composição das indumentárias, nos adereços.

Nos dias de festa e em momentos de apresentação as visualidades são expressas em diferentes objetos e simbologias, imagens de santos, cores e vestimentas, linguagem oral, ritmos corporais, chapéus, flores, fitas, entre outros. Cada grupo expressa seus "jargões" particulares: cantorias, sons, lendas de origem e às vezes prestam homenagem a outros santos, além dos Santos Reis. Sendo assim, cada grupo tem a maneira própria de se organizar e de constituir a sua própria imagem, enquanto grupo e para seus integrantes ou para o público e para os outros grupos.

3.2. Personagens

Os grupos são compostos por diferentes integrantes, variando de 15 a 25 no número de integrantes, sendo o Mestre, os Marujos, o Violeiro, o Sanfoneiro, o patrão: dono ou responsável local, residência ou entidade que recebe a visita dos Reis de Boi. Demais personagens são: o vaqueiro, a Catirina, o boi, os Bichos.

3.2.1. Os grupos

A identidade dos Reis de Boi pode ser identificada nas denominações de cada grupo. De maneira geral o grupo de Reis de Boi leva o nome de seu mestre, função que é repassada posteriormente para outros familiares ou por um frequentador do grupo apto para essa função. Outro aspecto refere-se às diferentes localizações dos grupos de Reis de Boi, compostos por integrantes ora residentes na cidade de São Mateus e Conceição da Barra, ora moradores de propriedades rurais e comunidades quilombolas nas adjacências do município. Os grupos de Reis de Boi também levam o nome dessas localidades, como por exemplo, o Rei de Bois das Barreiras, localizado em Barreiras no município de Conceição da Barra e o Reis de Boi do Palmitinho localizado na Comunidade Palmitinho no município de São Mateus.

Em outras situações específicas o nome do grupo é coordenado por um casal, como no caso do Sr. Sebastião Guilherme e Sra. Maria, organizadores do Reis de Boi Tião de Véio e Sr. Joventino e Sra. Maria Liça no Reis de Boi do Joventino. Algumas particularidades merecem destaque o Grupo de Reis de Boi de Maria Justina, que é o único Reis de Boi coordenado por mulheres e os Grupos de Reis Mirim um em Pedra d'água, no qual a Sra. Eni Bento Ferreira ensina crianças desde o ano de 2004 e o Grupo Mirim do Projeto Araçá, ambos com objetivos de veicular a tradição de Reis de Boi em São Mateus.

Outros grupos, de maneira singular fazem homenagem aos líderes quilombolas da região norte capixaba: o Reis de Boi do Manuel Sapucaia (Mestre da Cultura Quilombola, de Reis de Boi e Ticumbi) e o Reis de Boi do Mateus de Ernesto/ Lino.

O Reis de Boi de Ernesto / Lino, localizado na Comunidade de Linharinho e Povoado de Santana em Conceição da Barra se diferencia dos demais, em especial na estruturação do auto dos Reis de Boi. O seu conjunto de personagens retrata a relação entre senhores e escravos. Demonstra-se a existência de um engenho com duas crianças que puxam a roda do engenho junto com os demais brincantes.

Portanto, a identidade de cada grupo é construída em função de argumentos que a nutrem e, assim cada grupo pode passar por diferentes configurações de identidade, em diferentes momentos de sua história em consequência de situações que vivenciadas. Aqui percebemos o quanto as questões de identidade encontram-se associadas às práticas culturais, cotidianas e relacionadas a uma interdependência entre condições objetivas e experiências subjetivas da vida, dos modos de agir, pensar que são produzidos em comunidade. Essa característica multifacetada das identidades merece atenção, em especial porque os membros de um mesmo grupo são submetidos a diferentes processos de apropriação de uma mesma produção simbólica.

3.2.3. Mestres e Marujos

O texto das marchinhas é composto anualmente e de forma particular pelo mestre de cada grupo. O mestre é o dono da brincadeira, é também o cantador e quem direciona os textos e o refrão é respondido pelos marujos.

3.2.4. Vaqueiro

O vaqueiro é o interlocutor da brincadeira, ele reproduz as narrativas criadas pelo Mestre e dialoga com

o patrão. Dentro do ritual de apresentação do Reis de Boi, o vaqueiro conduz a venda, a morte e a ressurreição do boi, além de utilizar citações com referências do cotidiano. As narrativas muitas vezes trazem expressões e dizeres populares como: “nesse Esse bigode macio, toda mulher quer pegar”; “em qualquer parada dura sou capaz de resistir”; “e já se fala muito não ter medo, quem late demais é cão”; “Toda mulher solteira é um beijo, mulher casada aperta o demão... Quem mexe com mulher casada tem quem morrer porque o respeito é muito bom”. Essas narrativas refletem o imaginário cotidiano popular, conflitos e situações da vida coletiva.

O historiador Aguiar (2005) relata que antigamente o vaqueiro era conhecido como “Pai Francisco” e ele ocupava:

[...] lugar de destaque na preferência do povo que acompanha com entusiasmo as apresentações do Reis-de-Boi, onde ele vira atração da festa, aproveitando a ocasião para “vender o boi” para o dono da casa, sapateando ao som da melodia contagiante, falando em versos hilários e provocativos e, principalmente, “repartindo o boi” – oferecendo-o aos “fregueses”, sempre cobrando pelo seu “serviço” esatirizando os acontecimentos de desgosto da comunidade (Aguiar 2005: 103).

Através de um clima muito descontraído, o vaqueiro também se torna uma atração na festa, de forma a conduzir a venda do boi para o dono da casa e fazendo coreografias:

[...] sapateando ao som da melodia contagiante, falando em versos hilários e provocativos e, principalmente, “repartindo o boi” – oferecendo-o aos “fregueses”, sempre cobrando pelo seu “serviço” esatirizando os acontecimentos de desgosto da comunidade (Aguiar 2005: 103).

Sua entrada nas apresentações é mediada pela “marcha de chamada do vaqueiro”, e ele que aparece depois que a melodia é repetida algumas vezes. De forma descontraída entra em cena sapateando, com os pés no chão vai batendo um cajado ou bordão, como se fosse uma vara de um boiadeiro ou pastor. Na maioria das vezes utiliza um traje colorido e com tecidos variados. A roupa é de um vaqueiro trabalhador, quem após sua exibição ao público começa o seu discurso dando boa noite ao dono da casa e ofertando o seu boi para ser comprado.

Concluídas as negociações entre o vaqueiro e o dono da casa inicia-se a chamada do boi que entra dançando e interagindo com o público. Terminada a cantoria ocorre a morte do boi, nesse momento todas as partes do boi são vendidas e cada um contribui com o vaqueiro como pode. Posteriormente o boi é ressuscitado e dança ao som da marcha “Levanta meu boi”.

O vaqueiro tenta também vender outros bichos, e com isso cada grupo de Reis de Boi revela a autenticidade de seu imaginário: macacos, cucas, lobisomens, lobas, sapos invadem o público e provocam uma tremenda euforia. Nas encenações o vaqueiro tem vários nomes, entretanto o mais comum em outras regiões brasileiras é “Pai Francisco” e sua esposa é a “Catirina”, quem aparece na forma de um travesti e se agarra ao marido.

3.2.5. Catirina

É a mulher do vaqueiro, na verdade representada por um homem vestido de mulher, quem usa roupas femininas e uma máscara. Ela tem um aspecto grotesco, engraçado e retira homens da plateia para dançar, o que confere enorme alegria e descontração durante as encenações.

A presença da Catirina desde os tempos antigos traz implícita a impossibilidade de que as mulheres pudessem participar das brincadeiras do auto do boi. As mulheres geralmente poderiam apenas realizar os trabalhos como decoração dos ambientes de apresentação, confecção e manutenção das roupas dos marujos, montagem e decoração dos chapéus (o que em muitos grupos também é feito pelos homens), preparação dos altares e de rezas. Atualmente em alguns grupos encontramos mulheres brincantes ou até mesmo grupo apenas de mulheres, entretanto não é acontecimento frequente.

3.2.6. Os bichos

O boi é o principal animal presente nos grupos de Reis de Boi, o protagonista de toda encenação. É conhecido como “Boi Mole” pela ausência de armação em sua estrutura, sustentado apenas por um bastão de madeira, tendo o seu corpo coberto por tecido de Chita colorida. A cabeça é enrolada no tecido e o boi pode ser levado no ombro, esse aspecto facilita bastante a mobilidade dos grupos durante os períodos de apresentação. Eles são projetados para um corpo com altura variando de 1,6 a 1,8m em média.

3.2.7. Indumentárias, sonoridades e Coreografias

As cantorias trazem referências da vida cotidiana. Além das cantorias e rezas aos Santos Reis realizadas pelo violeiro, sanfoneiro, mestre, marujos percebemos a movimentação dos corpos e um contínuo de movimentos circulares, em um fluxo rotativo. As vezes em um círculo contínuo, outras vezes em duas colunas que se reencontram. A esse respeito menciona Cascudo a influência das danças indígenas no século XVI sendo danças “sem ligação individual, em círculos que se deslocam da esquerda para a direita” (Cascudo 1984:47).

As vestimentas do sanfoneiro, violeiro e marujos são semelhantes e podem variar na cor da calça e de coletes (usado apenas por alguns grupos). De maneira geral usam uma calça preta, camisa branca e uma faixa de cetim vermelha cruzando o peito. Todos eles usam um chapéu ornamentado com flores e fitas coloridas, o que a meu ver dá aos grupos certa unidade e sentido de coletividade. As indumentárias do vaqueiro, boiadeiro e dos bichos são mais variadas e geralmente coloridas. Refletem imaginários e manifestam um estilo cômico o que atrai e promove a interação com o público. Encontramos uma bela plasticidade e cromatismo, o que se intensifica pelos ritmos sonoros e movimentações corporais. Com todas essas representações vamos constituindo a comunicação simbólica da manifestação de Reis de Boi.

4. Breves Considerações

A manifestação de Reis de Boi é um importante meio de devoção aos Santos Reis, de devoção religiosa de influência católica. Ao mesmo tempo, revela processos criativos, objetos, simbologias e inúmeros sentidos estéticos. O universo visual da manifestação demonstra a riqueza material e imaterial dos Reis de boi e uma transposição de objetos do cotidiano, os quais são (re) inventados e configurados em novos contextos.

Referências

Andrade, Mário de (1982). Danças dramáticas do Brasil. Belo Horizonte: Martins Fontes, Itatiaia.
Alcantara, Ana Paula -Org.-(2008). Congos, Moçambiques e marinheiros: Olhares sobre o Patrimônio Cultural

Afro-brasileiro de Uberlândia. Uberlândia: Composer.

Bakhtin, Mikhail (1993). A Cultura Popular Na Idade Média e No Renascimento. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

- Brandão, Carlos Rodrigues (1989). *A cultura na rua*. São Paulo: Papirus.
- Brandão, Carlos Rodrigues (1985). *A Festa do Santo Preto*. RJ: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore; Goiânia/Universidade Federal de Goiás.
- Becker, H (1977). *Arte como Ação coletiva in: Uma Teoria da Ação Coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Burke, Peter (1989). *A Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Cia das Letras.
- Burke, Peter (2003). *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Unisinos.
- Burke, Peter (2005). *O que é a nova história cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Canclini, Nestor Garcia (1982). *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo: Brasiliense.
- Canclini, Nestor Garcia (2006). *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: USP, 2006.
- Cascudo, Luís da Câmara (2001). *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Global, 2001.
- Cascudo, Luís da Câmara (1980). *Folclore do Brasil: pesquisas e notas*. Natal: Fundação José Augusto.
- Certeau, Michel de (1995). *A cultura no plural*. Campinas, Papirus.
- Certeau, Michel de (1994). *A Invenção do Cotidiano: 1. Artes do fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Gastal, Suzana (2006). *Alegorias Urbanas - O passado como subterfúgio*. São Paulo: Papirus.
- Geertz, Clifford (1997). *A arte como sistema cultural*. In: O saber local. Rio de Janeiro: LTC.
- Geertz, Clifford (2008). *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- Gonçalves, José Reginaldo Santos (1996). *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, MinC/IPHAN.
- Halbwachs, Maurice (2003). *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro.
- Heinich, Nathalie (2008). *A sociologia da arte*. São Paulo: EDUSC.
- Hobsbawn, Eric & Ranger, Terence (1997). *A Invenção das Tradições*. São Paulo: Paz e Terra.
- Martín-Barbero, Jesus (2009). *Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia*. Rio de Janeiro: UFRJ, p.133-213.
- Ortiz, Renato (2006). *Mundialização, saberes e crenças*. São Paulo: Brasiliense.
- Ortiz, Renato (1986). *A moderna tradição brasileira – cultura brasileira e indústria cultural*. São Paulo: Brasiliense.
- Price, Sally (2000). *Arte primitiva em centros civilizados*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ.
- Hall, Stuart (2006). *Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 11ª. Ed. Rio de Janeiro: DP&A.
- Silva, Tomaz Tadeu da -Org.- (2000). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes.
- Harvey, David (1992). *Condição pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola.
- Picó, Josep (1998). *Modernidade y Post Modernidad*. 3ª Ed. Madrid: Alianza Editorial.
- Jameson, Frederick (1993). *O Pós-Modernismo e a sociedade de consume*. In: Kaplan, E. Ann (Org.) *O mal estar no Pós-Modernismo: teorias e práticas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Malinowski, Bronislaw Kasper, 1884-1942 (1978). *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia*. São Paulo: Abril Cultural.
- Mauss, Marcel (1967). *Estética*. In: *Manual de etnografia*. Lisboa: Editorial Pórtico.
- Neves, Luiz Guilherme Santos (2011). *Breviário do folclore capixaba*. Vitória: Cultural & Edições Tertúlia.
- Neves, Luiz Guilherme Santos (2008). *Coletânea de estudos e registros do folclore capixaba: 1944-1982*. Vitória: Centro Cultural de Estudos e Pesquisas do Espírito Santo.
- Passos, Mauro -Org.- (2002). *A festa na vida: significado e imagens*. Petrópolis: Vozes.
- Peirano, Marisa (1995). *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Picó, Josep (1999). *Modernidade y Post Modernidad*. 3ª. Ed. Madrid: Alianza Editorial,
- Thompson, John B (1999). *Ideologia e Cultura Moderna*. Petrópolis: Vozes.
- Velho, Gilberto (2003). *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar Ed.
- Wagner, Roy (2010). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naif.

Retábulo – Casa de Santos

Altarpiece – House of Saints

Ilídio Salteiro*

*Portugal, Artista Plástico, Professor da Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa (FBAUL), Centro de Investigação e Estudos em Belas-Artes (CIEBA).
Par acadêmico da revisão da Comissão Científica.
E-mail: ilidio.salteiro@gmail.com

Artigo completo submetido 3 de junho e aprovado a 14 de junho de 2014

Introdução

Quando vemos ou ouvimos o sino de uma qualquer torre de igreja, a nossa atenção é convocada para um lugar e uma arquitetura diferentes de tudo o resto. O nosso pensamento desloca-se inevitavelmente para o espaço interior que um templo delimita e para as coisas sagradas que guarda. Coisas visuais feitas de cores, texturas e formas, permanentemente cuidadas e usufruídas por comunidades regionais com consciência do «valor essencial» e do «bem coletivo» que possuem.

Neste artigo não se descreve nenhum santuário em particular. Iremos apenas salientar a importância do retábulo como santuário disseminado, como um elemento formal, ancestral, com uma importância cultural determinante na constituição de um primeiro pensamento europeu, sem uma localização geográfica nem histórica definidas. A sua génese advém naturalmente de uma cultura cristã, com muitas afinidades com o tabernáculo, com o sacrário, com o relicário, com o pálio, com a iconóstase, com o baldaquino, ou mesmo com o arco-triunfal. E está em todos os templos cristãos, quer como objeto de culto quer como objeto patrimonial.

É muitas vezes argumento de acusação de ser coisa somente decorativa, luxuosa, que distrai a atenção dos crentes. Nos anos 60 do século XX foi-lhe retirado todo o protagonismo nos atos litúrgicos, contribuindo para mais uma crise iconoclasta com consequências graves na qualidade estética das soluções retabulares que inevitavelmente as comunidades continuam a precisar.

1. Sobre o retábulo

No interior dos templos cristãos o tempo acumula muitas obras, ao longo de gerações e gerações. Um móvel, outras imóveis, escolhidas e selecionadas segundo os critérios estabelecidos por normas conciliares. Os retabulos são algumas destas obras que até 1965 foram os grandes protagonistas do espaço de culto cristão.

Resumo: O retábulo é um santuário presente no interior de todas as igrejas, com múltiplas possibilidades de se organizar formalmente, em consonância com as circunstâncias dos lugares, e as estéticas dos tempos e das pessoas. Mas depois do Concílio Vaticano II o retábulo deixou de ser um elemento formal indispensável ao culto e, afastado do protagonismo das liturgias, passou a ser considerado como luxo e por isso mesmo apenas com valor cultural e patrimonial.

Palavras chave: retábulo / santuário / templo / casa de santos / sacrário.

Abstract: The altarpiece is a sanctuary that is present within all churches. It can be done with multiple possibilities, according to the circumstances of the place, and the aesthetic of the times and people. But after Vaticano II the altarpiece is no longer a formal element essential to liturgy and away leading role of liturgies, came to be regarded as luxury and therefore only with cultural and heritage value.

Keywords: Altarpiece / sanctuary / temple / house of saints / tabernacle.



Fig. 1. Capela-mor da Catedral do Funchal.

Os retábulos podem ser fixos ou móveis, podem ser bipticos, trípticos ou polípticos desmultiplicados em diversas sequencialidades. São organismos que, servindo-se dos princípios da descrição visual, se desdobram em imagens que elucidam e que explicam ensinamentos bíblicos constantemente revisitados e reconhecíveis por todos.

O retábulo, por definição etimológica, é aquilo que se coloca por detrás do altar. É uma palavra de origem latina, *retrotabulum*, que se formou com o prefixo *retro-*, ‘atrás’, e *-tabula*, ‘mesa’, entendendo-se esta como altar (Machado 1967). No entanto o retábulo é muito mais do que a *tábula* e muito mais do que a parte detrás do altar. No século XVI, o retábulo já era uma envolvência que se estendia pelas paredes e pelos tetos das capelas-mores, como é o caso do retábulo-mor da Catedral do Funchal ou da Sé de Velha Coimbra. Mais do que aquilo que está por detrás, o retábulo é um *todo* retabular que se expande e envolve o altar, tanto por detrás como em redor dele, diversamente (Figura 1).

Se atendermos a uma definição mais comum de retábulo, este é uma obra realizada nos materiais preferidos ou disponíveis por cada época (madeira e pedra) e localiza-se exclusivamente por detrás e acima de um altar, servindo de moldura a pintura, a escultura ou a um baixo-relevo de temática religiosa. Esta definição acentua a parte estrutural ou arquitetónica do retábulo. Confere-lhe essencialmente o papel de suporte físico de outras obras ou como estratégia ornamental. Elaborado por técnicos especializados em muitos ramos do saber fazer, a conceção deste *todo* retabular acontece e torna-se possível devido a um trabalho de equipa, como resultado das circunstâncias das encomendas e dos conhecimentos de cada um dos seus fazedores, na procura da integração excelente e plena das várias matérias no mesmo espaço.

2. O todo retabular

Quando se entra numa igreja a sensação sentida é de diferença. Diferença entre o que se passa fora e o que se encontra dentro. O que se encontra dentro é um *todo* retabular que abre espaços e cria lugares para a dimensão religiosa do homem.

Esse *todo* retabular é uma arquitetura de superfícies povoada pela iconografia iluminadora das questões da crença e da fé. Esta arquitetura tem uma funcionalidade que ultrapassa a dimensão do acessório. O altar e o retábulo surgem ligados entre si como uma obra total. A pintura, a escultura e a arquitetura articulam-se plenamente. A pintura aludindo a outros espaços, a escultura vivificando e habitando as representações que as arquiteturas enaltecem.

Desde a sua origem que o retábulo se vai elevando e autonomizando, envolvendo por completo o celebrante representante de Cristo que, em consequência direta da liturgia, lhe deu origem. Quando

o celebrante encarna o desígnio de pastor a conduzir o seu rebanho, vai posicionar-se de costas para a assembleia prestando vassalagem à magnificência divina da estrutura retabular. Estamos a referir ao período de finais da Idade Média, quando eram exigidas reformas como as estabelecidas nos concílios de Constança (1414-1418), de Basileia-Ferrara-Florença-Roma (1431-1445), de Latrão V (1512-1517) e de Trento (1545-1563). No Concílio de Trento reforçou e reformulou as estratégias de comunicação. Tais estratégias conduziram à superação do ambão pela utilização mais frequente do púlpito. O ambão é uma pequena tribuna colocada próximo do altar destinada às leituras dos livros sagrados e à pregação. O púlpito situado no meio da assembleia, e num sítio elevado, aproxima a palavra dita, a oralidade, o discurso ou o sermão, dos crentes.

O retábulo surge neste contexto acrescentando um discurso visual ao discurso verbal que o ambão e o púlpito propiciam, tomando para si a responsabilidade de assumir algumas das funcionalidades do altar, principalmente em épocas posteriores ao século XV. É por esta outra funcionalidade que os retábulos podem ser túmulos como é o caso dos Túmulos dos Reis na Igreja de Santa Cruz de Coimbra (Gonçalves 1984: 27-53 e Salteiro 1987: 37 e 52-59), podem ser sacrários (Salteiro 1987: 93-99.) e podem ser relicários como na sacristia do Mosteiro de Alcobaça, de finais século XVII, na Sé da Guarda ou na Sé Velha de Coimbra, do século XVI, (Salteiro 1987), constituindo-se como estratégias estéticas utilizadas para prolongar a dimensão temporal das liturgias.

Eles transportam também consigo a missão de ser casa e abrigo, de estruturar e apresentar um mundo cheio de seres e santidades hierarquizados — divindades, anjos, arcanjos, santos, beatos, arcebispos, bispos e padres — que são o modelo de uma cultura religiosa cristã a primeira responsável pelo desenho atual da Europa.

Estas representações, estas narrativas visuais, nem sempre foram entendidas pelos cristãos como necessárias. Foram contestadas e acusadas de idolatria (no Concílio de Niceia II, em 787, regulamentando o culto das imagens como resposta à crise levantada pelos iconoclastas), de luxo (Martinho Lutero em 1517) e de provocarem desconcentração (Concílio do Vaticano II 1962-1965). Estes serão alguns dos argumentos alternadamente utilizados contra os retábulos, os quais, tendo a sua época áurea entre os séculos XV e XVIII, só nos anos 60 do século XX, cerca de mil anos depois da sua origem, serão afastados do protagonismo que tiveram, em resultado das reformas introduzidas pelo Concílio do Vaticano II que recolocaram o ambão e a palavra como elementos fulcrais. Dava-se assim resposta à necessidade de renovação da arte religiosa cristã, como resposta à cultura de vanguardas do início do século XX, com alguns movimentos modernistas tentando introduzir essa modernidade no interior deste espaço religioso, como por exemplo o padre Pierre Charles Marie Couturier, entre 1930 e 1950 ou o Movimento de Renovação da Arte Religiosa fundado em 1952 por Nuno Teotónio Pereira entre outros.

3. Autores de retábulos

Os entalhadores e ensambladores são os especialistas da escultura em madeira. Os primeiros tratam dos ornatos e os segundos dos encaixes das partes estruturais que compõem o retábulo. Os imaginários esculpem imagens em barro, em pedra ou em madeira, enquanto o escultor domina as questões da representação. Os douradores praticam uma pintura decorativa fingindo as matérias que fazem os suportes, quer bidimensionais quer tridimensionais, de outras matérias mais nobres através do douramento, do marmoreado ou do texturado. Os pintores tratam das representações figurativas em planimetria abrindo janelas para além desses suportes. Mas muito antes existem a ideia, a encomenda e o desenho, resultantes de uma responsabilidade repartida por muitos (Salteiro 1987: 155-162) na procura de uma obra total

onde o objetivo principal não é a forma pela forma, mas sim a forma para uma diferenciação do lugar.

A concretização de um todo retabular é sempre um momento relevante no percurso de qualquer produtor artístico, comparável a outro momento também alto, a entrada da sua obra — socialmente integrada ou legitimada — num museu.

Se há os que conseguem concretizar obra para o espaço religioso, outros existem que recorrem, nem que seja intuitivamente, às temáticas retabulares para através delas darem cumprimento a necessidades interiores diversas e a objetivos muito individuais integrando-as nos mais diversos espaços museológicos. Assim podemos entender templo e museu como significados um do outro.

No primeiro caso podemos falar de Giotto, Miguel Ângelo, Henry Matisse, Mark Rotko, Dan Flavin ou Miquel Barceló mas no segundo caso poderíamos falar de quase toda a produção onde a arte seja entendida como objetivo.

A forma de retábulo como aquela que remonta aos inícios do segundo milénio difere muito da que encontramos nos séculos XVII e XVIII, em pleno barroco, e dos meios e soluções que resolvem os problemas retabulares nos espaços religiosos contemporâneos. Exemplificando, o retábulo Tríptico da Natividade, também conhecido por Tríptico Portugal, exposto no Museu de Alberto Sampaio, em Guimarães do século XIV feito de madeira forrada a prata dourada, está distante da solução retabular encontrada no século XVII para a igreja do Convento de Nossa Senhora da Conceição dos Cardais em Lisboa, cheia de figurações, talha, azulejaria e luz, numa autêntica cenografia barroca, tal como também o estará das soluções retabulares encontradas por Pardal Monteiro e Almada Negreiros para Igreja de Nossa Senhora de Fátima em Lisboa. Mas esta diferença óbvia tem uma semelhança que resiste e persiste: são formas que utilizam a arte para outros fins.

Conclusão

Como vimos formalmente o retábulo é uma obra total, envolvendo pintura, escultura e arquitetura, executado em muitas matérias. Funcionalmente cumpre a função de representar e enaltecer o ponto de chegada ou o fim de uma peregrinação diante de uma entidade divina, presente fisicamente através de relicários, de sacrários, de iconóstases, tabernáculos, baldaquinos ou pálios.

O retábulo é um santuário presente no interior de todas as igrejas, com múltiplas possibilidades de se organizar em consonância com as circunstâncias dos lugares, e as estéticas dos tempos e das pessoas.

É um templo dentro de um templo. Algumas vezes é a representação da casa dos santos, outras é a representação da porta ou do arco triunfal à maneira barroca que possibilita acesso visual ao universo da espiritualidade. Os retábulos distinguem-se por estas visualidades, «tesouros» concretos que transformam os espaços que a arquitetura do templo delimita em espaços de culto abertos para outras dimensões. Neles a arte é o objetivo que facilita a ligação entre o universo do corpo e o universo do espírito. Constituem-se numa entidade que apenas a arte consegue resolver, com a dimensão atemporal adequada à contemplação, à meditação, à espiritualidade.

Trata-se de uma resolução formal inventada num tempo muito anterior ao conceito de arte pela arte, e construída de acordo com desígnios que se relacionam com a necessidade de desenhar uma casa para os nossos santos, de modo a que estes sejam apresentados com nobreza, dignidade e credibilidade. Por isso os lugares que ocuparem transformam-se em lugar de peregrinações periódicas ou diárias, por motivos de meditação, oração e rituais.

É um ponto nuclear dentro do espaço sagrado do templo cristão.

O retábulo permanece muito para além da liturgia como um todo que se oferece visualmente como

uma bidimensionalidade desenhada pelos meios da arquitetura, da pintura e da escultura, revestindo os muros basilicais, envolvendo todo o espaço onde acontecem as liturgias, com celebrantes e crentes em assembleia, em meditação, em oração ou em simples contemplação. Internamente a arquitetura do templo é remetida para um segundo plano porque esta cenografia retabular, construída em função das possibilidades de cada comunidade sem autor único e sem tempo definido, sobrepõe-se esmagadoramente. Este espaço interior do templo, com resoluções retabulares ou com toda esta pintura retabular, diferencia-se substancialmente do que se passa no exterior.

Mas depois do Concílio Vaticano II o retábulo deixou de ser um elemento formal indispensável ao culto, afastado do protagonismo das liturgias, passando a ser considerado como luxo e por isso mesmo apenas possuidor de valor patrimonial. Com a sua exclusão ou secundarização dentro do espaço religioso cristão, a sua presença continua a ser permitida mas somente pelo conceito, muito contemporâneo, de património artístico e cultural. Todo o espaço deixou de ter a expressão da perenidade que conviria a um espaço religioso, abdicando por isso mesmo da função original de santuário. Sem retábulo o espaço religioso cristão deixará de ser o santuário e passará a ser apenas a sala da sessão da representação performativa da Última Ceia.

Referências

- Atanázio, Manuel C. Mendes (1959). *A Arte Moderna e a Arte da Igreja*, Coimbra: Ministério das Obras Públicas.
- Cheetham, Francis W. (1984). *English Medieval Alabasters with a catalogue of the Collection in the Victoria and Albert Museum*, Oxford: Phaidon-Christie's.
- Fernandes, José Manuel (2000). «Arquitetura religiosa», em *A Igreja e a Cultura Contemporânea em Portugal*, coordenação de Manuel B. Cruz e Natália C. Guedes, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2000.
- França, José-Augusto (1974). *A Arte em Portugal no Século XX*, Lisboa: Livraria Bertrand.
- Gonçalves, A. Nogueira (1984) *Estudos de História da Arte do Renascimento*, Porto: Paisagem Editora.
- Lameira, Francisco (2000). *A Talha no Algarve durante o Antigo Regime*, Faro: Câmara Municipal de Faro.
- Luís Cunha, *Arquitetura Religiosa Moderna*, Porto, 1957.
- Machado, José Pedro (1967). «Retábulo» in *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*, 2.ª edição, Editorial Confluência.
- Menéres, Clara (2000). «As Artes Plásticas de Temática Religiosa», em *A Igreja e a Cultura Contemporânea em Portugal*, coordenação de Manuel B. Cruz e Natália C. Guedes, Lisboa: Universidade Católica Editora, 2000.
- Rinuy, Paul-Louis (2002). *Le Renouveau de l'art sacré dans les années 1945-1960 et la «querelle de l'art sacré»*. Consultado em [2014-06-04] URL: eduscol.education.fr/cid46365/le-renouveau-de-l-art-sacre-dans-les-annees-1945-1960-et-la-querelle-de-l-art-sacre.html
- Salteiro, Ilídio (1987). *A Arquitectura Retabular em Portugal no Século XVI*. Tese de mestrado. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, Consultado em [2014-06-06]. URL: arte.com.pt/text/salteiro/arquiteturaretabularsecxvi.pdf
- Salteiro, Ilídio (2006). *Pintura Retabular ainda, novos modos de o fazer e pensar*. Tese de doutoramento. Lisboa: Faculdade de Belas Artes da Universidade de Lisboa, Consultado em [2014-06-08] URL: arte.com.pt/text/salteiro/retabulo1.pdf

A Devoção do Senhor Jesus do Bonfim – origem, culto e disseminações

The Devotion of the Senhor Jesus of Bonfim – origin, worship and disseminations

Inês Gato de Pinho*, Maria João Pereira Coutinho** & Sílvia Ferreira***

*Portugal, Arquitecta, Investigadora do Centro de Literaturas e Culturas Lusófonas e Europeias (CLEPUL/UL) da Universidade de Lisboa. E-mail: miaarqui@gmail.com

**Portugal, Historiadora da Arte, Investigadora do Instituto de História da Arte da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (IHA/FCSH/UNL). E-mail: mjpereiracoutinho@gmail.com

***Portugal, Historiadora da Arte, Investigadora do Instituto de História da Arte da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (IHA/FCSH/UNL). E-mail: silvia.a.s.ferreira@gmail.com

Artigo completo submetido 2 de junho e aprovado a 14 de junho de 2014

Introdução

Enquadrando-se num âmbito histórico-artístico, o estudo sobre a devoção do Senhor Jesus do Bonfim visa a compreensão de um fenómeno de piedade popular que atingiu proporções consideráveis, chegando a suscitar o fervor régio. Surgido em finais do séc. XVII na ermida consagrada ao Anjo da Guarda, localizada extramuros de Setúbal, esse culto ter-se-á disseminado na primeira metade do século seguinte por todo o país, mas também em outros pontos do reino, nomeadamente no Brasil, onde floresceram vários santuários consagrados a esta invocação (Penteado, 2001: 164-178) (Figura 1).

1. Origem

Muito popular pelo culto referido, a actual capela do Senhor Jesus do Bonfim, foi inicialmente concebida sob outra invocação - a do Anjo da Guarda - por vontade expressa do seu fundador, o Padre Diogo Mendes. O sacerdote castelhano, pároco da freguesia de Nossa Senhora da Graça, faleceu a 3 de Junho de 1669 e no seu testamento constituiu o templo seu herdeiro universal. Neste documento atesta-se que além das despesas de construção do templo, forneceu para o estabelecimento do culto as imagens, alfaiase paramentos, tudo de seu bolsinho sem auxílio de ninguém (Carvalho Filho 1945: 2).

Não conseguimos apurar se a imagem do Senhor do Bonfim (Figura 2) se encontrava exposta desde

Resumo: O presente estudo trata de alguns aspectos inéditos atinentes à origem da devoção do Senhor Jesus do Bonfim em finais do séc. XVII, assim como ao culto e à propagação dessa veneração. Associada à crença salvífica da Boa Morte, ou do Bom Fim, essa manifestação da piedade da época Moderna, radicada em Setúbal, ergueu-se e materializou-se na actualização do seu santuário, bem como na realização de uma Via Crucis, que inspirou os crentes de outros pontos de Portugal continental e ultramarino.

Palavras chave: Senhor Jesus do Bonfim / Santuário / Culto / Disseminação / Arte.

Abstract: This present study deals with some aspects of the origin of the devotion of the Senhor Jesus of Bonfim, as well as the cult and the spread of this worship. This display of piety, associated with salvific belief of Boa Morte, or Bom Fim, emerged and became material in the renewal of their sanctuary, as well in the concretion of the Via Crucis, that inspired the believers of other points of continental Portugal and overseas.

Keywords: Senhor Jesus of Bonfim / Sanctuary / Cult / Dissemination / Art.

a fundação da Ermida do Anjo da Guarda. Certo é que a invocação actual se terá sobreposto à original, levando à alteração da denominação primitiva do templo e dos topónimos envolventes. Todavia, na documentação analisada, compreende-se a perpetuação da designação de Anjo da Guarda por largos anos (ADS, N.º 68: 92-93 v.º; ADS, N.º 128: 116 v.º-117), a par da do Senhor do Bonfim, como ainda hoje se observa na conservação de uma imagem dessa invocação no templo (Figura 3).

De acordo com Carvalho Filho, D. Pedro II terá permitido, por provisão de 17 de Dezembro de 1689, que os hortelãos de Setúbal constituíssem uma Confraria ou Irmandade do Senhor Jesus do Bonfim, “o que realizaram em 1697 com um Compromisso”. Podemos afirmar com certeza que em 1731 a imagem já existia, uma vez que nessa data é assinado o Compromisso da Irmandade, referindo-se que “na igreja do Anjo da Guarda (...) se venera a devotíssima imagem do Senhor do Bonfim”. (ANTT, L.º 23: 332 v.º-336). A proveniência da imagem é incerta: «Segundo a tradição, foi encontrada por uma mulher, entre pedaços de madeira que vieram ter à praia provenientes de algum navio naufragado. Segundo outra opinião mais credível, a imagem foi esculpida por um eremita da Arrábida – «O Solitário» (Carvalho Filho 1945: 1; Bento, 1993: 221).

A imagem do Senhor Jesus do Bonfim trazia à ermida devotos de várias zonas, situação que pode ter levada à necessidade de ampliação da primitiva ermida. O título do compromisso da Irmandade dá-nos a certeza que em 1734 a igreja já havia sido «augmentada» (ANTT, L.º 23: 332 v.º-336). Não conseguimos apurar que zonas se terão ampliado, mas acreditamos que se refira ao crescimento formal do santuário e não apenas do templo. A leitura da carta que o Senado da Câmara de Setúbal escreve em 19 de Abril de 1755 ao monarca D. José, expondo as desvantagens da utilização do edifício para a prática dos Exercícios Espirituais, ministrados pelo jesuíta Gabriel Malagrida, permite-nos entender que a devoção gerou a criação de tipologias arquitectónicas de apoio aos romeiros: «(...) que não há dia nem ainda hora em que a ermida se não ache assistida de gente, usando o povo do seu jardim, oficinas e Casas com aquela liberdade que deve permitir-se a quem as fez para a sua devota e apetedida assistência. Por esta razão sempre para o povo estão prontas, onde muitas famílias vão estar semanas e todas frequentemente dias inteiros» (Pires 2013:130-139).

A análise da planta de Setúbal (Figura 4), levantada em 1805 por Maximiano José da Serra, mostra que em torno da igreja existiam dois grandes corpos construídos, adossados ao templo. A fotografia da colecção Américo Ribeiro (Figura 5), datada de 1945, permite-nos visualizar o que pensamos poderem ser as construções representadas na planta do séc. XIX.

2. Culto

Apesar de desconhecermos os motivos a que se deve o surgimento do culto do Senhor Jesus do Bonfim, certa é a sua ligação a uma Devotio Moderna que se associou à Paixão de Cristo, bem como a uma prática cultural que exaltou o derradeiro trajecto do Senhor. A constante preocupação com o fenecimento, conduziu à piedade mariana, como aquela desenvolvida em torno de Nossa Senhora da Boa Morte ou de Nossa Senhora dos Agonizantes, mas sobretudo à virtude protectora de Cristo, naquela que muitos julgaram ser a sua última hora. Nesse sentido, o surgimento da invocação de Nossa Senhora do Bonfim veio também assumir um papel importante, sobrepondo-se à invocação cristológica do Bom Fim, como que aglutinando a protecção de Cristo e de Maria.

Quanto a aspectos mais práticos deste culto, no contexto da sua génese, importa afirmar que a crença na imagem do Senhor Jesus do Bonfim, conduziu ainda a uma expressão devocional que passou pela criação de uma Via Sacra, mas também pela constante deslocação de fiéis ao templo, que, através de actos



Fig. 1. Fotografias das autoras, Vista exterior da igreja do Senhor Jesus do Bonfim de Setúbal, Setúbal (2014).
Fig. 2. Fotografias das autoras, Imagem do Senhor Jesus do Bonfim de Setúbal, Setúbal (2014).
Fig. 3. Fotografias das autoras, Imagem do Anjo da Guarda na igreja do Senhor Jesus do Bonfim de Setúbal, Setúbal (2014).
Fig. 4. “Planta da Vila de Setúbal, levantada por ordem de S. A. R., debaixo da inspecção da R. Junta dos Tres Estados, por Maximiano Jozé da Serra, Sarg.º Mor do Real Corpo de Eng.s, em 1805”. GEAEM-DIE (1805).
Fig. 5. Vista da igreja do Senhor Jesus do Bonfim de Setúbal. AFAR, Colecção Fotográfica Américo Ribeiro, Cliché n.º 1628 (1945).
Fig. 6. Fotografias das autoras, Detalhe de uma das caixas de esmolas da igreja do Senhor Jesus do Bonfim de Setúbal, Setúbal (2014).

de penitência e de ofertas (Figura 6), cumpriram, e ainda cumprem, as suas promessas (Marques 2000).

Santuário vivo, no que a algumas formas de culto refere, o templo, hoje integrado na malha urbana da cidade, terá sido o local eleito para a veneração da imagem do Santo Cristo, quer por parte da comunidade da cidade, quer de gentes vindas de outras partes do reino.

Embora se desconheça a forma como esta devoção se disseminou entre finais de seiscentos e inícios de setecentos, sabe-se que em Junho de 1711 D. João V, acompanhado pelos infantes D. António e D. Manuel, se deslocou a esse local para cumprir uma promessa que seu pai D. Pedro II havia feito. O cronista Fr. Cláudio da Conceição descreve detalhadamente as vestes que o monarca envergava, a real comitiva e a globalidade da recepção (Leal 1880: T.9, 259 ; Paxeco, 1956). O mesmo exercício de piedade foi ainda realizado por D. Maria Ana de Áustria, que acompanhada pelo futuro rei D. José e pela infanta D. Mariana ter-se-á deslocado ao mesmo santuário para realizar as suas preces (Bento 1993: 224).

Embora não haja uma associação directa entre a existência de um cruzeiro, datado de 1728, onde tinha início a Via Sacra, nas imediações do templo e o culto do Senhor do Bonfim, e que hoje se encontra adossado ao alçado nascente, tal existência reforça a importância que esta área de Setúbal tinha no contexto da devoção barroca (Figura 7). A realização de círios dosromeiros de Aldeia Galega, Paio Pires, Seixal, Arrentela, Alcochete, Samouco, dos saloios e dos lancheiros de Alfama, e a presença de Ex-votos (Figura 8) (Berthod e Hardouin-Fugier 2006: 159-166; Rocca e Guedes 2004: 101) que ainda hoje remanescem no interior do espaço cultural, reforçam a importância do santuário, no que ao cumprimento de promessas concerne. Aliás, a proliferação a que ainda hoje se assiste de tealighs no interior do templo, bem como a procissão que se faz com a Imagem de Cristo, fortalece a ideia de uma crença viva e muito actual.

