

Travessia: a instituição imaginária da peregrinação a Romaria-MG¹

João Marcos Alem²

RESUMO: O objetivo do trabalho é relatar resultados parciais de uma pesquisa sobre os sentidos dos principais rituais religiosos dos devotos de Nossa Senhora da Abadia que, anualmente, na primeira quinzena de agosto, há mais de 130 anos, peregrinam ao santuário da cidade de Romaria, em Minas Gerais, Brasil. A pesquisa visou traçar o perfil sociológico dos peregrinos oriundos de diversas cidades, principalmente dos Estados de Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso do Sul e São Paulo, por meio de dados de identificação dos romeiros, depois analisados em face dos principais motivos da peregrinação, em especial a promessa de caminhada a pé até o santuário que, muitas vezes, ultrapassa 100 km, chegando até 600 km. Simultaneamente, analisa-se o confronto entre as representações dos romeiros e as dos agentes institucionais que promovem o evento anualmente, com ênfase em alguns aspectos políticos relevantes que recobrem a romaria, identificando os principais sujeitos, instituições e interesses que a envolvem, como os dos próprios romeiros, da igreja católica, da prefeitura, dos comerciantes locais, dos políticos em campanha, dos vendedores ambulantes, entre outros. São abordadas as posições sociais e políticas, as negociações e lutas dos sujeitos que atribuem sentidos diversos aos rituais da peregrinação.

ABSTRACT: The target of this work is to describe and analyze some results of a research about the meanings of the essential religious rituals of the Nossa Senhora da Abadia's cultists that, annually, on the first two weeks of August, for 130 years, peregrinate to the Romaria city temple, in Minas Gerais, Brazil. The research aimed at drawing the sociologic profile of the pilgrims, which are arising from many cities, mainly from the states of Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso do Sul and São Paulo, by the peregrinator identifying information. These informations were analysed face to the capital reasons of the pilgrimage, specially the promise of walking to the temple that frequently surpasses 100 km and can even reach 600 km. Simultaneously, the work analyses the confrontation between the pilgrims representation and the representations of the institutional agents, which promote the event. It also emphasises some relevant political aspects that concern the pilgrimage, and identifies the main subjects, institutions and interests that implicate it, like the catholic church, the town hall, the local tradesmen, politicians in electoral campaign, hawkers and others. It also broaches the social and political positions as well the negotiations and conflicts of subjects which keep the intention of giving several meanings to these peregrination rituals.

1. INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é relatar alguns resultados de uma pesquisa sobre os sentidos dos principais rituais religiosos dos devotos de Nossa Senhora da Abadia que, anualmente, na primeira quinzena de agosto, peregrinam ao santuário da cidade de Romaria, situada na região do Triângulo Mineiro, no Estado de Minas Gerais, Brasil. A pesquisa foi iniciada em 1998 (ALEM, 1998), tendo como intenção inicial traçar o perfil sociológico dos peregrinos oriundos de diversas cidades, principalmente dos Estados de Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso do Sul e São Paulo, por meio de dados como origem geográfica, sexo, idade, estado civil, escolaridade, ocupação. Esses dados foram analisados em face dos principais motivos da peregrinação, em especial a

¹ Versão modificada, expandida e adensada de artigo anterior: ALEM, João Marcos e BONESSO, Márcio. *Romeiros da Água Suja: os caminhantes da cultura popular em Romaria-MG*. In: Horizonte Científico, s/n, vol. 1, 2001. Revista Eletrônica da Diretoria de Pesquisa da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade Federal de Uberlândia. Uberlândia, 2001.

² Professor de Sociologia e Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Artes, Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia (FAFCS/UFU).

promessa de caminhada a pé até o santuário que, muitas vezes, ultrapassa 100 km, chegando até 600 km, em alguns casos. Outro objetivo da pesquisa foi identificar os produtores institucionais diretos e intermediários das romarias e eventos a ela acoplados. Buscamos compreender como se dá o processo de produção das festas religiosas e profanas em Romaria, que posições seus produtores ocupam no *campo religioso* (BOURDIEU, 1998) e que relações estabelecem com outros participantes importantes dos eventos. Recentemente, atingidos os objetivos iniciais, o foco da análise se voltou para o confronto entre as representações dos romeiros e dos agentes institucionais que promovem o evento e alguns aspectos políticos relevantes em torno da romaria, identificando os principais sujeitos, instituições e interesses que a envolvem, como a igreja católica, a prefeitura, os comerciantes locais, políticos em campanha, vendedores ambulantes, entre outros. Para isso, são abordadas as posições sociais e políticas, as negociações e lutas dos sujeitos que atribuem sentidos diversos aos rituais da peregrinação. Na conclusão do estudo, são relatados aspectos da diversidade de sentidos que emerge tendo em conta as diferentes posições de classe e de grupo dos sujeitos.