3. Arte

Não se pode referir os aspectos culturais sem mencionar uma das formas mais eficazes de actuação da Igreja no período moderno, a colocação da arte ao serviço da devoção. Sabendo que a edificação, que terá sido concretizada entre 1669 e 1670, e custado 3.125 cruzados, se ficou a dever aos arquitectos Manoel Rodrigues e João Pedro, importa reconhecer as opções artísticas destinadas aos seus interiores, as quais exemplarmente documentam o princípio de obra de arte total. Os ciclos pictóricos em azulejo, da nave, coro-alto e capela-mor (Serrão e Meco 2007: 145; Serrão 2007: 70) e em pintura de cavalete, nomeadamente aquele da autoria de Francisco Pinto Pereira (act. 1720-1752) (Machado 1922: 86; Gonçalves 2012: 358), fazem parte do discurso construído em torno da imagem e do seu papel catequético. O poderoso retábulo-mor, auxiliado pelos seus colaterais, contribui para engrandecer e fechar o ciclo mais marcante de arte barroca deste templo setubalense (Figura 9). Segundo inscrição em pedra na capela-mor, as obras da mesma começaram no ano de 1688. Neste espaço destaca-se a máquina retabular, atribuível à oficina de José Rodrigues Ramalho (Serrão, 1989; Ferreira e Coutinho, 2004) por analogia tipológica com obras suas em Setúbal e noutras localidades. Quanto à obra de douramento, sabe-se, por referência documental, que a 30 de Setembro de 1698 a irmandade ainda se empenhava no seu acabamento, pedindo 100 mil réis emprestados para “os gastos de seu rettaballo e dourado delle” (ADS, N.º 72: 127 v.º-128 v.º). Quanto ao tecto da mesma capela, pintado em perspectiva arquitectónica, naquela que terá sido uma das primeiras tentativas de aproximação a esse estilo, enquadra-se na produção artística do pintor de óleo e de azulejo, António de Oliveira Bernardes (Serrão 2007: 40-41, 70; Carvalho 2012: 196-223) (Figura 10). Destaque-se ainda o tecto da nave, de caixotão com brutescos, testemunhando um gosto muito em voga em finais de seiscentos e princípios da centúria seguinte (Figura 11).

Uma segunda campanha de obras no interior do templo terá tido lugar após o terramoto de 1755.



Fig. 7. Fotografias das autoras, Vista da Via Sacra que actualmente se encontra no alçado nascente da igreja do Senhor Jesus do Bonfim de Setúbal, Setúbal (2014).



Fig. 8. Fotografias das autoras, Ex-voto da igreja do Senhor Jesus do Bonfim de Setúbal, Setúbal (2014).



Fig. 9. Fotografias das autoras, Vista do interior da igreja do Senhor Jesus do Bonfim de Setúbal, Setúbal (2014).



Fig. 10. Fotografias das autoras, Vista do tecto da capela--mor da igreja do Senhor Jesus do Bonfim de Setúbal, Setúbal (2014).



Fig. 11. Fotografias das autoras, Vista do tecto da nave da igreja do Senhor Jesus do Bonfim de Setúbal, Setúbal (2014).

Esta iniciativa consistiu, essencialmente, na aplicação de grandes molduras de talha no segundo registo parietal, destinadas a albergar pintura, na execução do arco triunfal da capela-mor e na criação da balaustrada do coro alto. A azulejaria da nave, que preenchia a totalidade das superfícies murárias da mesma, terá sido sacrificada em prol desta nova campanha, subsistindo agora apenas no registo inferior. Estes novos elementos, já devedores de uma estética rococó, passaram a conviver com os originais da primeira campanha de obras do templo. Uma terceira intervenção é ainda documentada por uma data grafada numa cartela do tecto do coro alto (1883) e coadjuvada pelo testemunho de Pinho Leal, que nos informa que o Padre Francisco Neto Moreira de Carvalho, prior da freguesia de Santa Maria da Graça, se tinha encarregue de mandar executar obras na igreja no ano de 1880 "(...) para a reparação e decoração d' esta formosa ermida" (Leal, 1880: T.9, 258).

4. Disseminações

As primeiras disseminações que reconhecemos do culto em estudo efectuaram-se no território continental (Viana do Castelo, Póvoa do Varzim, Bragança, Pinhel, Ansião, Chamusca, Portalegre, Lisboa, entre outras) e deverão ter ocorrido logo nas primeiras décadas de setecentos. O caso paradigmático do santuário de Portalegre, fundado em 1721, de cuja confraria era protector o já mencionado infante D. António, corrobora essa ideia (Patrão 2012: 45), seguindo-se os casos dos templos do Porto, com Via Sacra de 1740, e da Chamusca, com edificação de 1746-179.

O culto do Senhor Jesus do Bonfim também terá sido levado, como é sobejamente conhecido, de Setúbal para a Bahia em 1745, por Teodósio Rodrigues de Faria, capitão-de-mar-e-guerra da Marinha portuguesa. Designado para desempenhar funções no Brasil, o capitão encomenda uma representação do Senhor Jesus do Bonfim, semelhante à que era venerada em Setúbal, e instala-a em terras de Vera Cruz. A partir desse local a devoção e a multiplicação de imagens idênticas ter-se-á espalhado por outros pontos do país, nomeadamente por S. Salvador da Baía, Marechal Deodoro, S. João del-Rei, Pirenópolis, entre outros.

Conclusão

De pequena ermida erguida por devoção popular, a espaço de romaria de múltiplas gentes oriundas dos mais variados espaços geográficos e quadrantes sociais, o templo dedicado ao Sr. do Bonfim pelos setubalenses afirma-se até hoje como um lugar de devoção vivo e actuante. Para além da sua inegável relevância histórica, enquanto polo aglutinador e difusor da devoção que escolheu abraçar, esta capela ergue-se também como um dos mais representativos espaços sacros da arte barroca portuguesa.

Referências

- Arquivo Distrital de Setúbal (ADS), Cartório Notarial de Setúbal, Livro de Notas do Tabelião Francisco Ferreira Nabo, N.º 68, fls. 92-93 v.º: Escritura de distrato de 300.000 réis por parte de António Gomes Ferraz, administrador da capela do Anjo da Guarda (8 de Maio 1696)
- ADS, CNS, Livro de Notas do Tabelião Luís Pegas Sottomayor, N.º 72, fls. 127 v.º-128 v.º: Pedido de empréstimo de 100.000 réis por parte de Francisco Gonçalves, juiz da confraria de Nosso Senhor do Bonfim, e outros, a D. Juliana de Castro para «os gastos de seu rettaballo e dourado delle» (30 de Setembro de 1698)
- ADS, CNS, Livro de Notas do Tabelião Luís Barbosa Soares, N.º 128, fls. 116 v.º-117: Pedido de empréstimo de 100.000 réis por parte de José da Cunha e sua mulher ao padre da igreja de Santa Maria, Afonso Botelho, que aparece na qualidade de administrador da capela do Anjo da Guarda (25 de Agosto de 1727)
- Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Chancelaria da Ordem de Santiago, Lv.23, fls.332 v.º-336: Compromisso da Irmandade do Senhor Jezus do Bomfim cita em a Ermida do Anjo da Guarda e em Vila de Setuval erecta pelos hortelães da mesma Vila e no anno de 1697. E agora novamente augmentada plos mesmos devotos e confirmada por Sua Magestade Real se sogetião (1731)
- Arquivo fotográfico Américo Ribeiro (AFAR), Colecção Fotográfica Américo Ribeiro, Cliché n.º 1628 (1945)
- Bento, António Manuel Carreira da Cunha (1993). “Ermida do Senhor do Bonfim”. In QUINTAS, Maria Conceição (coord. de) *Monografia da Freguesia de S. Julião*. Setúbal: Junta de Freguesia de S. Julião, pp. 221-227
- Berthod, Bernard, hardouin-fugier, Élisabeth (2006). *Dictionnaire des objets de dévotion dans l'Europe catholique*. Paris: Les Éditions de l'Amateur, pp. 159-166
- Carvalho, Maria do Rosário Salema Cordeiro Correia de (2012). *A pintura do azulejo em Portugal [1675-1725]. Autorias e biografias*, Tese de Doutoramento em História (Especialidade de Arte, Património e Restauro) apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
- Carvalho filho, Dr. José Eduardo Freire de (1945). *A Devoção do Senhor Jesus do Bonfim e sua História*. Bahia: Imprensa Oficial
- Ferreira, Sílvia, Coutinho, Maria João Pereira (2004). “José Rodrigues Ramalho (c. 1660-1721). Um Artista do Barroco Lusófono na Casa Professa de São Roque”. (separata da revista Brotéria, Vol. 159)
- Gabinete de Estudos Arqueológicos de Engenharia Militar, Direcção de Infra-estruturas do Exército (GEAEM-DIE): “Planta da Vila de Setuval, levantada por ordem de S. A. R., debaixo da inspecção da R. lunta dos Tres Estados, por Maximiano Jozé da Serra, Sarg.º Mor do Real Corpo de Eng.s, em 1805”
- Gonçalves, Susana Cavaleiro Ferreira Nobre (2012). *A Arte do Retrato em Portugal no Tempo do Barroco (1683-1750), Conceitos, Tipologias e Protagonistas*, Tese de Doutoramento em História (Especialidade de Arte, Património e Restauro) apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
- Leal, Augusto Soares de Azevedo Barbosa de Pinho (1880). *Portugal Antigo e Moderno, Diccionario Geographico, Estatistico, Chorographico, Heraldico, Archeologico, Historico, Biographico e Etymologico*.

- Tomo 9. Lisboa: Livraria Editora de Mattos Moreira & Companhia
- Machado, Cyrillo Volkmar (1922). *Collecção de Memorias relativas ás vidas dos pintores, e escultores, architetos, egravadores portuguezes, e dosestrangeiros, que estiverão em Portugal (1823)*, Coimbra, Imprensa da Universidade
- Marques, João Francisco (2000). “Rituais e manifestações de culto”. In AZEVEDO, Carlos Moreira, *História Religiosa de Portugal*. Vol. 2. Lisboa: Círculo dos Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 517-601
- Patrão, José Dias Heitor (2012). *Igreja do Senhor do Bonfim*. Portalegre: Instituto Politécnico de Portalegre
- Paxeco, Oscar (1957). “O Senhor Jesus do Bonfim”. In *Gazeta Setubalense*. Setúbal
- Penteado, Pedro (2001). “Santuários”. In AZEVEDO, Carlos Moreira *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo dos Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, pp. 164-178

- Pires, Daniel (2013). *O Marquês de Pombal, o Terramoto de 1755 em Setúbal e o Padre Malagrida*. [Setúbal]: Centro de Estudos Bocageanos
- Rocca, Sandra Vasco, Guedes, Natália Correia (coord. de). (2004) *Thesaurus, Vocabulário de Objectos do Culto Católico*. Vila Viçosa e Lisboa: Fundação da Casa de Bragança e Universidade Católica Portuguesa
- Serrão, Vítor (2007). “As Campanhas Artísticas da Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres (1672-1698)”. In *A Igreja de Nossa Senhora dos Prazeres em Beja – Arte e História de Um espaço barroco (1672-1698)*. Lisboa: Aletheia Editores, pp. 27-95
- Serrão, Vítor (1989). “Uma Obra-Prima do Estilo Nacional: O Retábulo da Igreja de Santa Maria da Graça, de Setúbal (1697-1700)”. *Boletim Cultural da Póvoa do Varzim, Póvoa do Varzim: Câmara Municipal da Póvoa do Varzim*, Vol. XXVI, n.º 2
- Serrão, Vítor, Meco, José (2007). *Palmela Histórico-Artística - um inventário do património artístico concelhio*. Lisboa/Palmela: Edições Colibri/Câmara Municipal de Palmela

A Contemporary Dreaming

A Contemporary Dreaming

Inês Valle*

*Portugal, Artista Plástica e Curadora. Curso de Pintura e Mestrado em Estudos Curatoriais pela Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa (FBAUL) / Fundação Calouste Gulbenkian. Curadora na Omenka Gallery, Nigéria. E-mail: ines.valle@gmail.com

Artigo completo submetido 3 de junho e aprovado a 14 de junho de 2014

Introdução

Hoje considera-se a arte aborígine australiana uma das mais antigas do mundo. A sua propagação através de pintura em rocha no território australiano é extraordinariamente fenomenal, sendo o Northern Territory (NT) e a Arnhem Land os exemplos mais ricos. (Figura 1; Figura 2; Figura 3) Certos registos são mais remotos que as pinturas Paleolíticas de Lascaux ou Altamira, como algumas pinturas encontradas em Arnhem Land com cerca de 50.000 anos.

A diversidade dispersa e existente no território australiano manifesta a multiplicidade de crenças religiosas, estruturas sociais, línguas e práticas artísticas existentes na cultura desta população. Adicionalmente às pinturas sobre rocha, também o corpo, a casca de árvore, artefactos ou o próprio chão eram utilizados como suportes para a transmissão de conhecimento entre gerações. Tais formas de expressão mantiveram-se praticamente desconhecidas ou mesmo desacreditadas como formas de Arte até à segunda metade do século XX, momento em que surge um crescimento exponencial de estudos antropológicos que procuraram desvendar as complexas estruturas religiosas em que as suas sociedades “primitivas” estavam fundadas. Assim, os seus produtos culturais passaram a deter um papel fulcral na interpretação dos seus universos, chegando mesmo a “arte aborígine a providenciar uma herança cultural alternativa” (McLean, Ian) que poderia colmatar uma falta de identidade nacional que se sentia após a 2ª Guerra Mundial.

A arte é central na vida das populações aborígenes australianas, sendo por um lado ainda utilizada na sua forma mais tradicional em pinturas cerimoniais que tomam lugar nestes santuários milenares, ou transposta para a arte aborígine contemporânea através dos símbolos, técnicas e narrativas tradicionais

Resumo: A arte aborígine australiana foi datada como a das mais remotas do mundo, no entanto manteve-se praticamente desconhecida e desacreditada como forma de Arte até à segunda metade do século XX. Figuras, signos e narrativas encontradas em santuários milenares foram transpostas para a arte contemporânea aborígine. Sendo a arte usada como forma de negociação com o balanda (o povo branco), assim como forma de manterem a sua memória e identidade colectiva.

Palavras chave: Aborígenes / Austrália / Arte contemporânea e Símbolos.

Abstract: The art of Aboriginal Australia is dated as one of the most ancient in the world, nevertheless it remained relatively unknown and discredited as a form of Art until the second half of the twentieth century. Figures, symbols and narratives found in ancient sanctuaries have been transposed into contemporary Aboriginal art. The Art is used as a way of negotiation with the balanda (white people), as well as a form to perpetuate their collective memory and identity.

Keywords: Aborigines / Australia / Contemporary Art and Symbols.

1. Legitimando pelo lugar

A memória não é uma simples capacidade de adquirir, armazenar ou recuperar informações disponíveis. Ela é o mecanismo ou o processo pelo qual baseamos toda a nossa atividade social e moral, estando patente em todas as decisões e ações que efetuamos no percurso da nossa vida. Esta edifica-se no momento em que procuramos uma coerência e significado no transcorrido, sendo a consequência de uma partilha de informações. A memória compartilhada é um alicerce fundamental no desenvolvimento da identidade de grupo e de uma cultura e, é através desta que delineamos, desenvolvemos ou marcamos a nossa história e cultura num sentido de tentarmos dar continuidade, estabilidade e legitimidade ao que desenvolvemos.

Toda a cultura aborígine baseia-se numa memória colectiva. As histórias partilhadas delineiam a sua própria identidade com valores e credos associados, sendo o território australiano “central para a organização cosmológica e social aborígine”. Apesar de toda a desapropriação de terras que a população aborígine foi e continua a ser submetida, a simbologia das suas terras e tudo o que esta contém permanece a base da reclamação da sua identidade e cultura.

Existindo esta consciência, a Austrália gerara estrategicamente uma imagem ou ideia identitária do seu país, dando origem a um lugar-paraiso, completamente exótico onde o aborígine e toda a sua memória e cultura detêm um papel fulcral, sendo mesmo considerados como o último reduto de um povo “primitivo”. O Aborígine, que na realidade, é visto como um alienado, um não adaptado ou incivilizado acaba, juntamente com a sua cultura, por ser utilizado como o grande símbolo nacional. Assim no turismo indígena, a Austrália encontrara uma identidade nacional que regenera e valida a sua relação com o território.

Numa “nação colonial que desde o início lutou por uma identidade australiana branca, a presença indígena e a sua sagrada conexão com a terra sempre foram um desafio neste processo e ocuparam uma posição inquietante (...) Este sentimento, que associa o conceito de sagrado ao território, é algo que acumula um significado tão profundo, que é capaz de reestruturar a sensibilidade de uma nação” (Gelder, K. e Jacobs, J).

Ao aceitar e incluir o indígena na história da nação, a Austrália poderá obter um reconhecimento de que efetivamente esta é território indígena, e mais que isso, sagrado, obtendo estranhamente uma certa legitimidade para a ocupação das terras por não-indígenas. Ao reconhecer que a Austrália é indígena (não confundir com pertencer a um povo indígena), é permitido a um alienígena ou a um recém-chegado tornar-se indígena, isto é, tornar-se nativo, e por esse modo obter uma condição equiparada à dos povos indígenas.

Muito dos territórios sagrados foram e continuam a ser utilizados como uma moeda de troca. Tome-se como exemplo o caso das terras agora incluídas nos Parques Nacionais de Uluru-Kata Tjuta ou de Kakadu, no estado do NT. Um parque gerido segundo um conselho constituído por brancos e aborígenes, em que a palavra final é a do governo. Um facto aberrante é a existência de minas subterrâneas de urânio neste último parque, inseridas em terrenos circundados por áreas de reserva protegida pela UNESCO, e excluídas da área do parque aquando do seu estabelecimento em 1981. Este foi um dos compromissos mais visíveis para a reapropriação de parte das suas terras pelos Aborígenes.

O turismo gerado por estes parques continua a ser uma das principais razões para a ‘libertação’ de terras ancestrais reclamadas por comunidades indígenas, que ao serem devolvidas aos seus legítimos herdeiros, representam uma extraordinária oportunidade para o Governo as promover no mercado do

turismo, validando todo o sistema de marketing que explora um turismo direcionado para a unicidade da cultura indígena australiana. (Figura 4) É de frisar, que este tipo de turismo representa um dos grandes trunfos que destacam a Austrália na arena competitiva do mercado do turismo global (Snapshots, 2011), fomentando uma receita extremamente significativa. No ano fiscal de 2004/2005, o turismo no estado do NT gerara cerca de 1.5 milhares de milhões de dólares, sendo que desses, 58.1 milhões de lucros provêm diretamente do Parque Nacional de Kakadu (Australian Government, Department of Environment).

2. Uma arte consciente

O aborígene australiano vive numa realidade de constante discriminação, onde o racismo está permanentemente latente. Nesta, as minorias autóctones sobressaem pela diferença e pela vontade de trazerem à superfície realidades e memórias que constroem a sua identidade pessoal e colectiva. O “problema aboriginal” é algo que tem vindo a atormentar a sociedade australiana desde a sua criação, num passado por ter sobrevivido às múltiplas políticas opressivas, e num presente por persistir na reivindicação dos seus direitos e manter ativa a memória da sua história. Após várias gerações de luta e perseverança, as comunidades aborígenes começam finalmente a ganhar terreno na arena política, social, económica e artística. Observa-se que a arte é uma ferramenta vital de afirmação identitária, uma metodologia de negociação com o “outro”, e um forte instrumento político utilizado em questões como os direitos à terra ou justiça social.

Yirawala, um líder cerimonial de um povo em Arnhem Land, considerava a sua arte como um veículo fulcral para a partilha de conhecimento e sabedoria tribal, e foi o primeiro artista a utilizar a arte e imagética visível em muitos dos santuários, como um meio de comprovar a legitimidade ao território. Nos anos 60 realiza 139 pinturas em casca de árvore que representam o ciclo completo das narrativas cerimoniais do seu povo, onde nitidamente observamos desde figuras dançantes a animais (cangurus, peixes, crocodilos, etc.) muito semelhantes às que encontramos em Kakadu, que similarmente nos recontam histórias do território e dos povos. Djambawa Marawili, líder do Clã Madarrpa, Arnhem Land, utiliza também a sua arte com o mesmo propósito, visível na sua obra “The Djankawul at Yelangbara” (1968) onde através da simbologia tradicional partilha a história que comprova a legitimidade do seu clã como o proprietário legal da área de Yelangbara. Em 1976, com a aprovação do Ato Aboriginal Land Rights, os povos aborígenes obtêm uma fundamentação legal para requerem tal direito, por tal a determinação de defensores da ‘aboriginalidade’ e fidelidade às tradições como Yirawala foi fulcral na luta pelos direitos às terras ancestrais. De um modo genérico podemos afirmar que muitas pinturas visíveis nestes santuários ou mesmo em obras contemporâneas, que visivelmente utilizam signos similares, são autênticos mapas territoriais aéreos, onde através de um complexo sistema de signos e histórias tradicionais revelam localizações e percursos dentro da sua região.

O desenvolvimento de um mercado de arte aborígene tem o seu momento chave na mesma década, com o aparecimento do Papunya Tula (1972), o primeiro movimento artístico contemporâneo a utilizar materiais sintéticos, suportes ocidentais e a expor publicamente designs tradicionais. Esta transição segundo a crítica de arte australiana assinala uma passagem da arte aborígene de primitiva para contemporânea.

Apesar de a arte acima mencionada utilizar a imagética e as memórias da sua cultura para conservarem o seu território, identidade e história; e ser encarada como um utensílio de resistência ao poder político e à homogeneização que a globalização tem vindo a fomentar, é a “arte aborígene proveniente de zonas urbanas que tem sido percebida como a mais estridentemente intervencionista” (Perkins,

Hetti e Lynn, Victoria). Esta arte, que apareceu nos anos 80, é uma plataforma privilegiada para a apresentação dos diversos conflitos que os aborígenes enfrentam, onde através da simbiose do ocidental e tradicional, abordam assuntos tabus como a identidade ou o género, convertendo-se num manifesto mais reflexivo sobre a situação da população aborígene no passado, presente ou no futuro. Desta geração de artistas urbanos, destacam-se Brenda L. Croft, Fiona Foley, Gordon Bennett, Mervyn Bishop, Tracey Moffatt ou Richard Bell, pelo seu papel decisivo para um questionamento da arte aborígene, desconstruindo ou reconstruindo a ideia de arte ou de artista aborígene. Na obra destes artistas podemos encontrar uma transposição de símbolos e mesmo técnicas anteriormente utilizados, como as utilizadas nas pinturas de santuários em Arnhem Land. Exemplo é a obra cerâmica *Coming of the missionaries* (2002) de Cornelius Richards (Figura 5) Representa a chegada dos ingleses através de um barco na zona central, cercado por água com dois peixes semelhantes aos vistos nos santuários do NT. (Figura 6) O contorno da costa delineado pela serpente, que é um dos símbolos tradicionais mais importantes, remetendo para a criação do universo, como também é símbolo de um dos anciões protetores do território. Outros símbolos continuam também a ser usados na arte contemporânea, como em muitas obras produzidas por artistas residentes no Centro de Arte Tangentyere Artists (Figura 7) que empregam símbolos que representam grupos de pessoas sentadas no chão a conviver ou a conversar, normalmente agrupadas em grupos de quatro em volta de um círculo, no entanto nesta pintura o artista resolveu ilustrar esta reunião com mais participantes, uma referência não só ao modo de vida nos Town Camps circundantes à cidade mas também aos problemas que muitos aborígenes enfrentam por estarem deslocados e dependentes de ajudas do Estado.

A espiral ou círculos concêntricos (Figura 8), que representam tradicionalmente poços de água, já em algumas obras contemporâneas quando em diálogo com os restantes elementos compositivos podem também ser encarados como alvos. Tal é claramente visível numa das obras de Tony Albert da série *No Place*. (Figura 9) Partindo da referência ao *Feiticeiro de Oz* “no place like home”, e apropriando máscaras de Lucho Libre mexicanas, os retratados transformam-se em guerreiros contemporâneos que protegem o seu território. Nestas máscaras, diversos símbolos e cores tradicionais associados à floresta tropical são transpostas, símbolos que tradicionalmente eram pintados no corpo ou em conchas, representando animais ou espíritos sagrados.

Por fim, pode-se fazer referência à obra de Reko Rennie (Figura 10), um artista urbano que através da sua prática artística explora a sua identidade aborígene, recorrendo constantemente a símbolos e padrões tradicionais geométricos do povo Kamilaroi, associando-os à cultura contemporânea urbana, nomeadamente às técnicas utilizadas por graffitis. Na obra *Neos Natives* (2011), exposta numa das ruas de Melbourne, o artista utiliza o losango (símbolo masculino) e figuras estilizadas de animais nativos (cangurus e emus) como uma referência à sua identidade nativa.

Conclusão

A arte aborígene emergiu inicialmente de uma necessidade de perpetuar a sua cultura, e o seu propósito não se alterou, tornou-se nos tempos atuais um fator ainda mais determinante da sua sobrevivência dentro de uma sociedade branca. É atualmente o único dispositivo artístico na Austrália, que efetivamente nos possibilita uma visão alargada deste sistema hegemónico. E é uma arte que nos ajuda a refletir sobre uma identidade global.



Fig. 1. Fotografia de Inês Valle, Pintura sobre Mabuyu no Parque Nacional de Kakadu, Northern Territory, Austrália (2011).



Fig. 2. Fotografia de Inês Valle, Pinturas de figuras dançantes no Parque Nacional de Kakadu, Northern Territory, Austrália (2011).



Fig. 3. Fotografia de Inês Valle, Pintura de Nanbulwinjbulwinj no Parque Nacional de Kakadu, Northern Territory, Austrália (2011).



Fig. 4. Fotografia de Inês Valle, Pinturas em exposição — galeria de arte TOP DIDJ, Northern Territory, Austrália (2011).



Fig. 5. Coming of the missionaries (2002) de Cornelius Richards (povo Gungganyji), Brisbane, Austrália (2011). Cortesia de QAGOMA



Fig. 6. Fotografia de Inês Valle, Pormenor de uma pintura de diferentes espécies de peixes (Barramundi, Saratoga e Mullet) e uma figura humana, Parque Nacional de Kakadu, Northern Territory, Austrália (2011).



Fig. 7. Fotografia de Inês Valle, Pintura de artistas do Centro de Arte Tangentyere Artists, Alice Springs, Northern Territory, Australia (2011).

Fig. 8. Fotografia de Inês Valle, Pormenor de pinturas no Parque Nacional de Kakadu, Northern Territory, Australia (2011).



Fig. 9. Fotografia de Tony Albert, No Place 2, type-C photograph, 80x80 cm, Austrália (2009). Cortesia Sullivan Strumpf Gallery

Fig. 10. Fotografia de Inês Valle, Instalação Neon Natives de Reko Rennie, Melbourne, Austrália (2011).

Referências

Australian Government, Department of Environment. Disponível em <http://www.environment.gov.au/parks/publications/kakadu/pubs/management-plan.pdf>

McLean, Ian (2011). How Aborigines invented the idea of contemporary art, Institute of Modern Art, Power

Publications, 2011, p. 24.

Gelder, K. e Jacobs, J. (1998). *Uncanny Australia: Sacredness and Identity in a Postcolonial Nation*, Melbourne University Press.

Perkins, Hetti e Lynn, Victoria. *Black artists, cultural activists*, Australian Perspectives, 1993, Art Gallery of New South Wales, p. 10.

A problemática de “El Valle de los Caídos” na Espanha: santuário, monumento e cemitério

The problematic of “El Valle de los Caídos” in Spain: sanctuary, monument and cemetery

Irene Galindo Ortiz*

*Espanha, Historiadora da Arte, Licenciada em História da Arte pela Universidad de Extremadura (UEX), Mestranda em Museologia e Museografia pela Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa (FBAUL). E-mail: irgalindo89@gmail.com

Artigo completo submetido 2 de junho e aprovado a 14 de junho de 2014

O monumento

Ainda não tinha acabado a Guerra Civil espanhola quando o bando franquista criou uma Comisión de Estilo en las Conmemoraciones de la Patria, como fim de unificar os distintos monumentos comemorativos da vitória ao “dar unidad de estilo y dar sentido a la perpetuación por monumentos de los hechos y personas de la historia de España, y en especial a los acontecimientos de la guerra y en honor a los caídos...” (Espanha. B.O.E. 22-8-1939). Pretendia-se fazer dos monumentos símbolos e reflexos da ideologia subjacente (Bonet, 1981,67), optando-se pela severidade, a rigidez e o geometrismo; valores que seguiam os ideais nazis de serenidade, ordem, claridade e equilíbrio, existentes nos modelos clássicos.

A ideia de fazer um monumento nacional, El Valle de los Caídos, inicialmente dedicado à vitória franquista, seguindo estes valores, era de tal modo considerada como uma honra, que foi disputada por muitas cidades. No entanto, a sua localização tinha de ser claramente em Madrid, a capital do Estado, representante do ideal franquista “una, grande y libre”. Com esse propósito, foi escolhido um terreno a norte da capital madrilena, a vila de San Lorenzo del Escorial, onde se localiza o mosteiro com o mesmo nome. Por ser considerado a grande obra classicista da arquitetura espanhola foi tomado como modelo.

Com os prazos e princípios estéticos definidos, só faltava saber como se iam pagar as obras de um monumento desta magnitude num país devastado pela Guerra Civil.

Como as prisões estavam cheias de presos políticos, cuja sobrelocação e as más condições de salubridade provocavam doenças como o tifo e a tuberculose, decidiu-se utilizar esta mão de obra. Com esse fim, foi oferecida aos presos uma comutação da pena em troca de trabalho remunerado com o salario mínimo. Segundo testemunhos, ao aceitarem este acordo, a vida destas pessoas melhorava, apesar dos

Resumo: O presente artigo tem como objetivo refletir sobre o monumento espanhol El Valle de los Caídos. Apesar de se basear numa bibliografia sólida, desenvolve-se de uma maneira mais informal, pretendendo expor dados históricos e características do local, mostrando as suas repercussões no seu estado atual.

Palavras chave: Valle de los Caídos / franquismo / republicanismo / Ley de Memória histórica.

Abstract: This article aims to reflect about the Spanish monument “El Valle de los Caídos”. It is based on a solid bibliography but it develops in a more informal way, not being just a theoretical point of view, but also, it exposes historical data and his characteristics, showing the impact of those facts in the present.

Keywords: “Valle de los Caídos” / Franco’s regime / republican / Law of Historical Memory.

perigos inerentes à própria tarefa. Passavam a receber uma dieta mais calórica para fazer face à dureza do trabalho e, por terem uma liberdade maior, tornava-se possível a instalação das famílias em barracas improvisadas no local. Chegaram inclusivamente a organizar-se fugas com sucesso.

Com a chegada da Democracia começou a utilizar-se o termo *esclavos de Franco* para designar a estas pessoas, mostrando a ilusão de liberdade subjacente a este acordo. Este tipo de expressões fazem com que o povo sinta a obra como uma imposição desde a sua construção, constituindo um abuso de poder por parte do governo ditatorial, para glória do Caudilho, sem pensar na situação económica num período pós-guerra.

Num discurso do Generalíssimo em 1940 definia-se claramente como seria o Valle de los Caídos: *Nuestro monumento a la Victoria no será un monumento más [...] será un lugar que tendrá basílica, tendrá monasterio y tendrá cuartel; tendrá la recidumbre de España, tendrá la aspereza de la tierra, tendrá la soledad de la oración* (Discurso de Francisco Franco 3 de junho de 1939).

Para avançar com o projecto foi escolhido o arquiteto Pedro Muguruza, na altura considerado o melhor arquiteto do país. Mais tarde, em 1950, foi substituído por Diego Méndez, quem completou as obras, inauguradas no dia 1 de agosto de 1958.

No ano seguinte a obra escultórica exterior foi entregue a Juan de Ávalos, de onde surge outra grande ironia relacionada com este monumento: a escolha de um artista rotulado como republicano, exilado em Portugal, para criar os elementos ornamentais exteriores, que dariam as boas-vindas aos visitantes do maior monumento franquista da Espanha! Atualmente, as suas 9 esculturas ciclópicas apresentam graves problemas de conservação devido à má qualidade da pedra, necessitando de um processo de restauro muito complexo e caro.

Nos 36 anos que durou o regime franquista a sua política mudou para se adaptar às diversas situações internacionais. Assim, devido à necessidade de alterar a sua imagem internacional, decidiu-se mudar a concepção do monumento para: “dar en él sepultura a quienes fueron sacrificados por Dios y por España y a cuantos creyeron en nuestra cruzada, sin distinción del campo en el que combatieran, según impone el espíritu cristiano de perdón que inspira su creación” (Olmeda, 2009, 175). O monumento inicialmente dedicado à vitória franquista, passava agora a ser um memorial de reconciliação, onde se mostrava a paz alcançada pelo ditador.

No entanto, a equiparação entre as partes da anterior contenta nunca chegou a existir. Os restos mortais dos franquistas eram identificados com nome, idade, causa da morte, lugar de combate, etc.. Os republicanos só tinham o nome, quando conhecido, dado que muitos vinham de valas comuns e por isso não estavam identificados. Deve também ser destacado o facto de muitas transladações não terem sido autorizadas pelas famílias de esquerda. Para ultrapassar este obstáculo, o Governo promulgou um decreto dando-lhes a responsabilidade de custear uma nova sepultura. Caso não tivessem os meios necessários, os restos mortais dos combatentes seriam levados para o Valle de los Caídos. Esta solução foi vista com raiva pelos descendentes dos defuntos, bem como pela Esquerda em geral. O monumento passou então a ser considerado como um agravo à liberdade, por obrigar os corpos dos seus combatentes a descansarem no maior símbolo do franquismo e em território sagrado, quando muitos deles lutavam em defesa da República e do laicismo.

Além disso, em 1959 mudaram-se para ali os restos de José Antonio Primo de Ribera, considerado como um mártir franquista da Guerra Civil, ao qual se uniria em 1975 o corpo de próprio Francisco Franco. O monumento adquiriu então uma dimensão social e ideológica maior, ao se converter no mausoléu do ditador e, consequentemente, em lugar de peregrinação dos seus seguidores. Por extensão acabou por representar todo um período histórico de guerra e repressão. O facto de continuarem ambos enterrados num lugar tão distinto provoca muitas disputas. Os sectores de Esquerda pedem a sua transladação para outros cemitérios para tentar despolitizar o monumento, no entanto, as famílias exercem os seus direitos e não aceitam a concretização desta ideia.

Em 1957 o Valle de los Caídos foi considerado como Património Nacional ficando ao abrigo da legislação nacional. Este facto impõe a sua conservação e restauro para evitar a degradação e possível desaparecimento. Na mesma época foi consagrado como abadia beneditina pelo Papa Pio XII. Esta congregação ainda ocupa este espaço, constituindo, juntamente com a Igreja, a maior opositora a qualquer modificação do local.

A Ley de Memoria Histórica

No dia 31 de outubro de 2007, o Partido Socialista, então no Governo, aprovou a Ley de Memoria Histórica reconhecendo todas as vítimas da Guerra Civil e da Ditadura. Este documento propunha acabar-se com todos os símbolos franquistas existentes, obrigando à retirada de placas de ruas e praças, de estátuas, de monumentos à vitória ou aos mortos na guerra. Quando estes símbolos estivessem em monumentos histórico-artísticos deveriam permanecer no local quando a sua remoção danificasse o conjunto (Espanha. Ley 52/2007).

Nesta lei foi dedicado o 16.º artigo especialmente a este monumento:

El Valle de los Caídos se regirá estrictamente por las normas aplicables con carácter general a los lugares de culto y a los cementerios públicos. En ningún lugar del recinto podrán llevarse a cabo actos de naturaleza política ni exaltadores de la Guerra Civil, de sus protagonistas, o del franquismo (Espanha. Ley 52/2007).

Para não ter problemas com a Igreja, o Governo só restringiu o seu uso, evitando manifestações de apoio ao franquismo. Abriu também a possibilidade de fazer um museu onde se mostrasse a verdadeira história do local, numa disposição adicional:

La fundación gestora del Valle de los Caídos incluirá entre sus objetivos honrar y rehabilitar la memoria de todas las personas fallecidas a consecuencia de la Guerra Civil de 1936-1939 y de la represión política que la siguió con objeto de profundizar en el conocimiento de este período histórico y de los valores constitucionales (Espanha. Ley 52/2007).

Apesar de a Ley de Memoria Histórica proibir as manifestações políticas no recinto, o franquismo e o fascismo ainda hoje não estão proibidos pelos Código civil ou Penal espanhóis, prevalecendo o direito constitucional e a liberdade de expressão (Abad, 2009, 63).

A mudança dos valores

Durante muitos anos as pessoas mortas pelo bando franquista eram ser consideradas heróis por terem lutado na cruzada pela defesa de uma Espanha laica e anarquista. No entanto, atualmente e no futuro, com o gradual desaparecimento dos sobreviventes e suas famílias, a manutenção dos restos mortais republicanos no local, pode levar a uma alteração desta interpretação, passando estes a ser considerados como colaboradores da imposição do regime ditatorial que afundou ao país numa péssima situação social, isolando-o da Europa durante quase quarenta anos.

Com medo de uma nova guerra civil, o Estado amnistiou os dirigentes do franquismo, ficando estes impunes, disfrutando dos seus privilégios e dos seus símbolos até ao ano 2007. Com a Ley de Memoria Histórica pretendia-se dar a conhecer os verdadeiros factos da Guerra Civil e da Ditadura. Tornava-se necessário reparar a memória e a moral das vítimas políticas e ideológicas, bem como remover os símbolos franquistas enaltecedores de factos e pessoas que não os mereciam. El Valle de los Caídos como símbolo

por excelência desta etapa histórica foi tratado de modo individual e sumariamente, sendo-lhe atribuída uma função de culto e proibida a apologia do franquismo no seu interior.

Desde o início da Democracia têm existido diversas propostas para este monumento. Por um lado, a Direita e ultradireita advogam a manutenção do passado, evitando uma investigação histórica desfavorecedora. No caso do Valle de los Caídos defendem a sua preservação tal e qual como está, baseando-se no facto de ser um lugar de culto, amparado pelas Leis de liberdade religiosa, de defesa do Património e Canónica. Por outro, a Esquerda defende a pesquisa histórica para revelar a verdade de uma época e a justiça dos crimes cometidos. Relativamente ao monumento são várias as posturas: a Esquerda mais central opta por conciliar as partes deixando o culto religioso mas tirando os sepulcros dos dirigentes com a ideia de criar um museu, com um espaço didático onde se mostre a verdade do conjunto. A Esquerda mais radical pede a demolição da obra por não se poder permitir a sobrevivência deste símbolo por excelência do franquismo.

A realidade é que este monumento com 55 anos precisa de uma intervenção de restauro urgente, especialmente nas esculturas exteriores. É também necessário um projeto de preservação, onde sejam detalhados os procedimentos a seguir a médio e longo prazo, evitando-se as campanhas de restauro que não atuam realmente na origem.

Porém, nestes tempos de crise, este tipo de atuações num monumento com uma conotação tão forte não são bem-vindas pela população. Apesar disso, no dia 13 de maio de 2013, foi publicado no boletim oficial do Estado a indicação da atribuição de 286.845€ ao restauro da portada da igreja.

Conclusão

O Valle de los Caídos é uma obra complexa devido ao seu simbolismo que gera posturas entre uma população espanhola ainda dividida em duas Espanhas em função dos seus ideais políticos. Depois de 36 anos passados desde o início da democracia e este tema pendente ainda é de difícil solução.

Poderá o Valle de los Caídos sobreviver muitos anos nesta situação de restauros de emergência e parciais à espera de um acordo entre partidos políticos?

Referências

- Abad, J.M (2009). Ley de memoria histórica. Madrid: Dykinson.
- Bonet, A (Coord) (1981). Arte del franquismo. Madrid: Cátedra.
- Cirici, A (1977). La estética del franquismo. Barcelona: Gustavo Gili.
- Delaplace, A (2013). Um plácio para a imigração? Uma apresentação da Cité nationale de l'histoire d l'immigration na França. Revista VOX MUSEI, n1. Lisboa: Universidade de Lisboa.
- Espanha. B.O.E. 2-4-1940.
- Espanha. B.O.E. 22-8-1939.
- Espanha. B.O.E. 27-7-1942.
- Espanha. Constitución 29-12-1978.
- Espanha. Ley 16/1985 25-6-1985.
- Espanha. Ley 52/2007 26-12-2007.
- (2012) Juan de Ávalos. Mérida: Parlamento de Extremadura.
- Llorente, A (1995) Arte e ideología en el franquismo (1936-1951). Madrid: La balsa de la medusa.
- Olmeda, F (2009) El Valle de los Caídos. Barcelona: Península.
- (2006) REVISTA ARS ET SAPIENTIA. Cuatrimestral, n. 2. Mérida: Asociación de Amigos de la Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes.
- Sosa, A.M (2013) Museos de la memoria y educación para los derechos humanos. Un estudio de caso: MUME- Uruguay. Revista VOX MUSEI, n2. Lisboa: Universidade de Lisboa.
- Torres, R (2001) Los esclavos de Franco. Madrid: Obreron. <http://www.elvalledeloscaidos.es/portal/>

A Promessa ao João Velho em um Quilombo do Maranhão: a presença de categorias religiosas africanas sincretizadas nesta prática católica

The Promise towards an ancestor in a Maroons community of Maranhão: the presence of African religious categories syncretized into this Catholic practice

Jefferson Crescencio Neri*

*Brasil, Doutorando em Quaternário, Materiais e Culturas da Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro. E-mail: jeffersoncneri@hotmail.com

Artigo completo submetido 3 de junho e aprovado a 14 de junho de 2014

1. Introdução: A Investigação sobre a Identidade e a Memória de Quilombolas no Maranhão

A proteção da “Comunidade Local” como sistema de intrínsecas relações culturais e ambientais (com normas próprias à territorialidade, à base da identidade) em estreita ligação à biodiversidade (Princípio 22 da ECO 92), é abrangida em toda sua variedade pela Declaração da Diversidade Cultural de 2002. Reforça esta proteção o reconhecimento do direito à indenização pelo uso industrial do ditos “conhecimentos tradicionais” (Derani, 2002), mas se estes forem percebidos só como bem para o mercado, isto poderá separá-los da identidade e da territorialidade, e assim, descaracterizá-los. No Brasil, de várias comunidades locais resultantes de processos históricos e multiculturais, apenas os poucos grupos indígenas restantes e os ditos Remanescentes de Quilombo receberam explicitamente este tipo proteção legal.

Estes últimos, são fruto da resistência africana à escravidão (Gomes, 1995), descendendo dos Quilombos históricos, ou mesmo de escravos e negros livres que formaram posses seculares e territorialidades à base da ancestralidade e do uso comum da terra (Silva, 1997) (Almeida 2002), recebendo tutela étnica e cultural como definida nos arts. 215 e 216 da Constituição.

Como são processos étnicos dinâmicos, sua proteção como tal, efetivar-se-á na sustentabilidade de suas territorialidades e identidades, numa gestão que fortaleça a memória e as práticas e dialogue com desenvolvimento e direitos humanos (Sachs, 2003).

Neste sentido, realizamos uma Investigação sobre a Identidade e Memória de Comunidades

Resumo: Realizando uma investigação sobre a Identidade e Memória de Comunidades Quilombolas na Região do Baixo Parnaíba do Maranhão, Brasil, quanto à proteção de seus Conhecimentos Tradicionais como Patrimônio Cultural e Ambiental, encontramos no município de Brejo, Território de Saco das Almas, Comunidade de Vila das Almas, o culto a um antepassado denominado pela comunidade como “João Velho”, com a peregrinação ao cemitério, a fim da oferenda de garrafas de cachaça junto ao seu túmulo, como modo de pagar uma promessa. A ideia que visamos demonstrar é a de que o Culto a João Velho tem natureza sincretista, ao guardar no interior da categoria católica da promessa, a ideia religiosa africana do ancestral ligado à memória social e à espiritualidade.

Palavras chave: Comunidade Quilombola / Sincretismo / Culto Afro-brasileiro / Catolicismo popular.

Abstract: The altarpiece is a sanctuary that is present within all churches. It can be done with multiple possibilities, according to the circumstances of the place, and the aesthetic of the times and people. But after Vatican II the altarpiece is no longer a formal element essential to liturgy and away leading role of liturgies, came to be regarded as a luxury and therefore only with cultural and heritage value.

Keywords: Maroons Community / Syncretism / Afro-Brazilian cult / Popular Catholicism.

Remanescentes de quilombo da Região do Baixo Parnaíba, Maranhão, Brasil. Na nossa Dissertação de Mestrado em Técnicas de Arqueologia pelo Instituto Politécnico de Tomar foi focado um método de gestão cultural comunitária no Território Saco das Almas (Brejo), já citado por Ayres (2002), Assunção (2010) e Sales (1984). Aliamos a recolha oral, cultural, arqueológica e de uma cartografia social, à capacitação e envolvimento dos moradores para o desenvolvimento de uma gestão construtivista da memória e história social, que resultou numa peça teatral comunitária e exposição museográfica e que favoreceu manifestações culturais próprias (Neri, 2011).

2. A Cultura Afro-brasileira no Maranhão

O legado cultural, embora não seja definidor do remanescente de quilombo, em face da desagregação e miscigenação sofrida, mas é um elemento que havendo, tem relevo para identificar sua ancestralidade.

A religiosidade e a cultura africanas, alvo da repressão histórica, jogaram no espaço brasileiro, e conseguiram em menor ou maior grau, constituir casas de culto africano aos orixás ou voduns, os chamados terreiros, ou sincretizar tais divindades aos santos católicos, ou ainda inseri-las em manifestações que adquiriram caráter folclórico no catolicismo popular.

Em sua origem na África, a nação Iorubá é a principal devota dos orixás da cultura Nagô, já as Culturas Fon, Jêje, Fanti e Ashanti se dedicam aos voduns. Em ambos os casos as origens de tais divindades são do antigo Daomé, ou da Costa da Mina ou Costa dos Escravos (atuais Gana, Togo, Benim e Nigéria). Ali, constituem ainda hoje uma religiosidade que vincula a família e a tribo aos ancestrais, não havendo, portanto, uma separação entre divindade e natureza/sociedade, ou entre criador e criaturas, de modo que os orixás ou voduns atuam de acordo com dada força da natureza e própria personalidade em favor da família ou da Tribo, com ela convivendo, ao aparecerem nos rituais de incorporação em transe, identificados pelo modo no qual se manifestam nas danças.

Para além de dadas visões etnocêntricas ocidentais que satanizaram tais religiosidades, os Orixás e Voduns tem para a Tribo um significado positivo, e a sua presença fortalece a ligação com a natureza e os próprios laços de solidariedade. Historicamente, as tribos se uniram pelo casamento e organizaram Sociedades Tribais ou até Reinados, criando linhas comuns de orixás ou voduns que em cada nação, adquiriram certa hierarquia, criando cosmogonias específicas. Os Estudos científicos sobre religiões africanas, desde o fim do século XIX, evoluíram das visões evolucionistas e racistas da época, que as concebiam como sistemas primitivos de crenças, como superstições baseadas no totemismo Durkheim (1989), animismo e fetichismo (Nina-Rodrigues, 1935, 1977), bruxaria e feitiçaria (Andrade, 1983), para reconhecê-las como religiões com o mesmo status teorizado por Durkheim, ou seja, como sistemas próprios de ideias (Bastide, 1979).

A diáspora africana, ocasionada pelo tráfico de escravizados, além destes seres humanos, trouxe para o Brasil as suas culturas e específicos cultos. A religiosidade afro-brasileira, antes ou no mesmo passo que se fundiu ao catolicismo (fazendo corresponder santos a orixás ou voduns) ou ao paganismo cristão europeu (nas rezas, ou tendo como entidades Reis e Nobres medievais), uniu cultos que na África eram separados por nações ou tribos, e inseriu personagens e elementos dos territórios em que se integraram (os índios e suas divindades, os caboclos, as matas e os rios).

Talvez pelo fato dos Orixás Nagôs e os Voduns Jêje terem uma correspondência na África, pode-se afirmar que estas duas culturas prevaleceram como base religiosa afro-brasileira, tendo obtido ascendência, mesmo junto aos demais africanos (com certas exceções, como os Malês). Entretanto, o que se percebe é uma diversidade, seguindo os Terreiros várias linhas, onde o Orixá ou Vodun que encabeça o

ritual é diferente, gerando uma hierarquia e conseqüente cosmogonia específica (tem-se presenciado até mesmo terreiros em que entidades caboclas assumem primazia). Os maiores sistemas cosmogônicos afro-brasileiros formados, são o Candomblé na Bahia (a religião afro-brasileira mais disseminada, que cultua os orixás Nagôs) e o Tambor de Mina no Maranhão (onde predominam os Voduns Jêje, com correspondências aos Orixás).

No Maranhão, os elementos culturais africanos podem se identificar em cultos propriamente afro-brasileiros, ou em outros sincretizados no catolicismo, em manifestações folclóricas, e na organização social, sobretudo da liderança (encontramos uma antiga estrutura patrilinear na tradição do poder dentro da Comunidade Vila das Almas). As casas de culto africano, basearam-se predominantemente nos Voduns da linha Jeje, mas cuja incorporação pode ser também atribuída ao orixá nagô correspondente. Esta religião é conhecida como Tambor de Mina, em face da sua origem, em África, na Costa da Mina, e pelo instrumento de percussão característico aos rituais.

Conforme os relatos de Ferreti S. (1997, 1999, 2003, 2006, 2007, 2008) e Ferreti M. (1991, 1996, 1998, 2001, 2005, 2008), os Terreiros de Mina de São Luís, tem sua origem nas duas casas mais antigas, de meados do Século XIX, tombadas como Patrimônio Brasileiro e Estadual. A Casa das Minas-Jêje é mais fechada e decidiu desde 1914 não formar outras casas (embora fazendo aconselhamento), mantendo-se restrita ao culto vodu, encabeçada por Zomadonu, que era cultuado na ancestralidade do Rei Angolô de Daomé, motivo pelo qual Verger (1990) acredita que a fundadora desta casa, Maria Jesuína, pode ter sido a rainha de Daomé ou pessoa por ela iniciada. A outra, é a Casa de Nagô, consagrada ao Orixá Xangô, aberta sob o auxílio da primeira, e de onde se originaram os Pais-de-Santo da maioria dos Terreiros do Século XX, onde se aceita a incorporação de caboclos. Há relatos de antigo terreiro cambinda, ligado à casa Jêje de Codó. O Candomblé só penetrou no Maranhão após os anos 70, na Casa Fanti-Ashanti. Já a religião afro-brasileira que sincretiza os orixás aos santos católicos, a Umbanda, inseriu-se nos anos sessenta, mais do ponto de vista político, representando a Federação de Umbanda as casas de culto dos diversos rituais.

No Tambor de Mina em geral, a hierarquia das entidades, a dita "encantaria", é organizada por nações e famílias e também por uma diferença de idade e sexo. Deste modo, os toques de tambor mais importantes chamam entidades mais velhas, pertencentes a famílias Voduns e sua respectiva nações, e nos toques sucessivos são incorporadas aquelas mais jovens, na seqüência a família dos gentios, que são orixás, santos e nobres (Rei Sebastião e São Sebastião, associados a Xapanã; Rainha Dina, associada a Iansã; Rainha Rosa e Santa Rosa de Lima, associadas a Oxum; Dom Luiz Rei de França e São Luís, associado a Xangô), e a dos caboclos, que são indígenas, botos e surupiras (oriundos da pajelança), entidades ligadas à água (como o Corre Beirada) e às matas (como a família Légua-Boji) e também nobres não pertencentes às côrtes ou estrangeiros (como turcos e franceses do livro História do imperador Carlos Magno e os doze pares de França). Na maioria dos terreiros, esta hierarquia religiosa vem sendo flexibilizada e os caboclos são cada vez mais presentes, havendo inclusive, terreiro chefiado por entidades caboclas (o de Turquia).

Das manifestações religiosas do interior, compreendidas aqui também as dos quilombolas, sabe-se que receberam certa influência de São Luís, mas que manifestam elementos próprios. Os relatos sobre a pajelança, manifestação afro-brasileira do entorno ao município de Cururupu, dão conta que esta se sincretiza com a religiosidade indígena. Já os da Mata ou Terecô, religiosidade africana originada no município de Codó, de que esta absorve os elementos ligados às matas, onde estes cultos se teriam iniciado, escondidos dos Fazendeiros. Entretanto tais cultos são ainda pouco conhecidos cientificamente,



Fig. 1. Metodologia de Gestão Cultural Comunitária Desenvolvida. Nas fotos os moradores Zuleide da Paz Cunha, Vitalino dos Santos Costa e Marcos Antonio da Costa Silva (Assistentes Museográficos e atores da peça teatral), Francisco Ferreira da Costa, o "Chico do Claro" (Auxiliar Museográfico e Ator da peça teatral), e Maria Ludovica Costa Pereira, a "Dudu" (Líder Comunitária e Diretora da Peça Teatral).

Fig. 2. Do lado esquerdo, o Cemitério da Comunidade Vila das Almas. Do lado Direito, o Túmulo de "João Velho", com as centenas de Garrafas acumuladas e a presença dos Pagadores de Promessa Francisco, Reinaldo Santos Silva e Paulo Sérgio de Oliveira (esquerda para direita).

esclarecendo Ferreti M. (1998) que mesmo que alguns trabalhos sobre a Capital façam referência sobre a “linha Codó”, o livro de Costa Eduardo continua sendo a obra publicada que contém maior número de informações sobre religião afro-brasileira no interior do Maranhão. Segundo esta autora, o Terecô, mesmo tendo origem africana, mas em face de sua origem nas matas, tem um caráter sincrético e está integrado ao curandeirismo:

Geralmente no Terecô os pais e mães-de-santo são também curadores, embora existam na região “raizeiros”, preparadores de “mezinhas”, que são ali mais conhecidos por “cientistas” (doutores do mato) do que por terecozeiros, macumbeiros ou umbandistas. Em Codó, tanto no passado como na atualidade, alguns terecozeiros ficaram também famosos realizando “trabalhos de magia” por solicitação de clientes ávidos de vingança, de políticos, ou de outras pessoas dispostas a pagar por eles elevadas somas, o que lhe valeu a fama de “terra do feitiço”. Afirma-se que nesses “trabalhos” e práticas terapêuticas os terecozeiros associam à sabedoria herdada de velhos africanos conhecimentos indígenas, práticas do catimbó, da feitiçaria europeia e que também se apoiam no Tambor de Mina, na Umbanda e na Quimbanda (que se encontra em expansão em Codó).

De outro lado, elementos culturais Africanos sincretizaram-se a ritos católicos, a que os escravos eram obrigados a participar. Estabelece-se na Irmandade N. S. do Rosário como o espaço de congregação dos negros, apropriado de modo contra-aculturativo (Melo, 1980). O Tambor de Crioula, dança que utiliza os mesmos tambores da Mina, mas com passos diversos dos de transe, é uma “brincadeira” realizada no contexto das festas populares católicas, como pagamento de promessa a São Benedito e outros santos (Ferreti S., 1997). Também na Festa do Divino Espírito Santo, participam e organizam, doando seu máximo para majestoso banquete, comunidades negras, seguindo com rigor os ritos barrocos, ao toque das cacheiras, com a fusão de elementos africanos no ritual de descida do Espírito Santo e no oráculo ou previsão (Ferreti S., 2007: 10). O Bumba-meu-boi é uma festa popular em promessa a São Pedro, que sincretizada os personagens do meio rural (o Fazendeiro, o vaqueiro – Pai Francisco, os índios, o Boi, o Cazumba) em auto que conta a história do Boi mais estimado pelo fazendeiro, morto pelo vaqueiro, atendendo ao desejo de sua mulher grávida (Catirina), cujo drama resulta em festa após a chegada dos índios, ressuscitando o boi em pajelança. Estas festas também são recebidas nos Terreiros de Mina, ou realizadas e usadas em suas festas e calendário, inclusive certos ritos católicos: missa, procissão, ladainha.

3. A Promessa ao “João Velho” em Vila das Almas, Brejo, Maranhão

Realizando nossa investigação, encontramos no município de Brejo, Território de Saco das Almas, Comunidade de Vila das Almas, o culto a um antepassado denominado pela comunidade como “João Velho”, com a peregrinação ao cemitério, a fim da oferenda de garrafas de cachaça por pagadores de uma promessa, em que a aguardente é bebida por cada um e ao mesmo tempo é oferecida materialmente ao ancestral, através de orifícios presentes em seu túmulo. É possível aperceber-se da recorrência e presença viva desta crença/ritual na comunidade, através do acúmulo de centenas de garrafas de cachaça junto ao túmulo do ancestral.

A referida promessa se relaciona em geral ao pedido de achamento de coisas perdidas, mas a atribuição cada vez mais recorrente da eficiência das promessas a este ancestral, tem a ele recorrido pedidos relacionados a cura de doenças. A Promessa pode ser paga pelo próprio agraciado, ou por um parente próximo, caso aquele não possa ou não beba álcool. Este é um ritual compartilhado, de modo que o Pagador da promessa não pode fazê-lo individualmente, devendo convidar amigos para fazê-lo em sua companhia. Isto por sua vez, contribui para a própria disseminação da crença e do respectivo ritual no



Fig. 3. Atividade de Beneficiamento e Produção da Mandioca em uma Casa de Farinha

âmbito comunitário e exerce um claro vínculo de fortalecimento dos laços de solidariedade e compadrio que estruturam a territorialidade e a identidade coletiva

A crença local de que tal ancestral tenha esta capacidade a ele inicialmente atribuída, que é a de achar coisas perdidas, tem sua origem na memória coletiva deste como personagem comunitário em vida, uma vez que ele é narrado pela história oral no Relato de Maria Ludovica Costa Pereira, a “Dudu”, como um homem muito trabalhador, mas que “sempre gostava da bebida dele quando ia para o trabalho”. Tendo a função de Torrador da Massa da Mandioca para a obtenção da Farinha (que é uma atividade feita em um tacho de ferro sobre um forno de barro a alta temperatura, o que requer que a massa seja constantemente revolva pelo Torrador, para evitar que se queime), ele muitas vezes teria deixado a massa ao máximo calor para dirigir-se a um comércio vizinho e lá se sentar e beber uma dose de cachaça, sendo que em tais ocasiões, ao retornar, a massa continuaria do mesmo modo, sem que tivesse sido queimada. A Comunidade então, já lhe atribuiu o dom de manter as coisas no lugar, por isto, após a sua morte, iniciou a lhe fazer pedidos para que achasse coisas perdidas ou desgarradas do lugar devido ou habitual.

Importante fazer um parêntese para asseverar que, com base no conceito descrito por Leroi-Gou-rhan (1964), a “Cadeia Operatória” da Mandioca, desde o raçado da área a ser plantada, à plantação, colheita e, principalmente, no seu beneficiamento e produção da farinha ou da fécula, envolve todos os laços de solidariedade, na troca de diárias entre parentes e compadres e na utilização da mão de obra de toda a família. Para isto ver Prado (2007) e Sá (2007). Nos relatos orais, a dita “farinhada” não apareceu só como um momento de trabalho, sendo a casa de farinha relatada como um local para onde convergem os amigos e parentes, onde estes se congregam com histórias e anedotas, que servem para uma certa sublimação da própria árdua atividade. É evidente que um personagem como “João Velho”, pela função que ocupava ter certa centralidade e ser um referencial comum a todos que fazem parte daquela cultura dividida, passa a ocupar um papel relevante no imaginário coletivo que liga a atividade à própria identidade comunitária, a tal ponto de ocupar um espaço na seara da religiosidade.

De certo modo, o culto ao “João Velho” pressupõe a ideia de que tal habilidade de “manter coisas no lugar” seria preservada pelo ancestral no plano espiritual. Além disto, é bem perceptível no pagamento da promessa a oferenda ao ancestral de algo que ele presumivelmente apreciaria (no caso, a cachaça). Estas são categorias muito presentes nos cultos afro-brasileiros, uma vez que o orixá ou vodu ao início em África, nada mais era que um ancestral da tribo ou da nação, que, de certo modo, continuaria presente espiritualmente e que seria cultuado pelo poder de interferir junto a algum fenômeno natural ou de importância social. De outro lado, é muito comum na Umbanda a ideia da oferenda por meio de presu-míveis objetos materiais que seriam do agrado da entidade.

Esta hipótese da convivência desta categoria africana com a rito católico da promessa nos parece factível, pois percebemos em nossa pesquisa de campo, a identificação na comunidade de uma antiga casa de culto afro-brasileira aos moldes do Tambor de Mina, que foi extinta após a morte da Mãe de Santo Maria Patrício, bem como a atual presença de curandeiros chamados de “cientistas”, cuja atividade paga se associa sobretudo aos saberes das plantas medicinais, presumivelmente atribuídos aos ensinamentos advindos de espíritos, seja em sonhos que em encontros com estes no Semitério os em encruzilhadas de estradas, e ainda os chamados “fazedores de trabalho”, que se servem para intermediação com tais espíritos para a obtenção de alguma sua interferência, serviço procurado até mesmo por políticos locais. Percebemos que alguns dos que praticam tais atividades são também frequentadores da igreja católica, de modo que as mesmas, em-boram não pertençam a esta religião oficialmente declarada, convivem no seio da comunidade.

Existem paralelos no Brasil de uma prática heterodoxa do rito católico da promessa (feita a alguém

não reconhecido pela igreja como Santo ou Beato), tendo como principal manifestação a promessa ao Padre Cícero no Município de Juazeiro do Norte, no Estado do Ceará, de modo que se pode afirmar que este é um fato recorrente no catolicismo brasileiro. De outro lado, também existem outros exemplos de práticas católicas a serem endossadas no âmbito da afroreligiosidade, como nas festas ao Senhor do Bonfim, em Salvador na Bahia, e mesmo no Maranhão, a festa do Divino Espírito e os seus rígidos rituais a serem executadas por Casa de Culto Afroreligioso (a casa das Minas em São Luís), ou por comunidades Quilombolas de Alcântara. Na Região em questão, o Território de Bom Sucesso é caracterizado por Sousa-Filho (2008) como uma Terra de Santo, sendo aquela comunidade quilombola a responsável pelo festejo de Nossa Senhora ali deixada pelo fazendeiro que a doou à comunidade, que simboliza ao mesmo tempo a terra e a fé.

No caso de Vila das Almas, nos dados da Pesquisa Socioeconômica realizada na comunidade re-sultaram que 95% dos moradores se declararam como católicos. Não obstante isto, em uma reunião com a Comunidade Eclesial de Base da Igreja Católica de Vila das Almas, os membros da mesma foram taxativos ao afirmar que o Culto ao João Velho é uma prática de promessa que pertence à fé local e que é por isto plenamente aceito no âmbito do catolicismo ali praticado.

Conclusões

Deste modo, chegamos à conclusão de que o Culto a “João Velho” tem natureza sincrética, ao guardar no interior da categoria católica da promessa, a ideia religiosa africana do ancestral ligado à memória social e à espiritualidade, com capacidade de intervir nos fenômenos naturais e sociais, aos moldes do papel dos orixás ou dos voduns nas tribos africanas. De outro lado, demonstra como os aspectos que consideramos de um lado, como simbólico e religioso, e que apartamos de outro, da dita cultura material, na realidade social não aparecem segmentados mas diretamente inerligados, de modo que podemos perceber uma relação intrínseca do Culto ao “João Velho” com a cadeia operatória da mandioca ou com a garrafa enquanto objeto cotidiano que assume um caráter votivo, ou ainda com a cachaça enquanto produto consumido que assume a forma de uma oferenda, e podemos ainda fazer relações indiretas com o conhecimento de plantas medicinais e as práticas agrícolas, até percebermos que está inserido na territorialidade mesma ali existente.

Bibliografia

- Almeida, Alfredo Wagner Berno de (2002). Os Quilombos e as Novas Etnias: “É necessário que nos libertemos da definição arqueológica”. In: O’Dwyer, Eliane Cantarino (org) . Quilombos: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV. p. 43-82.
- Andrade, Mario de (1983). Música de feitiçaria no Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia.
- Assunção, Matthias Röhrig (2010). A memória do tempo de cativo no Maranhão. In: Tempo. Rio de Janeiro. 15(29): 67-110.
- Ayres, Genny Magna de Jesus Mota (2002). Pretos, Brancos e Agregados em Saco das Almas. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais pela UFBA).
- Bastide, Roger (1979). As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: USP. Volume 2. 567 p.
- Câmara dos Deputados (2010). Legislação sobre Patrimônio Cultural. Brasília. 366 p.
- Derani, Cristiane (2002). Patrimônio genético e conhecimento tradicional associado: considerações jurídicas sobre seu acesso. In: LIMA, André. (org.). O direito para o Brasil socioambiental.: 145-167. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor.
- Durkheim, Emile (1989). As Formas Elementares da Vida Religiosa. O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Paulinas.
- Ferreti, Sergio (1997). Sincretismo afro-brasileiro e resistência popular. In: V. Congresso

- Afro-Brasileiro. 12p. Salvador.
- Ferreti, Sergio (1999). Nina Rodrigues e as Religiões Afro-Brasileiras. In: *Cadernos de Pesquisa*. São Luís. v. 10, n. 1, p. 19-28, jan/fev.
- Ferreti, Sergio (2003). Identidade cultural maranhense na perspectiva da Antropologia. In: *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*. São Luís: CMF. n° 27.
- Ferreti, Sergio (2006). *A Terra dos Voduns*. São Luís: UFMA.
- Ferreti, Sergio (2007). Sincretismo e religião na festa do Divino. In: *Revista ANTHROPOLOGICAS*. Recife: UFPE. ano 11, volume 18(2): 105-122.
- Ferreti, Sergio (2008). Contribuição cultural do Negro na sociedade maranhense. São Luís: UFMA.
- Ferreti, Mundicarmo (1992). Repensando o Turco no Tambor de Mina. In: *Afroásia*. Salvador: UFBA. n° 15.
- Ferreti, Mundicarmo (1996). Tambor de Mina e Umbanda: o culto aos caboclos no Maranhão. In: *Jornal do CEUCAB: O Triângulo Sagrado*, Porto Alegre: CEUCAB. Ano III, n. 39 a 41.
- Ferreti, Mundicarmo (1998). Terecô, a linha Codó. Trabalho apresentado no simpósio de pesquisa conjunta PQ01 "As "outras" religiões afro-brasileiras". São Paulo: VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, 22 a 25 de setembro de 1998.
- Ferreti, Mundicarmo (2001). Pureza Nagô e Nações Africanas no Tambor de Mina do Maranhão. In: *Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre: Outubro de 2001. Ano 3, n° 3. p. 75-94.
- Ferreti, Mundicarmo (2005). Badê no Tambor de Mina no Maranhão. In: *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, agosto de 2005. N° 32.
- Ferreti, Mundicarmo (2008). Tambor de Mina em São Luís dos registros da Missão de Pesquisas Folclóricas aos nossos dias. In: *Caderno Pós de Ciências Sociais – UFMA*. São Luís: UFMA. v. 3/6.
- Gomes, Flávio dos Santos (1995). *Histórias de Quilombolas. Mocambo e comunidades desenzalas no Rio de Janeiro - século XIX*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- Leroi-Gourhan, A. (1964). *Le Geste et la Parole*. I, *Technique et langage*, Albin Michel, 323 p., Paris.
- Melo, Veríssimo de (1980). As Confrarias de N. S. do Rosário como reação contra-aculturativa dos Negros no Brasil. In: *Afroasia*. n.13. p.107-118.
- Neri, Jefferson Crescencio. (2011). Saco das Almas e a Construção da Gestão Cultural Comunitária: Identidade, Direitos Humanos, Memória e Pré-história nos Territórios Quilombolas do Baixo Parnaíba Maranhense. Dissertação de Mestrado. 218 p. Tomar: IPT.
- Nina-Rodrigues, Raimundo (1977). *Os africanos no Brasil*. 5.ed. São Paulo: Nacional. 233p.
- Nina-Rodrigues, Raimundo (1935). *O Animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 199p.
- Prado, Regina de Paula Santos (2007). *Todo ano tem: as festas na estrutura social camponesa*. Coleção Antropologia e Campesinato no Maranhão. Vol. 1. São Luís: EDUFMA.
- Sá, Lais Mourão (2007). *O Pão da Terra: propriedade comunal e campesinato livre na Baixada Ocidental Maranhense*. São Luís: EDUFMA.
- Sachs, Ignacy (2003). O tripé do desenvolvimento incluído. In: *HILEIA: Revista de Direito Ambiental da Amazônia*. 2: 105-108. Manaus: Secretaria da Cultura do Amazonas / UEA.
- Sales, Celecina de Maria Veras (1984). *Os Descendentes de Timóteo: lutas camponesas e interferência do Estado numa área de conflito no Baixo Parnaíba – Maranhão*. São Luís: Caritas Brasileiras.
- Silva, Dimas Salustiano da (1997). *Constituição e Diferença Étnica: O problema jurídico das comunidades negras remanescente de quilombos no Brasil*. In: *Regulamentação de terras de negros no Brasil*. Boletim Informativo NUER//Fundação Cultural Palmares, 1(1) . 2ª Ed.. Florianópolis: UFSC.
- Sousa-filho, Benedito de (2008). *Os Pretos de Bom Sucesso: terra de preto, terra de santo, terra comum..* São Luís: EDUFMA. 316 p.
- Verger, Pierre (1990). Uma rainha africana mãe-de-santo no Maranhão. In: *Revista USP*. n° 6. p. 151-158.

Uma Rua e suas Igrejas: A Rua Primeiro de Março, no Rio de Janeiro

A street and its churches: Primeiro de Março Street, in Rio de Janeiro

João Henrique dos Santos*

*Brasil, Doutor em Ciência da Religião; Professor da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura (PROARQ). E-mail: joaohenrique@fau.ufrj.br

Artigo completo submetido 3 de junho e aprovado a 14 de junho de 2014

Apresentação

Uma das primeiras ruas a ser abertas no Rio de Janeiro, a Rua Direita (atual Rua Primeiro de Março), foi aberta sob a égide da construção de ermidas, capelas e igrejas, vindo a ser, em dois momentos e em duas igrejas diferentes, a rua da Sé da Cidade; primeiramente na Igreja de Santa Cruz dos Militares e, posteriormente, na Igreja de Nossa Senhora do Carmo, elevada à condição de Catedral da Sé. As duas igrejas que balizavam sua existência, a Igreja de Nossa Senhora do Bonsucesso e o Mosteiro de São Bento, marcam seus extremos, sem estar localizadas na Rua.

Se a primeira Ermida erguida, em honra a Nossa Senhora do Ó, não subsistiu à passagem do tempo, dela não restando sequer vestígio de localização, as demais igrejas subsistem pujantes, testemunhando sua permanência em meio ao crescimento da cidade e à intensificação do papel da Rua Primeiro de Março como importante artéria para o trânsito e para o fluxo de pedestres, mesmo com o eixo da devoção popular tendo migrado para outras igrejas, incluindo-se a edificação da nova Catedral Metropolitana e da imponente igreja de Nossa Senhora da Candelária, nas proximidades da Rua Primeiro de Março.

Efetivamente, pela história dessas igrejas pode-se contar a história dessa rua, através da qual pode ser contada parte da história da cidade. A presente comunicação é recorte de Projeto de Pesquisa em curso na UFRJ, através do PROARQ e do NEAC (Núcleo de Estudos de Arquitetura Colonial), na FAU.

A história eclesiástica do Rio de Janeiro

Fundada em 1º de março de 1565, a cidade do Rio de Janeiro ficou subordinada ao Arcebispado da Bahia, até que, pelo Breve In supereminenti militantis Ecclesiae, do Papa Gregório XIII, de 19 de julho de 1575, foi criada a Prelazia. O território desta estendia-se da Capitania de Porto Seguro até o Rio da Prata.

Em 16 de novembro de 1676, a bula *Romani Pontificis pastoralis sollicitudo* do Papa Inocêncio XI criou a Diocese de S. Sebastião do Rio de Janeiro, sufragânea da Diocese de São Salvador da Bahia, criada

na mesma data. Somente no final do século XIX, na esteira do processo de romanização da Igreja Católica e quando o Brasil vivia os primeiros anos de sua história republicana, é que a Bula *Ad universas orbis ecclesias*, de 27 de abril de 1892, do Papa Leão XIII organizou a hierarquia eclesiástica no Brasil, criando duas Províncias Eclesiásticas no país; uma ao norte, com sede em Salvador, na Bahia, e outra ao sul, com sede no Rio de Janeiro.

Desta forma, a sé arquiépiscopal do Rio de Janeiro foi elevada à categoria de Sé Metropolitana. Vale lembrar que o status eclesiástico do Rio de Janeiro acompanhou, ainda que diacronicamente, sua importância política crescente dentro do Império Português. A mudança da condição política do Rio de Janeiro na segunda metade do século XVIII deu-se da seguinte forma: em 1750 o Rio de Janeiro tornou-se a sede do governo da Repartição do Sul, que incluía as Capitânicas de São Paulo e Minas Gerais; e em 1763 substituiu Salvador na condição de Capital do Vice-Reino, status ao qual o Estado do Brasil foi elevado em 1762.

Como de hábito nas cidades coloniais de matriz portuguesa, a cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro foi fundada sob a égide da fortificação militar e da igreja. A primeira edificação religiosa foi erigida na sequência da fundação da cidade, no alto do Morro de Santo Antonio, sendo entregue aos frades franciscanos.

A Igreja foi elevada a catedral em 1636, tornada sé da recém-criada prelazia de São Sebastião do Rio de Janeiro, lá funcionando também o Cabido até 1734, quando se instalou na Igreja de Santa Cruz dos Militares, na então Rua Direita. Quando a cidade passou do morro à várzea, no início do século XVII, pode-se dizer que o centro de poder foi estabelecido entre os Morros do Castelo e de São Bento, este, tendo recebido esta denominação após a construção do Mosteiro de São Bento, no início do século XVII.

A ida do Cabido implicou, em verdade, a transferência do status de sé episcopal àquela igreja, acompanhando a Igreja o estabelecimento do novo eixo do poder civil. O Cabido ficou por três anos nessa Igreja, mudando-se em 1737 para a Igreja de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito (dos Homens Pretos), onde ficou até 1808.

A chegada ao Rio de Janeiro da Família Real portuguesa, em 1808, implicou nova transferência da sé, desta vez para a Igreja de Nossa Senhora do Carmo, em frente ao Paço, uma vez que o Príncipe Regente e a Rainha “não deveriam frequentar uma igreja de escravos e ex-escravos”, como registram alguns documentos da época.

Antes de se estabelecer a nova Catedral vizinha ao Paço, tentou-se, na década de 1740, estabelecê-la em um largo no final da Rua do Ouvidor, próximo à Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos, no final da Rua do Ouvidor. Esse largo foi chamado inicialmente de Largo da Nova Sé, atualmente Largo de São Francisco de Paula. Iniciadas em 1749, as obras foram encerradas três anos depois por falta de dinheiro.

Mantida a catedral na Igreja de N. Sra. do Rosário e S. Benedito, em 1788 foi retirada do altar-mor a imagem de S. Benedito, substituída pela de S. Sebastião, padroeiro da Cidade, o que causou comoção.

A Igreja de Nossa Senhora do Carmo (Antiga Sé)

A chegada da Família Real portuguesa ao Brasil, em 1808, levou a um reordenamento no entorno da Rua Direita, com o Príncipe Regente estabelecendo sua residência do Palácio do Vice-Rei e sendo desalojados os frades carmelitas de parte do Convento para que fosse ali instalada a Rainha-Mãe, D. Maria, e suas acompanhantes.

Ao lado do Convento existia a Capela de Nossa Senhora do Carmo, transformada em Capela Real. Essa capela localizava-se onde havia uma Ermida, dedicada a Nossa Senhora do Ó, em 1590, quando da

abertura da Rua Direita. Em 13 de junho de 1808 a Capela foi elevada a Catedral da Sé do Rio de Janeiro, pondo fim, temporariamente, a uma peregrinação de mais de setenta anos. Somente no Reinado de D. Pedro I (1822-1831) é que as obras da Catedral foram finalizadas.

O edifício, de estilo barroco jesuítico, imitando a Igreja de N. Sra. do Carmo da cidade do Porto, Portugal, e possui seis altares laterais, dedicados a S. Sebastião, N. Sra. da Conceição, S. João Batista, Sagrada Família, Sagrado Coração de Jesus e N. Sra. das Cabeças, com a imagem de N. Sra. do Carmo no altar principal sob o crucifixo. Em seu interior encontra-se uma urna com os restos mortais de Pedro Álvares Cabral, trazidos ao Brasil em 1903.

Quando foi aberta a Rua Sete de Setembro para permitir o abastecimento de água ao chafariz do Largo do Paço (atua Praça XV de Novembro), o edifício da Catedral não sofreu nenhuma interferência estrutural, pois se construiu um passadiço entre a Catedral e o Palácio, pelo qual transitavam os integrantes da Corte para assistir aos ofícios religiosos.

A Igreja conta com uma fachada com três portas e três janelas com vitrais na parte do coro. Há uma imagem de S. Sebastião esculpida em mármore branco, havendo uma imagem de N. Sra. da Conceição esculpida em bronze. Atualmente, após as várias reformas e restaurações pelas quais passou, a Igreja, que deixou de ser Catedral no final da década de 1970, apresenta fachada eclética.

Seu primeiro projeto, de 1761, é do Mestre Manoel Alves Setúbal, e o projeto de 1910, quando se deu a última grande reforma, é do Arquiteto Raphael Rebecchi.

A Igreja da Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo

A Venerável Ordem Terceira de Nossa Senhora do Carmo foi estabelecida no Rio de Janeiro em 1648, tendo sido decidida em 1661 a construção de uma igreja própria, concluída em 1669. É separada da Igreja do Carmo por um corredor particular, com arcadas. Sua fachada é em granito, no estilo da arquitetura portuguesa. Possui duas torres. Em seu altar principal, junto à imagem de N. Sra. do Carmo, encontram-se imagens de Sta. Teresa de Jesus e de Sta. Emerenciana que, segundo a hagiografia cristã, seria bisavó materna de Jesus.

Dado o crescimento dos fiéis e do patrimônio da irmandade, em 31 de janeiro de 1752 obtiveram a permissão para a construção de uma igreja maior, sendo trazido de Portugal o mármore para sua edificação. Divergências com os carmelitas, que estavam incomodados com o tamanho da Igreja da Ordem Terceira, retardaram a finalização da obra, que necessitou da intervenção do Governador do Rio de Janeiro, o Conde de Bobadela, e somente foi concluída em 1770. Várias alegações foram dadas pelos carmelitas para que a Igreja da Ordem Terceira não rivalizasse com a Igreja conventual, sobretudo a de que a altura à qual chegava a Igreja da Ordem Terceira prejudicava o coro da Igreja do Convento.

Em 11 de julho de 1770, celebrou-se a primeira missa nessa Igreja e onze dias depois realizou-se a transladação das imagens de Nossa Senhora do Amor Divino, Santa Teresa, Santo Elias e N. Sra. do Monte do Carmo, sendo este acontecimento, segundo cronistas da época, uma das mais belas festas da cidade. Suas duas torres somente foram construídas entre 1846 e 1850.

O frontispício da Igreja é de pedra, em estilo barroco; ostentando no topo um crucifixo em metal, abaixo do qual existe um emblema da Ordem do Carmo. O mesmo (três estrelas douradas sobre campo azul, encimadas por uma coroa real) se repete no arco cruzeiro. A talha da Igreja é bastante rica, e os sete altares da Igreja representam Jesus em passos da Paixão, com o Cristo na Cruz presente no altar-mor.

Entre esta Igreja e a do Carmo existe um corredor, fechado por dois portões de ferro, corredor que liga a Rua do Carmo à Primeiro de Março. Junto ao portão da Rua do Carmo, existe uma réplica da imagem de N. Sra. da Boa Esperança, cujo original se encontra na sacristia da Igreja.

O projeto original (de 1775) é do Mestre Manuel Alves Setúbal, e o projeto das torres, de Manuel Joaquim de Mello Corte Real.

A Igreja de Santa Cruz dos Militares

No local onde está a Igreja de Santa Cruz dos Militares, erguia-se em 1623 um pequeno fortim de madeira, destruído pelas águas da Baía da Guanabara, em cujas margens ficava. Sua guarnição requereu ao Governador-Geral autorização para erguer, naquele local, uma ermida na qual pudessem ser sepultados. Obtida a licença, erigiram uma pequena ermida à qual denominaram Santa Vera Cruz, e que, com o passar dos anos, prosperou.

No início do século XVIII, com a necessidade de obras na Catedral então localizada no Morro do Castelo, o Bispo solicitou aos militares que a Sé fosse transferida para a Capela da Santa Cruz, tendo em 1734 ocorrido a instalação do Cabido na Capela, então convertida temporária e provisoriamente em Catedral. Desde o início o convívio entre os Padres e os militares não foi bom, com estes entendendo que a Igreja Catedral lhes pertencia, o que fez com que se chegasse ao ponto de os padres não mais celebrarem as missas na Capela da Santa Cruz. Ao final de três anos e meio, a Catedral e o Cabido transferiram-se para a Igreja de N. Sra. do Rosário e S. Benedito dos Homens Pretos.

A Igreja tem três altares, com o principal sendo ocupado pela Cruz sobre o monte do Calvário, abaixo do qual há uma imagem de N. Sra. da Piedade. Logo abaixo há a imagem do Senhor Desagravado, devoção peculiar desta Igreja, oriunda de um episódio ocorrido nas obras de restauração da Igreja, de 1845, quando um operário blasfemou contra a imagem de Jesus e afirmou não temer nada, pois aquilo não era se não uma imagem de madeira e gesso, e que só creia se morresse às 15 horas daquele dia. Às 15 horas, caiu do andaime em crise convulsiva. Em razão disso, o bispo ordenou celebrar uma missa em desagravo ao Senhor, na qual o operário pediu perdão de joelhos. Desde então, a missa mensal do Desagravo, com procissão interna é uma tradição da Igreja.

O projeto original, em estilo barroco jesuítico, é do Engenheiro Militar José Custódio de Sá, tendo a Igreja passado por uma reconstrução, em 1850, dez anos após o incêndio que a destruiu quase que totalmente. Em 1914 passou por uma reforma. Sua decoração interna é tardo-barroca.

Conclusão

Embora se constituindo uma importante artéria viária do Rio de Janeiro desde sua abertura, a Rua Direita (atual Primeiro de Março), mesmo tendo sediado a Catedral, não se converteu em um ponto de peregrinação para os fiéis católicos da Cidade. A Igreja de S. José, localizada no final da Av. Pres. Antônio Carlos, marcando a divisa entre esta e a Rua Primeiro de Março, atrai multidões de fiéis quando da festa do Padroeiro, enquanto que as Igrejas da Rua Primeiro de Março não atraem massas de fiéis.

Não há uma explicação razoável para isso, mesmo sendo considerados os fatores de intenso fluxo de pessoas e veículos e o uso predominantemente comercial da via. Uma hipótese a ser explorada pode ser relativa à implantação urbana das Igrejas lá localizadas. Por outro lado, esta é intimamente relacionada à história da cidade, sobretudo em seus momentos fundacionais.