Território sagrado regional, com apenas pouco mais de três mil habitantes na cidade, Romaria recebe devotos oriundos principalmente de cidades do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, mas também de outras regiões do Estado de Minas Gerais, bem como dos Estados de Goiás, Mato Grosso do Sul, São Paulo e de quase todo o Brasil, estimados em um número que ultrapassou 100 mil pessoas em 2006, sendo 50 mil somente no dia 15 de agosto, conforme registros do pároco responsável pelo santuário. Esses números crescem, sem estimativas satisfatórias, quando se considera que o santuário é procurado o ano todo para outros diversos eventos religiosos e populares, incluindo romarias regionais, encontro de folias de reis (janeiro), de congadas (maio) e cavalhadas (junho). Centro de peregrinação há 130 anos, o santuário de *Nossa Senhora da Abadia da Água Suja* é o núcleo mais importante do catolicismo na região do Triângulo Mineiro e Alto do Paranaíba. Esse destaque da vida religiosa regional teve início na década de 70, com a adoção das diretrizes católicas propostas pelo Concílio Vaticano II, que valorizaram a religiosidade popular. Desde então, a romaria de Nossa Senhora passou a acoplar e até modelar outros eventos religiosos das culturas populares, instituindo um notável calendário anual de festas na cidade. Mas o apogeu religioso da cidade ocorre nas duas primeiras semanas do mês de agosto, culminando no dia 15, quando se dá a grande festa em louvor à santa, muito assemelhada ao ritual de romaria e visitação a Nossa Senhora da Aparecida em Aparecida do Norte, no Vale do Paraíba, Estado de São Paulo.

No evento de agosto, a grande maioria das pessoas peregrina a pé, por dezenas e até centenas de quilômetros. Outros devotos usam automóveis, peruas, ônibus, caminhões, motos, bicicletas, havendo ainda uma romaria tradicional com carros de bois. Além dos peregrinos, muitas pessoas vão com a finalidade de montar barracas comerciais e um enorme *shopping center kitsh* é formado nas ruas da cidade. Muitos moradores aproveitam para alugar quintais, calçadas, cômodos, garagens, instalações sanitárias, e vendem refeições em suas casas, entre outros

serviços que ofertam. Grupos de mendigos e hansenianos também aproveitam o evento e vão à cidade, para esmolarem. Como não poderia deixar de ser, o evento atrai, ainda, turistas, que têm motivações diversas, como acompanhar devotos, “paquerar” ou então participar da programação de eventos profanos, como bailes, shows e inúmeras reuniões festivas, especialmente “churrascadas”, promovidas por parentes, amigos devotos. Assim, durante os dias da festa central de Romaria, seu pequeno sítio urbano vira um grande acampamento de trocas materiais e simbólicas, onde se pode observar a efervescência de múltiplas práticas e sentidos de natureza não apenas religiosa, mas também econômica, política e estética, que remetem, inevitavelmente, ao magistral ensaio da dádiva de Marcel Mauss (1974), guardadas as ressalvas teóricas cabíveis, observadas mais adiante.

2. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Como se pode perceber, o estudo teve dois enfoques metodológicos, o primeiro de natureza basicamente sociológica, foi usado para identificar os perfis sócio-econômicos dos romeiros, por meio de um questionário com questões objetivas sobre idade, sexo, estado civil, locais e cidades de origem, níveis de escolaridade, ocupações profissionais, motivos da presença na romaria, meios de transporte utilizados, número de peregrinações e outras questões relevantes. Outro questionário, com questões abertas, serviu para identificar os produtores institucionais dos rituais sagrados e profanos, seus interesses específicos na romaria, como se dão suas relações com os romeiros e como se dão as relações entre os diversos sujeitos institucionais envolvidos na romaria.