Referência

- Alvim, Sandra (1999). *Arquitetura Religiosa no Rio de Janeiro Colonial*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/IPHAN/Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro (2 vols.)
- D'Araújo, Antonio Luiz (2000). *Arte no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Ed. Revan.
- De La Riestra, Pablo (2011). *Caderno de Viagem*: Rio de Janeiro. S. Paulo: BEI.
- Debret, Jean-Baptiste (2013). *Caderno de Viagem* [Ed. Fac Simile]. Rio de Janeiro: Sextante.
- Edmundo, Luiz (2000). *O Rio de Janeiro no tempo dos Vice-Reis*. Rio de Janeiro: Ed. Itatiaia.
- Enders, Armelle (2008). *A história do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Gryphus.
- Etzet, Eduardo (1974). *O Barroco no Brasil*. S. Paulo: Melhoramentos.
- Gerson, Brasil (2000). *História das Ruas do Rio*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores.
- Mendes, Chico; Verissimo, Chico e Bittar, William (2010). *Arquitetura no Brasil* (2 vols.). Rio de Janeiro: Imperial Novo Milênio.
- Mitidieri, Jorge (2011). *Peregrinação Turística a 25 Igrejas do Centro do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Ed. do Autor.
- Monteiro, Fernando (1985). *A velha Rua Direita*. Rio de Janeiro: Museu e Arquivo Histórico do Banco do Brasil.
- Oliveira, Myrian A. R. de (2003). *O Rococó Religioso n Brasil e seus antecedentes europeus*. S. Paulo: Cosac & Naify.
- Sant'Anna, Affonso Romano de (1997). *Baroque: âme du Brésil*. Rio de Janeiro: Ed. CoRmunicacão Máxima.
- Santos, Paulo (2008). *Formação de Cidades no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/IPHAN.
- Siqueira, Ricardo (2002). *Igrejas do Rio de Janeiro: História e Devoção*. Rio de Janeiro: Luminatti Editora.
- Tirapeli, Percival (org.) (2005). *Arte Sacra Colonial*. S. Paulo: Ed. UNESP/Imprensa Oficial.
- Toledo, Benedito Lima de (2012). *Esplendor do Barroco Luso-Brasileiro*. Cotia: Ateliê Editorial.

Palavra-sagrada-letra-idolatrada: uma análise sociológica da sacralização da escrita tipográfica seguida de uma viagem à catedral de Santiago de Compostela para visualizar o Códice Calixtino na sua relação contextual

Word-sacred-letter-idolized: a sociological analysis of the sacralization of typographic lettering followed by a trip to the cathedral of Santiago de Compostela to view the Codex Calixtinus in its contextual relationship

Jorge dos Reis*

*Portugal, Designer, Professor, Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa (FBAUL) e Centro de Investigação e Estudos em Belas-Artes (CIEBA). Par académico da revisão da Comissão Científica
E-mail: jorge.dos.reis@clix.pt

Artigo completo submetido 23 de maio e aprovado a 14 de junho de 2014

Introdução

A catedral de Santiago de Compostela foi instalar-se num remoto canto geográfico, como a perna de uma mesa sob a esquina de um tampo, que é afinal a península ibérica. O enquadramento desta cidade de vicissitudes extremas, subtilezas marcantes, está nos seus detalhes, na vivência do seu santuário que irradia uma marca em toda a urbe e na região da Galiza. Depois do roubo do Códice Calixtinus um redobrado interesse emergiu em torno da relação entre a arquitectura e o desenho do livro, gerando paralelos entre a cidade, a catedral, os caminhos, os peregrinos, mas também a escrita e a iluminura desta edição preciosa que se apresenta como objecto síntese do lugar. Na cidade irradia ainda um outro cristal de Álvaro Siza Vieira, o Centro Galego de Arte Contemporânea, como que propondo uma continuidade do nosso tempo face às relíquias do Museu da Catedral de Santiago.

1. Sacralização da escrita

Falar da sacralização da escrita é em primeiro lugar referir, partindo de Roland Barthes, que “a letra

Resumo: A sacralização da letra e da escrita, sua idolatria no ocidente tipográfico e no oriente caligráfico, convocam uma análise da sociologia que nos transporta para os caminhos que levam a Santiago de Compostela e ao seu santuário. A letra e a escrita são utilizadas pelas religiões enquanto receptáculo da mensagem, partindo de uma representação visual da tipografia, de que são exemplo as iluminuras e a caligrafia latina do códice Calixtino, organizado em cinco livros heterogêneos.

Palavras chave: Santiago de Compostela / Códice Calixtino / Letra / Escrita / Tipografia.

Abstract: The sacralization of the letter and writing, their idolatry in the western typography and eastern calligraphy, call for an analysis of sociology that takes us to the paths that lead to Santiago de Compostela and its sanctuary. The letter and writing are used by religions as a receptacle of the message, as a visual representation of typography, as exemplified by the illuminated manuscripts and the Latin calligraphy in the Codex Calixtinus, organized into five heterogeneous books.

Keywords: Santiago de Compostela / Codex Calixtinus / lettering / writing / Typography.

liberta incansavelmente uma profusão de símbolos; por um lado, agarra a linguagem, toda a linguagem escrita, na guilhotina dos seus vinte e seis caracteres e estes caracteres não são eles próprios senão a ordenação de algumas rectas e de algumas curvas, ela significa, por um lado, a censura extrema, e, por outro lado, a fruição extrema” (Barthes, 1997: 69).

Lê! Esta exultação foi a primeira palavra de Deus para o profeta Mohamed. A leitura é condutora de saber. O texto dá suporte argumentativo para justificar uma oralidade independente e exterior ao próprio texto. Desde esta afirmação de Deus que, no caso da religião islâmica, a palavra escrita tem tido uma posição de primazia, comparável à posição da caligrafia e da produção ideográfica na China. A revelação divina na religião islâmica é chamada Qur’an que, na sua forma escrita tem um tamanho aproximado ao novo testamento. É considerado como sendo a palavra de Deus preservada no céu e transmitida para Mohamed durante um período de vinte anos. A beleza da escrita e da caligrafia celebra os sons e significados deste texto sagrado preservando o rigor.

Escrever o Qur’an é um acto de devoção religiosa e mérito. Neste acto podemos testemunhar a continuidade da revelação desde os antigos escribas Hebreus até aos copistas bíblicos da Europa monástica, passando pelos calígrafos do Islão. Estabeleceram coordenadas entre eles, ligando estas três religiões numa procura de autenticidade, verdade e beleza. Desde os tempos mais remotos do Islão, que se acreditava que o árabe - a linguagem da revelação, tivesse uma natureza sagrada. Acreditavam que o acto da escrita e a palavra escrita tivessem um poder divino inspirador. É natural que a escrita se desenvolvesse como forma de arte, tal como na China, mas de forma diferente. A escrita e especialmente a caligrafia ganharam uma adoração, um objecto gráfico religioso que alguém constrói para acompanhar a fé.

Todas as culturas letradas tem a sua forma de caligrafia artística, contudo, o estatuto dessa arte varia com a sua cultura. No ocidente, a impressão tipográfica Gutenbergiana surge no início da segunda metade deste milénio. Por exemplo, no Islão, a impressão chega mais tarde, já no século dezoito. Até essa altura, os escribas representavam um papel de suma importância. Nesse tempo, a caligrafia era universal e diria, normalizada, segundo padrões para-tipográficos. A impressão tipográfica libertou a caligrafia do aprisionamento dos escribas libertando os calígrafos para a concentração do seu talento na arte gráfica e não na produção de texto.

No mundo islâmico, ímpar na sua especificidade gráfica, a caligrafia sempre foi uma arte, mais do que uma ocupação. Os homens das letras, encantados, afirmam que a pena é a embaixadora da inteligência, a mensageira do pensamento, a intérprete da mente. A melhor metáfora é que a caligrafia é música para os olhos.

As palavras são o material em bruto para a caligrafia que nunca se pode divorciar do significado. Como a música, a verdadeira caligrafia funciona acima das palavras, a um nível superior, aliás comum a todas as artes. Juntos, o verbal coopera com o visual, engrandecendo o significado. Recorrendo a um clássico da caligrafia ocidental: A caligrafia concede grande claridade à verdade. Para nos apercebermos deste encantamento pela caligrafia e por consequência pela escrita, tomemos o testemunho das palavras de Hôgen Daidô:

Quando era criança e andava na escola, odiava as lições de caligrafia e era um péssimo aluno nesta arte tradicional. Nas aulas tínhamos que pintar um certo número de ideogramas num determinado espaço de tempo e eu não queria fazer caligrafia com esse método tão rígido de ensino. Por isso, durante toda a escola secundária nem sequer levava para as aulas o pincel e o papel, e os professores castigavam-me. Definitivamente não gostava de caligrafia. Até que um dia, por acaso, vi uma caligrafia pendurada na parede da

casa de um amigo. O que pude perceber foi como uma brisa leve e subtil sobre uma haste de erva silvestre, ou como a haste de erva silvestre murmurando na brisa do amanhecer. Esqueci-me dos ideogramas que estavam representados, mas recorde-me que tínhamos sido escritos por um monge chamado Ryokan. Desde então tenho visto muitas caligrafias, mas nunca voltei a encontrar uma natureza tão inocente e pura e que tenha saciado plenamente a minha tão antiga sede espiritual (Daidô, 1993: 27).

Com o contributo de Hôgen Daidô somos encaminhados para a dimensão sagrada da escrita e acto artístico. A letra torna-se no seu âmago uma entidade visual em si própria. O encontro com a caligrafia acaba por se revelar um travão para o texto, enquanto meio de comunicação, até ao império romano. É esse objecto visual, como refere Philippe Breton que fez com que “A escrita caligráfica abandonasse o domínio das comunicações para entrar no universo artístico” (Breton, 1997: 34). A componente artística do desenho da escrita revela um acrescento de lentidão na percepção tipográfica. Deveremos assim “como o fazem certos autores, condenar a caligrafia e, de uma maneira mais geral, todo o emprego da escrita que se afaste das restrições funcionais de uma transcrição límpida e eficaz da linguagem falada? Deveremos ver no virtuosismo caligráfico que se irá expandir durante toda a Alta Idade Média o inimigo da difusão social da utilização da escrita?” (Breton, 1997: 34). A caligrafia representa aqui a instância da produção do signo escrito patente num conjunto de profissionais da escrita formalmente denominados por escribas que se servem da língua como refere Foucault: “Em toda a língua, tomada isoladamente, a representação serve-se de caracteres. A gramática geral definirá o sistema de identidades e de diferenças que esses caracteres espontâneos pressupõem e utilizam. Ela estabelecerá a taxionomia de cada língua, isto é, o que funda em cada uma delas a possibilidade de constituir um discurso” (Foucault, 1999: 127).

2. Sociologia da letra no contexto do sagrado

Os caracteres são artefactos constituintes de uma esfera social. Por consequência, a letra tem uma dimensão social. A letra é cultural e o alfabeto constitui um património específico do país. Cada nação parte de uma mesma base abecedária para depois a adaptar às suas conveniências fonéticas.

A sociologia da letra tem três momentos paradigmáticos que viriam a alterar profundamente, ao longo de dois milénios, a nossa vivência gráfica e alfabética. O primeiro desses momentos é a instauração do desenho da letra. Os romanos conceberam a letra *capitalis monumentalis* e com ela definiram para a eternidade a fisionomia da letra vulgar com que lemos no quotidiano. A própria religião católica viria a apropriar-se deste modelo para as suas inscrições na arquitectura e epigrafia. Letras como o Times New Roman de Stanley Morison ou Perpetua de Eric Gill têm o ponto de partida na observação do desenho tipográfico da letra romana. Mais tarde, surgiriam as minúsculas e os itálicos para acompanharem as maiúsculas romanas. O segundo momento instaura a técnica moderna de composição e impressão da letra. Com Gutenberg dá-se a invenção dos caracteres móveis e uma revolução técnica, na medida em que a letra passa a ter um modelo e uma norma dentro de uma família estilística. O último contributo para enriquecer o nosso relacionamento tipograficamente variado com a letra, vem da Alemanha e da escola Bauhaus. Herbert Bayer (professor) cria, como veremos à frente, um novo desenho de letra. Estabelece o design tipográfico e consequentemente altera profundamente a dimensão social da letra na Europa.

Roma conquista a Grécia e de lá se importaram as letras /Y/ e /Z/ no século I A.C. Completam-se assim as 23 letras do alfabeto que circulariam pelo extenso império romano. As inscrições de Atenas no século V A.C. são construídas geometricamente e são deslumbrantes na sua simplicidade e

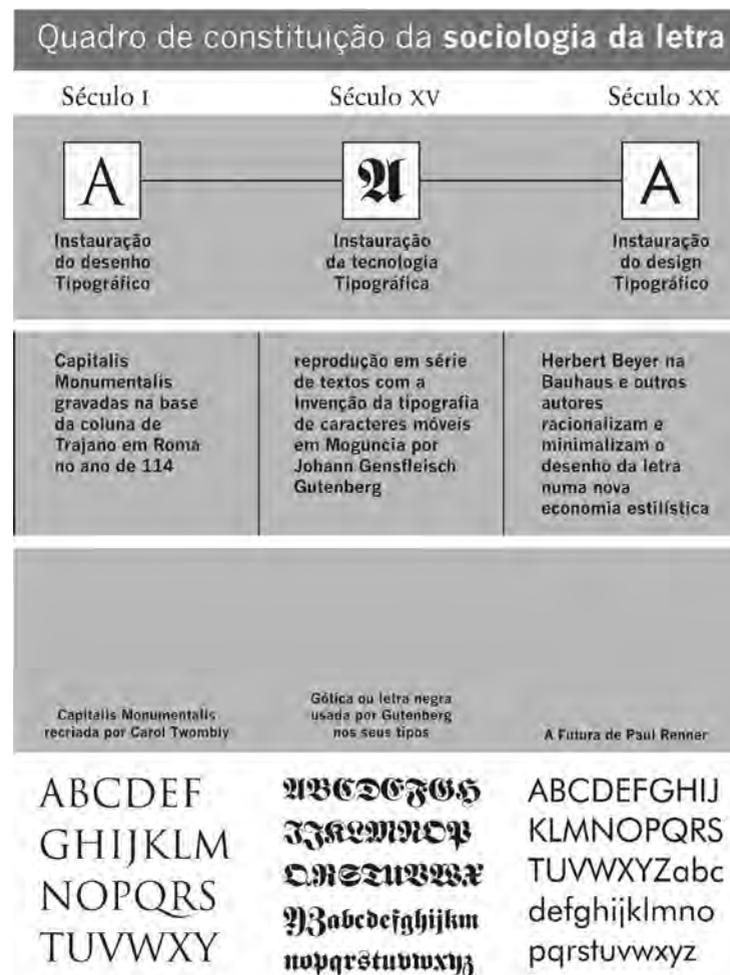


Fig. 1. Quadro de Constituição da Sociologia da Letra. Fonte: Própria.

economia estética; como refere Nicolette Gray “Desde o início, a evolução da escrita reflectiu o carácter do povo que a concebia” (Gray, 1986: 22). As Capitulares Romanas da coluna de Trajano constituem a origem das nossas letras maiúsculas. Não eram baseadas em princípios de proporção, mas o seu desenho era orientado pela mão e olho daquele que escrevia. Ladislal Mandel afirma que “as capitulares romanas ainda em uso hoje são a origem da longa evolução da nossa escrita, na sua metamorfose de 2000 anos” (Mandel, 1998: 65). O império romano manifestava o seu poder ao tornar a sua escrita monumental, tal como os egípcios já tinham feito antes, mostrando as suas vitórias, em grandes caracteres, que gravavam na parede dos edifícios.

A patilha ou serifa é um outro aspecto a não esquecer. As Capitalis Monumentalis eram traçadas e gravadas na pedra com o escopro e o martelo. Desse processo de atacar a pedra resultava uma pequena linha no final de cada traço principal que era sensivelmente perpendicular a esta barra. Essa patilha ou serifa oferece à letra uma delicadeza formal e uma grande individualidade, também observável nos escritas da idade média, sendo a livro de Kells, de 800 d.C., o exemplo fulgurante de relação entre o sagrado e a caligrafia. Mais ainda, juntamos agora à nossa análise o Códice Calixtino, um manuscrito iluminado do século XII tendo em conta que liga a escrita sagrada ao santuário de Santiago de Compostela na Galiza para deste modo, em jeito de caso de estudo, percebermos a forma como se estabelece o laço entre a caligrafia, a escrita e o livro, com um espaço sagrado, um santuário.

3. Chegar a Santiago de Compostela e estudar o Códice Calixtino

O Santuário de Santiago de Compostela impõe-se como um cristal delicado, apesar da sua monumentalidade, visto que é na subtilidade e génio da sua arquitectura que reside o seu fulgor. Mas este espaço do sagrado assume um lugar muito importante no contexto das peregrinações tendo em conta o Caminho Santiago, uma rota iniciática que se estende pela Europa ocidental.

É no contexto do santuário de Santiago de Compostela que vamos ao encontro do Codex Calixtino, concebido nessa cidade, provavelmente no tempo do Arcebispo Diego Xelmírez, tendo a sua concepção passado por diversos períodos (Peiró, 2011: 106). A obra está dividida em cinco livros, cada um deles com um propósito bem definido. O primeiro livro (Anthologia litúrgica), atribuído ao Papa Calixto (que dá nome à obra), diz respeito à liturgia, sendo o mais amplo do conjunto, ocupando três quartos da totalidade da obra, contém a música, o texto para a missa e para o ofício das festividades de Santiago. O segundo livro (De miraculi sancti Jacobi) refere-se aos vinte e dois milagres do Apostolo Santiago. O terceiro livro (Liber de translatione corporis sancti Jacobi ad Compostellam) fala-nos da transladação do corpo de Santiago desde Jerusalém até Compostela. Livro de Turpin é nome porque é conhecido o quarto livro do Códice (Historia Karoli Magni et Rothalandi), referindo-se a Turpin, arcebispo de Reims que terá eventualmente escrito esta secção do código; no seu interior encontramos a história de Carlos Magno em Espanha, descobridor do túmulo de Santiago. Diga-se ainda que entre 1619 e 1966 teve uma existência autónoma do restante conjunto, formando um livro independente, tendo sido alvo de algumas alterações (Peiró, 2011: 106). O quinto livro (Iter pro peregrinis ad Compostellam) também conhecido como o guia do peregrino, inclui uma descrição da catedral românica e nesse sentido constitui um documento da história da arquitectura religiosa. Neste quinto livro encontramos ainda um género de guia de viagem medieval para os caminhos de Santiago escrito por Calixto II e Aymeric Picaud su Cancelier com conselhos práticos para os peregrinos, contendo dormidas, fontes de água, santuários do caminho, cidades, até chegar à catedral de Santiago de Compostela.



Fig. 2. Códice Calixtino, fol. 001r (Fernández, 2012)



Fig. 3. Livro 1. Códice Calixtino, fol. 004r (Fernández, 2012)



Fig. 4. Livro 2. Códice Calixtino, fol. 141r (Fernández, 2012)



Fig. 5. Livro 3. Códice Calixtino, fol. 162r (Fernández, 2012)



Fig. 6. Livro 4. Códice Calixtino, fol. 163r (Fernández, 2012)

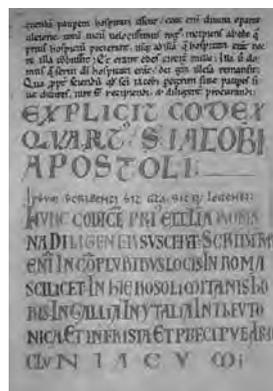


Fig. 7. Livro 5. Códice Calixtino, fol. 213v (Fernández, 2012)

Conclusão

A beleza das iluminuras aqui apresentadas representa bem a força da escrita e as capacidades expressivas dos caracteres tipográficos no contexto do sagrado. A sua visualização permite compreender a forma como a letra encarna o sagrado e neste caso como o próprio livro encarna o santuário seu referente. Santiago de Compostela e sua catedral têm no Códice Calixtino um espelho e um retrato linguístico.

Referências

- Barthes, R. (1997) O Prazer do Texto; Lisboa; Edições 70.
- Breton, P. (1997) A Explosão da Comunicação; Lisboa; Editorial Bizâncio; 1997. p. 34.
- Daidó, H. (1993) Sutra do Coração; Lisboa; Fundação Calouste Gulbenkian.
- Fernández, J. (2012) Códice Calixtino; Santiago de Compostela; Fundación Catedral e Santiago.
- Foucault, M. (1999) As Palavras e as Coisas; Lisboa; Martins Fontes.

- Gray, N. (1986) A History of Lettering; Boston; David R. Godine.
- Mandel, L. (1998) Écritures, Miroir des Hommes et des Sociétés; Reillane; Perrousseaux.
- Peiró, R. (2011) Museo Catedral de Santiago; Santiago de Compostela; Cabildo de la Catedral.
- Spencer, H. (1996) The Visible Word; London; Royal College of Art.

Santuarios y romerías de montaña. Significados y funciones

Sanctuaries and pilgrimages of mountain. Meanings and functions

José Ignacio Homobono Martínez*

*Espanha, Universidad del País Vasco (UPV/EHU). Facultad de CC. Sociales y de la Comunicación, Departamento de Sociología. Par académico da revisão da Comissão Científica. E-mail: joseignacio.homobono@ehu.es

Artigo completo submetido 30 de maio e aprovado a 14 de junho de 2014

Introducción

El artículo trata sobre los significados y funciones, religiosos o profanos de los santuarios o ermitas de montaña y sus romerías (peregrinaciones de ámbito menor), romerías en Portugal y Brasil, y romerías en Francia. Preferentemente los estudiados por mí en Euskal Herria (País Vasco y Navarra), mediante observación participante, entrevistas, consulta documental y análisis. Sin excluir referencias empíricas a otros/as de España y Portugal; y analíticas también de Francia, México y Brasil.

La sutil distinción entre santuario o ermita tiene que ver con la mayor significación de aquél, por su presunta capacidad de obrar milagros y por su leyenda de legitimación que vincula su origen con una aparición. En ciertos casos, ambos remiten a la primitiva parroquia del lugar, posteriormente despoblado y trasladado.

1. Topografía de los santuarios

La mayor parte de los santuarios están asociados a referentes orográficos de gran densidad significativa: las montañas y sus cumbres, cuevas, roquedos y bosques (Steil, 1996: 212; Sanchis, 1997: 38; Marques, 2009) o sobre colinas que dominan una población y siempre en la periferia del territorio habitado (Isnart, 2011: 185), contribuyendo así a sacralizar los campos. Muchos se sitúan en enclaves liminales entre municipios, provincias o países (Sanchis, 1997: 36; Homobono, 1990: 54-58; 1999, 2004); con lo que adquieren una significación de hito territorial. Algunos santuarios cristianos se erigen sobre otros precedentes, paganos, de los que heredan su sacralidad. Y otros se ubican en las grandes rutas de peregrinación (Santiago, Fátima, etc.). Por las que se han difundido devociones y advocaciones de santuarios y ermitas.

La cultura popular, que inscribe en el espacio su propio imaginario, convierte al santuario y a su entorno en sendos y contrapuestos referentes topológicos. A la ordenada sacralidad del primero, un adentro tutelar, se opone la peligrosidad del afuera que representan bosques y montes y barrancos, morada de nùmenes precristianos o de potencias satánicas (Balandier, 1989: 93-95; Homobono, 1999)

Resumen: Este artículo trata de los significados y funciones desempeñadas por los santuarios de montaña, sobre todo por sus romerías. A partir de ejemplos del País Vasco y, circunstancialmente de España, de Portugal, de Francia, de México y de Brasil. Con él se trata de demostrar que los santuarios trascienden la dimensión religiosa, puesto que han transferido su sacralidad a otras facetas de la vida social, cultural, identitaria o política.

Palabras clave: santuario / romería / montaña / significados y funciones.

Abstract: This article discusses the meanings and functions performed by the mountain sanctuaries, especially for their pilgrimages. From examples of the Basque Country and circumstantially Spain, Portugal, France, Mexico and Brasil. With him it is shown that the sanctuaries transcend the religious dimension, since its sacredness is transferred to other facets of social, cultural, or political identity.

Keywords: sanctuary / pilgrimage / mountain / meanings and functions.

Un caso infrecuente son las romerías al monte Ernio (Gipuzkoa). Sin santuario ni advocación tutelar, su potencial sagrado remite a la propia montaña, cuya cumbre está erizada de cruces votivas de los romeros de su ámbito. En Ernio existe una amplia gama de expresiones de religiosidad popular, pero sin actos litúrgicos formales, cuyo leve barniz de ortodoxia es el símbolo de la cruz (Homobono, 2004).

La montaña es un ámbito que suscita fuertes sentimientos identitarios, un espacio de sacralización laica (Amirou, 2012: 85, 109), mediante la celebración, el recurso a la memoria y a la puesta en valor del patrimonio. Que desempeñan todos sus espacios y rituales; desde el profano, lúdico y sociable, pasando por los santuarios, hasta la sacralidad residual de sus cumbres. Caminar a pie a través de bosques y montes, hacia el espacio romero, reaviva una memoria inscrita en el lugar y en el paisaje, más allá de la suma de sus expresiones religiosas, lúdicas o cívicas.

Las romerías a santuarios son el retorno, periódico y efímero, a una montaña inscrita en el nivel mítico del imaginario. Como forma de identificación comunitaria, a través del paisaje sacralizado por ermitas y santuarios localizados en lugares agrestes y alejados; si bien son un medio de urbanización del paisaje de montaña. Más allá de su dimensión estética, son activados como nexo de expresión e interpretación, de indicador y símbolo: religioso, sociable, identitario y/o político (Homobono, 2012: 59). Para los romeros, ascender al santuario es un acto performativo que reinventa aquélla como locus sacral. Ya que el ambiente montañoso se revela “como un vasto, complejo y siempre cambiante” icono religioso (Sallnow, 1987: 17).

El progresivo acceso de vehículos ha supuesto el incremento de personas ajenas al entorno. Para éstas, la romería supone una toma de contacto con lo ancestral, pero también una dimensión turística. En torno a un cronotopos –romería y santuario- que condensa un imaginario de identidad social y nacional. Y aportando unas coordenadas espacio-temporales que propician el reencuentro y la sociabilidad de los participantes. Todo en ella -rituales, baile, imaginario de la montaña y del paisaje- refuerza esos significados. También en su dimensión política, como parte de discursos y rituales que están dotados del poder de intervenir de modo performativo sobre la espacialidad. Hoy los romeros no experimentan el tránsito de un espacio profano –de convivencia social- a otro de manifestación de lo sagrado, sino que protagonizan un movimiento pendular entre lo urbano y lo rural. Símbolos y rituales dotan al romeraje de expresividad de identidades colectivas de nivel local y/o nacional. A través de un santuario erigido en epicentro de una amplia zona, ya que su significado es superior al de los santos patronos locales (Sallnow, 1987: 3; Steil, 1996: 213).

2. Tipos y funciones de los actos romeros

Las romerías vehiculan una amplia gama de expresiones religiosas, populares e institucionales, pero también de religación profana y de sacralización de la “religión política”, suscitando sentimientos de pertenencia e identidad: grupal, local y nacional. Sometidos a los cambios que implican los procesos de secularización y de glocalización, aunque para expresar y reavivar identidades colectivas. Con la consiguiente revitalización festiva y la transferencia de sacralidad hacia formas más profanas, la decadencia de las litúrgicas y el relevo de los agentes eclesiásticos por nuevos grupos para el ritual festivo (comisión de fiestas, municipio, asociaciones y/o “peñas”).

2.1. El camino y el calendario

Hay autores que definen a la romería como fiesta en movimiento, puesto que cientos o miles de romeros se encaminan hacia el santuario, durante horas, una jornada o varias, como en la andaluza Romería del

Rocío (Rodríguez Becerra, 2000: 179-188). En sus carretas y campamentos se convive (sociabilidad) y se comparte (comensalidad). El camino romero de retorno es, por lo general más animado, ya que la bebida desempeña un papel nuclear en los actos celebrados (Isnart, 2011: 188-189).

Existen varias formas de realizar el camino romero. Procesionalmente las cofradías y los pueblos de algunas regiones: portando banderas o pendones, como en los cirios portugueses, cantando o rezando la letanía. Por lo general, este encuadramiento disciplinado se conserva en poblaciones agrupadas. Al contrario, en el disperso hábitat rural cantábrico, las gentes acuden en grupos festivos, cantando acompañadas por instrumentos musicales. Otros romeros se desplazan en sus propios automóviles, con lo que pierde el camino y gana la dimensión turística.

Todos santuario tienen su propio calendario de celebraciones romeras o profanas. Además de la festividad patronal y su repetición dominical, se encuadran en el mismo otras fechas significativas: Pascuas de Pentecostés, Semana Santa, etc. Más las fiestas específicas de la cofradía o del "Día del Valle". En algunas predominan los aspectos religiosos y en otras los lúdicos o sociables (Homobono, 1989; 1999).

Los "Días de Valle" se celebran en el norte de Navarra; protagonizando anualmente una jornada de sociabilidad y comensalidad, de buena vecindad y de rasgos de pertenencia compartidos. Lo habitual es que cada año se trasladen a un pueblo del valle. Pero algunos de ellos se benefician del potencial unificador de santuarios cuya romería también comparten. Es el caso de los de San Urbano de Gaskue (Odieta) y Ntra. Sra. de Katalain (Valdorba) (Homobono, 1989: 468-470; 2011: 412-413).

2.2. Los actos de religiosidad: institucionales y populares

2.2.1. Institucionales o litúrgicos

Muchas expresiones de religiosidad romera consisten en participar en actos litúrgicos en general. Que siempre han sido nucleares, ya que la mayoría de los concurrentes a romerías no efectuaban prácticas de contacto directo con lo sagrado. Su predominio revela una creciente institucionalización del romeraje, reorientado hacia su inserción en la religión eclesial: misa, sermón, comuniones, procesión veneración y beso de reliquias, etc. (Dupront, 1976: 361). Se refuerzan aquellas expresiones de religiosidad que requieren la mediación del oficiante, paralelamente al declive del contacto individual con lo sagrado. De todas formas la suerte de este tipo de actos está en decadencia por el impacto de la secularización. El número de participantes es minoritario comparado con los actos sociables y lúdicos. Atraen sobre todo a un público femenino y de edad avanzada. Los jóvenes se reservan para los actos lúdicos, a los que la romería destina otros momentos y escenarios.

2.2.2. Populares

La religiosidad cosmológica, propia del calendario romero rural, tenía una funcionalidad instrumental, como garante del ciclo productivo agrario, mediante el conjuro de los riesgos que amenazan los campos a través de ritos de impetración a las fuerzas celestes. Tal es el sentido de actos litúrgicos, con el sacerdote como oficiante necesario: rogativas para obtener la lluvia, conjuros de pedriscos y tormentas tañendo campanas, bendiciones de campos y procesiones con las imágenes tutelares. Estas prácticas, inscritas en las romerías primaverales, eran de carácter propiciatorio; mientras que el calendario estival u otoñal tenía un significado complementario de acción de gracias. Muchas romerías tienen su origen en votos municipales efectuados en momentos de calamidades colectivas, agrarias o epidemiológicas. Estas expresiones rituales pertenecen a un tiempo pretérito, y perdida esa función estructurante de la vida rural, lo religioso se ve subordinado a los aspectos lúdico-festivos.

Otra forma de religiosidad popular asociada a las romerías es de carácter individual y salutífero, especialmente practicada en ermitas y santuarios. Estudiada en el conjunto de España (Mariño, 1987), en Andalucía (Rodríguez Becerra, 2000, 2006), en Euskal Herria (Homobono, 1989, 1999, 2004 b, 2006). Se trata de formas de relaciones con lo sobrenatural, vinculadas con la curación mágico-religiosa: promesas votivas, exvotos, ofrendas - pecuniarias o de velas, oraciones - en acción de gracias.

En muchas romerías es frecuente el contacto con lo sagrado y su potencial profiláctico: besando reliquias o tocando imágenes. No persiguiendo fines trascendentes, sino propósitos pragmáticos: salud y bienestar, con énfasis en los aspectos propiciatorios para obtener la ayuda de potencias sobrenaturales; estableciendo una relación de reciprocidad con el santo/a o la Virgen, y vinculando acciones y donativos a la obtención de contraprestaciones.

Pese a su formalización eclesiástica podemos incluir en este capítulo el estipendio para la celebración de misas por vivos y difuntos, por intenciones personales y/o familiares, dado el carácter votivo de esta práctica; así como la misa por los difuntos del vecindario. Sufragar misas, para ser celebradas a lo largo del año en la parroquia, constituye hoy la principal manifestación de religiosidad popular, resistiendo la erosión que sufren las restantes, acordes con la ortodoxia eclesial. Y también los novenarios familiares y las peregrinaciones puntuales de pueblos a los principales santuarios (Homobono, 1999: 95-96; 2006).

Todas estas prácticas se derivan, en última instancia, del voto o promesa efectuado cuando pelagra la salud o la vida del interesado o de los suyos. Con tal motivo, aquél efectúa la promesa de acudir en peregrinación a un determinado santuario, preferente pero no necesariamente el día de su festividad, para rogar por su curación o dar gracias por la ya restaurada. Lo habitual es que la formulen y cumplan las mujeres, como representantes del resto de la familia (Rodríguez Becerra, 2000: 163-164). El cumplimiento de la promesa se materializa a través de dos tipos de prácticas: las que implican el contacto directo con la imagen y/o reliquia (Mariño, 1987: 169, 190); o bien las ofrendas, exvotos, oraciones, sufragio de misas y participación en la liturgia. Otra forma de religiosidad popular asociada a los rituales festivos es de carácter individual y salutífero, especialmente practicada en romerías a ermitas y santuarios (Mariño, 1987; Rodríguez Becerra, 2000: 64-92; Homobono, 1989, 1999, 2004, 2006; Sanchis, 1997: 52-69; 111-139), en España y en Portugal. Se trata de formas de relaciones con lo sobrenatural vinculadas con la curación mágico-religiosa: promesas votivas, exvotos, ofrendas -pecuniarias, velas, oraciones- y testimonios de acción de gracias (acudir de rodillas, circunvalar el santuario).

Los exvotos son objetos que, como ofrendas, se efectúan a un santo/a como expresión pública y material de agradecimiento por un favor recibido, cuya donación había sido prometida y expuestos en un lugar del santuario (salas, paredes, techo). Algunos atestiguan la relación entre significante y significado: muletas y aparatos ortopédicos; reproducciones de piernas, manos y brazos en madera, cera o plata; ropas, lazos y escapularios. Otros son iconográficos: fotografías, cuadros o maquetas de barcos que reproducen el suceso -accidente o riesgo- por el que el exvoto fue ofrecido: maquetas de barcos y otros (Homobono, 1999: 93-94). Este tipo de prácticas, en rápido declive, huyen de las romerías multitudinarias para refugiarse en la jornada más intimista de la festividad litúrgica del santuario. Ha perdurado la práctica más estandarizada de la ofrenda de velas o cirios encendidos, sustituidos a veces por modernos lampararios eléctricos. Los exvotos, frecuentes antaño, han desaparecido de muchos santuarios, salvo los de valor artístico. Aunque aún existen con profusión en algunas regiones.

2.3. Los actos de sociabilidad: encuentro, comensalidad

Si las manifestaciones de religiosidad romera regulaban el ritmo cíclico de la sociedad rural, en la

modernidad tardía su gramática simbólica pierde operatividad; ha quedado relegada a un papel subordinado, en beneficio de los aspectos lúdicos, sociables y de las funciones expresivas de identidades colectivas. Peregrinación y romería se asocian, desde sus orígenes, con fiesta popular y feria, constituyendo una fiesta total. Lo novedoso es que han ganado protagonismo la sociabilidad, la conversación y el efervescente reencuentro anual de gentes que activan diferentes niveles de interacción: familiar, amical o vecinal, más la comensalidad a partir de las viandas de los romeros o las proporcionadas por la cofradía o el municipio (Homobono, 1989: 477-480; 2006). En cambio, el baile romero ha perdido su función erótica, que daba lugar a peleas entre mozos de diferentes aldeas; pero persiste en su faceta tradicional, como rasgo de identidad local y/o étnica. Siguen presentes en los escenarios romeros juegos y competiciones, concursos gastronómicos, exhibiciones de deportes populares o de actividades tradicionales, etc.

Las romerías, que eran fiestas sociales destinadas a garantizar sacramentalmente la reproducción de lo natural, hoy están orientadas a reproducir lo social, la conciencia de identidad local, de pertenencia a un territorio mediante la renovación cíclica de la sociabilidad y la comunicación entre los oriundos que emigraron a la ciudad, de quienes permanecen en el medio rural y de los neorrurales.

2.4. Funciones económicas del santuario y del romeraje

Permanentemente en los santuarios pueden adquirirse estampas, escapularios, medallas y monografías históricas. Presentándose con frecuencia estos objetos a su bendición por el celebrante. Pero el énfasis de las funciones económicas se produce durante el romeraje, que acoge en su entorno a una verdadera feria de vendedores de artículo alimentarios, artesanales o religiosos, etc. (Sanchis, 1997: 219-272).

2.5. Dimensiones turísticas

Todo santuario es objeto de visitas turísticas durante el año. Pero estas se incrementan durante las romerías, por parte de visitantes más motivados por los aspectos patrimoniales y artísticos, que por los religioso-festivos.

2.6. Las dimensiones identitarias y políticas

Las actividades recreativas o lúdicas de la romería se desvinculan de su matriz sacral, pero se adscriben a una nueva religiosidad, como identificación con creencias y expresión de pertenencia a identidades colectivas. En las romerías de montaña se opera una transferencia de sacralidad desde la religiosidad tradicional hacia expresiones, símbolos y rituales de una religión civil y/o política capaz de inscribirlas en los significados de la identidad local, étnica y nacional. En muchas romerías vascas, los símbolos religiosos dejan paso a los políticos (banderas, pancartas y fotografías pro-presos de ETA, e incluso monumentos) que saturan el exterior de los santuarios. Algunos santuarios se han convertido en símbolo de identidad regional o nacional (El Rocío para Andalucía, Montserrat para Cataluña, El Pilar para España y Fátima para Portugal). Un ritual romero tradicional puede convertirse en capital político, inscribiendo la microagenda local en el gran cuerpo abstracto nacional, estatal o emergente y en su religión nacionalista (Homobono, 1999: 97; 2006, 2012: 59-60, 85). Y las romerías actúan como rituales cívico-políticos, mediante los que los participantes ratifican su adhesión a identidades de ámbito grupal, local, étnico y nacional (Isnart, 2011: 184). Además, según Shadow y Rodríguez (1994: 83-84), el ritual romero trasciende la comunidad local, remitiendo a la sociedad nacional. Y se inscribe en la producción discursiva de cualquier nacionalismo, en esa concepción holística de exaltación de la nación que comprende los niveles cultural, social, temporal y topográfico (Homobono, 2012: 60-61). Contribuyendo la temporalidad

festiva, que actúa como ritornello, a reafirmar su imaginario; convirtiendo romerías y santuarios en loci, cronotopos y símbolos del discurso de las identidades nacionales.

Conclusión

Las romerías a santuarios ya no expresan un significado unívocamente sagrado, y son hoy un referente polisémico, estratificado de acuerdo con variables de edad, sexo y origen de quienes participan en ellas. Para jóvenes y agnósticos prevalece su dimensión lúdica y convivencial: un día de campo activando experiencias de sociabilidad, vecinal y/o generacional, y de comensalidad, que trasciende los límites de la propia comunidad local. Para los vecinos del municipio o valle la advocación titular representa ante todo un símbolo de identidad colectiva local, emblemático de un territorio de gracia. En cuanto a los romeros del ámbito supralocal, los motivos que les conducen hasta la advocación son sus poderes sanadores o su carácter de intercesor, más las prácticas sacramentales y litúrgicas. Además, y sobre todo, de los aspectos lúdicos y sociables que propician la identidad étnica e incluso política.

Pero estos factores no son compartimentos estancos, sino acervo común de toda la concurrencia. Sólo varía el orden de relevancia para cada colectivo. En las romerías a santuarios montañeses existen diversos niveles en una compleja dialéctica: formas de religiosidad popular y devocional, así como prácticas de ortodoxia eclesial, sociables y lúdicas. También de exaltación de la identidad comunitaria, familiar, generacional, étnica y/o nacional. Y en este *melting pot* multicultural que es la globalización, se continúan acrisolando el ideario nacionalista y su religión política. Las analizadas aquí forman parte, en su faceta social y política, del esfuerzo por preservar y reafirmar la identidad colectiva y sus dimensiones (Homobono, 2012: 87).