O outro enfoque é propriamente antropológico e procura dar conta das significações sugeridas pelas práticas ritualísticas e pelas representações verbais dos sujeitos. Neste caso, o procedimento central empregado foi o da *observação participante*, com alguns procedimentos adaptados às particularidades da proposta teórica da pesquisa. Na tradição do método etnográfico, duas vertentes de conduta são controversas³. Uma delas prioriza a análise das representações contidas nos rituais e se apóia em indagações verbais que têm como objetivo reconstruir “visões do mundo” encontradas entre os sujeitos sociais investigados. Neste caso, os sujeitos são informantes de sua própria subjetividade e têm suas próprias interpretações privilegiadas, enquanto o pesquisador faz mediações (narrativa etnográfica) que tornam os sujeitos conhecidos em sua cultura singular. Na outra vertente, a prioridade metodológica é observar o comportamento concreto, as relações sociais dos sujeitos, suas práticas rituais e, daí, inferir sobre os significados ali contidos. Claro que, em última instância, se reconhece que a visão do pesquisador tem primazia na produção do conhecimento etnográfico. Assim, a diferença das duas abordagens está situada na escolha entre o que as pessoas e documentos *dizem* (representações) e o que as pessoas *fazem* (práticas), diferença decorrente da preferência de posição do pesquisador

³ Ver: FELDMAN-BIANCO, Bela. (org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas – Métodos*. Introdução. São Paulo: Global, 1987; CARDOSO, Ruth. (org.) *A Aventura Antropológica. Teoria e Pesquisa*. Parte II, Cap. 1. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

frente ao objeto. Procurou-se no estudo evitar essa separação artificial, adotando uma observação participante que buscou transitar entre práticas e representações.

Portanto, para combinar os dois enfoques, foram adotados os seguintes procedimentos básicos:

- descrição das diversas práticas sociais que constituem o ritual da romaria, com a identificação sociológica de seus diversos sujeitos, inferindo sobre as diferenças e semelhanças que guardam com as práticas dos sujeitos dominantes da produção cultural na sociedade brasileira contemporânea.

- coleta das representações sobre as práticas e o ritual da peregrinação, a partir das falas de seus próprios sujeitos, o que foi feito em entrevistas de profundidade com pessoas situadas em posições relevantes nos rituais e que eram expressivas dos diversos interesses envolvidos nos eventos produzidos em torno da romaria. O conteúdo das entrevistas foi orientado pelas proposições e indagações contidas nos objetivos da pesquisa.

Pode-se perceber que as duas condutas são complementares, além de garantirem um número maior de fontes diretas de pesquisa, incluindo-se os romeiros, os agentes da Igreja Católica, os políticos e burocratas locais envolvidos na produção da festa, as lideranças leigas envolvidas na produção de rituais e eventos, o empresariado local e eventual cujas atividades econômicas estão centradas nos rituais, entre outros personagens presentes. Além disso, foi preciso contar com os registros escritos sobre a festa, incluindo toda a produção historiográfica, ensaística, monográfica, teológica, bem como com o material audio-visual gerado durante a pesquisa de campo. Com isso, também foi possível confrontar os sentidos dos eventos de Romaria com os presentes em outros rituais assemelhados, por meio da consulta a estudos sobre a mesma temática.

3. REFERÊNCIAS HISTÓRICAS E TEÓRICAS

Situada em uma região econômica de base agrária, a cidade de Romaria nasceu dos garimpos, no final do século XIX. Com a decadência das minas diamantíferas e a lenta expansão da agropecuária local, a festa de Nossa Senhora da Abadia e seu desdobramento entre os eventos religiosos populares massivos ganhou destaque na economia local nas últimas quatro ou cinco décadas. Como muitos moradores falam, *o calendário e a vida em Romaria começam em agosto, a cidade só é boa quando tem festa*. Mas se essa representação sugere, de início, um lugar provinciano e tedioso sem as festas, quase sempre vem acompanhada de várias outras falas, de nuances que expressam muitos significados sagrados e profanos e que sugerem, também, um lugar aberto ao mundo, aberto aos peregrinos e sua alteridade, o que lhe confere, por meio de sua sacralidade, um cosmopolitismo ímpar. A cidade tem, por isso, uma história singular, tal como a de outros centros de peregrinação no Brasil, que também guardam eventos e santuários extraordinários em seus mitos de fundação, entre os quais estão o de Aparecida em São Paulo, o de Nossa Senhora de Nazaré em Belém do Pará, o de Bom Jesus da Lapa e o do Senhor do

Bonfim na Bahia, de Juazeiro do Norte no Ceará, para citar apenas alguns dos mais conhecidos. Assim, afora a festa sagrada, Romaria não tem destaques em sua história, tendo nascido como inúmeros outros núcleos urbanos do Brasil Central, dos acidentes das pedras preciosas. Tanto é que Água Suja, seu nome original, reverencia de forma ambígua a busca das pedras.

Segundo Maria das Dores Damasceno (1997), a origem do povoado de Água Suja ocorreu na época de ocupação mais intensa do Triângulo Mineiro, nas quatro últimas décadas do século XIX. Portugueses aventureiros começaram a explorar ouro e diamantes na região. Muitos trabalhadores que residiam nas lavras diamantíferas de Bagagem (Estrela do Sul), por ocasião da Guerra do Paraguai, abandonavam as minas, ao serem convocados para o serviço militar. Em 1867, fugindo dessa situação, o garimpeiro Sebastião Silva se embrenhou no meio do cerrado do Triângulo Mineiro. Ao descansar nas encostas de um córrego, descobriu cascalho brotado, propício à ocorrência de diamantes. Ao cavar o local, Sebastião encontrou diamantes e, rapidamente, a notícia se espalhou pela região, atraindo várias pessoas. Nos três primeiros anos de exploração, a mineração atingiu o ápice da prosperidade. Não demorou o vilarejo começou a multiplicar moradores, ranchos de palha e capim foram substituídos por casas maiores, de alvenarias. A ânsia da prosperidade rápida, a exploração rudimentar do solo, características típicas da colonização portuguesa no Brasil, transformaram o manancial de águas límpidas em um córrego barrento, dando origem ao nome do povoado, Água Suja.

Santa de devoção bastante considerável em Portugal, Nossa Senhora da Abadia tinha devotos entre os garimpeiros habitantes de Água Suja, que faziam anualmente romaria até Muquém-GO. As dificuldades encontradas para as peregrinações, principalmente a distância e os caminhos difíceis, fizeram com que Joaquim Alves Ribeiro, reconhecido como fundador de Água Suja, mandasse uma delegação ao bispo de Goiás solicitando a autorização para a construção de uma capela no povoado. O bispo concedeu a autorização, pois, em 1871, Água Suja era habitada por cerca de 5.000 pessoas, um universo considerável de fiéis, aos quais se somariam devotos da santa de todos os municípios do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba. Não demorou e uma imagem da santa foi trazida de Portugal e toda a peregrinação oriunda dessas regiões para Muquém se transferiu para a capela de Romaria. Página *on line* da Igreja Católica registra que: “Em 1874 pôde já a festa ser celebrada na nova igreja, ainda em fase de construção. Em 1907 foi-lhe concedido o título de "Santuário episcopal de Nossa Senhora da Abadia de Água Suja". Era paróquia desde o ano 1872”.

Das poucas fontes bibliográficas e documentais que ajudam reconstituir a história local e de alguns elementos da memória colhidos entre moradores antigos e com o pároco de Romaria em 1998, depreende-se que garimpeiros do povoado e camponeses de vários municípios da região foram os primeiros devotos do culto a Nossa Senhora da Abadia, configurando a peregrinação como um ritual próprio das classes populares. Mas pode-se inferir que entre seus fundadores históricos estão também outros sujeitos, como os fazendeiros e comerciantes, que ocupavam posições de destaque no poder local, e a própria Igreja Católica. Com isso, a romaria

em Água Suja nasceu, primeiramente, da religiosidade católica popular, em que a obtenção do milagre é central na construção e reiteração da fé, em grande medida as práticas são conduzidas por leigos, os sacramentos recebem a adição ou dão lugar a rituais devocionais e estes visam a solução de problemas imediatos da vida cotidiana, configurando-se um conjunto de significações cujos sentidos sociológicos estão entre a religião secularizada e as práticas mágicas, imanentes das penitências, dos objetos e das imagens sagradas⁴.