Referencias

- Amirou, Rachid (2012). *L'imaginaire touristique*. París: CNRS. ISBN: 978-2-271-07446-1.
- Balandier, Georges (1989) *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa. ISBN: 84-7432-352-5.
- Dupront, Alphonse (1976). "Antropología del sacro e culti popolari: il pellegrinaggio". En C. Russo (ed.) *Società, Chiesa e vitareligiosanell' Ancien Régime*. Nápoles: Guida; pp. 351-375.
- Homobono, José Ignacio (1989). "Romería de San Urbano de Gaskue. Expresiones de religiosidad, sociabilidad y reproducción de identidades colectivas". En *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, nº 54; pp. 407-521. ISSN: 0590-1871.
- Homobono, José Ignacio (1990). "Fiesta, tradición e identidad local". En *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, rev. cit., nº 55; pp. 43-58. ISSN: 0590-1871.
- Homobono, José Ignacio (1999). "El santuario de Santa
- Águeda en Barakaldo (Bizkaia). Religiosidad popular, expresiones lúdicas y culto cívico en torno a sus romerías. En S. Rodríguez Becerra (coord.) *Religión y Cultura*. Sevilla: Junta de Andalucía/Fundación Machado, vol. 2; pp. 89-102. ISBN: 84-8266-133-7.
- Homobono, José Ignacio (2004). "El monte de las romerías. Ernio y la polisemia de sus rituales". En R. Jimeno y J. I. Homobono (eds. lits.) *Fiestas, rituales e identidades*. Donostia-San Sebastián: Eusko Ikaskuntza op. cit.; pp. 481-521. ISBN: 84-8419-894-4.
- Homobono, José Ignacio (2006). "Las formas festivas de la vida religiosa. Sus vicisitudes en la era de la glocalización". En J. I. Homobono y R. Jimeno (eds. lits.) *Formas de religiosidad e identidades*. Donostia-San Sebastián: Eusko Ikaskuntza; pp. 27-54. ISBN: 84-8419-045-5.
- Homobono, José Ignacio (2011). "Las nuevas fiestas: cronotopos de la glocalización. De su casuística vasca a la europea". En A. M. Nogués y F. Checa

- (coords.) La cultura sentida. Homenaje al profesor Salvador Rodríguez Becerra; Sevilla: Signatura pp. 393-418. ISBN: 978-84-962190-92-9.
- Homobono, José Ignacio (2012). "Dimensiones nacionalitarias de las fiestas populares: lugares, símbolos y rituales políticos en las romerías vascas", en nº 35 de Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía; pp. 43-95. ISSN: 1137-439X.
- Isnart, Cyril (2011) "Le pèlerinage de village. Propositions pour une étude comparative". En L. Sébastien Fournier (dir) La fête du village. Continuités et reconstructions en Europe contemporaine. Paris: L'Harmattan; pp. 183-197. ISBN: 978-2-296-56695-8.
- Marques, Luís (2009) Arrábida e a sua religiosidade popular. Lisboa: Assírio & Alvim. ISBN: 978-972-37-1217-9.
- Mariño Ferro, Xosé Ramón (1987). Las romerías/ peregrinaciones y sus símbolos. Vigo: Xerais. ISBN: 84-7507-2453.
- Rodríguez Becerra, Salvador (2000). Religión y fiesta. Antropología de las creencias y rituales en Andalucía. Sevilla: Signatura. ISBN: 84-95122-13-8.
- Rodríguez Becerra, Salvador (2006). La religión de los andaluces. Málaga: Sarriá. ISBN: 84-95129-97-3.
- Sallnow, Michael J. (1987). Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press. ISBN: 0874748267.
- Sanchis, Pierre (1983). Arraial: festa de um povo. As romarias portuguesas. Lisboa: Dom Quixote; traducc. Arraial. La fête d'un peuple. Les pèlerinages populaires au Portugal (1997). Paris: EHÉSS. ISBN: 2-7132-1217-0.
- Shadow, Robert y Rodríguez, María (1994). "Símbolos que amarran, símbolos que dividen. Hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina en Chalma". En C. Garma y R. Shadow (coords.) Las peregrinaciones religiosas: una aproximación. México, D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana; pp. 81-140. ISBN: 970-620-497-0.
- Steil, Carlos Alberto (1996). O sertão das romarias. Petrópolis (RJ, Brasil): Vozes. ISBN: 85.326.1744-1.

O culto à virgem mártir santa Eufémia em Portugal

The cult of the Virgin Martyr St. Euphemia in Portugal

Luciano Moreira*

*Portugal, Licenciado em Teologia pela Universidade Católica de Lisboa; Licenciado em História pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e Mestrando em História na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Reitor do Santuário da Virgem Mártir Santa Eufémia de Penedono e Pároco de Penedono.
E-mail: lucrdp@gmail.com

Artigo completo submetido a 30 de maio e aprovado a 14 de junho de 2014

O culto à virgem mártir santa Eufémia em Portugal

1. 1 — As origens

Em meados do século XVII, Jorge Cardoso no seu Agiologio Lusitano ao falar de santa Eufémia diz que: "Ouvesempre Portugal devoção come estasua Sancta compatriota, quetem nellemuitostemplo em sua honra levantados, onde há images tam antigas, como milagrosas, a saber S. Eufemia de Ranhados junto a Viseu, S. Eufemia de Penedono, Bispaço de Lamego, & S. Eufemia de Penella no de Coimbra, todas três avogadas paraverrugas, lobinhos, inchaços, & quebraduras. E outrosilugares deseunome, como S. Eufemia de Matança, S. Eufemia junto a Algodres, & entre Pinhel, & Tracoso, todos tres na Beira. E assi mesmo não faltão naturaes, que o impõem a suas filhas, por devoção desta Sacta..." (Cardoso 1657: 548).

Nos relatos das memórias paroquiais de 1758, em várias paróquias os seus párocos informam sobre festas e romarias de grande afluência de crentes a capelas erigidas em honra de santa Eufémia. Isto prova que a grande devoção que o povo português, especialmente o das Beiras, tem a santa Eufémia já está enraizada há muitos séculos (Moreira 2012: 95-95). Contudo não sabemos como chegou a Portugal o seu culto, nem como ele se espalhou.

Graças aos estudos de Pierre David (David 1942, 1947) e Avelino de Jesus da Costa, (Costa 1950, 1997) sobre as paróquias e os calendários litúrgicos portugueses medievais, podemos assinalar já no ano de 1036 a presença de santa Eufémia como titular de uma igreja-capela no território de Portugal, número que sobe para 4 no século XII e para 7 no século XIII. Da mesma forma, encontramos a data em que é celebrada, a sua memória a 16 de Setembro nos vários calendários litúrgicos portugueses e espanhóis medievais, tais como: o missal de Mateus anterior ao ano 1176, o Breviário de Soeiro dos princípios do século XV e nos vários missais Bracarense de meados do século XVI.

Apesar de não ser dos oragos mais presentes nas paróquias portuguesas, santa Eufémia é a

padroeira de 13 paróquias de Portugal na atualidade; distribuídas por 11 dioceses: 2 na diocese de Braga e da Guarda e 1 paróquia nas dioceses de Bragança/Miranda, Coimbra, Lamego, Leiria-Fátima, Lisboa, Portalegre-Castelo Branco, Santarém, Viana do Castelo e Vila Real. (Anuário Católico, 2004).

São 3 as paróquias mais antigas que têm como orago santa Eufémia em Portugal, segundo a lista criada com base nas Inquirições de 1220-09: santa Eufémia de Penela, Agilde e Prazins (Boisselier 2012: 66-103). Este número aumenta para 7 passados cem anos. Em 1320, além das 3 paróquias já referidas, encontramos 4 novas paróquias: santa Eufémia de Calheiros, Cós, Bragada e santa Eufémia no termo de Pinhel (Boisselier 2012: 126-203).

Antes da nacionalidade, é também citada uma igreja dedicada a santa Eufémia, em Montemor-o-Velho, igreja que desapareceu nos fins do século XIX (David 1947: 238; Livro Preto 1999: 481).

A paróquia de Santa Eufémia, no termo de Pinhel, apesar de manter na atualidade a mesma designação, tanto a nível eclesiástico como a nível civil, é um dos poucos casos em que se dá mudança de orago em meados do século XIX, para Nossa Senhora da Nazaré.

O mesmo aconteceu em Lavandeira, que sendo um lugar da paróquia de Ancilões, ao tornar-se paróquia independente em 1734, muda o orago de santa Eufémia da pequena capela a ela dedicada, para São Salvador, sendo este o orago atual, embora continue o culto a Santa Eufémia (Rodrigues 2002: 39). Na paróquia de Ranhados – Viseu, criada em 1965, e que tem por orago Nossa Senhora da Ouvida, existiu uma capela medieval dedicada a santa Eufémia, que já desapareceu, mas a imagem de santa Eufémia, continua a ser venerada no dia 16 de setembro por milhares de devotos na igreja matriz (Gonçalves 2008).

Não deixa de ser interessante notar, que, embora a sul do rio Mondego existam poucas capelas dedicadas a santa Eufémia, se contem 4 as paróquias que a têm como orago: Santa Eufémia de Penela - Penela, Cós - Alcobça, Rio de Moinhos – Abrantes, Chancelaria – Torres Novas e Santa Eufémia – Leiria, sendo esta última apenas criada como paróquia em 1946 (Marques 1995, 106-113).

1.2 — A distribuição do culto

Pelas pesquisas que fizemos para a elaboração deste estudo podemos afirmar que, o culto a santa Eufémia em Portugal está presente sobretudo na região da Beira, na zona que fica a sul do rio Douro e a norte do rio Mondego, abrangendo os distritos de Viseu, Guarda, Aveiro e Coimbra, embora nos distritos de Bragança e Porto exista algum culto significativo.

Os dados de que dispomos para poder fazer esta afirmação são a inventariação das capelas, festas e romarias dedicadas a santa Eufémia em todo o Portugal. Este inventário foi elaborado, com base nos arrolamentos levados a cabo após a publicação da Lei da Separação em 1911, quando todos os bens da Igreja católica foram nacionalizados pelo Estado, com base em pesquisas feitas em obras de carácter geral, na internet e, sobretudo, em informações obtidas por contactos telefónicos, com os mais diversos párocos de todo o país que nos foram dando pistas sobre o culto de santa Eufémia em Portugal e a quem também mandámos um inquérito com uma série de perguntas sobre o mesmo assunto.

Da recolha de todas estas informações, inventariámos cerca de 109 locais de culto a santa Eufémia, em todo o país. Estes locais de culto dividem-se da seguinte forma: as 13 paróquias que têm como orago Santa Eufémia, 93 capelas com a sua invocação e as 3 paróquias (Santa Eufémia, Ranhados e Lavandeira) que apesar de hoje já não terem santa Eufémia como orago principal, a têm na igreja matriz, nas quais existe um culto muito significativo.

A nível geográfico, a edificação das 93 capelas dedicadas a santa Eufémia, estão distribuídas por 10 distritos a saber: Viseu com 35; a Guarda com 19; Coimbra com 13; Aveiro e Bragança com 8; o Porto

com 5; Braga com 2 e os distritos de Lisboa, Castelo Branco e Vila Real com uma capela apenas.

Quanto à distribuição das capelas por dioceses, Viseu tem 28, a Guarda 16, Coimbra 14, Lamego 11, Bragança-Miranda 8, Aveiro e Porto 6, Braga 2 e Lisboa e Vila Real uma em cada.

Quanto aos concelhos com mais capelas edificadas: Viseu tem 6; seguido do Satão com 5; Mangualde com 4; Seia, Tábua, Moimenta da Beira e Macedo de Cavaleiros com 3; Trancoso, Tondela, Terras do Bouro, Sever do Vouga, São Pedro do Sul, São João da Pesqueira, Penalva do Castelo, Pampilhosa da Serra, Lamego, Gouveia, Celorico da Beira e Bragança com 2. Seguem-se 40 concelhos que têm apenas uma capela. Destas 93 capelas dedicadas a santa Eufémia, 7 são particulares.

Sem o podermos afirmar com total certeza, uma vez que não dispomos de fontes absolutas e completas, mas dada a grande quantidade de capelas na sua proximidade, tudo nos leva a crer que um dos berços da irradiação do culto de santa Eufémia em Portugal tenha partido da zona de Viseu, mais propriamente de Ferreira de Aves.

Em Ferreira de Aves, foi fundado pelos anos 1113-1120, por Soeiro Viegas, uma humilde casa monástica sob a regra de São Bento, (Ribeiro 1995: 3-10) edificada junto a uma capela já existente dedicada a santa Eufémia "...já desde o princípio do Reino havia mais terras com o nome de Ferreiras. Como quer que seja, elle he certo, que Fernão Jeremias foi hum dos Fidalgos, que do Reino de Leão vierão a Portugal com a Rainha D. Thereza, mulher do Conde D. Henrique, a qual o casou em Ferreira com D. Maria Soares, filha de Soeiro Mega, fundador de hum Mosteirinho para Eremitas, junto á Capela de Santa Eufemia, (que já no seutempo era antiga) o qual sua neta D. Maior Soares ampliou, enriqueceo, e finalmente transformou em Mosteiro de Religiosas de São Bento..." (Viterbo 1798: 450).

Contudo, não é caso único em Portugal. Em Cós, concelho de Alcobça, em 1241 (Martinho 2011: 16) foi também fundada uma casa de religiosas, num local que já teria uma capela ou igreja dedicada a santa Eufémia. Não sabemos ao certo, se a paróquia já estava erigida aquando da criação da casa religiosa, que veio a ter a proteção do mosteiro de Alcobça. Certo é que em meados do século XIII, o bispo de Lisboa, D. Aires Vasques deu o seu consentimento ao mosteiro de Alcobça para a fundação de igrejas em territórios da diocese de Lisboa, tendo sido confirmada a delimitação da paróquia de Cós pelo papa Nicolau III em 1272, (Marques 1998: 200-201) mas já em 1250 o vigário perpétuo de Cós "recebia dos cistercienses o pagamento de dez morabitinos portugueses cada ano" (Sousa; Gomes 1998: 339).

Ao contrário de Ferreira de Aves, o mosteiro de Santa Maria de Cós, não nos parece ter sido foco de irradiação do culto a santa Eufémia, dado que a igreja mais antiga que se conhece, existente nas redondezas é a da paróquia de Santa Eufémia de Penela, já na diocese de Coimbra, e que se situa a mais de 90 km de distância.

O local de culto a santa Eufémia, que encontramos mais a sul de Portugal é a capela de santa Eufémia na serra de Sintra, na paróquia de São Pedro de Penefrim – concelho de Sintra, já existente no século XIII (Pereira 2005: 157-158). Não inventariámos nenhuma capela nas ilhas da Madeira e dos Açores.

1.3 — Principais santuários, capelas e romarias dedicados a santa Eufémia

A Associação de Reitores dos Santuários de Portugal, elaborou em 2012 a listagem de todos os santuários de Portugal, depois de ter consultado todas as dioceses de Portugal, que informaram quais eram os santuários que estavam canonicamente erigidos pela autoridade diocesana (Associação de Reitores 2012).

Sendo Portugal um país de grande devoção a Nossa Senhora, não admira que nessa listagem de 160 santuários, 116 sejam marianos, seguidos por cerca de 25 cristológicos e os restantes 19 dedicados ao

culto dos santos e santas. Dos 19 santuários dedicados a santos a virgem mártir santa Eufémia é a única santa que tem 3 santuários, seguida de santa Quitéria, com 2 (Associação de Reitores 2012).

Dos 3 santuários dedicados a santa Eufémia, 2 pertencem à diocese de Lamego e ao distrito de Viseu; Penedono - Penedono e o de Parada do Bispo - Lamego. O outro santuário fica na diocese e distrito de Coimbra, na Serra da Moita - Mouronho, Moita - Tábua.

Mas o culto a santa Eufémia em Portugal está presente em muitos outros lugares em dezenas de capelas que mesmo que não sejam consideradas santuários por não estarem erigidos canonicamente, atraem milhares de devotos todos os anos.

Apesar do culto a santa Eufémia não estar espalhado por todo Portugal, nem ter tantas paróquias e capelas a ela dedicadas como é o caso de santa Bárbara, santa Luzia, santa Marinha, santa Maria Madalena, santa Cristina, ou santa Leucádia, arriscamo-nos a afirmar, que ela é, talvez, a santa que é mais festejada em todo o país, com as maiores romarias e que mais devotos atraem, excluindo é certo as festas marianas e cristológicas e dos santos populares; santo António, são João e são Pedro (Moreira 2012: 105-108).

Fazemos esta afirmação, tendo por base o facto de santa Eufémia ser a única santa em Portugal com 3 santuários a ela dedicados e, o estudo apresentado na obra: "Romarias: um inventário dos Santuários de Portugal" (Romarias 1996-98) que faz o levantamento dos principais santuários, lugares de romaria e peregrinações em Portugal.

Dos 484 lugares inventariados nesse estudo em Portugal Continental e Ilhas, 240 são dedicados ao culto de Nossa Senhora com as mais diversas invocações, 52 ao culto de Cristo, 130 ao culto dos santos e 62 ao culto das santas.

Santa Eufémia é a santa que apresenta mais lugares de culto com 21, ficando à frente de santa Luzia com 10 e de santa Barbara, santa Catarina, rainha santa Isabel, santa Marta e santa Quitéria, todas com 3.

Mesmo em relação aos santos, santa Eufémia, fica à frente, de santos tão populares junto do povo português, como santo Amaro que tem 20 lugares de culto, são Bento e são Brás com 16, santo Antão com 8 e santo António e são Bartolomeu com 6.

As principais romarias e lugares de culto dedicadas a santa Eufémia, inventariados no estudo "Romarias: um inventário dos Santuários de Portugal" são: Vide - Talhadas (Sever do Vouga), Podence (Macedo de Cavaleiros), Monte Ervedal - Felgueiras (Torre de Moncorvo), Monte de Santa Eufémia - Mouronho (Tábua), Póvoa de Midões (Tábua), Maçainhas de Baixo (Guarda), Quinta do Silva - São Miguel do Jarmelo (Guarda), Quadrazais (Sabugal), Paranhos da Beira (Seia), Sazes da Beira (Seia), Alto da Carriça - Alvarelos (Santo Tirso), Soutelo - Mões (Castro Daire), Parada do Bispo (Lamego), Penedono (Penedono), Óvoa (Santa Comba Dão), Santiago de Besteiros (Tondela), Ranhados (Viseu), Touriz - Paraíso (Castelo de Paiva), Celorico da Beira (Celorico da Beira), Sameiro (Manteigas), Sangalhos (Anadia).

A estas 21 romarias e lugares de culto, podemos juntar mais 3 lugares, que também merecem figurar nesta listagem, pelo grande número de devotos que juntam nos dias de romaria. São eles: santa Eufémia dos Matos em Cepões - Viseu, santa Eufémia da Lavandeira - Carrazeda de Ansiães e Santa Eufémia do concelho de Pinhel.

Quadro 1: Principais festividades ou romarias dedicadas a Santa Eufémia em Portugal	
Lugar - Localidade (Concelho)	Data dos principais dias da romaria
Vide - Talhadas (Sever do Vouga)	Domingo Magro
Podence (Macedo de Cavaleiros)	Penúltimo domingo de Agosto
Monte Ervedal - Felgueiras (Torre de Moncorvo)	1.º Domingo de Setembro
Monte de Santa Eufémia - Mouronho (Tábua)	8 de Setembro
Póvoa de Midões (Tábua)	16 de Setembro
Maçainhas de Baixo (Guarda)	Domingo mais próximo de 16 de Setembro.
Quinta do Silva - São Miguel do Jarmelo (Guarda)	16 de Setembro
Quadrazais (Sabugal)	16 de Setembro
Paranhos da Beira (Seia)	15 e 16 de Setembro - Segunda feira de Páscoa
Sazes da Beira (Seia)	Último domingo de Agosto
Alto da Carriça - Alvarelos (Trofa)	3º Domingo de Setembro e dias anteriores e seguintes
Soutelo - Mões (Castro Daire)	16 de Setembro
Parada do Bispo (Lamego)	1 de Novembro e domingo após 16 de Setembro
Penedono (Penedono)	15 e 16 de Setembro - Segunda feira de Páscoa
Óvoa (Santa Comba Dão)	2º Domingo de Setembro
Santiago de Besteiros (Tondela)	16 de Setembro
Ranhados (Viseu)	16 de Setembro
Touriz - Paraíso (Castelo de Paiva)	14, 15 e 16 de Setembro
Celorico da Beira (Celorico da Beira)	16 de Setembro
Sameiro (Manteigas)	Domingo após 16 de Setembro
Sangalhos (Anadia)	Último domingo de Agosto
Lavandeira (Carrazeda de Ansiães)	15 e 16 de Setembro
Cepões (Viseu)	15 e 16 de Setembro
Santa Eufémia (Pinhel)	15 e 16 de Setembro

Referências

- Associação de Reitores dos Santuários de Portugal (2012) Santuários de Portugal. (s.l).
- Cardoso, Jorge (1657). *Agiologio Lusitano dos Sanctos, e Varoens Illustres em virtude do Reino de Portugal, e suas conquistas: consagrado aos gloriosos S. Vicente, e S. Antonio, insigns patronos desta inclyta cidade Lisboa e a seu illustre Cabido Sede Vacante.* Tomo II. Lisboa: Na Officina de Henrique Valente d' Oliveira.
- Coisselier, Stéphane (2012). *La construction administrative d'un royaume. Registres de bénéfices ecclésiastiques portugais (XIII-XIVe siècles).* Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa.
- Costa, Avelino de Jesus da (1950). *Calendários portugueses medievais: estudo e texto.* Braga: (s.n).
- Costa, Avelino de Jesus da (1997-2000). *O bispo D. Pedro e a organização da arquidiocese de Braga.* 2. ed. refundida e ampliada. II Volumes. Braga: Edição da Irmandade de S. Bento da Porta Aberta.
- David, Pierre (1947). *Études Historiques sur la Galice et le Portugal.* Lisboa: Portugal; Paris: Les Belles Lettres.
- David, Pierre (1942). *Les saints patrons d'églises entre Minho et Mondego jusqu'à la fin du XIe siècle: étude de hagiotopeponymie.* Separata da Revista Portuguesa de História, tomo. II. Coimbra: Faculdade de Letras.
- Gonçalves, A. (2008). *A comunidade cristã de Ranhados aos peregrinos de Santa Eufémia.* 2ª ed. aument. Ranhados: Edição da Paróquia.
- Livro Preto (1999). *Cartulário da Sé de Coimbra.* Coimbra: Arquivo da Universidade de Coimbra.
- Marques, Maria Alegria Fernandes (1998). *Estudos sobre a Ordem de Cister em Portugal.* Lisboa: Colibri.
- Martinho, Ana Margarida Louro Martinho (2011). *Mosteiro de Santa Maria de Cós (Alcobaça): contributos para a sua conservação e valorização.* Leiria: Folheto.
- Moreira, Luciano Augusto dos Santos (2012). *Santuário da Virgem Mártir Santa Eufémia em Penedono - História e Culto.* Penedono: Santuário de Santa Eufémia – Penedono.
- Pereira, Paulo (2005). *Enigmas: lugares mágicos de Portugal - Montes sagrados, altos lugares e santuários.* Vol. 6. Lisboa: Círculo de Leitores.
- Ribeiro, Maria José Ferreira Homem (1995). *Edição dos documentos medievais do cartório de Santa Eufémia de Ferreira de Aves.* Dissertação de Mestrado em Paleografia e Diplomática, 2ª edição. Lisboa: edição do autor.
- Rodrigues, Hélder (2002). *A festa de Santa Eufémia Lavandeira: no contexto sócio-económico e cultural de Carraceda de Ansiães: passado e presente.* (s.l): (s.n).
- Sousa, Cristina Maria André Pina; Gomes, Saúl António (1998). *Intimidade e encanto: o Mosteiro Cisterciense de Stª Maria de Cós (Alcobaça).* Leiria: Magno.
- Viterbo, Frei Joaquim de Santa Rosa de (1798). *Elucidario das palavras: termos e frases que em Portugal antigamente se usaram e que hoje regularmente se ignoram: obra indispensavel para entender sem erro os documentos mais raros e preciosos que entre nós se conservam.* Tomo Primeiro; A-F. Lisboa: Na Oficina de Simão Thaddeo Ferreira.

Festejo de São Francisco de Assis da Cidade de Bacabal (Maranhão, Brasil)

Celebration of São Francisco de Assis in Bacabal (Maranhão, Brasil)

Maria Esterlian Alves*, Elane Sousa** & Cintya Moreira***

*Brasil, Licenciatura em Ciências Humanas, Bolsista PIBID, Universidade Federal do Maranhão (UFMA).
E-mail: esteliassilva@hotmail.com
**Brasil, Licenciatura em Ciências Humanas, Bolsista PROEX-DAE, Universidade Federal do Maranhão (UFMA), elanecarter@hotmail.com
***Brasil, Doutoranda da Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD), Universidade Federal do Maranhão (UFMA).
E-mail: csmoreira23@gmail.com

Artigo completo submetido a 3 de junho e aprovado a 14 de junho de 2014

Introdução

São Francisco de Assis nasceu na cidade de Assis, Úmbria, Itália, no ano de 1182; seu pai era comerciante. Sonhou com as glórias militares, procurando alcançar o “status” que sua condição exigia, e aos vinte anos de idade teve um sonho revelador no qual era convidado a seguir o Patrão do que o servo. Mas em 1206, com 24 anos para espanto de todos, Francisco de Assis abandonou tudo: riquezas, ambições, orgulho, e até a roupa que usava, para casar a Senhora Pobreza e repropor ao mundo, em perfeita alegria, o ideal evangélico de humildade, pobreza e castidade, andando errante e maltrapilho, numa verdadeira afronta e protesto contra sua sociedade burguesa.

Com o coração totalmente mudado, a ponto de mudar de vida, São Francisco passou um dia pela igreja de São Damião, que estava abandonada e quase em ruínas. Levado pelo Espírito entrou e ajoelhou-se, e devotamente diante do crucifixo começou a rezar. Foi tocado de forma incomum, sentiu-se transformado. Uma coisa extraordinária aconteceu pouco depois, a imagem do Crucifixo mexeu os lábios e falou com ele. Chamando pelo nome, disse: “Francisco, vai e repara a minha casa que, como vês, estás em ruínas”.

Francisco renunciou definitivamente aos bens paternos, e aos 25 anos de idade começa à sua vida religiosa. Junto com seus amigos, deu início ao que seria a Ordem dos Frades Menores ou Franciscanos, na qual foi aprovado pelo Papa Inocêncio III. Sua fiel amiga, Santa Clara, fundou junto com ele a Ordem das Damas Pobres ou Clarissas. Com seu estilo de vida, em 1221, nasceu a Ordem Terceira para os leigos consagrados. Em 1217, o movimento franciscano, começa a se transformar em uma Ordem Religiosa.

Durante esse período de sua vida caracteriza-se por intensa pregação e incessantes viagens missionárias, para levar aos homens, que viviam em guerras a mensagem evangélica de Paz e Bem. Com tantas aventuras a viagem à Terra Santa, à Síria e ao Egito, escreve a segunda Regra, que foi aprovada pelo Papa Honório III. Já fisicamente debilitado pelas duras penitências, entrou na sua última etapa de sua vida, em face de chagas que se alastraram pelo seu corpo; veio a falecer em 03 de outubro de 1226.

História da Paróquia

Em 03 de maio de 1962 a Paróquia de São Francisco das Chagas, foi desmembrada da Paróquia de Santa Terezinha, pelo arcebispo Dom José de Medeiro Delgado. Teve como primeiro coordenador o Frei Francisco Pohlmann, que foi responsável pela construção da igreja matriz e a mesma foi benta aos 31 de dezembro de 1962, por Dom Felipi Conduru Pacheco, Bispo Emérito de Parnaíba (Piauí, Brasil).

Com a fundação da paróquia quase a metade da cidade e o interior de Bacabal junto com os municípios de Olho D' Água das Cunhas e Lago Verde ficaram sob sua responsabilidade. A paróquia de Santa Teresinha ficou responsável pela outra metade da cidade, uma pequena parte do interior e o município de São Mateus.

Quando a paróquia foi inaugurada sua secretaria funcionava na portaria do convento, que se encontra ao lado da igreja de São Francisco de Assis, e que ao mesmo tempo era portaria do convento. Atualmente a paróquia tem seu próprio prédio, sendo que todas as locações se encontram no mesmo perímetro. O local onde se localiza o convento, a paróquia, a igreja e o local onde se realizam os festejos antigamente era um sítio que foi comprado em 1954 e fica localizado na Rua Magalhães de Almeida.

Frei Eduardo Albers foi o responsável pela a estruturação da paróquia. Em 20 de junho de 1964 o Arcebispo D. João José Motta e Albuquerque fez sua primeira visita à matriz e crismou 275 jovens e adultos.

A paróquia de Olho D' Água das Cunhas foi a mais recente a ser desmembrada da congregação de Bacabal. A partir de sua criação foi que surgiram as comunidades que hoje fazem parte dela, a todo são 80 comunidades. Também são realizados na paróquia cursos profissionalizantes e de línguas que são ministrados pelos próprios párocos e irmãs e o local serve também para encontros dos grupos de jovens da igreja. Na época das festas de anos as comunidades se unem para conseguirem arrecadações para distribuírem aos necessitados entre outros trabalhos.

O festejo

Há anos se comemora o festejo de São Francisco de Assis na cidade de Bacabal, que teve o seu primeiro festejo no ano de 1957, na comemoração da Festa de Nossa Senhora da Assunção.

Na Festa de Nossa Senhora da Assunção (1957) realizou-se a solene bênção da 1ª pedra do Ginásio e da imagem de São Francisco de Assis. Seguiu a peregrinação que terminou com a primeira Festa em honra de São Francisco de Assis, do padroeiro do Convento, realizada na praça em frente do convento com boa concorrência do povo. (Löher 1999:272-273).

No ano de 1958, aconteceu o 2º festejo de São Francisco de Assis, no ginásio. O festejo foi realizado sem venda de álcool, e foi considerado o festejo com maior arrecadação realizado na cidade de Bacabal, no valor aproximadamente de Cr\$ 114, 000,00. Um dos fatos mais importante do festejo foi passar para os fieis a importância e responsabilidade para com a paróquia.

O festejo começa com uma grande procissão, onde todos os fieis das comunidades que fazem parte



Fig. 1. Estatua de São Francisco de Assis, exposta na entrada da Paróquia, Bacabal, Maranhão, Brasil. Fonte: própria.

Fig. 2. Entrada da igreja São Francisco Assis, Bacabal, Maranhão, Brasil. Fonte: Própria.

da paróquia de São Francisco, se reúnem em uma caminhada pelas principais ruas da cidade, onde a imagem do santo é carregada pelos mesmos durante todo percurso. O padre da paróquia e os das comunidades participam da procissão guiando a multidão cantando e rezando durante a carreata.

A procissão acaba na igreja de São Francisco onde é celebrada a missa para poder dar início às festividades. Começada a festa os Franciscanos se reúnem em 15 dias de festas, onde são realizadas gincanas e shows religiosos para entretenimento do público.

Durante todo o festejo há vendas de comidas típica da região, como por exemplo, galinha caipira, arroz de cuxá, beiju, feijoada etc. Além das vendas há também realizações de bingos e leilões de animais, tudo fruto de doações feitas por fiéis ou por doadores que ajudam a igreja.

O festejo recebe não só fiéis da cidade como de outras paróquias franciscanas da região do Médio Mearim, podemos citar como exemplo a congregação franciscana de Lago da Pedra, Olho D'Água das Cunhas, São Luís Gonzaga, São Mateus, Bom Lugar, dentre muitas outras que chegam em caravanas para participar da festa.

Nesses 15 dias de festas os participantes podem demonstrar todo seu amor e devoção a esse santo que tanto influenciou, durante séculos, a vida de tantas pessoas e podemos constatar essa devoção durante a procissão e as missas que são realizadas durante os festejos.

A cada ano a paróquia trabalha com um tema específico como, por exemplo, a do ano de 2013 que foi "São Francisco alívio na dor e no sofrimento". Isso já se tornou uma marca de todos os festejos. Outro ponto importante a se indagar é o fim que o dinheiro arrecadado com as festividades é empregado. Ele vai servir para custear as despesas da Paróquia, para ajudar fiéis que precisam e para ajudar em eventuais problemas que podem surgir nas comunidades, ou seja, esse dinheiro vai ser usado na manutenção e desenvolvimento da própria congregação.

Frei Evaldo Dimon é o padre que está á frente da paróquia nos últimos oitos anos, relatou que o festejo serve para que todos aqueles que suprem fé por São Francisco de Assis possam se reunir em uma espécie de retiro e confraternizar juntos. A festa, segundo o mesmo tem cunho tanto espiritual como social e também econômico, pois com a quantidade de romeiros que chegam à cidade nessa época, faz com que a economia dê uma alavancada significativa.

A organização do festejo fica a cargo da Paróquia e de alguns fiéis que prestam serviços comunitários para a igreja. Todas as despesas que são gastas com a organização do evento vêm de doações de fiéis, sendo que 10% do dinheiro que vem para manutenção da diocese vêm de doações.

Esse festejo chama a atenção, primeiramente pelo fato de ser o mais antigo da cidade de Bacabal e também por ela ser feito com tão pouco recurso e mesmo assim ao longo dos anos atrair um número muito grande de pessoas. O fato de como a religião possa reunir um numero significativo de fiéis em uma cidade que não é circuito religioso, como por exemplo, Canindé, é a prova conclusiva de que a fé humana pode se subentender em forma de respeito e fidelidade.

Pode-se notar que os jovens são em maior número na festa, tanto da cidade como nas circunvizinhas. A preocupação em chamar a atenção da juventude para a igreja se tornou o principal foco da igreja, que tem a preocupação de deixar um legado para que se possa ser levado adiante por essa geração e para as próximas, portanto as festas dos últimos anos tiveram de se adequar ao estilo e gosto dos jovens. Os pais também têm a preocupação de deixar para seus filhos essa herança cultural para que possa perdurar. Segundo a beata Antonia Oliveira Alves e os colaboradores do festejo os jovens, nos últimos anos, têm tido participação unânime na organização da festa. Essa posição é importante, pois o festejo completará em 2014, 57 anos.

Atualmente não se comercializa bebidas alcoólicas na festa, pois, segundo Frei Evaldo Dimom, bebidas alcoólicas trazem a possibilidade de acontecerem brigas e outros tipos de contentas durante a confraternização, o que não seria bom pra a imagem do festejo. Já houve festejos, em outras épocas que houve a comercialização de bebidas alcoólicas, mas há muitos anos não se tem registros de vendas de álcool durante o período da festa.

A imagem de São Francisco de Assis que fica em frente á entrada do local onde o festejo é realizado é o símbolo da fé dos fiéis. É onde os franciscanos fazem suas preces e peregrinações. Lembrando que essa festa é comemorada em todas as paróquias da região do Médio Mearim e há entre as congregações uma relação de harmonia e cumplicidade em relação à organização e partilha do dinheiro arrecadado durante o festejo.

Conclusão

Desta maneira o festejo tem uma característica próprio. Que abrange a todos, que é de todos. Todos os romeiros comparecem no festejo no intuito de oração, de paz. Segundo a beata Antonia Alves, uma das colaboradoras da paróquia, todos chegam com espírito franciscano, ela informa que durante o período é realizado sempre uma missa antes do festejo durante os 15 dias de festas, que na maioria acontece na paróquia de São Francisco das Chagas. Seguindo depois para as dependências da mesma.

Além de ser um festejo que promove a cultura, ajuda a igreja a arrecadar dinheiro para fins filantrópicos. É uma festa típica que ao longo dos anos sofreu algumas modificações, mas se manteve firme em seus propósitos religioso e cultural da cidade.

Referências

Löher, Eurico (1999). Franciscanos no Maranhão e Piauí, 1952 a 2007. Teresina, PI: Halley.

Alves, Antonia Oliveiras. Entrevista concedida em 29 de

abril de 2014, Bacabal, (Maranhão, Brasil)

Dimom, Frei Evaldo. Entrevista concedida em 17 de maio de 2014, Bacabal, (Maranhão, Brasil).

Em Busca da Saúde – o recurso à Senhora da Saúde como estratégia para lidar com a doença e para promover a saúde

In search for health – appealing to Our Lady of Health as a strategy to cope with illness and health promotion

Pedro Pereira*

*Portugal, Antropólogo e Professor da Escola Superior de Saúde – Instituto Politécnico de Viana do Castelo.
E-mail: pedropereira@ess.ipv.pt

Artigo completo submetido a 3 de junho e aprovado a 14 de junho de 2014

Introdução

A Senhora da Saúde é uma das quase mil invocações da Virgem em Portugal. O seu culto é seguramente dos maiores do país, ainda que não se note tão claramente a sua dimensão por estar disperso ao longo de mais de trezentos lugares e apresentar um nível de culto predominantemente local.

De forma a compreender a devoção à Senhora da Saúde e o recurso à mesma entidade como estratégia para lidar com a doença e para promover a saúde, foram desenvolvidas, principalmente, duas estratégias de investigação. Por um lado, foi desenvolvido trabalho de campo com observação participante em setenta e nove lugares de culto da Senhora da Saúde, visando privilegiadamente observar e descrever as práticas de culto, nomeadamente as práticas votivas dos crentes, bem como compreender as relações de troca estabelecidas com a Senhora da Saúde. Por outro, foram realizadas quarenta e oito entrevistas semi-estruturadas a crentes na mesma entidade, visando indagar a experiência de doença, sofrimento e a história da sua relação pessoal com a Senhora da Saúde.

O presente texto propõe-se partir do domínio antropológico para procurar compreender as motivações que levam as pessoas a recorrer à Senhora da Saúde para lidar com a doença, com o sofrimento e para promover a sua saúde, principalmente numa altura de tão elevado prestígio do saber biomédico.

Em Busca da Saúde

Na introdução de uma extensa coletânea de artigos, *Religion and Medicine in America*, Linda Barnes e Susan Sered sustentam que o recurso à espiritualidade e à religião como estratégias de cura ganhou uma nova popularidade, visibilidade e legitimidade, ao contrário das previsões que sustentavam que, no início do século XXI, os avanços da biomedicina iriam eliminar os vestígios de qualquer necessidade de terapeutas religiosos (Barnes e Sered 2005: 3). Não sabemos se tal se aplica a Portugal, mas aqui, pelo menos,

Resumo: Situando-se na abrangente paisagem religiosa do culto à Senhora da Saúde, o presente texto alicerça-se no domínio da antropologia e propõe-se sustentar que perante a estreiteza da biomedicina e da religião instituída, os crentes investem poder na Senhora da Saúde procurando a ajuda desta em busca da saúde.

Palavras chave: Culto mariano / saúde / Senhora da Saúde / religião.

Abstract: Standing in the wider religious landscape of the cult of Lady of Health, this text is founded in the field of anthropology and intends to maintain that before the narrowness of biomedicine and established religion, believers invest power in Lady of Health searching for Her help in the search for health.

Keywords: Marian cult / health / Lady of Health / religion.

o recurso a entidades religiosas para fazer face a situações de doença está presente, como se pode notar no culto da Senhora da Saúde.

De facto, apesar do elevado prestígio do saber biomédico, este é insuficiente para que as pessoas consigam lidar com a doença, com o sofrimento que a envolve, e para que possam promover a saúde. Também são limitadas as propostas da religião instituída à qual os crentes pertencem. Assim, os crentes investem poder na Senhora da Saúde com o objetivo de esta os poder ajudar na busca da saúde.

Neste processo de investimento de poder na Senhora da Saúde é importante saber não apenas como é feito, mas também quem o faz e como é que os crentes absorvem e usam esse poder. Max Weber define poder como “toda a probabilidade de, dentro de uma relação social, impor a vontade própria mesmo contra a resistência, seja qual for o fundamento dessa probabilidade” (Weber 1997 [1920-1921]: 81). Todavia, as relações de poder que os crentes mantêm com a Senhora da Saúde aproximam-se daquilo que Michel Foucault chama “uma acção sobre acções” (Foucault 2000: 393). Os crentes, por um lado, conhecem o “campo da acção” da Senhora da Saúde e procuram “conduzir” as suas acções; por outro, acreditam que alguns acontecimentos na sua vida se devem a acções da Senhora da Saúde¹.

Numa espécie de homologia de poder, os crentes fazem um investimento no poder da Senhora da Saúde e esperam uma devolução de poder, por vezes, estruturado numa sequência definida resultante de uma promessa (declaração de compromisso, dádiva e contra-dádiva); outras vezes, o investimento no poder aproxima-se intensamente da sua devolução, os crentes manifestam o bem-estar de peregrinar até ao santuário da Senhora da Saúde ou de falar perante uma imagem da Senhora. Ao apropriarem-se do poder que investiram na Senhora da Saúde, os crentes utilizam-no para as suas necessidades que fundamentalmente passam pela busca da saúde. Este é um processo abrangente e complexo, desde logo porque a saúde não se situa apenas no crente, mas também na sua família e porque a saúde não se reduz à biologia, mas abrange também o bem-estar pessoal, relacional, familiar e profissional. Assim, a busca da saúde significa cuidar da saúde familiar expressando-se, por um lado, de uma forma reativa, nas estratégias para acabar, apaziguar ou conseguir viver com o sofrimento que atingiu a família e, por outro, de uma forma prospetiva, procurar lutar contra as contingências que possam fazer desmoronar o precário mundo da saúde.

Num posfácio de uma coletânea de textos sobre a religião e a cura (Barnes e Sered 2005) intitulado “A Physician’s Reflections”, Harold G. Koenig reconhecia que a focalização da biomedicina unicamente na esfera biológica e a negligência de outras partes da pessoa acarretou melhorias nesta dimensão, mas não deu atenção às dimensões emocionais, relacionais e espirituais; e acrescentava que “cuidar da pessoa como um todo requer aproximações multidisciplinares e multiculturais que sejam sensíveis à história da experiência do indivíduo e à história da comunidade onde a pessoa foi formada. A biomedicina por si só não consegue contemplar todos estes aspectos diferentes da pessoa” (Koenig, 2005: 505).

As limitações da biomedicina são também denunciadas pelos crentes da Senhora da Saúde, pela sua intensa centralidade no corpo, pela sua estreita conceção de saúde, pela sua negligência relativamente ao sofrimento e ao sentido da doença e pela autoassunção de que detém o monopólio da cura, desvalorizando o discurso do crente e ainda mais o da sua família.

Os crentes da Senhora da Saúde não querem ser um corpo-objeto nem um corpo-invólucro, querem ser um corpo-sujeito, um corpo-ação, querem ter uma participação ativa na busca da saúde e lutam para afirmarem o seu discurso no hospital e também no santuário. No entanto, esta afirmação do discurso destas crentes não se faz pela exclusão, mas sim pela confluência com os outros discursos sobre a saúde e a doença. Como refere Martin Marty, para os pacientes com doenças ou deficiências ou para os sofrendores

que procuram ajuda, nem o materialismo médico nem a cura pela fé por si só são suficientes para explicar a realidade ou fornecer recursos satisfatórios para a cura (Marty 2005: 487).

Efetivamente, os crentes da Senhora da Saúde não excluem ou menosprezam os desenvolvimentos biomédicos que permitem fazer face às doenças, nem as propostas da religião instituída que privilegiam a salvação depois da morte; todavia, para eles, ambas pecam por estreiteza. O reducionismo da biomedicina (Engel 1977; Freund e Mcguire 1999; Nettleton 1999; Helman 2003) pode ser notado na frágil contemplação das dimensões psicológicas, sociais e culturais do indivíduo em situação de doença que, como sustenta Arthur Kleinman, em última instância pode ser desumanizante (Kleinman 1995: 31). Relativamente à religião instituída, Deus é um ser distante (Cutileiro, 1977), o que pode ser notado pela presença de diversos mediadores (Meslin 1988), e as promessas de retribuição do sofrimento são relegadas para um mundo mais além (Weber 1997). Como lembra William Christian, na religião instituída há uma “espécie de cegueira”, principalmente em relação à “parte mais pessoal ou «útil» da religião popular” (Christian 1976: 86). As limitações tanto da biomedicina como da religião instituída não permitem aos crentes da Senhora da Saúde satisfazerem as suas necessidades. Estes querem a saúde do corpo e para além dele, e querem a saúde já neste mundo; estes crentes apresentam uma conceção abrangente do ser humano e, decorrente daqui, também do processo de cura. Sem se querer afirmar a autonomia do culto da Senhora da Saúde, constata-se, por um lado, que este é dominado por mulheres e, por outro, que as religiões dominadas por mulheres tendem a caracterizar-se pela perspectiva holística mente-corpo-espírito (Sered, 1994: 103).

A conceção holística do ser humano favorece a ligação dos seres humanos a outros seres sobrenaturais, como a Senhora da Saúde. O relacionamento continuado que os crentes mantêm com a Senhora da Saúde, através das trocas simbólicas, de caminhar até ela, de a valorizar como mãe, não constituem apenas um investimento de poder, mas também um investimento de afetividade que, segundo os crentes, uma mãe tem, naturalmente, pelos seus filhos². Esta relação de afetividade é não só um paliativo contra a solidão³ decorrente do sofrimento como também alimenta a esperança de que tudo pode ficar melhor⁴. Quando não se pode anular o sofrimento, como no caso de quem perdeu filhos, as mães vivem da esperança de que conseguirão, pelo menos, suportar esse contínuo sofrimento.

De facto, mesmo perante a morte dos filhos, considerado pelas crentes como o mais violento dos sofrimentos, as crentes que relataram esta experiência afirmaram que, por momentos, se tinham revoltado contra Deus, mas nunca contra a Senhora da Saúde. A análise das relações que os crentes mantêm com a Senhora da Saúde sugere que este culto poderá apresentar-se como um culto sem ónus, pois os crentes não consideram a Senhora da Saúde como a responsável última de todo o mal ou bem que acontece, antes têm a certeza de que ela nunca os irá castigar, nem pôr à prova, porque uma mãe quer sempre o bem-estar dos filhos.

Conclusão

Como se pôde notar ao longo do texto, tanto os desenvolvimentos biomédicos como as propostas da religião instituída são reconhecidas e acolhidas pelos crentes da Senhora da Saúde, porém são insuficientes considerando a conceção de saúde destes crentes, bem como a vontade de participação no processo de alcançar a saúde. Desde modo, rezando, falando, prometendo, peregrinando até um santuário da Senhora da Saúde, os crentes investem poder nesta invocação da Virgem para que ela os possa ajudar em busca da saúde.

Notas

- 1 Como nota J. Dubisch, nas práticas populares a “Virgem Maria é tudo menos passiva” (Dubisch, 2009: 228).
- 2 Sem excluir as dimensões cognitivas das ideias religiosas (Boyer, 1994, 2001, 2008) é clara a presença de dimensões afetivas na relação dos crentes com a Senhora da Saúde. Estes não apenas investem afetividade na Senhora como também dependem deste sentimento para o seu bem-estar. Este tipo de relação faz pensar no “sentimento de dependência”, proposto por F. Schleiermacher (1893) e recuperado por R. Otto (1992 [1917]), mas tão-só aludindo a um sentimento de dependência afetiva dos crentes relativamente à Senhora da Saúde, considerando-a primordialmente como a mãe de todas as mães, a mãe de todos os seres humanos, a mãe.
- 3 A proximidade entre a religião e a solidão foi defendida por emocionalistas como W. James (1994 [1902]) e B. Malinowski (1988 [1925]).
- 4 No que diz respeito à relação da esperança com a cura, veja-se o trabalho desenvolvido por M. Bednarowski numa “Comunidade de Esperança”, predominantemente feminina, e no qual sustenta que “oferecer cura é oferecer esperança” (Bednarowski, 2005: 195).

Referências

- Barnes, Linda L. ; Sered, Susan S. (2005). Introduction. In Barnes, Linda L. ; Sered, Susan S. (eds.) - Religion and Medicine in America. Nova Iorque: Oxford University Press, p. 3-26.
- Bednarowski, Mary Farrell (2005). “Our work is Change for the Sake of Justice”: Hope Community, Minneapolis, Minnesota. In Barnes, Linda L.; Sered, Susan S. (eds.) - Religion and Medicine in America. Nova Iorque: Oxford University Press, pp. 195-204.
- Boyer, Pascal (1994). The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion. Berkeley: University of California Press.
- Boyer, Pascal (2001). Religion explained: the evolutionary origins of religious thought. Basic Books: Nova Iorque.
- Boyer, Pascal (2008). Religion: bound to believe? In Nature, Vol. 455, p. 1038-1039.
- Christian, William (1976) De los santos a Maria: panoramadelasdevocionesasantuáriespañoles desdeelprincipiodelaEdadMediahastanuestros dias. In Temas de Antropología Española. Madrid: Akal, pp. 49-105.
- Cutileiro, José (1977). Ricos e Pobres no Alentejo: Uma Sociedade Rural Portuguesa. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- Dubisch, Jill (2009). Epilogue: The Many Faces of Mary. In Hermkens, Anna-Karina; Jansen, Willy e Notermans, Catrien (eds.), Moved by Mary: The Power of Pilgrimage in the Modern World, Farnham (Surrey), Ashgate, pp. 227-238.
- Engel, George L. (1977). The need for a new medical model : a challenge for biomedicine. Science, New Series, Vol. 196, nº 4286 (Apr. 8, 1977), p. 129-136.
- Foucault, Michel (2000). O Sujeito e o Poder. In Sociedade e Cultura 1, Cadernos do Noroeste, Série Sociologia, Vol 13 (1), pp. 349-370.
- Freund, Peter ; Mcguire, Meredith (1999). Health, illness, and the social body. New Jersey: Prentice-Hall.
- Helman, Cecil G. (2003). Cultura, saúde & doença. Porto Alegre: Artmed.
- James, Edwin O. (1994). Historia de las religiones. Madrid: Alianza.
- Kleinman, Arthur (1995). What is specific to biomedicine?. Writing at the Margin : Discourse between Anthropology and Medicine. Berkeley: University of California Press, pp. 21-40.
- Koenig, Harold G. (2005). Afterword: A Physician's Reflections. In Barnes, Linda L.; Sered, Susan S. (eds.) - Religion and Medicine in America. Nova Iorque: Oxford University Press, pp. 505-507.
- Malinowski, Bronislaw (1988). Magia, ciência e religião. Lisboa: Edições 70.
- Marty, Martin E. (2005). Religion and Healing : The four expectations. In Barnes, Linda L.; Sered, Susan S. (eds.) - Religion and Medicine in America. Nova Iorque: Oxford University Press, pp. 487-504.
- Meslin, Michel (1988). L'Expérience Humaine du Divin. Paris: Cerf.
- Nettleton, Sarah (1999) The sociology of health & illness. Cambridge: Polity Press.

Otto, Rudolf (1992). *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70.
Schleiermacher, Friedrich (1893). *On religion : speeches to its cultured despisers*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & co., Ltd.
Sered, Susan Starr (1994). *Priestess, Mother, Sacred*

Sister: Religions Dominated by Women. Nova Iorque: Oxford University Press.
Weber, Max (1997). *El problema de la teodicea*. In *Sociología de la religión*. Madrid: ISTMO, pp. 91-198.

As romarias de Monte Santo e o fracasso das políticas públicas no sertão da Bahia, Brasil

The festivals of Monte Santo and the failure of public policy in the backwoods of Bahia, Brazil

Raimundo Pinheiro Venancio Filho* & Maria Helena Ochi Flexor**

*Brasil, Geógrafo e Professor da Universidade do Estado da Bahia, Faculdade do Sertão Baiano, Mestrando em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Social Universidade Católica de Salvador (UCSAL).
E-mail: raigeografia@hotmail.com
** Brasil, Professora, Universidade Católica de Salvador (UCSAL).
E-mail: mhelena.ucsal@gmail.com

Artigo completo submetido a 12 de maio e aprovado a 14 de junho de 2014

Introdução

A Enciclopédia dos Municípios Brasileiros (IBGE, 1958: 43) apresenta Monte Santo, situada no Estado da Bahia. A cidade surgiu em torno de uma grande praça, junto à antiga capela de Nossa Senhora da Conceição, elevada depois à matriz, e se expandiu com traçado regular.

A população residente na área urbana segundo o último censo do IBGE (2010) é 8.845 habitantes.

A peregrinação realizada desde a fundação do Santuário da Santa Cruz em 1775 ocorre duas vezes ao ano em direção ao Monte Santo e deu origem ao nome do município, estimulando o crescimento do local e de um pequeno comércio.

O trabalho é resultado de estudos que tem como base, uma revisão bibliográfica dos documentos produzidos na discussão e aprovação no Plano Diretor Urbano de Monte Santo (PDU, 2006), principal Lei Municipal de Planejamento.

O espaço geográfico de Monte Santo é dos menos estruturados, de toda a região, para receber milhares deromeiros mesmo que temporariamente, colocando desafios para se pensar na sua configuração, dentro de perspectivas de crescimento com a exploração do turismo religioso.

1. A cidade de Monte Santo e o Santuário da Santa Cruz

A cidade, além de ter surgido em função de atividades religiosas, ainda continua com o seu crescimento, baseado nas duas peregrinações, realizadas anualmente ao Monte Santo (Figura 1).

Resumo: Procura-se avaliar as alternativas das propostas políticas na cidade de Monte Santo, Estado da Bahia, Brasil, para a exploração do turismo religioso com base no Santuário da Santa Cruz. Analisa as propostas políticas, elaboradas nesse sentido e que, na maioria das vezes, nunca são colocadas em prática, se mostrando assim um fracasso e a continuidade dos problemas no acolhimento dos peregrinos e visitantes na cidade.
Palavras chave: Monte Santo / Plano Diretor / Religiosidade / Potencialidades locais.

Abstract: Seekstoassessthealternativesofpolicyproposals in the city of Monte Santo, Bahia State, Brazil, for the exploitationofreligioustourismbasedontheSanctuary of the Holy Cross. It presents an analysis of policy proposals, elaborated in this regard and that, in most cases, are never put into practice, if showing a failure and the continuityoftheproblemsinthereceptionofpilgrimsand visitors in the city.
Keywords: MonteSanto/strategicplan/qualityoflife / Local Potential.

O jornalista Euclides da Cunha entre 1896 e 1897 hospedou-se em Monte Santo e encantou-se com o Santuário, fazendo relatos do local em sua grande obra "Os Sertões" (Cunha, 1963).

O Santuário da Santa Cruz foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em 21.06.1983, sob nº 85, como Acervo Natural, Paisagístico, Urbanístico e Arquitetônico, com o Processo de nº 1060 – T – 82 apresentado nas Figuras. 2 e 3.

A atividade mais importante e comum da população, principalmente a visitante e itinerante, é religiosa, que consiste em subir o Monte, percorrendo o Santuário da Santa Cruz, ato obrigatório, há séculos, não só para os moradores das fazendas e povoados próximos, mas para todos os que visitam a cidade. Esse percurso é bastante íngreme, todo construído em pedra, ladeado por uma balaustrada, com capelas de alvenaria, que representam a "Via Crucis" de Cristo.

Esse ritual repete-se duas vezes ao ano - uma durante a Semana Santa conforme mostra a Figura 4 e a outra no dia 31 de outubro apresentada na Figura 5 - quando milhares de romeiros dirigem-se à cidade para pagar, renovar promessas ou seguir a peregrinação. Nesses dias, fica evidenciada a falta de infraestrutura para atrair e receber um contingente maior de pessoas.

Não existem equipamentos adequados para uso dos peregrinos quando estão na cidade. Sanitários públicos não existem, os becos e ruas próximos ao Santuário e da matriz são utilizados para esse fim. O único abrigo existente é a chamada "casa dos romeiros" local mantido pela paróquia com salas grandes e alguns banheiros onde uma enorme quantidade de romeiros disputa um lugar para colocar o colchão e mesmo tomar um banho. Não existe estacionamento de veículos de grandes e pequenos portes, sendo utilizadas as ruas próximas aos locais visitados.

A cidade possui 01 hotel e 03 pousadas com instalações modestas e poucos leitos. Nas romarias, muitas pessoas ficam dormindo nos ônibus e em redes armadas nos caminhões paus-de-arara. Existem 04 restaurantes sendo que apenas 01 é de médio porte não oferecendo muitas opções para os visitantes. Barracas improvisadas oferecem refeições com um preço acessível aos romeiros (Figura 6). A prefeitura monta uma barraca para distribuir água e mingau para os romeiros. Muitos trazem alimentos prontos e dividem nos próprios transportes.

O Relatório final do Plano Diretor (2006: 44) traz estratégias para a exploração do potencial turístico de Monte Santo. Pressupõe a requalificação do espaço urbano, baseado em diretrizes gerais de preservação e revitalização de seu patrimônio cultural, arquitetônico e urbanístico.

Os elementos da cultura regional que segundo o relatório do Plano diretor (2006, p.9) é essencialmente mística, por influência da igreja, das crenças indígenas e da vida rústica ligada ao mundo rural, estão marcados no artesanato de barro, couro, palha, madeira e sisal entre outros, além da culinária local que fazem parte das manifestações da cultura típica da região (Figura 7).

2. O Plano Diretor e suas propostas

No Brasil, todas as cidades com mais de 20 mil habitantes são obrigadas a elaborar o Plano Diretor Urbano com a intenção de regular a função social da propriedade urbana (Carvalho, Rossbach, 2010).

A Constituição Federal de 1988 exigiu uma lei complementar — o Estatuto da Cidade — que foi aprovada apenas 13 anos depois. A Constituição e o próprio Estatuto exigiram ainda que a função social da propriedade e outros preceitos se subordinassem ao Plano Diretor municipal. A maior parte dos PDs municipais, por sua vez, está remetendo os instrumentos que regulam a função social da propriedade para lei municipal complementar. Muitos municípios brasileiros ainda não têm aprovadas essas leis complementares e muitos elaboraram PDs genéricos, cheio de boas intenções, mas sem efetividade (Carvalho, Rossbach, 2010: 22).



Fig. 1. Praça principal de Monte Santo, Bahia, Brasil. Ao fundo a Serra do Piquaraçá e o Santuário da Santa Cruz. Fonte: própria.

Fig. 2. Parte superior do Santuário da Santa Cruz. Fonte: Própria.

Fig. 3. Peregrinação no Santuário da Santa Cruz. Fonte: Própria.

Em Monte Santo as principais propostas do Plano Diretor (2006:15) são apresentadas no Relatório principal e nos Relatórios de andamento visando a participação comunitária, valorizando os recursos humanos locais, e estímulo aos exercícios da cidadania, através do acesso á educação e a informação.

A análise do Plano Diretor de Monte Santo, feita através da Rede Nacional de Avaliação e Capacitação, para Implementação dos Planos Diretores Participativos na Bahia, diz o seguinte:

Alido Plano Diretor foi aprovada em 27 de novembro de 2006 e seus conteúdos são bastantes sintéticos. A abrangência municipal determinada pelo Estatuto da Cidade é abordada genericamente, não destacando as porções rurais do território municipal que são majoritárias. A Lei reproduz alguns dos princípios do Estatuto da Cidade, utiliza alguns instrumentos da Política Urbana, porém não traz abordagem direta ao mesmo no seu corpo, apresentando conteúdo superficial, não tratando das demandas municipais de forma direta e mais próxima da realidade local (Arruda, 2011: 2).

No Relatório final do Plano Diretor (2006: 17) fica claro que a atividade turística é um potencial local. Porém, a necessidade de planejamento é destacada por conta da carência de serviços e infraestrutura da cidade.

Os períodos de peregrinação marcantes, em Monte Santo, são na Semana Santa e nas vésperas do dia de Todos os Santos, em 31 de outubro. Milhares de fiéis de todo o Brasil, e até de alguns outros países, visitam a cidade, nessas datas.

O Relatório do Plano Estratégico do Plano Diretor de Monte Santo (2006: 60), apresenta as seguintes estratégias, associadas a esses aspectos:

- Incorporação de técnicas de organização que visem uma melhor recepção e permanência do turista no local;
- Divulgação do calendário das atividades religiosas e atrações, procurando assim, garantir uma oferta anual de oportunidades e um fluxo regular de visitação;

O potencial é reconhecido, foi discutido, avaliado e transformado em prioridade, através da Lei do Plano Diretor aprovada pela Câmara de Vereadores em 05 de outubro de 2006.

3. O Plano Diretor e o desenvolvimento local

Monte Santo é um município pobre, com fontes de renda escassas. A comunidade e o poder público sentem a necessidade de que novas alternativas sejam criadas para a produção de emprego e renda na cidade. O sonho do progresso e desenvolvimento está espelhado em um retorno quantitativo para a sociedade, e o turismo religioso é enxergado como uma alternativa imediata e ao mesmo tempo fácil para tal ajudar a superar o atraso e as carências do lugar.

A transformação de romeiros em turistas que promovam enormes gastos na cidade é a ideia que se propaga, principalmente entre os políticos locais.

O visitante vem para a cidade por obrigação religiosa e também para um passeio diferente, esse é o pensamento que é passado pela comunidade. Assim, poderia se criar outras datas alternativas na cidade para que os religiosos e turistas pudessem participar. Nas propostas elaboradas pelo Legislativo local, percebe-se claramente as intenções aqui apresentadas.

A partir da realidade diagnosticada, o Relatório do Plano Estratégico do Plano Diretor (2006: 2)



Fig. 4. Pagador de promessa na Sexta Feira Santa. Foto: Montesanto.net (2010).

Fig. 5. Romeiros no Santuário no dia 31 de outubro. Fonte: Própria.

Fig. 6. Alimentos vendidos nas ruas para os peregrinos sem nenhuma estrutura. Fonte: própria.



Fig. 7. Artesanato de palha e sisal vendido na feira livre Foto: Alberto Andrade (2006).

apresenta prioridades para Monte Santo. Aproveitar o potencial do turismo religioso e cultural é uma das propostas que visa promover as seguintes ações dentre outras:

- preparar infraestrutura, física e pessoal, para recepção dos turistas;
- implantar sistema municipal de informações turísticas;

Em se tratando de instrumentos, para o reordenamento da cidade de Monte Santo, o Relatório final do Plano (2006: 44) apresenta algumas propostas que acolhem o turismo:

- a. programa de implantação dos centros de turismo e lazer;
- b. programa de melhorias no sistema viário e de circulação, como melhoramento campo de pouso /aeroporto; soluções para os problemas de estacionamento, pontos de táxi, mototaxi;

Conclusão

As propostas contidas no planejamento municipal estão de certa forma muito organizadas, com ideias inovadoras. Entretanto, as políticas públicas empregadas até o momento desvirtuam ou mesmo contradizem o que o Plano Diretor prega, pois nada foi implementado.

Monte Santo precisa se estruturar e se capacitar e o Plano Diretor seria o instrumento para responder às expectativas do planejamento estratégico e para desempenhar seu real papel como centro de peregrinação.

O futuro demanda conformações e transformações no espaço urbano, dada a importância da cidade como polo religioso e a afluência crescente de romeiros, uma população flutuante de milhares de pessoas que nos períodos de romaria correspondem até vinte vezes mais do que a população da cidade. As transformações urbanas, no entanto, devem ser precedidas por política de proteção do patrimônio histórico, religioso, arquitetônico, ambiental e paisagístico. Assegurar a proteção dos bens patrimoniais, através da realização de inventário, classificação e cadastramento do patrimônio do município

é uma das ferramentas da política de valorização que deverá ser feita imediatamente pela prefeitura.

Após a realização dos estudos, pode-se considerar que a situação da cidade é delicada. Algumas alternativas de desenvolvimento foram propostas no Plano Diretor Municipal. Cabe o poder público em todas as esferas, juntamente com a iniciativa privada e a participação popular, desenvolverem os projetos com objetividade, já que a busca do desenvolvimento local deve envolver todas as partes para a consolidação das propostas. Para tal, é necessário que o que foi discutido e transformado em Lei, seja colocado em prática através de políticas específicas que atendam às demandas, fato que não foi evidenciado desde a aprovação do Plano Diretor no ano de 2006.

Referências

- Arruda, Ângelo(2009). Rede de avaliação e capacitação para implementação dos planos diretores participativos; avaliação dos planos diretores. Observatório das Metrôpoles, Rio de Janeiro. [Consult. 2011-12-21] Disponível em: <URL:http://www.observatoriodasmetrolopes.net>
- Carvalho, Celso; Rossbach, Anacláudia (2010). O Estatuto das Cidades comentado. São Paulo: Ministério das Cidades/Aliança das Cidades.
- Cunha, Euclides (1963). Os sertões. 27. ed. Ed. Universidade de Brasília.
- IBGE – Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística(1958). Enciclopédia dos Municípios Brasileiros. Rio de Janeiro: IBGE. V XXI? p. 43-47.
- IBGE – Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2010). Censo demográfico 2010. [Consult. 2013 -05-05]Disponível em: <URL http://www.ibge.gov.br.
- MONTE SANTO/BA. Prefeitura (2006). Plano Diretor Urbano de Monte Santo. Relatório de andamento. Monte Santo.
- MONTE SANTO/BA. Prefeitura (2006).Plano Diretor Urbano de Monte Santo. Relatório do Plano Estratégico. Monte Santo.
- MONTE SANTO/BA. Prefeitura (2006). Plano Diretor Urbano de Monte Santo. Relatório final. Monte Santo.

Iconos religiosos, rituales de aflicción y ciclos de rogativas en una ciudad del suroeste español entre los siglos XVI y XVIII

Religious icons, rituals and woe prayers cycles in a city of southwestern spanish between the centuries XVI and XVIII

Javier Marcos Arévalo*

*Espanha, Antropólogo, Professor da Universidad de Extremadura (UEX). Par académico da revisão da Comissão Científica. E-mail: jmarcos@unex.es

Resumen: Construyo el texto a partir de tres fuentes documentales, cuyos autores son Francisco Matheos Moreno, Anónimo y Leonardo Hernández Tolosa. Los tres cronistas viven en el siglo XVIII. El primero se remonta en la documentación hasta el siglo XVI y transmite información sobre rogativas desde estas fechas hasta finales del XVIII; la documentación del segundo abarca desde 1627 a 1779; y el tercero transmite una información de visu, cimentada en la experiencia, la versión vivida no la oficial entre 1760 y 1785. Los autores de los manuscritos comparten: 1. — Ser clérigos; 2. — Vinculación a la S.E. (Iglesia Catedral de la ciudad de Badajoz); 3. — Utilización de la Consueta (El Libro de Normas y Costumbres de la S.E.); 4. — Ser cronistas del siglo XVIII. Se describen y analizan los significados de las rogativas como rituales penitenciales, rituales de aflicción y rituales de acción de gracias que la comunidad escenifica y teatraliza en escenarios públicos. Aparte considero las rogativas, por su eficacia simbólica, como un ritual generador de identidad social y de integración colectiva.

Palabras clave: cronistas / rogativas / rituales de aflicción / iconos religiosos y especialización de las imágenes / dramatización y eficacia simbólica.

Abstract: I build the text from three documentary sources, authored Francisco Matheos Moreno, Anonymous and Leonardo Hernández Tolosa. The three writers living in the eighteenth century. The first documentation dates back to the sixteenth century and transmits information on prayers from this time until the late eighteenth; the second encompasses documentation from 1627-1779; third and transmits information visu, grounded in the experience, not the official version for experienced between 1760 and 1785. The authors of the manuscripts share: 1. — Be clergy; 2. — Bonding to S. E. (Cathedral Church of the city of Badajoz) 3. — Utilization of Consueta (The Book of Rules and Customs of the SE); 4. — Eighteenth century Chroniclers. We describe and analyze the meanings of penitential prayers and rituals, rites and rituals of affliction Thanksgiving and dramatize the community staged in public settings. Besides I think the prayers for their symbolic efficacy, as a generator of social ritual of collective identity and integration.

Keywords: chroniclers / prayers / rituals of affliction / religious icons and images specialization/efficiency and symbolic dramatization.

I. Contextualización de los Cronistas y las Fuentes Documentales (Siglos XVI-XVIII)

1. — Francisco Matheos Moreno (1723-1795)²:

En El libro de costumbres de esta Santa Iglesia catedral, el cronista pacense Francisco Matheos Moreno, canónigo de la seo, recoge como testigo presencial y auricular de la mayoría de los hechos que narra, el vivir cotidiano y festivo de la ciudad en su doble dimensión, sacra y profana. Describe los hechos pero también reflexiona sobre ellos, los analiza y somete a una breve crítica. Detalla el protocolo y ceremonial establecido en las fiestas oficiales organizadas por el Cabildo de la ciudad y en las de toros a las que asistía junto al concejo. Informa de su organización, de los oficios que intervenían en los trabajos preparatorios, de los cargos que asistían y de los lugares que ocupaban según su rango y estatus.

La consueta fue encargada oficialmente a Matheos Moreno por el Cabildo catedralicio en 1786. Ahora bien, Moreno es deudor, como él mismo recoge en el prólogo, de Diego Antonio Notario y Osuna, a quien en 1638 se le encargó redactar este texto.

Consta la obra de dos partes: trata la primera del ceremonial, es decir de las normas, costumbres, obligaciones del Cabildo y sus dependientes, de la catedral y de sus individuos y dignidades. En ella recoge su autor la reglamentación acerca del protocolo de la iglesia catedral y de la ciudad, noticias sobre las costumbres sociales, económicas, religiosas, festivas y morales de los habitantes de Badajoz. Describe el ceremonial de los entierros y las honras fúnebres, la normativa sobre los toques de campana, acerca de los tipos de rogativas³ que hizo la ciudad desde 1599 hasta finales del siglo XVIII, sobre las devociones populares y las celebraciones festivas (dentro y fuera de la iglesia), las fiestas taurinas, la relación de la ciudad con la virgen de Bótoa, el ceremonial en los ajusticiamientos y castigos públicos, en los nombramientos, recibimientos, nacimientos, bodas y defunciones de reyes y reinas, príncipes y personal de rango de las esferas civil, militar y religiosa.

La primera parte, pues, trata de las normas y ceremonias de uso interno de la iglesia. Pero el consueta es más que esto; en él se apuntan noticias sobre los acontecimientos, cotidianos y extraordinarios, en los que interviene de alguna forma el Cabildo catedral. No sólo da cuenta de los hechos de su tiempo, sino que ensaya la historia de las reglamentaciones de las ceremonias remontándose a las fechas en que se establecieron o instituyeron.

2. — Anónimo

Historia eclesiástica de la ciudad y obispado de Badajoz (Continuación de la escrita por Solano de Figueroa, es una obra escrita a finales del XVIII)⁴. Se extiende su autor en las biografías y obras de los ocho prelados no tratados por Solano⁵. Se trata de una obra crítica en la que incluso se citan las fuentes bibliográficas. Comprende los años que van desde 1627 a 1779, y en ella se recogen los acontecimientos religiosos y civiles de la ciudad, las fiestas reales, las rogativas por falta de agua, el símbolo que para los pacenses representa la virgen de la Soledad, copatrona de la ciudad, etc.

En cuanto a las fuentes del Anónimo son, fundamentalmente, el archivo de la catedral y su propia observación y experiencia. Ahora bien, abunda en noticias que, como otros cronistas, proceden del ceremonial de Matheos. La obra comprende siglo y medio de los anales eclesiásticos de Badajoz ciudad.

Comenzando por el obispo Juan Roco Campofrío (1627) y concluyendo con Francisco Valero y Losa (1780), aborda «descriptivamente» temas locales tales como el ceremonial que se ejecuta en las entradas de los obispos en la ciudad (repique general de campanas, encendido de luminarias, música de chirimías, lanzamiento de cohetes, etc.); el recibimiento que se le hace a las puertas del convento de San Gabriel y más tarde en la puerta de la iglesia catedral; la ceremonia que se escenifica en sus defunciones y

entierros; las epidemias, pestes y rogativas públicas, sobre el Corpus y su Octava; nos informa, asimismo, de las constantes guerras con Portugal y de la despoblación del territorio, de las rentas eclesiásticas, sobre los conflictos protocolarios y de orden y jerarquías.

Un apartado que llama la atención de los obispos es el de la particularidad de esta tierra y sus gentes, derivada de su propia historia y del hecho fronterizo. En la raya se genera una cultura de sospecha, de desconfianza mutua entre las partes. Los celos, provocados por siglos de enfrentamiento, provocan que naciones vecinas estén más de espaldas que frente a frente. Debido a tales circunstancias se origina, al decir de los prelados, una relajación de costumbres, lo que justifica parcialmente la convocatoria de Sínodos.

La información que transmite el manuscrito se hace más abundante y cualitativa a partir del obispo Juan Marín de Rodezno (1681). Recoge testimonios sobre los tiempos de sequía, y de mucha agua (1687, 1708)⁷, tormentas de relámpagos, rayos y centellas (1685) y otros fenómenos climatológicos producidos por factores naturales. En tiempos de peste, San Roque y San Sebastián eran sacados en procesión (1685); sobre corridas de toros (1699, 1704, 1714...); rogativas por buenos sucesos de guerra de S. M.; las fiestas celebradas en honor del nacimiento de príncipes, en los períodos de embarazos de las reinas, etc. En 1710 se vio el término invadido de langosta⁸. Durante los tiempos de sequía se celebraban rogativas a Nuestra Señora de Bótoa, que se trasladaba desde su ermita al altar mayor de la catedral. El cabildo y la ciudad celebraban novenarios y misas y, después, se devolvía la imagen procesionalmente a su ermita. Cuando continuaba la pertinaz seca se trasladaba la imagen de la virgen de Bótoa, la virgen de la Soledad y San José, copatronos entonces de la ciudad, a la catedral. El testimonio documental del Anónimo describe de la siguiente manera una rogativa por sequía:

“...La seca continuaba y los campos lo sentían y los ganados no tenían qué comer. La Ciudad volvió a instar en 4 de abril se hicieron unas rogativas y se sacó al Santísimo Cristo del Claustro, se puso en andas, Domingo de Pasión, 7 de abril; colocase en la capilla de la Antigua (...). Se sacó a Su Majestad en procesión por las calles de San Juan, Aduana Vieja, plazuela de la Soledad a santa Ana y Santa Lucía, calle de Rebolla y Santo Domingo y por la calleja que atraviesa a la calle del Pozo a San Onofre y las Descalzas y por la calle de Ñame a la Iglesia (...) Para el día siguiente se colocó a Su Majestad en el presbiterio, al lado del Evangelio, y a Nuestra Señora de Bótoa al lado de la Epístola (...). Se cantaron las letanías, sin música, y después las preces y oraciones, a que seguía la misa conventual con la colecta pro pluvia. Asistió a toda la Ciudad, y los cuatro días últimos llovió que fue maravilla....”⁹.

3. — Leonardo Hernández Tolosa (1723-1785)

Otro manuscrito interesante es el titulado Libro de noticias sacadas por D. Leonardo Hernández Tolosa, presbítero vezino de esta ciudad de Badajoz (1760-1785)¹⁰. La información que reproduce sirve para penetrar en el cotidiano vivir de los extremeños de su tiempo. Tolosa, <<periodista>>, bachiller en leyes por la Universidad de Salamanca, clérigo y sacristán mayor de la iglesia catedral de Badajoz, transmite una información, valorada hoy como “etnográfica”, por medio de descripciones que, sobre costumbres de su época, retrata fielmente en su trabajo. Se ocupa de los acontecimientos profanos y religiosos que día a día se van sucediendo en el cotidiano vivir de la ciudad. Anota todo lo que acontece a su alrededor, el latir ciudadano en sus vertientes triste y gozosa. El Sacristán Mayor recoge la cotidianidad, es fiel reportero que calca lo observado y vivido (diversiones populares, festejos, la situación económica, el quehacer ordinario de una ciudad alejada de la Corte, los tipos de alimentos, las cosechas y su relación con los fenómenos atmosféricos y con los ciclos naturales, los precios de los productos agropecuarios, el ceremonial

que antecede a las ejecuciones de los reos condenados a última pena, los escarnios públicos, las rogativas que la ciudad dirige a sus particulares devociones, las corridas de toros, los toros populares: enmaromados, embolados, de máscaras, etc.). En definitiva, Tolosa transmite la versión vivida, nunca la oficial.

El texto de Tolosa da un giro espectacular en la documentación historiográfica producida hasta entonces en Badajoz. Inicia una documentación no dependiente de la historia oficial, en la que se comienza a atender muy especialmente a la reconocida desde el presente como «cultura popular». Espíritu curioso, Hernández Tolosa nos legó unos interesantísimos anales, palpantes retazos de la vida pacense entre los años 1760 y 1785. Es una auténtica crónica de la vida social, religiosa, política, laboral, militar, etc., de aquéllos años. El códice es un estudio profundo y documentado en el que se alternan las pormenorizadas descripciones con el reportaje «periodístico», la crónica de la sociedad con la noticia trivial del día. Nada escapa a la perspicaz observación del autor que traslada a sus relatos todo cuanto en la vida local merece el honor de ser reseñado.

Lo que resulta evidente es la relación de nuestro autor con la catedral. Las crónicas y los acontecimientos relativos a la iglesia o con ella relacionados ocupan un papel relevante; ahora bien, no se trata en absoluto de una crónica exclusivamente religioso o eclesiástica; si bien la condición religiosa del autor condicionó, sin duda, que entre las crónicas las eclesiásticas fueran las preferidas. La catedral y lo que sucede en torno a ella llena muchas páginas del manuscrito. La vida del templo, el obispado, las parroquias, el latir de los conventos, las fiestas religiosas, las rogativas y otras formas de piedad de la época, son cuestiones clave en la pluma de Hernández Tolosa.

Un aspecto nada desdeñable del Libro de noticias...es cuando el autor aborda la relación de los sucesos acaecidos en el año, porque proporciona una visión general de la marcha de las cosechas y de los precios agrarios. Tales extractos no sólo son útiles para tratar de conocer los precios de los productos y parte de la economía local¹¹ sino también para hacernos una idea más o menos cabal del estado sanitario en que se encontraba la población, sobre la morbilidad, la frecuencia de las epidemias, etc. Otro factor básico en una economía tan dependiente de la naturaleza fueron los agentes atmosféricos y meteorológicos. Casi todos los años se celebraban rogativas contra plagas, sequías, frente a los reveses atmosféricos y climatológicos. La rica información que transmite sirve para tratar de reconstruir los ceremoniales practicados en tales ocasiones. En los casos de sequía se acudía a la virgen de la Soledad, patrona de Badajoz. Mayor solemnidad revestían, en cambio, los traslados a la ciudad de la virgen de Bótoa, co-patrona de la localidad. A ella se acudía en casos especiales, de auténtica calamidad pública; implorándose su protección, asimismo, dada su ambivalencia, en los largos periodos de lluvias, celebrándose entonces rogativas ad petendam serenitatem¹², generalmente organizadas por el Cabildo eclesiástico y desarrolladas por el interior del claustro de la catedral.

Un apartado al que dedica el cronista especial atención es el de las corridas de toros. La afición a los toros, muy popular en Badajoz, es un detalle que se infiere en la persona de Tolosa. De manera que nos ha dejado unas pormenorizadas descripciones de los festejos taurinos celebrados en la ciudad a mediados del XVIII, en las que se aprecia su gusto por la fiesta. Del manuscrito inferimos que no siempre eran los cabildos eclesiástico o secular los organizadores de las corridas, también los programaban las cofradías, los hospitales, los hospicios, Casas de la piedad¹³, y algunos particulares. Entre las cofradías que promovieron la fiesta, por diversos motivos, se encuentran la de Nuestra Señora de la Concepción¹⁴, la hermandad del Cristo del Rosario, la cofradía de Jesús Coronado, etc.