Segundo STEIL (1996), *as romarias são portadoras de uma tradição que é continuamente reinventada por romeiros, moradores e pelo clero, como uma forma de legitimar valores, ações, normas de comportamento que cada uma das categorias acham centrais dentro de suas redes de convenções. Quando evocam a tradição, esses diversos atores pretendem, na verdade, acionar um estoque de referências religiosas e práticas rituais que foram sendo acumuladas em torno do santuário, com ou sem o selo da ortodoxia, mas que hoje são usadas para socializar seus sistemas de idéias e padrões de comportamento.*

Então, não surpreende que existam romarias com diferentes gradientes de intervenção clerical ou autonomia leiga. Sob esse aspecto, vale lembrar exemplos que se apresentam em limites extremos de diferença, como são os casos da romaria a Nossa Senhora da Aparecida, em São Paulo, quase totalmente gerida sob a ortodoxia litúrgica católica e a romaria a Nossa Senhora em Água Branca, na zona rural de Frutal, em Minas Gerais, inaugurada por uma menina que praticava curas e fazia milagres com a água de uma fonte, sem ter sequer o santuário primordial, só construído mais tarde em uma capela, quando a peregrinação tomou proporções notáveis e exigiu a presença dos clérigos católicos.

Assim, desde seu início, a romaria a Nossa Senhora da Abadia se constituiu como um evento ambíguo, multifacetado, pois suas práticas se situavam entre a magia e a mais alta institucionalização da burocracia da Igreja. Foi inaugurada por romeiros e organizada por intermediários ou agentes institucionais com interesses específicos, que lhe imprimiam outros sentidos, incluindo os convencionados pela Igreja Católica, ou ainda os de natureza econômica, como se vê, por exemplo, na sua incorporação no calendário de eventos do turismo religioso, e os de natureza política, como se depreende da presença constante de candidatos a cargos eleitorais nas ocasiões festivas do santuário. Diante disso, pode-se argumentar que a romaria a Nossa Senhora da Abadia, além de evento da tradição católica popular e ultrapassando seus significados estritamente religiosos, ocorre como produção simbólica ampliada, tal como a maioria dos eventos populares e massivos próprios das sociedades contemporâneas, em que a escolha e a oferta dos objetos simbólicos pressupõem seu consumo regular nas mais variadas práticas sociais, com os mais diversos sujeitos e sentidos.

⁴ Essa caracterização pode ser vista em PEREIRA DE QUEIROZ (1973), BRANDÃO (1986,1989), ZALUAR (1983).

Ao tratar os rituais aqui em foco no âmbito de uma indústria simbólica ampliada⁵ e generalizada social e geograficamente, impõe-se considerar as novas maneiras de produzir e promover os rituais populares, na medida em que se tornaram eventos **populares massivos**⁶, cujos significados extrapolam os sentidos culturais em que emergiram. Assim, tomar a romaria a Nossa Senhora da Abadia como objeto de estudo é tarefa desafiadora, sendo necessário um novo tratamento teórico para rituais que têm sido objetos clássicos da Etnografia. Trata-se, enfim, de observar e analisar mudanças na constituição dos sujeitos dos rituais, bem como analisar mudanças de significados em práticas e representações sustentadoras de identidades sócio-culturais particulares que, contudo, são mediadas por sujeitos diversos e externos aos produtores dos sentidos originais dos rituais.

Essas premissas são razoáveis quando se considera que quase todos os rituais e festas populares têm se apresentado com formas modificadas em decorrência de novas maneiras de serem produzidas. Entre os eventos religiosos do Triângulo Mineiro, contam-se as conhecidas festas de santos padroeiros, as semanas santas, as cavalhadas, os catiras e diversas outras da tradição católica e da tradição sincrética afro-brasileira, como as congadas e moçambiques, as festas de Santos Reis e outras. Entre os eventos festivos de caráter profano, muitos de tradição mais recente, contam-se as festas ruralistas, como os rodeios (ALEM, 1996), as festas de produtos rurais, as festas juninas e também os festivais de música, eventos que muitas vezes ocorrem acoplados às festas religiosas ou incluem rituais místicos. Se nos eventos profanos os sentidos econômicos são claros e primordiais, outros sentidos embutidos, como o entretenimento, a sedução amorosa e erótica, a suspensão da ordem cotidiana, o ludismo, funcionam como alavancas da realização econômica. E sobre isto não há dissimulação. Com isso, os eventos profanos podem mudar rapidamente suas formas e de fato isso ocorre sem que haja preocupações com a permanência ou integridade das mesmas em formas cristalizadas. Nos eventos religiosos, contudo, tradicionalmente, não se observava esta facilidade e maleabilidade performáticas, uma vez que a fé e a devoção se constituem como princípios primordiais, componentes que se firmam por tradição na história pessoal e coletiva dos fiéis. Por isso, eventos religiosos têm a força histórica de construírem formas de sociabilidade e identidades duradouras. Daí decorre a relevância que as mudanças recentes nos sentidos nos eventos religiosos ganham para a compreensão sociológica.