II. Descripción y Tipologías de las Rogativas (1599 a 1765)

CUADRO RESUMEN		
MOTIVOS	FECHAS	Nº DE ROGATIVAS
AD PETENDAM PLUVIAM	1626, 1666, 1668, 1681, 1683, 1684, 1685, 1698, 1700, 1708, 1711, 1712, 1715, 1720, 1726, 1733, 1738, 1743, 1744, 1747, 1750, 1764, 1765, 1770, 1773, 1777, 1778, 1780, 1791.	29
AD PETENDAM SERENITATEM	1626, 1631, 1632, 1634, 1713, 1763.	6
LANGOSTA	1671, 1636, 1637, 1693 ¹⁵ , 1694, 1710, 1746.	7
PULGÓN	1671	1
PESTES	1599, 1629, 1649, 1650, 1681, 1685, 1720, 1764	8
EPIDEMIAS (VIRUELA.....)	1711	1
MATRIMONIOS DE PRÍNCIPES/REYES ¹⁶	1667	1
EMBARAZOS DE PRÍNCIPES/REYES	1667, 1707, 1708, 1771, 1780	5
ALUMBRAMIENTOS DE PRÍNCIPES/REYES	1667, 1708, 1775	3
ENTRONIZACIÓN DE PRÍNCIPES/REYES	1666, 1668	2
SALUD DE PRÍNCIPES/REYES	1700, 1704, 1708, 1714	4
PRO BONO REGNI	1666, 1668, 1720	3
BUEN SUCESO DE ARMAS (GUERRAS)	1640, 1650, 1657, 1659, 1662, 1704, 1708, 1709, 1713, 1761, 1762, 1781	12

Cuadro 1 TIPOLOGÍA DE LAS ROGATIVAS, 1599-1715 BADAJOZ (Fco. Mateos Moreno)						
AÑO	MES	MOTIVO	IMAGEN	RITUAL	LUGAR	PARTICIPANTES
1599	II VII	Peste		— Procesión de rogativas a S. José, Sta. María, S. Roque — Letanías a canto llano — Oraciones y mesa pro peste — Zahumerios de romero y vinagre.	— Catedral — calles	— Cab. Ecles. — Cab. Sec. — Músicos
1626		Lluvias	V. Botoa	— Rogativas ad petendam serenitatem — Procesión de letanías — Procesión general con reliquias — Traída de la V. de Botoa — Misas cantadas y novenarios	— Cat. Altar Stmo Cristo del Claustro — Cat. Ermita S. José	— Cab. Ecles. — Cab. Sec. — Cabildos y hermandad de Botoa
1629	VII	Peste	V. Botoa	— Procesiones		
1640	XII	Guerras y sitios de Badajoz		— Procesión general de rogativas a Sta. María. — Letanías — Acción de Gracias	— Cat. Igl. de Sta. María — Claustro — Catedral	— Cab. Ecles. — Cab. Sec.
1649	XI	Peste		— Rogativas y procesiones — Cerrar puertas de la ciudad (Palmas y Trinidad)		— Cab. Ecles. — Cab. Sec.
1650	III	Peste		— Rogativa y procesión — Cerrar puertas de la ciudad		— Cab. Ecles. — Cab. Civil
1667	IX	Casamiento y preñez de la reina. Nacimiento de infante		— Rogativas y procesión general a Sta. María — Acción de Gracias — Repique de campanas, luminarias, misa solemne y letanías	— Cat. Igl. de Sta. María — Claustro -Catedral	— Cab. Ecles.
1671	IV	Langosta pulgón		— Procesiones Generales a Sta. María — Misas de rogativas de San Gregorio — Conjuros	— Cat. Ciudad — Conv. S. Gabriel Campo Cerro del Calvario	— Cabildos — Religiones — Hermandades — Pueblo

1683	IV	Sequía	V. Botoa S. José	— Rogativas ad petendam pluviám — Procesión General — Colocación de Ntra. Sra. Al lado del evangelio — Rogativas de las Religiones — Procesión de vuelta, repique de campanas, canto de la Antiphona y oraciones		— Puerta de la antigua— Pta. Palmas — Cat. Pta. Palmas, fuerte de S. Cristobal	— Cabildos — Religiones — Cofradías — Hermandad de Botoa
1707	VIII	Embarazo reina		— Rogativas y Letanías		— Cat.- claustro	
1715	II	Sequía	V. Botoa S. José	— Rogativas y procesión ad Petendam pluviám — Colocación de Imágenes — Canto de letanías y misas		— Por la Cat. Claustro	— Cab. Ecles, — Hermandad — Clero

Cuadro 2 TIPOLOGÍA DE LAS ROGATIVAS, 1629-1779 BADAJOZ (Anónimo)						
AÑO	MES	MOTIVO	IMAGEN	RITUAL	LUGAR	PARTICIPANTES
1709	IV	Buenos sucesos (guerra con Portugal)		Rogativas, canto de Letanías Te Deum, Acción de Gracias y repique de campanas	— Convento	— Cab. Ecles. y Comunidades Religiosas
1709	VII	Sacar a Su Santidad de la opresión de los Tudescos		Rogativas Públicas y Generales. Canto de Letanías Procesión General	— Cat.- -Claustro — Cat-Santa. María	— Cab. Ecles.
1710	IV	Langosta		Procesión general y Misa de Rogativas Conjuros	— Cat-Santa. María — Diferentes sitios	— Ciudad, Prelado y Cabildo Ecles.
1711	V	Sequía	V. Botoa	Rogativas y colocación de la imagen en Altar Mayor Novenarios y misas	— Catedral — Nava de la antigua	— Ciudad y Hermandad — Hermandad
1711?	IX-X	Epidemia de viruela Sequía	San Roque	Misa Cantada, Rogativas y procesión General Rogativas y Letanías	— Ermita — Santo- -Catedral Altar Mayor — Catedral	— Ciudad, Cab. Ecles., Comunidades, Clero extravagante y Cofradías
1712		Sequía	V. Botoa	Rogativas, Letanías y Misas Solemnes	— Ermita — Fuerte de San Cristóbal — Catedral (Altar Mayor)	— Ecles., Hermandad y Pueblo
1713		Lluvias		Colecta ad petendam Serenitatem, Letanías cantadas y Misa	— Cat- Claustro	— Cab. Ecles.
1713	IX	Guerras		Rogativas, Letanías y Misa Cantada Procesión General Acción de Gracias, Te Deum, Repiques y Luminarias	— Cat- Claustro — Cat-Santa. María	— Cabildo Ecles., Comunidades, Cofradías y ciudad
1714	II	Por salud S.M. la Reina		Rogativas	— Catedral	— Cab. Ecles.
1715?	I	Sequía	V. Botoa S. José	Colocación en Altar Mayor y Rogativas, Novenario y Misas Continuación de las Rogativas, Procesión, Letanías y Misas Solemnes	— Catedral — Catedral- Ermita de San José-Catedral	— Cabildo, Obispo y Pueblo — Cabildo, Obispo y Pueblo

Cuadro 3 TIPOLOGÍA DE LAS ROGATIVAS, 1760-1785 BADAJOZ (L. Hernández Tolosa)						
AÑO	MES	MOTIVO	IMAGEN	RITUAL	LUGAR	PARTICIPANTES
1761		Buen Suceso (Guerras)		Misa y procesión de Rogativas	Catedral- -Claustro	Cabildos Eclesiásticos
1762	VI	Guerras con Portugal		Procesión de rogativas y misas	Claustro- Catedral	Cabildos Eclesiásticos
1763	II	Temporal De Lluvias	San Atón	Misa Votiva y 3 días de Rogativas	Catedral- Claustro	Cabildos
1764	IV	Sequía		6 días de Rogativas y procesión Misa, Te Deum Laudamus, Oraciones Acción de Gracias	Claustro- Catedral	Cabildos y Musica
1764	IV	Sequía	V. Soledad	Procesión de Rogativas Colocación de la imagen en el Altar Mayor Función de Acción de Gracias Repiques de Campanas, Novenarios, Rosarios y Misas	Ermita Claustro	Cabildos, Clero, Hermanos de San Pedro
1764	IX-X	Sequia	V. Soledad	Repiques, Vísperas y Completas, Preces y Oraciones	Ermita Soledad Catedral	Cabildos
1764	IX-X	Peste	V. Soledad	Colocación de la imagen en el lugar de San Juan y San Juan a un lado del altar Mayor y Novena Rogativa y misa votiva de Dolores	Altar Mayor Claustro- Catedral	Cab. Eclesiástico Cab. Ecles. y Clerigos
1764	X	Sequía	V. Soledad	Continúan las Rogativas con Triduo y Procesión, Misa Votiva Funciones de Gracias y repiques de Campanas	Claustro	Cabildos y Pueblo
1764	XII	Sequía	V. Soledad	Procesión (traslado de la Virgen	Catedral- Ermita	Cabildos y Pueblo
1765	IV	Sequía	V. Soledad			Cabildos
1765	V	Sequía	Jesús Coronado, V. Soledad y San Pedro	Rosarios y procesión		Cofradía de Jesús Coronado de espinas, Religiones, C Stº. Domingo, Pueblo...

1765	V	Sequía	Jesús Coronado, V. Soledad y San Pedro	Novenarios, Rosarios, Misas de Rogativas Sermón		Comunidad de Stº Domingo, Comunidad de Dominicos, Pueblo...
1765	XI	Sequía	V. Soledad	Procesión de Rogativas Función de Gracias	Ermita Soledad Catedral	

III — Consideraciones sobre Los Cuadros de Rogativas de Francisco Matheos Moreno (1599-1715), el Anónimo (1629-1779) y Leonardo Hernández Tolosa (1723-1795)¹⁷:

El cuadro primero lo hemos establecido siguiendo la Consueta de la catedral de Badajoz. Su capítulo 48 lo dedica Matheos Moreno a las rogativas hechas en tiempos de pestes. Durante la que padeció la ciudad en febrero y julio de 1599, Moreno reproduce el siguiente texto: "(...) Tenga cuidado de dar sahumeros de romeros en la Iglesia y regarla con vinagre y ansi mismo, para los días de las procesiones se hagan más cazuelas de buenos olores para poner en las Iglesias donde fuese la procesión y ansi mismo a esta Iglesia (...)". La procesión general se dirigió primero a la iglesia de San José, donde se encontraba la imagen del antiguo patrono de la ciudad; y después, a la ermita de San Roque, dado el patronazgo de este santo y sus supuestos atributos taumatúrgicos y protectores frente a este tipo de adversidades sociales. En general, las rogativas se dividían en ordinarias y extraordinarias (guerras...), y en públicas y en privadas. Los motivos: sociales y naturales (plagas, agentes atmosféricos adversos...). Todas las ceremonias estaban muy reguladas a nivel general. La misma Consueta recoge que sigue el ritual romano. En nuestro caso hemos tratado de ver cómo funcionaba lo establecido con carácter general en el caso concreto que analizamos.

Aunque cuando las lluvias eran excesivas se hacían rogativas ad petendam serenitatem (1626, 1631, 1632, 1633 y 1634), éste tipo de rogativas no era tan común como la de petición de lluvias, ad petendam pluviám. Cuando las abundantes lluvias caídas en 1626 la Ciudad (el Cabildo eclesiástico, el Cabildo secular, diversas hermandades y el pueblo) acudieron a la virgen de Bótoa, cuya imagen se trasladó, desde su ermita en el campo, a la ciudad, pasando por varias calles hasta llegar a la catedral. En la iglesia catedral se hicieron, entre otras ceremonias y rituales, novenarios, misas cantadas, procesión de letanías, procesión general con las reliquias y las rogativas ad petendam serenitatem ante el altar del santísimo Cristo del Claustro. Otra día se hizo una procesión desde la catedral al templo de San José.

Entre los años de sequía documentados por Matheos Moreno se encuentran 1628, 1635, 1636, 1637, 1638... El capítulo 50 de su manuscrito lo dedica a hacer la historia de las rogativas ad petendam pluviám. Pormenorizadamente describe la de abril de 1683. Como era práctica habitual se traslada la virgen de Bótoa desde su templo a Puerta de Palmas y a la catedral. Los cabildos, las religiones y cofradías, la hermandad de Bótoa, los clérigos extravagantes, el pertiguero, preste y ministros del altar, maceros y el propio obispo acompañan la procesión general de rogativas por lluvias. A Nuestra Señora se coloca en el altar mayor de la catedral al lado del Evangelio. Cuando se vuelve a su ermita el trayecto va desde la catedral hasta la Puerta de Palmas y de esta al fuerte de San Cristóbal, a las afueras de la ciudad. En este caso la procesión de regreso – la ida – se acompañó de repique de campanas, canto de la Antífona y oraciones.

Cuando continuaba la sequía se prolongaban las rogativas y se llevaba a la catedral al Señor San José, antiguo patrono de la ciudad.. Se hacía una procesión general portando a Nuestra Señora de Bótoa a la ermita del santo, en el interior de la ciudad. Y de aquí se bajaban las dos imágenes, en procesión, a la

S. E. La ciudad pedía a la hermandad de Bótoa el traslado de su imagen a Badajoz en momentos de crisis comunitaria, y especialmente en situaciones de falta de agua para las cosechas y la población en su conjunto. Pero la aprobación de la venida de la virgen a la ciudad sólo se efectuaba cuando, tras petición de los hermanos de Bótoa, así lo consideraba el cabildo eclesiástico. Al finalizar las rogativas los hermanos de Bótoa llevaban la imagen desde el puente viejo, Puerta de Palmas, a su ermita a varios kilómetros; y el cabildo acompañaba a la de San José a la suya en la parte antigua de la ciudad.

El capítulo 49 del ceremonial, siguiendo el manuscrito de Matheos Moreno, recoge sobre las rogativas ad petendam pluviám:

"(...) En aviendo necesidad de agua lo regular es que la Ciudad a la hermandad de Ntra. Sa. de Bótoa ocurren al Cavildo a pedir se traiga a Ntra. Sa., y se haga rogativa el día que el Cavildo gustase (...)

(...) Ajustado el día de traer a Ntra. Sa., regularmente entra en la ciudad por la tarde; y a las doce del día da el campanero un repique, señal de procesión general. Su Illa avisa las religiones, cofradías y clérigos extravagantes (...).

(...) Siendo hora de salir el Deán o Presidente de orn. al Fiscal, y alguacil del Sr. Obispo, qe deven estar a la puerta de la Antigua para qe la empiecen a ordenar y salir la procesión, y se hace señal, de el chorro para que repique el campanero; sale el pertiguero con el Preste y Ministro a al Altar mayor por la puertecilla del presviterio, el custodio de la sacristía con la Cruz, y los bonacillos con ciriales, y todos revestidos, unos y otros con paramentos morados (...). Al mismo tiempo sale de el choro el Cavildo por la crujía, y capilla mayor, (...) baja el Preste, y se incorpora con el Cavildo, y el Sochantre comienza a cantar el himno Ave Maris Stela, qe a versos se canta con las chirimías, y acabado se cantan del mismo modo los spalmos de vísperas de Ntra. Sa., sellega hasta la puerta del puente, y en llegando los estandartes se van quedando doblándose, y haciendo calles unos a un lado, otros al otro entran por medio las religiones; y ban doblándose, del mismo modo entran el guión y Cruz de la iglesia y clero y hace lo mismo de modo qe el Cavildo llega hasta la misma puerta del puente. La Ciudad entra del mismo modo y se pone detrás del clero por un lado, y otro, pero no se dobla como los demás ni llegan a la puerta: los Maceros hacia la puerta y así los demás. El Preste y Diácono se quedan de cara para el puente en medio del Cavildo. A este tiempo llegan con Ntra. Sa. los hermanos de bajo de su palio a la misma puerta, todos menos el Preste y Ministros, y hermanos qe traen la Santa imagen se hincan de rodillas, la música canta su antiphona, y dichos bersos y oraciones, el Sochantre con dos bonacillos delante de la Santa imagen empieza la letanía de los santos, a qe responde la música, y dicho el berso Santa María se leban tan todos, y se encamina la procesión a la Iglesia del mismo modo qe vino: Ntra. Sa. con el palio viene en medio del Cavildo; y en llegando a la portería de Santa Lucía suelen volver la cara de la santa imagen a las religiones para su consuelo (...) En llegando las cofradías cerca de la imagen se ponen en dos filas doblando hasta llegar a la puerta, las más antiguas entran por medio las religiones en la iglesia; sin esperar se ban a sus conbentos por otra puerta, el clero entrando se retira, y el Cavildo con Ntra. Sa. sube al presbiterio. La ciudad se retira a su sitio, y puesta Ntra. Señora en una mesa al lado de el Evangelio, se acaban las letanías y preces (...)

(...) Si el Sr. Obispo asiste a la procesión como lo hace siempre que se halla en la ciudad, y no está achacoso, hecha a la hora la bendición solemne, y fenecida bajo el Cabildo a despedirle hasta la puerta en forma regular (...).

La ida transcurría de la siguiente manera, desde la catedral hasta el fuerte de San Cristóbal con parada previa en la puerta de Palmas:

"(...) En el día que se lleba, a las doce se da un repique, otro a completas, y a la hora señalada se lleba a la santa imagen en procesión hasta el puente como setrajo, en llegar a la puerta del puente vuelven a la cara de la Santa imagen para la ciudad, la música canta su antiphona y fenecida con la oración de rodillas comienza el Sochantre las letanías, y echo el berso Sta. María se le bantan, y la procesión se viene a la iglesia, el Cavildo viene con el Obispo, suve al presbiterio y echa la bendición (...)

(...) Algunas veces no habiendollovido, continuándose la necesidad de la ciudad se continúen las rogativas, y que se traiga a S. San Joseph, y así se hace procesión general llevando a Ntra. Sa. en ella a la hermita del santo pidiendo la ciudad a su Ilma licencia. Y se trae a Ntra. Señora y al Santo a la iglesia, vienen debajo de un palio iguales el santo a la izquierda, que lo traen sus cofrades, así en 25 de abril de 605, en 8 de marzo de 680, etc. (...) Y otras veces se suelen colocar en el altar de la Antigua, y otras veces en el Altar Mayor. Allí se les canta alguna o algunas misas y se hacen por la iglesia y el claustro procesiones con letanías que se fenecen en el altar donde están las imágenes, en 15 de febrero de 715 así se hizo y por nueve días se cantaron letanías (...)

(...) Estando el Santo en la iglesia suelen sus cofrades pedir licencia para cantarle alguna y más misas se le concede y se repica a ellas (...)

(...) Quando se lleba a Nuestra Señora se suele llebar a Señor San Joseph hasta el puente, y luego se marchan los hermanos con la virgen, se encamina la procesión hasta la hermita del Sr. S. Joseph, quedará en ella el Santo, y la procesión se retira a la iglesia, así consta de 27 de abril de 65 (...)

(...) Suelen algunas religiones, o cofradías en estas grandes necesidades pedir licencia al Cavildo para hacer su rogativa, y cantar algunas misas a Ntra. Sa. (...)"

El manuscrito del Anónimo da cuenta de las rogativas que hace la ciudad de Badajoz entre 1629 y 1779. Tras largos períodos de sequía se hacen rogativas públicas y procesiones generales implorando la lluvia. En abril de 1698 se coloca en el altar de Nuestra Señora de la Antigua, en la catedral, la imagen de Nuestra Señora de Bótoa. Y en febrero de 1708, tras las novenas de rigor y las letanías tradicionales, se procesiona la imagen de la virgen por el claustro catedralicio, al tiempo que las comunidades religiosas y los hermanos de San Onofre hacen novenarios en la iglesia catedral ante la imagen de Nuestra Señora de la Consolación. 1712, 1713, 1715, 1720, 1726, 1733... fueron otros años de grandes sequías, según informa el manuscrito de autor anónimo. La virgen de Bótoa, San José y el Cristo del Claustro, por este orden jerárquico, eran las imágenes a las que se imploraba el agua tan necesaria para la vida y su reproducción. Así fue en enero de 1715, cuando la Ciudad (Ayuntamiento) solicitó al Cabildo eclesiástico el inicio de las rogativas: primero se trajo a la virgen de Bótoa a la catedral, al tiempo que también se trasladó a San José al mismo templo. Ambas imágenes se colocaron en el altar mayor. Tras esta ceremonia comenzaron las procesiones de rogativas, novenarios, letanías y misas solemnes. En abril, cuando meses después volvió la sequía, se sacó al Cristo del Claustro, como último recurso para implorar lluvias, desde la catedral a las calles de la ciudad. La imagen la portaban, turnándose, los sacerdotes. Se siguió el siguiente itinerario: calle de San Juan, Aduana, Vieja, plazuela de la Soledad, Santa Ana, Santa Lucía, calle de Rebolla, Santo Domingo y por la calleja que atravesaba a la calle del Pozo a San Onofre y las Descalzas, y por la calle de Ñame a la iglesia. En consecuencia, el trayecto recorrió buena parte de la ciudad y especialmente los espacios donde se localizaban los conventos de las religiones. Al regreso la sagrada imagen era situada en el presbiterio, al lado del Evangelio; y la imagen de Bótoa en la Epístola.

En esta fecha, al decir del Anónimo, fue la tercera vez que salía de la catedral el Cristo del Claustro, las otras anteriores –según esta fuente– fueron la primera el 21 de marzo de 1680 y la segunda el 24 de

marzo de 1683, dos años de gran seca. En marzo de 1733 se repitió el ritual y en esta ocasión, aparte las tradicionales rogativas pidiendo agua a Bótoa, San José y al Cristo del Claustro, se hicieron novenarios, rogativas y procesiones asimismo a diversas imágenes de santos, a la virgen de la Soledad, al Cristo de la Paciencia y a las reliquias. El Cabildo, las hermandades, el pueblo y los penitentes, y los padres de San Gabriel" (...) viniendo empalados, otros con mordazas y azotándose otros (...)"¹⁸ recorrieron las calles de la ciudad saliendo desde el templo catedralicio.

Siguiendo al Anónimo, otros años de rogativas por sequía fueron 1738, 1743, 1744 (procesión general de rogativas con la imagen de Bótoa hasta la catedral, y de ésta a la ermita de San José). En 1746 hubo una plaga de langosta. En esta ocasión se sacaron en procesión general de rogativas a la imagen de San Atón y las reliquias de la catedral. El Cabildo eclesiástico y la Ciudad fueron desde S.E. a la ermita de San Roque. Adicionalmente se celebraron misas de San Gregorio, se realizaron conjuros y se bendijeron los campos¹⁹. Un año después, de nuevo otra sequía sola el término. Y en 1750 otra vez se procesiona la imagen de Bótoa y se sacan las reliquias de San Atón por las calles de la ciudad.

Siguiendo a Leonardo Hernández Tolosa, los Cabildos Municipal y Eclesiástico en febrero de 1763 convocan tres días de rogativas por un temporal de lluvias que sufría la ciudad. Se hace una misa votiva y se procesiona la imagen de San Atón²⁰ por el claustro de la catedral. Un año después, 1764, la ciudad sufre varias calamidades: sequía durante los meses abril, septiembre, octubre y diciembre. Y la peste durante septiembre y octubre. En abril se celebran seis días de rogativas y procesión, misa, Te Deum, Laudamus, Oraciones y rituales de acción de gracias en el claustro de la catedral. Se traslada la imagen de la virgen de la Soledad desde su ermita al templo matriz acompañada por los cabildos, el clero y los hermanos de San Pedro. Tras la procesión de rogativas se coloca la imagen en el altar mayor, delante del patrono, San Juan. Y San Juan se desplaza a un lado del altar mayor. Esto se conoce como hiperdulia²¹, la preminencia litúrgica de la virgen, una veneración especial, el culto por ser madre de Cristo. Se hace una función de acción de gracias, repique de campanas, novenario, rosarios, vísperas completas, preces, oraciones y misas. En el mes de diciembre se traslada la imagen de la Soledad a su templo.

1765 fue otro año de una gran seca. Desde abril hasta noviembre se hacen rogativas y ceremonias impetrando la lluvia. Como en otras ocasiones se acude a la virgen de la Soledad, pero también a Jesús Coronado y a San Pedro con rosarios y procesiones, misas de rogativas,... que son acompañados por los miembros de la cofradía de Jesús Coronado de Espinas, las religiones, los hermanos y la comunidad del Cristo de Santo Domingo y el pueblo en general.

En 1770 durante los meses de febrero y marzo se produce una nueva sequía y un temporal de aire. Se acude de nuevo a la imagen de la Soledad, a quien se coloca en el presbiterio, delante del patrono. El Cabildo Eclesiástico, la Ciudad y el pueblo celebran rogativas, novenarios, canto de antifonas, oraciones, letanías. En esta ocasión se celebra también un sermón, función y misa de gracias. El cabildo eclesiástico, el clero y la música acompañan, de regreso, la imagen de la Soledad a su ermita.

1773, 1777, 1778, 1780 y 1791 son los últimos años que Tolosa nos da cuenta de las sequías padecidas por la ciudad de Badajoz. Durante abril y mayo de 1773 se acude a la virgen de Bótoa en petición de lluvias. Era el obispo el encargado de elegir la imagen intercesora. El ayuntamiento se dirigía al cabildo eclesiástico y éste al Comisario que se encargaba de transmitir la petición al prelado. La imagen de la virgen campesina, Bótoa, como de costumbre se recibe por la Ciudad (el cabildo civil) en la Puerta de Palmas. Los cabildos, la hermandad de Bótoa, las Comunidades, el pueblo y la música acompañaban la imagen hasta el templo catedralicio, donde se coloca la virgen en el lugar de San Juan. A continuación se celebraban misa, novenario, oraciones y procesión general y rogativas.

Como la sequía persistía en el mes de mayo, se continuaron las rogativas en el interior de la catedral y se expuso Su Majestad Sacramentado. Continuaron los novenarios, las misas votivas de sacramento y días después se volvió la imagen de Bótoa a su ermita en procesión, tras la función de gracias, misa solemne, repique de campanas y los acostumbrados cañonazos. Al llegar a Puerta de Palmas, tiraron dos cañonazos y uno cuando la imagen llegó al fuerte de San Cristóbal. Aquí se cambió de vestido, por uno de camino, quedándose mucha gente allí por la noche para velarla hasta la mañana siguiente que partió hacia su ermita.

En 1777 se da otra sequía. Se celebran rogativas públicas y misas. De nuevo se acude a la virgen de Bótoa, que se trae desde su templo a la catedral. Según Hernández Tolosa, la imagen era traída privadamente desde su ermita al fuerte de San Cristóbal. Aquí tenía lugar el recibimiento oficial; y especialmente en la Puerta de Palmas. De ésta a la catedral su traslado se convertía en un acontecimiento religioso y civil multitudinario.

En esta ocasión el sermón lo predicó D. Pedro González de Burguillos. El cronista recoge sus impresiones: "(...) Predicó por espacio de tres cuartos de hora un sermón que fue un pasmo, con un concurso que no cabía en la iglesia, de forma que quedó de él el auditorio tan conflictivo y arrepentido, que movido a contricción se debe esperar a conseguir el fin que se solicita (...)".

Desde abril a noviembre de 1778 una nueva crisis embarga a la ciudad. Como era habitual se traslada la imagen de la Soledad a la S.E. Los Cabildos, las comunidades religiosas (Santo Domingo, San Francisco...), la hermandad de San Pedro, etc., celebran rogativas, una procesión general, misa de gracias, novenario, repique de campanas... Meses después, cuando la sequía continuaba, se trajo a la ciudad la imagen de Bótoa, que se colocó en el sitio de San Juan, delante del santo, aunque luego se llevó al altar de la Antigua. Se continuaron las rogativas, se realizó una nueva procesión general, etc. Cuando pasó la crisis, se celebraron función de gracias, oraciones, salves cantadas, letanías y el regreso de la virgen a su templo en los campos pacenses.

La última sequía que da noticia Hernández Tolosa se produce en 1791²². Se traslada la virgen de la Soledad desde su ermita a la catedral. Los cabildos y comunidades celebran rogativas y procesión general. La imagen de la virgen se coloca en el nicho de San Juan. Esta ceremonia, que se hacía con cierta frecuencia, la de sustitución de San Juan por las imágenes de Bótoa o de la Soledad, expresa claramente la especialización de las imágenes y, en consecuencia, su preeminencia jerárquica en tiempos de crisis, y especialmente en momentos de sequía. De manera que en tiempos de sequía, cuando la ciudad necesitaba el agua para la vida de la población y para la reproducción de los campos, en una economía de subsistencia fuertemente dependiente de los agentes climatológicos y atmosféricos, la jerarquía era la siguiente: 1.-la virgen de la Soledad. 2.-la virgen de Bótoa y/o San José (con el mismo nivel jerárquico y grado de protección simbólica por compartir su condición de copatronos de la ciudad). 3.-Reliquias de San Atón. 4.-El Cristo del Claustro. Y algo similar ocurría durante las plagas de langosta: 1.-San Gregorio (especialista contra la langosta) 2.-La virgen de Bótoa (abogada de los campos); y durante las pestes: 1.-San Roque y 2.-San Sebastián.

III. — Significados Antropológicos de los Rituales de Rogativas y de Aflicción

Siguiendo a Víctor Turner, Edmund Leach, Kottak, Rappaport y Martine Segalen²³, entiendo por ritual el comportamiento formal, repetitivo y estereotipado, realizado como un acto social. Los rituales se desarrollan en momentos y lugares preestablecidos y tienen un orden litúrgico, es decir incluyen secuencias de palabras (verbo) y acciones (actos). De manera que el ritual es una manera específica de "decir" y de

"hacer" las cosas. Mediante el ritual se busca la eficacia simbólica... "haciendo algo..." se "consigue algo"... Naturalmente, con la manifestación pública y social de las rogativas se persigue el bienestar de la sociedad. El ritual en este caso se trata de un acto de comunicación entre los fieles y la divinidad mediante la intercesión de figuras sagradas que adquieren el estatus de protectoras y abogadas de la comunidad local mediante la escenificación y puesta en práctica de las creencias, a través del ritual, se pretende lograr efectos positivos, el "poder" de la "eficacia simbólica" (C. Lévi-Strauss, 1968).

Las prácticas, ceremonias y rituales que se dramatizaban en los períodos de rogativas comunitarias estaban sometidas a una rígida regulación por las autoridades eclesiásticas y civiles. Nada se deja a la improvisación. Las rogativas comprendían plegarias, preces, oraciones, letanías, misas, cultos especiales, procesiones, etc. En síntesis, rituales penitenciales dirigidos a conseguir la intercesión de los mediadores divinos con roles de figuras sagradas; y rituales de acción de gracias para la obtención de los favores impetrados.

1. — Funciones Manifiestas/Funciones Latentes: Jerarquías, Dramatización del Espacio y Eficacia Simbólica

La creencia en la eficacia simbólica de las prácticas y las representaciones socio-religiosas caracteriza las actitudes y el lenguaje simbólico que impregna los ritos propiciatorios durante la escenificación-dramatización de las rogativas. El concepto y la noción de sentido práctico del ritual, reelaborado por Pierre Bourdieu (2009), puede aplicarse a la lógica de este tipo de expresiones de aflicción de la religiosidad popular. Las rogativas, más allá del ámbito estrictamente religioso, cumplían unas funciones latentes o no manifiestas y perseguían efectos psicológicos. En su modalidad de rituales públicos y colectivos adquieren una significación que traspasa los límites de lo eclesiástico remitiendo a un universo y a una lógica sociales. Los rituales religiosos, como otros tipos de rituales colectivos, se convierten a la postre en instrumentos creadores de identidad social, dado que, a través de símbolos comunes, y diferenciadores respecto a otras comunidades, generan mecanismos de integración e identificación simbólica en el plano local. Las rogativas pueden analizarse como instrumentos de cohesión e integración social, pues el santo o la virgen en torno al que gira el ritual representa la identidad social, cultural y territorial del grupo. El ritual, sin disolver las diferencias, pone en escena e intensifica el sentido de pertenencia. De manera que las rogativas, ritos religiosos colectivos, contribuían a crear la identidad de la comunidad²⁴.

Las rogativas estaban muy ritualizadas en su estructura formal y los lugares que en el espacio ocupaban los colectivos sociales expresaban la estructura social. Durante el tiempo de rogativas se escenificaban espacialmente las jerarquías y las diferencias y desigualdades. Los distintos grupos ocupaban los lugares que les correspondían según la ordenación de una sociedad estamental. Se reproducía la estructura social y el lugar físico remitía al espacio social que cada grupo ocupaba en ella. La dramatización de las rogativas reproduce la comunidad en su conjunto, pero también la diferente estructura y jerarquía que se da al interior de ella. De manera que los rituales de rogativas reflejaban o reproducían, a distintos niveles, la estratificación y el orden social. Jerárquicamente, todos los grupos de la comunidad estaban representados: autoridades eclesiásticas, clero regular, autoridades civiles, sociales, militares, comunidades religiosas, hermandades, el pueblo, etc. El ritual especifica un orden jerárquico y distingue los individuos y grupos por roles y funciones; y expresa, asimismo, el estatus de los colectivos en el sistema estructural y en el conjunto de la comunidad en que se encuentran: "...Los participantes en el ritual no sólo comunican unosa otroslo referente adicho orden (mensaje autoreferencial), sino que establecen una comunidad en él. De hecho la distinción entre lo social y lo individual desaparece, convirtiéndose en un sentimiento general de unidad..."²⁵. En la concepción integracionista de E. Durkheim, el ritual expresa la

cohesión-integración de la colectividad, su identidad social. Y durante su desarrollo contribuye, igualmente, a la propia construcción de la comunidad.

Las rogativas, como prácticas religiosas externas, exteriorizan por otra parte miedos, ansiedades, frustraciones, tensiones y canalizan la conciencia de culpabilidad. Se viven con sentimiento de culpa, bajo la experiencia de pecado colectivo, por el que la divinidad castiga a la comunidad. Siguiendo el modelo bíblico, la iglesia trataba de hacer ver que detrás de las calamidades estaba la mano de Dios irritado contra la tierra por los pecados de sus habitantes²⁶. Frente a los desastres naturales, en tiempos de calamidades públicas, el hombre de los tiempos modernos reacciona creyendo que sus pecados son el origen de los males que padece. Asumidas las catástrofes medioambientales como castigos divinos por los pecados de la comunidad, era necesario compensar el mal con la correspondiente penitencia. El retorno al estado normal de las cosas precisa de un arrepentimiento formal, en reparación por los agravios cometidos. El favor, la gracia, se solicita a través del rito de las rogaciones. De manera que las rogativas son una especie de penitencia pública, o recurso suplicatorio, que se corresponden con la idea de pecados cometidos. En tiempos de calamidades naturales y/o crisis socioeconómicas o de subsistencia se implora la intercesión de figuras sagradas a las que, como Cristo, la Virgen o los Santos, se les atribuyen papeles de intermediarios.

2. — El Ritual y la Comunicación entre lo Sensorial y lo Extrasensorial: los Seres Sagrados y los Iconos Devocionales

El ritual con que se desarrollan las rogativas entra en el ámbito de la excitación sensorial, el de las emociones y las dramatizaciones espacio-temporales. Se celebran misas y procesiones, junto a otros cultos y ceremonias, *pro re gravi* a fin de excitar la piedad de los fieles, implorando el auxilio divino. Este es el contexto religioso de las rogativas públicas²⁷. Procesiones extraordinarias, solemnes y generales, que aprueba el obispo y cuyo protocolo sigue los siguientes pasos:

1. — Petición del pueblo (labradores...) al Cabildo Municipal.
2. — El Cabildo Civil solicita al Cabildo Eclesiástico celebrar rogativas
3. — Información del Cabildo catedralicio al Obispo de la Diócesis
4. — Aprobación por el Prelado y Cabildo Eclesiástico
5. — El Cabildo Eclesiástico comunica la información y solicita la participación del clero de la ciudad, las comunidades religiosas, individuos de distintas Ordenes, las hermandades y el pueblo.

De manera que, en tiempos de sequías, guerras, catástrofes, los pueblos católicos han impetrado la ayuda de los santos y vírgenes bajo advocaciones locales. Existen devociones generalistas y especializadas²⁸ que, como observara Xosé R. Mariño²⁹, tienen que ver con historias o hagiografías de la imagen sagrada o con su lugar de nacimiento o especial vinculación con tal o cual población. Las rogativas, procesiones penitenciales con las imágenes que representan lo sagrado, se celebran para protegerse contra los males colectivos. El rito comprende tres categorías de significados: las acciones (prácticas), las narraciones (el lenguaje y las palabras) y los objetos e iconos (las reliquias y las imágenes religiosas). En la ciudad de Badajoz la virgen de la Soledad, las reliquias de San Atón³⁰, la virgen de Bótoa y el Cristo del Claustro son poderosos focos de sacralidad y de capacidad taumátúrgica frente a la adversidad colectiva, y especialmente "eficaces" mediadores ante la falta de lluvia. Se recurre a tales imágenes y reliquias pues en el plano local se les atribuyen poderes o capacidad para intervenir favorablemente, mediante su acción protectora, en las necesidades de la comunidad. En momentos o circunstancias de crisis colectiva se acude a ellas en forma

de rogativas. La excepcionalidad de los traslados de las imágenes desde sus templos a la ciudad durante los tiempos modernos, especialmente la de Bótoa, se hizo práctica habitual debido a los prolongados períodos de sequía, con las consecuentes malas cosechas y sus correspondientes períodos de hambrunas³¹. La falta de agua, y en menor medida el exceso de ella, estaban íntimamente ligadas con la productividad, la economía y la misma vida de las personas, los campos (agricultura) y la subsistencia de la ganadería.

Simbólicamente las procesiones públicas y comunitarias de rogativas sacralizan el espacio por donde transcurren ritualmente los iconos sagrados, los campos y la ciudad. De manera que ahora los territorios de gracia se extienden desde los templos que custodian las imágenes al espacio humano y social ordinario (la ciudad) y a la naturaleza (los campos de cultivo). Los campos y la ciudad, mediante la traslación temporal de la imagen sagrada, quedan sacralizados por el paso de las procesiones de rogativas. Así, las rogativas para imprecicar el agua son un medio de nivelación mediante el que se trata de contrarrestar las fuerzas de la naturaleza. El caos, la impotencia..., se intentan conjurar con la ayuda sobrenatural. A través de las rogativas, conjuros, ritos de aflicción y acciones de gracia subsiguientes, se pretende restaurar el equilibrio perdido. Remedio de carácter religioso en el que de manera simbólica se establece un intercambio mediante rituales penitenciales, entre el intermediario divino, la imagen protectora (Bótoa...), y la comunidad. El ritual, que siempre trata de armonizar lo caótico y desestructurado, se fundamenta en una fuerte carga de emotividad y en la eficacia simbólica que se atribuye a las imágenes y sus efectos taumátúrgicos; si bien, el ritual se basa, previamente, en las creencias. El ritual, de hecho, pone en acción las creencias mediante las prácticas³². De manera que los rituales deben interpretarse en el contexto de las creencias, las que expresan y ponen en acción.

El ritual, la comunicación entre lo profano y lo sagrado, lo natural y lo sobrenatural, es una forma de acción. En terminología de Víctor Turner, los rituales son expresiones públicas dramatizadas. Ahora bien mediante el ritual, la comunicación entre lo sensorial y lo extrasensorial, se pretende controlar o influir en la naturaleza. Los rituales suponen medios para relacionarse, pero también para influir en los seres sagrados sobrenaturales³³. Desde tal punto de vista ciertos rituales religiosos, como las rogativas, pueden considerarse "acciones mágicas". Acciones mágicas o instrumentales, que explicadas por creencias, pretenden producir efectos concretos.

3. — La Lógica de las Rogativas: Mediadores, Prácticas Mágico-Religiosas y supuesto Control de la Naturaleza

Las rogativas incluyen actitudes y prácticas mágico-religiosas, ritos penitenciales y de aflicción, basados en los sentimientos de frustración, de impotencia humana ante los fenómenos de la naturaleza, que escapan a su lógica y control. Son expresiones de religiosidad eminentemente prácticas y utilitarias, que tienen que ver con el intento de satisfacer los deseos. Mientras que la religión implica una actitud humana de sumisión, la magia implica manipulación. Las rogativas son súplicas, oraciones, invocaciones, cultos, etc., en actitud penitencial cuyas "maneras de hacer" estaban recogidas en un formulario especial en el misal romano. En tiempos de crisis y conflicto social los mediadores se conjuran contra las adversidades naturales que producen problemas sociales³⁴. Mediante este conjunto de prácticas se esperaba la protección "mágica" o milagrosa, el remedio a las calamidades en circunstancias excepcionales. Las procesiones de rogativas eran una forma de plegaria colectiva, una invocación humana a la ayuda sobrenatural. Es decir, de manera no explícita otra de las funciones que cumplían las rogativas era la de tratar de controlar la naturaleza, el tiempo atmosférico, la climatología, y el combatir las plagas y epidemias por medios taumátúrgicos. Acciones, ceremonias y prácticas rituales de "magia profiláctica", encaminadas a conjurar el mal.

Las rogativas son, entonces, un cúmulo de ceremonias con las que la comunidad pretende garantizar el bienestar colectivo y social, los bienes materiales, las cosechas, la conservación de la salud, etc. Prácticas religiosas relacionadas con las necesidades socioeconómicas (sequía, langosta...); es decir, las graves crisis cerealistas, en buena medida motivadas por la falta de lluvias, eran la razón más frecuente del traslado de la patrona de los campos pacenses a la ciudad. Las autoridades civiles formulaban la petición a las eclesiásticas en tiempos de adversidades y desastres naturales, siguiendo el protocolo que hemos reproducido más arriba, e impetraban la intervención milagrosa de la virgen en su condición de patrona de Badajoz. Las secuencia del ritual eran las siguientes:

1. — Venida de la Virgen. (Traslado de la imagen desde su ermita a la ciudad)
2. — Pernoctación de la imagen en el Fuerte de San Cristóbal, a las afueras de la ciudad. (Cañonazo de aviso de su llegada).
3. — Recibimiento de la imagen por la Ciudad (Cabildo eclesiástico, Cabildo Civil, Comunidades Religiosas, Hermandades y Pueblo) en Puerta de Palmas. (Cañonazos de aviso de su llegada a las puertas de la ciudad).
4. — Traslado de la imagen a la catedral y colocación en el altar mayor³⁵. (Anuncio de su llegada mediante campanadas).
5. — Procesión penitencial de rogativas y ritos de aflicción por las principales calles de la población y por las calles donde estaban localizados los edificios de las comunidades religiosas (conventos).
6. — Procesión de acción de gracias.
7. — Despedida por la Ciudad en la Puerta de Palmas.
8. — Pernoctación de la imagen en el Fuerte de San Cristóbal³⁶.
9. — Ida de la virgen. (Regreso de la imagen a su ermita en el campo).

En un clima seco y extremo, de gente labradora y economía agropecuaria cuasi de subsistencia, el bienestar social dependía de la climatología y de su influencia en las cosechas. Un año agrícola adverso significaba hambre y enfermedad en la población. La climatología desfavorable y la lluvia escasa e irregular en la región, los largos estiajes y los prolongados ciclos de sequías, coyunturas de necesidades, convierten las rogativas por lluvias en un fenómeno, que siendo extraordinario, se hace frecuente hasta mediados del siglo XX.

4. — Razones que explican el declive de las Rogativas

Aunque todavía se celebran rogativas públicas por diversos motivos, la última de la que tengo noticias en Extremadura la promovieron los obispos de la Archidiócesis Mérida-Badajoz en octubre del 2005 (Hoy, 6-X-2005), he constatado sin embargo que cada vez se realizan menos. Según el profesor Joan Prat³⁷ y por mi propia experiencia, entre las razones generales que explicarían la extinción actual de las rogativas, estarían las siguientes:

1. — El cambio de mentalidad (La pérdida o debilitamiento de la fe. Secularización y laicización de la sociedad).
2. — El escaso interés que tienen los sacerdotes por este tipo de expresiones de religiosidad.
3. — Los avances técnicos y el cambio sociocultural.

4. — El conocimiento en la predicción del tiempo meteorológico.

En el caso de la ciudad de Badajoz hay que añadir, como particularidad de la tercera razón, el cambio que desde la década de los cincuenta del siglo pasado significó el pasar las tierras de secano a tierras de regadío mediante la creación y puesta en marcha de las infraestructuras hidráulicas (embalses, pantanos, canales...) que generó el Plan Badajoz. El almacenamiento, uso y aprovechamiento del agua ya no dependía del factor divino o de las nubes y las condiciones meteorológicas, sino del control tecnológico y social y de la domesticación humana del elemento necesario para regar los campos.

Notas

1 Una primera versión de este texto se publicó en edición digital en la Revista de Antropología Experimental, 6. Universidad de Jaén, 2006.