No caso da romaria da Água Suja, é desnecessário reiterar demais a importância desse tipo de evento e de seus rituais na constituição da diversidade cultural na sociedade brasileira. Não bastando sua significação religiosa *stricto sensu*, convém lembrar sua dimensão sociológica mais ampla, percebida em suas significações econômicas e políticas, muitas vezes dissimuladas,

⁵ Uma discussão atualizada desse tema pode ser vista em FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de Consumo e Pós-Modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.

⁶ A noção de *populares massivos* designa aqueles eventos produzidos pela indústria cultural a partir da apropriação que esta faz dos rituais oriundos dos grupos e classes subalternas das sociedades capitalistas contemporâneas. Utilizo-a tal como foi formulada por MARTÍN-BARBERO, Jesús. *De los medios a las mediaciones, comunicación, cultura y hegemonia*. Barcelona: Ediciones G. Gilli S. A., 1987.

até bem pouco tempo, mas hoje bastante evidenciadas. A revisão bibliográfica e teórica sobre esse tema, colocada a seguir, justifica sua importância no conhecimento da sociedade brasileira sob vários ângulos, a começar pela discussão fundamental sobre as noções de nacional e popular que, quase sempre, antecederam e sobrepujaram outros referenciais simbólicos nas análises sobre a diversidade cultural da sociedade brasileira.

3. 1. As Culturas Populares e a Construção de Identidades no Brasil

Os rituais das culturas populares da sociedade brasileira têm sido um dos objetos preferenciais de registros e estudos desde o tempo da literatura romântica, cujos escritores foram sucedidos na tarefa pelos folcloristas, a começar por Silvio Romero e outros estudiosos do final do século XIX. A partir dessa época, tornou-se comum definir rituais populares como parte relevante da cultura brasileira, chegando mesmo a ser o seu cerne em alguns autores, ou seja, as práticas e representações desses rituais constituíam a própria construção simbólica da brasilidade. Isto significou, então, definir a identidade nacional brasileira como resultante das interfaces entre uma pluralidade enorme de identidades étnicas parciais, que envolvia grupos dominantes e dominados da sociedade⁷.

Até os anos 30 do século XX, os critérios de definição dos componentes dessa pluralidade pouco variaram. A maior parte dos autores partia de critérios raciais, ainda que estes possam ser vistos, hoje, como critérios culturais desvirtuados pela influência de certa literatura sociológica francesa profundamente racista e etnocêntrica. Sob tais critérios, a identidade nacional brasileira era resultante da mestiçagem incontrolada de brancos, negros e índios, que deu origem à “fábula das três raças”, conforme DA MATTA (1981) ou “mito das três raças”, segundo ORTIZ (1985). Pessimistas em quase todas as versões até os anos 30, porque não vislumbravam possibilidades de construção de uma nação civilizada no Brasil, por meio das reações de alguns intelectuais, a fábula e o mito racial acabaram se tornando expressão da virtuosidade nacional, passando rapidamente de uma visão de mundo negativa para outra muito positiva. Essa mudança começou na Semana da Arte Moderna em 1922, acentuou-se com o Movimento Nativista Pau Brasil, em 1924 e com o *Manifesto Antropófago*, lançado por Oswald de Andrade em 1927-1928. A fábula positiva, calcada na idéia central de que os símbolos heterogêneos garantiam originalidade e beleza à cultura aqui resultante, se expandiu com os estudos de Mário de Andrade sobre as culturas populares do Brasil, iniciados nos anos 20, mas com enorme repercussão na década seguinte e daí em diante⁸, quando passou a contar com o reforço decisivo da obra de Gilberto Freyre (1992), *Casa Grande & Senzala*, publicada pela primeira vez em 1933 e transformada em *best seller* até o presente.

⁷ A literatura das Ciências Sociais sobre as conexões entre folclore, culturas populares e identidade nacional é enorme e conta, hoje, com algumas estudos indispensáveis. Entre eles vale mencionar: FERNANDES, Florestan. *O folclore em Questão*. São Paulo: Hucitec, 2ª ed., 1989. ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira & Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 1985. ORTIZ, Renato. *Românticos e Folcloristas*. São Paulo: Olho D'Água, 1992. AYALA, Marcos e NOVAIS AYALA, Maria IGNEZ. *Cultura Popular no Brasil*. São Paulo: Ática, 1987. VILHENA, Luís Rodolfo. *Os estudos de folclore: os impasses na constituição de uma “ciência brasileira”*. In: *Ciências Sociais Hoje 1992*. Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora, 1992.

⁸ QUEIROZ, Maria IsauraPereira de. *Identidade Cultural, Identidade Nacional no Brasil*. In: *Tempo Social*. Revista de Sociologia da USP. São Paulo: 1 (1): 29-46, 1º sem., 1989.

Entretanto, nos anos 50, emergiram críticas teóricas aos folcloristas e às visões fabulares da cultura brasileira. Com grande visibilidade surgiram definições de nossa identidade a partir do que seriam as práticas e representações **nacionais** e **populares**. Nessas definições visava-se a construção da nação e da civilização específica dela decorrente, a partir do que era genuinamente popular, mas, além disso, tratava-se de esclarecer quais seriam os interesses do **povo** dentro de uma sociedade que pretendia ser moderna e igualada às nações civilizadas e industriais. Ademais, os interesses do povo deviam orientar reformas ou transformações radicais na sociedade agrária formada com profundas desigualdades durante quase quinhentos anos. O auto-reconhecimento do povo brasileiro, a busca da identidade nacional, enfim, como definir a cultura brasileira, tornou-se, daí em diante, uma questão política decisiva para os intelectuais em geral, principalmente entre aqueles envolvidos em projetos voltados para a reforma ou transformação da sociedade e do Estado⁹. Discutir identidades dentro da cultura brasileira significava, essencialmente, reorientar os rumos políticos da sociedade, a partir de uma suposta coincidência entre identidade cultural e identidade política. Em outros termos, se descobríssemos nossa identidade cultural, acharíamos nosso destino político consensual. Claro que também no passado esse objetivo esteve sempre presente, mas os usos das categorias **nação** e **povo** passaram a ser feitos menos pelo referencial da etnicidade, da estética ou das religiosidades, entre outros referenciais legítimos, e mais pelos critérios políticos dos sujeitos que as definiam.

Não obstante, a essa altura, os rituais das culturas populares passaram a ser objeto de análise enquanto expressões das tensões políticas presentes na sociedade. Ao lado dos caracteres culturais formadores da brasilidade, as análises se voltaram para as clivagens de classe, para as posições políticas dos sujeitos das culturas populares em face das imposições dos sujeitos dominantes. Mas, é preciso lembrar, também, que o quadro da hegemonia cultural no Brasil passou a ser formado não só pela dominação dos sujeitos das culturas letradas como pela expansão e subsequente consolidação da indústria cultural¹⁰ no país nos anos 70. Daí em diante, percebia-se com maior nitidez que os sujeitos das culturas populares produziam cultura em condições subalternas não apenas em relação à produção cultural ilustrada e erudita das classes dominantes, mas também tinham suas práticas e representações apropriadas e expropriadas pelos sujeitos emergentes da cultura industrializada, também dominantes no quadro da hierarquia de poder material e simbólico.

Foi nesse momento que se deu o maior ponto de inflexão das mudanças nas discussões e orientações teóricas dos estudos sobre a cultura brasileira. A partir dos anos 70, com a indústria cultural consolidada, as controvérsias passaram para um outro patamar de complexidade. A investigação do que era nacional e popular, enquanto busca de uma identidade unificada pelos

⁹ MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da Cultura Brasileira (1933-1974)*, especialmente o Capítulo IV. São Paulo: Ática, 1977.