Entre otros estudios y monografías sobre Religiosidad Popular en Extremadura (Piedad y Devociones populares, historia de ermitas y santuarios, culto a las imágenes locales, narraciones legendarias...) pueden citarse: Fuentes Baquero, C. (1990) *La luz de Arroyo*. Gráficas Morgado. Cáceres; González y Gómez, J. J. (1898) *Estudio histórico-descriptivo de la Santísima virgen María que con el título de Sopedrán se venera en su ermita de la villa de Almoharín* (Provincia de Cáceres). Impr. De E. Rasco. Sevilla; López, J. (1986) *Virgen del fuego de Baterno*. Arzobispado de Toledo. Edita: Parroquia de San Andrés. Badajoz; López López, T. A. (1993) *Fuente del Maestro: historia y devoción*. El Visgráfica. Portugal; Martín Cisneros, M. (1998) *Fervorosa hermandad de nazarenos. Cofradía de los Ramos. Cristo de la Buena Muerte y Virgen de la Esperanza* (Cáceres, 1946-1998). Taller de Artes Gráficas del Centro de Adultos de Cáceres. Cáceres; Martín Nieto, S. (1993) *Cáceres. Cofradía y ermita de Santo Vito*. Editorial Guadaloba. Cáceres; Martijn Nieto, D. A. Y Díaz Díaz, B. (2000) *La Coronada. Iglesias y ermitas de una posesión de la Orden de Alcántara*. Gráficas Morgado. Cáceres; Muñoz Gil, J. (1995) *La ermita de los Bienaventurados Mártires de Feria. Historia, culto y tradición*. Impr. Rayego. Hermandad Nuestra Señora Virgen de Consolación. Zafra; Ramos Rubio, J. A. (1994) *Historia del culto a Nuestra Señora de la Victoria y su coronación canónica*. Hermandad Virgen de la Victoria de Trujillo. Gráficas Morgado. Cáceres; Redondo Guillén, F. (1985) *Jerez de los Caballeros*

y su Semana Santa. Gráficas Arosuba. Badajoz; Ruíz Mateos, A., Pérez Monzón, O., Pérez Carasco, J. E Frontón Simón, I. (1991) Arquitectura Rural y piedad popular en Azuaya (1494-1604). Impr. Universitat. Ayuntamiento de Azuaya; Serrano Naharro, V. (1996) El santuario de Nuestra Señora de Belén de Cabeza del Buey. Impr. Puntograf. Artes Gráficas. Cáceres; Sosa Monsalve, M. C. (1992) Nuestra Señora de las Virtudes y Buen Suceso. Talleres Gráficos Íster de Moia; Tejada Vizuete, F. (1990) El santuario de Nuestra Señora de Carrión. Patrona. Edita Alburquerque. Impr. CISAN. Edita Secretariado Diocesano. Alburquerque; Tejada Vizuete, F. (1995) El santuario de Nuestra Señora del Ara de Fuente del Arco. Ayuntamiento de Fuente del Arco y Hermandad de Nuestra Señora del Ara. Impr. Tecnigraf. Badajoz; Tejada Vizuete, F. (1996) Santa María de los Milagros, patrona de Bienvenida, la patria de Riero. Ayuntamiento de Bienvenida. Imprenta Rayego. Zafra; VV.AA. (1997) Nuestra Señora de la Soledad, patrona de Badajoz. Semana Santa de Badajoz. Hermandad de la Soledad. Badajoz; Zarandieta Arenas, F. (1993) San Marcos y su ermita en Almendralejo. Impr. Félix Rodríguez. Almendralejo.

De especial interés y que contienen información de dispar valor sobre rogativas: Barrera Gómez, D. (2003) La virgen de Bótoa, copatrona de Badajoz. Influencia religiosa y social. Imprenta Tajo-Guadiana. Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Badajoz y Caja de Ahorros de Badajoz. Badajoz; Croche Acuña, F. (1994) Belén de Zafra. Tradición y devoción. Impr. Rayego. Edita Hermandad de Nuestra Señora de Belén. Zafra; Fernández y Sánchez, T. (1972) Fuente Santa. Zorita. Historia de la imagen de Nuestra Señora de la Fuente Santa, excelsa patrona de Zorita. Editorial Extremadura. Cáceres; Gómez Tejedor, M. D. (1989) La virgen de Bótoa. Semblanza de Badajoz a través de un culto. Impr. Arosuba. Edita Ayuntamiento de Badajoz. Badajoz; Iglesia Unión, P. (1999) Historia, religión y fe en Nuestra Señora de Barbaño. Piedad y Religiosidad Popular en Montijo. Imprenta Moreno. Edita Iglesia de San Pedro Apóstol. Montijo.

El estudio más documentado que conozco es el del historiador Rafael Caso Amador, quien publica en el 2004 la obra El santuario de Nuestra Señora de los Remedios de Fregenal de la Sierra. Origen y desarrollo histórico. Impr. Graficolor. Caja Rural de Almendralejo. Fregenal de la Sierra. Los capítulos 9 y 10 ("Los traslados de la imagen", pgs. 141-168 y "Rituales penitenciales y festivos", pgs. 169-206) los dedica a historiar, a partir de la contrastación de diversas fuentes primarias, el origen y la evolución de las rogativas a la virgen de los Remedios en el plano local. Las reflexiones teóricas provienen de la consulta de cierta bibliografía de antropología de la religión y el ritual.

Sobre las rogativas, traslados y venidas, de la virgen del Rocío, de Almonte (Huelva), López Peláez, J. L. (1998) Los traslados de la virgen del Rocío de Almonte. Venida de 1998. Cuadernos de Almonte, 26. Edita Ayuntamiento de Almonte.

Sobre otras prácticas de religiosidad popular en Extremadura pueden consultarse los trabajos de Javier Marcos Arévalo: "La religiosidad popular y el fenómeno votivo: milagros, promesas y exvotos en Extremadura", en Revista de Estudios Extremeños, T. LIII, Nº II, pgs. 469-489. Diputación Provincial de Badajoz. Badajoz, 1997; Marcos Arévalo, J.: "La religiosidad y el fenómeno votivo en Extremadura. El caso de la Virgen de Soterraño", en Religión y Cultura, vol. II: 51-60. Signatura/Junta de Andalucía/Fundación Machado. Sevilla, 1999; Rodríguez Becerra, S. y Marcos Arévalo, J. (2001) "Santuarios y exvotos en Andalucía y Extremadura", en Magia y Religión de la antigüedad a nuestros días, 157-187. Artes Gráficas Boysu. Museo Nacional de Arte Romano/ Fundación de Estudios Romanos. Mérida.

- 2 Marcos Arévalo, J. (1991) "Matheos Moreno, Francisco", en Gran Enciclopedia Extremeña, T. 6: 316-317. Ediciones Extremeñas. Heraclio Fournier. Vitoria.
- 3 Más adelante reproducimos unos cuadros que hemos confeccionado sobre tipologías de las rogativas a partir de la documentación que recogen Francisco Matheos Moreno, el Anónimo y Leonardo Hernández Tolosa, autores los tres de entre mediados y finales del siglo XVIII.
- 4 Historia eclesiástica de la ciudad y obispado de Badajoz (Continuación de la escrita por Solano de Figueroa). Imprenta Vda. de Arqueros. Caja Rural de Badajoz. 2 tomos. Badajoz. La historiografía y los eruditos locales barajan como posibles autores de esta obra los nombres de José Hernández (Vicente Barrantes, 1877), Joaquín Gil Carrascal (V. Barrantes; y Jesús Rincón Jiménez, 1920) y Francisco Matheos Moreno (Antonio Solar y Taboada, 1949 y Justo Corchón García, 1955). Desde luego, ni Matheos ni Leonardo Hernández Tolosa, otro personaje a quien también se le atribuye la autoría, debieron ser sus autores, pues como recoge el Anónimo en la página 326 "...Todo consta de averiguaciones hechas de papeles y cartas de nuestro Archivo, fue cosa que vimos, experimentamos y con nuestras manos tocamos en todo su Pontificado y así lo referimos". Se refiere al pontificado del obispo don Francisco Valero y Losa, que concluyó en 1720. La vida de Matheos Moreno transcurrió entre 1723 y 1795; y la de Hernández Tolosa entre 1717 y 1785. El manuscrito del Anónimo se publica por primera vez en Badajoz, en tirada muy limitada, en 1945. Anteriormente, en extracto, lo sacó Tirso Lozano Rubio como suplemento en la segunda parte, tomo VIII, de la Historia Eclesiástica de Solano (1935).
- 5 Solano de Figueroa y Altamirano, J.: Historia eclesiástica de la ciudad y obispado de Badajoz, 8 Volúmenes. Diputación Provincial. Tipografía del Hospital Provincial y Alianza. Badajoz, 1929-1935. (Manuscrito, 1654-1664. Archivo de la catedral de Badajoz).

- 6 Cfr.: Sánchez del Barrio, A. y Alonso Ponga, J. L.: (2002) Las campanas de las catedrales de Castilla y León. Impr. Sever-Cuesta. Junta de Castilla y León. Valladolid.
- 7 "Este año -1708— fue de mucho agua y desde diciembre del año 707 comenzó a llover, por lo que en 6 de febrero de 708 se comenzaron rogativas y se hicieron nueve días, acabadas horas, letanías por la iglesia y claustro, con nueve misas solemnes, que cantaron a Nuestra Señora de Bótoa en el altar mayor y el último día expuesto el Santísimo (...) Hicieronse después diferentes novenarios en la ciudad. A Nuestra Señora de la Consolación trajeron los hermanos a San Onofre; en la Soledad se hizo también un novenario y los hermanos de Nuestra Señora de Bótoa el suyo. El agua fue tanta que dañó la sementera y fue la sementera muy corta, por lo que a fines de este año se encarecieron los granos y se padeció año siguiente grande hambre por falta de ellos...". (Anónimo, pg. 287).
- 8 Sobre conjuros contra la langosta, Aponte María, A.: "Conjuros y rogativas contra la langosta en Jaén (1670-1672)", en La Religiosidad Popular II: 554-562. (Álvarez Santaló, C., Buxó, M. J. y Rodríguez Becerra, S). Ed. Anthropos y Fundación Machado. Barcelona, 1989.
- 9 Anónimo, pg. 322. El Cristo del Claustro, que se reservaba para circunstancias extremas, sólo había salido en 1683, año de otra gran seca. Aparte de la especialización de las imágenes religiosas, históricamente se estableció una jerarquía entre ellas. Cuando había necesidad de agua, pero también en los casos extraordinarios cuando llovía mucho y se pedía que dejara de llover, la primera imagen a la que se recurría era la de la virgen de la Soledad, cuyo templo está en el casco urbano de Badajoz; cuando la necesidad era mayor se imploraba el agua a la virgen de Bótoa, copatrona de la ciudad con residencia en una ermita en el campo; y en casos extremos y excepcionales se recurría a la supuesta capacidad taumaturgica del Cristo del Claustro de la S.E.
- 10 En edición a cargo de Carmelo Solís, el manuscrito se publica por primera vez bajo el título Badajoz en el siglo XVIII. Libro de Noticias de Don Leonardo Hernández Tolosa. Real Academia de Extremadura de las Letras y las Artes. Tecnigraf. Badajoz, 1992. Un documentado estudio sobre el manuscrito puede verse en Rubio Merino, P.: "El Libro de noticias del presbítero D. Leonardo Hernández Tolosa: 25 años de historia religiosa, política y social de Badajoz, 1760-1785", Revista de Estudios Extremeños, t. XXXI, pgs. 5-47. Diputac. Provincial de Badajoz, 1975.
- 11 García Rodríguez, J. (1989): "Coyunturas mental y económica: posibles relaciones", en La Religiosidad Popular, II: 472-486. Anthropos y Fundación Machado. Sevilla. El autor relacionado las rogativas con la oscilación y el aumento coyuntural de los precios de los productos alimentarios y de subsistencia. José García ha estudiado las rogativas por lluvia en la ciudad de Carmona en el siglo XVIII y llega a la conclusión que existe una correlación entre estas prácticas y la especulación, con la consecuente alza de precios en los alimentos, motivada por los intereses de la oligarquía municipal.
- 12 Cfr.: Nougues Secall, M.: Reseña histórica acerca de la Virgen de Bótoa y su santuario. Impr. de Jerónimo Orduña. Badajoz, 1861; Gómez-Tejedor, M. D.: La virgen de Botoa. Semblanza de Badajoz a través de un culto. Ayuntamiento de Badajoz. Arosuba. Badajoz, 1987. (La documentación del archivo municipal de Badajoz, que maneja la autora, es de utilidad para completar nuestra documentación); Barrera Gómez, D.: La virgen de Bótoa, copatrona de Badajoz. Influencia religiosa y social. Ayuntamiento de Badajoz. Impr. Tajo-Guadiana. Badajoz, 2003.
- 13 Una descripción de los preparativos de las corridas de toros, cfr. Archivo Histórico y de Protocolos de Badajoz. Leg. 620, folios 174 y ss. (Badajoz, 29 de julio de 1778).
- 14 Cfr.: El Libro de noticias...
- 15 Se saca en procesión la imagen de San Juan Bautista.
- 16 En Estas ocasiones los reyes daban cuenta a los prelados para que hicieran rogativas de acción de gracia.
- 17 Las secuencias temporales y las tablas completas entre 1599 y 1791 pueden consultarse en Marcos Arévalo, J. La construcción de la antropología social extremeña. (Cronistas, interrogatorios, viajeros, regionalistas y etnógrafos), pgs. 103-112. Universidad de Extremadura/ Editora Regional de Extremadura. Madrid.
- 18 Anónimo, pg. 114.
- 19 Cfr.: Aponte Marín, A.: "Conjuros y rogativas contra las plagas de langosta en Jaén (1670-1672)", en La Religiosidad Popular, II: 554-562. Anthropos y Fundación Machado. Sevilla, 1989.
- 20 Santo que, según la tradición, había nacido en la ciudad de Badajoz.
- 21 En la religión cristiana y en la iglesia católica los Santos reciben culto de *dulia* o veneración; la Virgen, *hiperdulia*, por sus condiciones especiales y rol superior jerárquicamente a los santos, y Dios, culto de *latría* o adoración.
- 22 Dado que la vida de Leonardo Hernández Tolosa transcurre entre 1723 y 1785, las informaciones sobre esta rogativa proceden de otro autor que debió seguir anotando en el manuscrito los sucesos de la ciudad tras el fallecimiento de Tolosa.
- 23 Turner, V.: El proceso ritual. Estructura y antiestructura. Taurus. Madrid, 1969; Leach, E.: Cultura y comunicación. La lógica conexión de los símbolos. Siglo XXI. Madrid. 1976; Kottak, C. P.: Antropología Cultural, 237. Mc Graw Hill. Madrid, 2002;

- Rappaport, R. A.: *Ritual y Religión en la formación de la humanidad*, (53, 65, 90, 95, 310, 315...). Cambridge University press. Madrid, 2001; Segalen, M. : *Ritos y Rituales contemporáneos*. Alianza Editorial. Madrid, 2005.
- 24 Cfr. Muir, E.: *Fiesta y Rito en la Europa moderna*. Edit. Complutense. Madrid, 2001.
- 25 Rappaport, R. A.: *Ritual y Religión en la formación de la humanidad*, (53, 65, 90, 95, 310, 315...). Cambridge University Press. Madrid, 2001.
- 26 Cfr.: Mach, J: *Tesoro del sacerdote*, pgs. 732, 734, 1143... Impr. F. Rosal. Barcelona, 1898.
- 27 Rogativa: del latín rogatum (rogar). Oración pública hecha a Dios para conseguir el remedio de una grave crisis o enfermedad. Se trata de procesiones penitenciales públicas y de acción de gracias con imágenes y/o reliquias de santos locales.
- 28 A los santos especialistas contra epidemias, plagas, etc., W. A Christian los denomina <<santos epidémicos>>. Son protectores simbólicos de María y Cristo, principales protectores no especializados.
- 29 Mariño Ferro, X. R. : *Las Romerías/Peregrinaciones y sus símbolos*, pgs. 154 y ss. Ediciones Xerais de Galicia. Vigo, 1987.
- 30 Cfr. Christian, W. A.: "De los santos a María: panorama de las advocaciones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días", en C. Lisón (Ed.) *Temas de antropología española*, 49-105. Akal. Madrid, 1976. Sobre la utilización de las reliquias (siglos XVI-XVIII) por las comunidades como ayuda en momentos de crisis comunitaria, véase la página 54.
- 31 Rodríguez Becerra, S. : *Religión y Fiesta*. Signatura/Junta de Andalucía. Sevilla, 2000.
- 32 Prat, J.: "Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía", en *La Religiosidad Popular*, III. Fundación Machado y Anthropos. Sevilla, 1989.
- 33 Díaz Cruz, R.: *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Anthropos/UAM. Barcelona, 1998.
- 34 Cfr. Gómez García, P.: "Avatares del mesianismo en la religión popular andaluza", en *La Religiosidad Popular*, I: 441-462. Fundación Machado y Anthropos. Sevilla, 1989.
- 35 Se solía producir obliteración: solapación o sustitución del titular de la catedral, San Juan Bautista, por la patrona, que ocupaba en estos períodos extraordinarios un lugar privilegiado.
- 36 El camino, tanto de venida como de vuelta, se hacía en dos jornadas.
- 37 Prat i Carós, J.: "Los santuarios marianos en Cataluña: una aproximación desde la etnografía", en *La Religiosidad Popular* II, 232... Anthropos y Fundación Machado. Sevilla, 1989.

Referencias bibliográficas o Bibliografía

- Alcalá Moreno, I. (2003). "Las rogativas como mito de la sociedad jienense ante la adversidad y la alegría. Las rogativas y fiestas extraordinarias en la ciudad de Jódar desde el siglo XVIII", en *El Toro de caña*, 515-534. Diputación Provincial de Jaén.
- Bourdieu, P. (2009). *La eficacia simbólica. Religión y política*. Editorial Biblos. Buenos Aires.
- De Lara Ródenas, M. J.: "Religión barroca y coyuntura. Rogativas públicas en la Huelva del siglo XVII", en XI Congreso de Historia de Colombia. <http://relicultura.tripd.com/ponencias/http://relicultura.tripd.com/ponern->
- Díaz Cruz, R. (1989). *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Anthropos/UAM. Barcelona
- Durkheim, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial. Madrid. [1912].
- Christian, W. (1976). "De los santos a María: panorama de las devociones a santuarios españoles desde el principio de la Edad Media hasta nuestros días". C. Lisón (Ed.) *Temas de Antropología española*, 49-105. Akal. Madrid.
- García Cienfuegos, M. (1995). "Apuntes Históricas sobre las rogativas a Nuestra Señora de Barbaño". *Hoja Parroquial. Iglesia de San Pedro Apóstol*, nº 44, septiembre.
- Gómez García, P. (1989). "Avatares del mesianismo en la religión popular andaluza", en *La Religiosidad Popular*, I: 441-462. Anthropos y Fundación Machado. Sevilla.
- Herran, L. (1961). *Historia, culto y leyenda de las apariciones marianas. Estudios marianos. Volumen de la Sociedad Mariológica*. Madrid.
- Jurado Jurado, J. C.: "Desastres naturales, rogativas públicas y santos protectores en la Nueva Granada. Siglos XVIII y XIX", XI Congreso de Historia de Colombia. <http://relicultura.tripd.com/ponencias/juan-jurado.htm>
- Leach, E. (1978). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Siglo XXI. Madrid. (1976)

- Lévi-Strauss, C. (1968). "La eficacia simbólica", en *Antropología Estructural*. Eudeba. Buenos Aires. [1958].
- Mach, J. (1898). *Tesoro del sacerdote*. Impr. F. Rosal. Barcelona.
- Maldonado, L. (1985). *Introducción a la Religiosidad Popular*. Sal Tërrea. Santander.
- Marcos Arévalo, J. (2004). "Extremadura", en *Ethnology of Religion. Chapters from the European History of a Discipline*, 306-308. Edit. Gábor Barna. Department of Ethnology and Cultural Anthropology. University of Szeged, Akadémiai Kiadó (Budapest).
- Marcos Arévalo, J. (1999). "La religiosidad popular y el fenómeno votivo en Extremadura. El caso de la virgen de Soterraño", en *Religión y Cultura*, vol. II: 51-60. Signatura/Junta de Andalucía/Fundación Machado. Sevilla.
- Marcos Arévalo, J. (1997). "La religiosidad popular y el fenómeno votivo: milagros, promesas y exvotos en Extremadura", *Revista de Estudios Extremeños*, T. LIII, nº II: 469-489. Diputación Provincial de Badajoz
- Marcos Arévalo, J. (1995). "El discurso histórico preantropológico: Siglos XVI, XVII y XVIII", en *La construcción de la Antropología Social Extremeña. (Cronistas, Interrogatorios, Viajeros, Regionalistas y Etnógrafos)*, 51-115. Editora Regional de Extremadura y Universidad de Extremadura. Cáceres-Madrid.
- Mariño Ferro, X. R. (1987). *Las Romerías/Peregrinaciones y sus símbolos*. Ediciones Xerais de Galicia. Vigo.
- Muir, E. (2001). *Fiesta y Rito en la Europa Moderna*. Edit. Complutense. Madrid.
- Rappaport, R. A. (2001). *Ritual y Religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University Press. Madrid.
- Rodríguez Becerra, S. (2000). *Religión y Fiesta*. Junta de Andalucía. Sevilla. Fundación Machado. Sevilla.
- Rodríguez Becerra, S. (coord.). (1999). *Religión y Cultura*. Junta de Andalucía. Sevilla. Fundación Machado. Sevilla.
- Rodríguez Becerra, S. y Marcos Arévalo, J. (2001). "Santuarios y exvotos en Andalucía y Extremadura", en *Magia y Religión de la antigüedad hasta nuestros días*, 157-187. Museo Nacional de Arte Romano. Fundación de Estudios Romanos. Mérida.
- Rueda Jándula, I. (2000). "San Roque, Valrrico y el Padre de las Aguas. Tríada de intercesores en Arjonilla", *El Toro de caña*, 5: 59-90. Diputac. Provincial de Jaén.
- Segalen, M. (2005). *Ritos y Rituales contemporáneos*. Alianza Editorial. Madrid.
- Solis, C. (1979). "La virgen de Bótoa en el Fuerte de San Cristóbal (1773)" *Revista Almarin*, 5-V. Badajoz.
- Turner, V. W. (1988). *El proceso ritual*. Taurus. Madrid. [1969].
- Turner, V. W. (1973). *Simbolismo y ritual*. Departamento de Ciencias Sociales. Área de Antropología Pontificia Universidad Católica del Perú.

Santuários

Meta-artigo auto exemplificativo [Título deste artigo, Times 14, negrito]

Artigo completo submetido a [dia] de [mês] de [ano]

Resumo: *Este meta-artigo exemplifica o estilo a ser usado nos artigos enviados à revista Santuários. O resumo deve apresentar uma perspectiva concisa do tema, da abordagem e das conclusões. Também não deve exceder 5 linhas.*

Palavras chave: *meta-artigo, conferência, normas de citação.*
[Itálico 11, alinhamento ajustado, máx. de 5 palavras chave]

Title: *Meta-paper*

Abstract: *This meta-paper describes the style to be used in articles for the Santuários journal. The abstract should be a concise statement of the subject, approach and conclusions. Abstracts should not have more than five lines and must be in the first page of the paper.*

Keywords: *meta-paper, conference, referencing.*

Introdução [ou outro título; para todos os títulos: Times 12, negrito]

De modo a conseguir-se reunir, na revista *Santuários*, um conjunto consistente de artigos com a qualidade desejada, e também para facilitar o tratamento na preparação das edições, solicita-se aos autores que seja seguida a formatação do artigo tal como este documento foi composto. O modo mais fácil de o fazer é aproveitar este mesmo ficheiro e substituir o seu conteúdo.

Nesta secção de introdução apresenta-se o tema e o propósito do artigo em termos claros e sucintos. No que respeita ao tema, ele compreenderá, segundo a proposta da revista *Santuários*, a visita a um Santuário — e é este o local para uma apresentação muito breve do santuário, tais como a localização e o seu contexto geográfico e histórico. Não se trata de uma descrição, apenas um curto enquadramento redigido com muita brevidade.

Nesta secção pode também enunciar-se a estrutura ou a metodologia de abordagem que se vai seguir no desenvolvimento.

[Todo o texto do artigo, exceto o início, os blocos citados, as legendas e a bibliografia: Times 12, alinhamento ajustado, parágrafo com recuo de 1 cm, espaçamento 1,5, sem notas de rodapé]

1. Modelo da página

[este é o título do primeiro capítulo do corpo do artigo; caso existam subcapítulos deverão ser numerados, por exemplo 1.1 ou 1.1.1 sem ponto no final da sua sequência]

A página é formatada com margens de 3 cm em cima e à esquerda, de 2 cm à direita e em baixo. Utiliza-se a fonte “Times New Roman” do Word para Windows (apenas “Times” se estiver a converter do Mac, não usar a “Times New Roman” do Mac). O espaçamento normal é de 1,5 exceto na zona dos resumos, ao início, e na zona das referências bibliográficas. Todos os parágrafos têm espaçamento zero, antes e depois. Não se usam *bullets* ou bolas automáticas ou outro tipo de auto-texto exceto na numeração das páginas (à direita em baixo). Também não se usam cabeçalhos ou rodapés. As aspas, do tipo vertical, terminam após os sinais de pontuação, como por exemplo “exemplo de fecho de aspas duplas,” ou ‘fecho de aspas.’

Para que o processo de *peer review* seja do tipo *double-blind*, eliminar deste ficheiro qualquer referência ao autor, inclusive das propriedades do ficheiro. Não fazer auto referências.

2. Citações

Observam-se como normas de citação as do sistema ‘autor, data,’ ou ‘Harvard,’ sem o uso de notas de rodapé. Recordam-se alguns tipos de citações:

- Citação curta, incluída no correr do texto (com aspas verticais simples, se for muito curta, duplas se for maior que três ou quatro palavras);
- Citação longa, em bloco destacado.
- Citação conceptual (não há importação de texto *ipsis verbis*, e pode referir-se ao texto exterior de modo localizado ou em termos gerais).

Como exemplo da citação curta (menos de duas linhas) recorda-se que ‘quanto mais se restringe o campo, melhor se trabalha e com maior segurança’ (Eco, 2004: 39).

Como exemplo da citação longa, em bloco destacado, apontam-se os perigos de uma abordagem menos focada, referidos a propósito da escolha de um tema de tese:

Se ele [o autor] se interessa por literatura, o seu primeiro impulso é fazer uma tese do género A Literatura Hoje, tendo de restringir o tema, quererá escolher A literatura italiana desde o pós-guerra até aos anos 60. Estas teses são perigosíssimas (Eco, 2004: 35).

[Itálico, Times 11, um espaço, alinhamento ajustado (ou ‘justificado,’ referência ‘autor, data’ no final fora da zona itálico)]

Como exemplo da citação conceptual localizada exemplifica-se apontando que a escolha do assunto de um trabalho académico tem algumas regras recomendáveis (Eco, 2004: 33).

Como exemplo de uma citação conceptual geral aponta-se a metodologia global quanto à redação de trabalhos académicos (Eco, 2004). Os textos dos artigos não devem conter anotações nos rodapés.

3. Figuras ou Quadros

No texto do artigo, os extra-textos podem ser apenas de dois tipos: Figuras ou Quadros.

Na categoria Figura inclui-se todo o tipo de imagem, desenho, fotografia, gráfico, e é legendada por baixo. Apresentam-se aqui algumas Figuras a título meramente ilustrativo quanto à apresentação, legendagem e citação/referência. A Figura tem sempre a ‘âncora’ no correr do texto, como se faz nesta mesma frase (Figura 1).



Figura 1. Fotografia de Tomas Castelazo, *Detalle de la puerta de la celda 18 de la vieja cárcel de León*, Guanajuato, Mexico (2009).

[Times 10, centrado, parágrafo sem avanço; imagem sempre com a referência autor, data; altura da imagem: c. 7cm]

As Figuras também podem apresentar-se agrupadas (Figuras 2 e 3) com a ‘moldagem do texto’ na opção ‘em linha com o texto,’ controlando-se o seu local e separações (tecla ‘enter’ e ‘espaço’), e também a centragem com o anular do avanço de parágrafos.



Figura 2. A estátua de Agassiz frente ao edifício de zoologia da Universidade de Stanford, Palo Alto, Califórnia, após o terramoto de 1906 (Mendenhall, 1906).

Figura 3. Efeitos do teste ‘stokes’ sobre o dirigível ‘Blimp’ colocado em voo a 8 km do cogumelo atômico, em 7 de Agosto de 1957 (United States Department of Energy, 1957).

[Times 10, parágrafo sem avanço. Imagens sempre com a referência autor, data; altura das imagens: c. 7cm; separação entre imagens: um espaço de teclado]

Na categoria ‘Quadro’ estão as tabelas que, ao invés, são legendadas por cima. Também têm sempre a sua âncora no texto, como se faz nesta mesma frase (Quadro 1). A numeração das Figuras é seguida e independente da numeração dos Quadros, também seguida.

Quadro 1. Exemplo de um Quadro.

1	2	3
4	5	6
7	8	9

A Figura pode reproduzir, por exemplo, uma obra de arte com autor e fotógrafo conhecidos (Figura 4).



Figura 4. Instalação *O carro/A grade/O ar*, de Raul Mourão, no Panorama da Arte Brasileira, 2001, no Museu de Arte Moderna de São Paulo (Fraipont, 2001).

A Figura também pode reproduzir uma obra bidimensional (Figura 5).



Figura 5. Josefa de Óbidos (c. 1660), *O cordeiro pascal*. Óleo sobre tela, 88x116cm. Museu de Évora, Portugal.

O autor do artigo é o responsável pela autorização da reprodução da obra (notar que só os autores da CE que faleceram há mais de 70 anos têm a reprodução do seu trabalho bidimensional em domínio público).

Cita-se agora, como exemplo suplementar, o conhecido espremedor de citrinos de forma aracnóide (Starck, 1990). Se se pretender apresentar uma imagem do objeto, como se mostra na Figura 6, não esquecer a distinção entre o autor do objeto, já convenientemente citado na frase anterior, e o autor e origem da fotografia, que também segue na legenda.



Figura 6. O espremedor de citrinos de Philippe Starck (1990). Foto de Morberg (2009).

Notar que no exemplo do espremedor de citrinos, tanto o objeto como a sua foto têm citação e referência separadas (veja-se como constam no capítulo ‘Referências’ deste meta-artigo). O mesmo sucedera, aliás, no exemplo da instalação da Figura 4.

Se o autor do artigo é o autor da fotografia ou de outro qualquer gráfico assinala o facto como se exemplifica na Figura 7.



Figura 7. Apostolado na ombreira do portal da Sé de Évora, Portugal. Fonte: própria.

Caso o autor sinta dificuldade em manipular as imagens inseridas no texto pode optar por apresentá-las no final, após o capítulo ‘Referências,’ de modo sequente, uma por página, e com a respetiva legenda. Todas as Figuras e Quadros têm de ser referidas no correr do texto, com a respetiva ‘âncora.’

4. Sobre as referências

O capítulo ‘Referências’ apresenta as fontes citadas, e apenas essas. Cada vez mais as listas bibliográficas tendem a incluir referências a materiais não papel, como vídeos, DVD, CD, ou sítios na *Internet* (páginas, bases de dados, ficheiros ‘*.pdf,’ monografias ou periódicos em linha, fotos, filmes). O capítulo ‘Referências’ é único e não é dividido em subcapítulos.

Conclusão

A Conclusão, a exemplo da Introdução e das Referências, não é uma secção numerada e apresenta uma síntese que resume e torna mais claro o corpo e argumento do artigo, apresentando os pontos de vista com concisão. Pode terminar com propostas de investigação futura.

Referências [Este título: Times 12, negrito; toda lista seguinte: Times 11, alinhado à esquerda, avanço 1 cm]

- Castelazo, Tomas (2009) *Detalle de la puerta de la celda 18 de la vieja cárcel de León, Guanajuato, México*. [Consult. 2009-05-26] Fotografia. Disponível em <URL: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Cell_door_detail.jpg>
- Eco, Umberto (2007) *Como se Faz uma Tese em Ciências Humanas*. Lisboa: Presença. ISBN: 978-972-23-1351-3
- Fraipont, Edouard sobre obra de Raul Mourão (2001) *A instalação “O carro/A grade/O ar,” exposta no Panorama da Arte Brasileira, 2001, no Museu de Arte Moderna de São Paulo*. [Consult. 2009-05-26] Fotografia. Disponível em <URL: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:CarrosGradeAr.jpg>>
- Mendenhall, WC (1906) *The Agassiz statue, Stanford University, California: April 1906* [Consult. 2009-05-26] Fotografia. Disponível em <URL: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Agassiz_statue_Mwc00715.jpg>
- Morberg, Niklas (2009) *Juicy Salif*. [Consult. 2009-05-26] Fotografia. Disponível em <URL: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Juicy_Salif_-_78365.jpg>
- Óbidos, Josefa de (c. 1660) *O cordeiro pascal*. [Consult. 2009-05-26] Reprodução de pintura. Disponível em <URL: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Josefa_cordeiro-pascal.jpg>
- Starck, Philippe (1990) *Juicy salif*. [Objecto] Crusinello: Alessi. 1 espremedor de citrinos: alumínio fundido.
- United States Department of Energy (1957) *PLUMBBOB/STOKES/ dirigible - Nevada test Site*. [Consult. 2009-05-26] Fotografia. Disponível em <URL: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:NTS_Barrage_Balloon.jpg>

Chamada de trabalhos: II Congresso Internacional Santuários, Cultura, Arte, Romarias, Peregrinações, Paisagens e Pessoas (SCARPPP’2015) 12—13 setembro 2015, Alandroal, Portugal

Este Congresso sobre Santuários é uma Porta Aberta a todos e propõe encontro no Alandroal, vila do Alentejo, em Portugal, em cujo território se situa o santuário ao deus Endovélico, que foi um dos maiores santuários da época romana (séculos I d.C. — V d.C.), na Península Ibérica. Hoje apresenta um grande conjunto de vestígios, esculturas e aras de culto e ex-votos, a Endovélico, uma divindade local, adoptada pelos romanos. Foi um lugar de encontro entre duas culturas, a indígena e a romana. Um santuário constitui como que um «concentrado espacial» da cultura e da religião, um sítio de ligação privilegiada e imediata com o sagrado. São muitas as possibilidades de análise de determinado santuário. Todas as análises são bem-vindas ao nosso congresso. Por exemplo:

Santuários mortos: pré-históricos, arqueológicos, rupestres, megalíticos... ou referidos em textos históricos. Eventuais continuidades em santuários ou cultos actuais na mesma região.

Santuários activos ou vivos: titular sagrado do santuário: Ícones, símbolos e sinais identificadores e representativos. Meio ecológico: rural ou urbano; mar, montanhas, rochas, árvores, nascentes, astros...

História do titular e da fundação do santuário: relatos institucional ou popular, histórico ou mitológico... Sincretismos.

Arte: edifícios, iconografia, objectos. Música, cantares, poesias. Âmbito territorial dos adeptos. Deslocação de populações e concentração no espaço. Tipos de ritos, institucionais e populares. Ofertas. Promessas. Ex-votos. Convívios e sociabilidades. Calendário do culto. Manifestações culturais e religiosas específicas. Multiculturalidade. Relações com a saúde e o bem-estar, e com preocupações sociais, políticas, matrimoniais, familiares... Funções económicas do santuário.

... Entre outras questões, todas bem-vindas.

1. Desafio a todos aqueles que vivem e estudam os santuários em todas as suas dimensões, científica, artística, estética, religiosa e humana.
- 1.1. Incentivam-se comunicações ao congresso sobre Santuários como centros de Cultura, de Arte, de Romarias, de Peregrinações, de Paisagens e de Pessoas.
- 1.2. O congresso centra-se no olhar sobre todas as dimensões do santuário.
- 1.3. Valorizam-se abordagens inovadoras da temática do congresso e estudos de caso.

1.4. Tema geral / Temática

Os Santuários como espaços de devoção em todos os tempos e em todas as culturas é o objecto de análise deste congresso, onde se desafiam todos aqueles que vivem e estudam os santuários: antropólogos, arqueólogos, arquitectos, artistas plásticos e performativos, biólogos, conservadores/restauradores, crentes, devotos e peregrinos, curadores, escritores, designers, filósofos, gastrónomos, geólogos, historiadores, historiadores de arte, médicos, museólogos, músicos e musicólogos, psicólogos, sacerdotes, sociólogos e todos aqueles que entendam que o seu trabalho ou a sua devoção tem uma relação com um conceito amplo de santuários.

Os subtemas, cultura, arte, romarias, peregrinações e paisagens remetem-nos para as diferentes dimensões dos santuários:

- Espaços de afirmação e encontro de culturas;
- Espaços artísticos de grande investimento da cultura popular e erudita com áreas urbanizadas, povoadas de estruturas arquitectónicas, com forte presença da pintura, da escultura e de outras artes;
- Espaços de Romarias onde a festa é um fenómeno social total, com a música, a dança, a comida e as roupas a protagonizarem a dimensão popular na vivência dos santuários;
- Espaços de Peregrinação em que o ritual religioso constitui a essência do santuário (o caminho e o sacrifício, as celebrações litúrgicas, a procissão, a bênção).
- Espaços de Paisagens naturais (geológicas e biológicas) marcantes e singulares.
- Espaço de muitas Pessoas, cada uma com a sua história Pessoal que a motiva para o encontro com aquele lugar onde o Sagrado está presente.

2. Línguas de trabalho

Oral: Português; Castelhanos; Inglês; Francês; Italiano.

Escrito: Português; Castelhanos; Inglês; Francês; Italiano; Galego; Catalão.

Não haverá tradução de textos nem tradução simultânea durante o congresso. Cada autor/congressista escreverá/apresentará o texto/comunicação nas línguas referidas.

3. Datas importantes

Data limite de envio de resumos: 31 de março 2015

Notificação de pré-aceitação ou recusa do resumo: 8 de abril 2015

Data limite de envio da comunicação completa: 15 de maio 2015

Notificação de aceitação ou recusa da comunicação completa: 31 de maio

As comunicações aceites pela Comissão Científica serão publicadas em periódicos académicos como o número 3 e 4 da Revista: *Cadernos do Endovelico: Santuários*, entre outros, lançadas em simultâneo com o Congresso SCARPPP'2015. Todas as comunicações serão publicadas nas Atas online do I Congresso (dotada de ISBN).

4. Condições para publicação

- O autor do artigo debruça-se sobre aspectos de santuários.
- Incentivam-se artigos que tomam como objeto Santuários vividos, conhecidos pelo autor ou com base em dados históricos e documentais.
- Incentiva-se a revelação de Santuários menos conhecidos.
- Uma vez aceite o resumo provisório, o artigo só será aceite definitivamente se seguir o manual de estilo publicado no sítio internet do Congresso e tiver o parecer favorável da Comissão Científica.
- Cada participante pode submeter até dois artigos.

5. Submissões

- Primeira fase, RESUMOS: envio de resumos provisórios. Cada comunicação é apresentada através de um resumo de uma ou duas páginas (máx. 2.000 caracteres) que pode incluir uma ou duas ilustrações.
- Segunda fase, TEXTO FINAL: envio de artigos após aprovação do resumo provisório. Cada comunicação final tem cinco páginas (máx. 10.000 caracteres c/ espaços referentes ao corpo do texto sem contar com resumos e bibliografia). O formato do artigo, com as margens, tipos de letra e regras de citação, está disponível no meta-artigo auto exemplificativo.

6. Apreciação por 'double blind review' ou 'arbitragem cega'

Cada artigo recebido pelo secretariado é reenviado, sem referência ao autor, a dois, ou mais, dos membros da Comissão Científica, garantindo-se no processo o anonimato de ambas as partes — isto é, nem os revisores científicos conhecem a identidade dos autores dos textos, nem os autores conhecem a identidade do seu revisor (double-blind). No procedimento privilegia-se também a distância geográfica entre origem de autores e a dos revisores científicos.

Critérios de arbitragem:

- Dentro do tema proposto para o Congresso, "Santuários — cultura, arte, romarias, peregrinações e paisagens," versar sobre santuários;
- Interesse, relevância e originalidade do texto;
- Adequação linguística;
- Correta referenciação de contributos e autores e formatação de acordo com o texto de normas.

7. Custos

O valor da inscrição irá cobrir os custos de publicação, os materiais de apoio distribuídos e outros custos de organização. Despesas de almoços, jantares e dormidas não estão incluídas. Por autor e por comunicação: 100 euros (31 de maio de 2014), 120 euros (8 de junho de 2014). A participação é gratuita e caso queira o certificado custa 10€.

Pagamento

Pagamento presencial, na tesouraria da Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa. A Tesouraria da FBAUL está aberta de 2ª a 6ª, das 9h30 às 15h30 (aberto à hora de almoço);

Pagamento à distância por transferência bancária (NIB: 0035 0250 0000 5473 930 81).

Pagamento por IBAN para os seguintes dados:

Nome do Banco: Caixa Geral de Depósitos (CGD)

Cidade: Lisboa

IBAN: PT50 0035 0250 0000 5473 9308 1

BIC/ SWIFT: CGDIPTPL

A inscrição só será considerada mediante o envio do comprovativo bancário de pagamento e da ficha de inscrição para grp@fba.ul.pt.

Caso queira pagar por VISA terá de solicitar um número de código para o isabel.pereira@fba.ul.pt

Nesse e-mail deverá escrever o seguinte: nome completo, e-mail de contacto, o valor a pagar e a data limite de pagamento. Caso pague com o cartão de outra pessoa o e-mail tem de ser da pessoa que é titular do cartão.

Contactos

CIEBA: Centro de Investigação e de Estudos em Belas-Artes

FBAUL: Faculdade de Belas-Artes da Universidade de Lisboa

Largo da Academia Nacional de Belas-Artes

1249-058 Lisboa, Portugal

congresso.santuarios@gmail.com | www.santuarios.fba.ul.pt



Ara consagrada ao Endovellicus, por Marcus Fannius Augurinus
Museu Nacional de Arqueologia, Lisboa, inventário n.º 988.3.1.
S. Miguel da Mota, Terena, Alandroal, Évora. Mármore branco.
H- 108; L- 57; T- 37,5. Século I. Texto: DEO / ENDOVELLICO /
SACRVM / M(arcus).FANNIVS / AVGVRIIVS / MERITO. HVN
[C] / DEVM. SIBI / PROPITIATVM[1]