¹⁰ A *indústria cultural* tem sido definida como o conjunto de produtores de bens culturais disseminados através dos meios de comunicação de massa e consumidos em larga escala nas sociedades capitalistas contemporâneas. As referências teóricas clássicas são: ADORNO/HORKHEIMER (1985). Outra noção aproximada é a de indústria simbólica, de caráter ainda mais geral. Empregarei as duas como aproximações e de forma genérica, detalhando suas características para os objetivos desta pesquisa conforme necessário.

interesses comuns da nação e do povo, foi sucedida por novas questões e resgatou algumas que, a rigor, eram antigas e nítidas, mas sempre escamoteadas, enquanto eram impasses. Entre outras, tais questões eram:

1. As categorias **nacional** e **popular** incorporam, em um consenso permanente, toda a diversidade das culturas populares em uma sociedade desigual, clivada por classes, grupos de interesses políticos particulares, etnias, religiões?

2. Até que ponto as categorias **nacional** e **popular** têm primazia na definição das identidades quando tal definição se manifesta pelos próprios sujeitos das culturas populares nos seus rituais de sociabilidade, nos rituais religiosos, nos rituais lúdicos e outros? Em outras palavras, quem define as identidades manifestas nas culturas populares fala de categorias simbólicas construídas de dentro ou de fora dessas culturas?

3. Até que ponto a indústria cultural impõe e impregna as culturas populares de novas e estranhas práticas, bem como de novos valores e significados ou novas representações? Como desdobramento, pergunta-se até que ponto a indústria cultural dissemina identidades polissêmicas através de símbolos globalizantes, e, até que ponto provoca o retorno às identidades grupais e locais como resistência à produção de identidades unificadoras postíças e artificiais? Desdobrando a parte final dessa questão, por que os diversos sujeitos das culturas populares insistem em inventar rituais grupais, particulares, fragmentados, ambíguos e dispersos, conforme sugere teoricamente CHAUI (1986)?

As duas primeiras questões têm, praticamente, a mesma idade das ciências sociais nativas e continuam com as respostas em aberto, permanecendo como parte do objeto e dos próprios objetivos de boa parte dos estudos da Sociologia, da Antropologia e da História. Na Antropologia, por exemplo, equilibraram-se em produção os estudos sobre relações de gênero, multiétnicidade (etnias indígenas, remanescentes do campesinato, minorias) e sobre a pluralidade cultural da sociedade nacional-brasileira, envolvendo as identidades oriundas dos sincretismos¹¹.

A terceira questão apresenta uma nova face da realidade, recoberta pelas questões antecedentes¹², que não são objeto de estudo direto e aprofundado neste artigo, ainda que a conexão entre as três questões seja evidente. Assim, qualquer estudo sobre as manifestações e rituais das culturas populares quase obrigatoriamente deve ter em vista essas questões gerais.

Então, o fato central e básico que suscitou o estudo aqui em foco é que as práticas e representações das culturas populares não podem ser apreendidas pelas categorias e conceitos utilizados nos estudos de folclore e centrados na noção de cultura nacional-popular, depois que se formou no Brasil um verdadeiro parque da indústria simbólica, com grandes editoras de livros,

¹¹ Sobre a diferença entre os estudos da multiétnicidade e da pluralidade cultural no Brasil consultei CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Sobre o Pensamento Antropológico*. Capítulos 5,6 e 7. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2ª. ed., 1997.

¹² Formulei essas questões a partir dos seguintes textos sobre o tema da cultura brasileira: MOTA, Carlos Guilherme. *Cultura Brasileira ou Cultura Republicana?*; DEBRUN, Michel. *A Identidade Nacional Brasileira*. In: *Revista Estudos Avançados/USP*, 4/8, janeiro/abril – 1990, volume 4 – nº 8. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo, 1990. Utilizei também, para a terceira questão, HALL, Stuart. *A questão da identidade cultural*. Campinas: Textos Didáticos nº. 18 do IFCH/UNICAMP, 1995.

revistas, jornais, com grandes redes de rádio, televisão, com uma potente indústria fonográfica, uma enorme e variada oferta de eventos populares massivos, entre outros meios e veículos de produção cultural. Os próprios significados correntes ou mais usuais das noções de folclore, cultura popular, cultura nacional-popular, identidade nacional e cultura brasileira devem ser revistos. Até os anos 70, quando a indústria cultural ainda era incipiente no Brasil, os sujeitos das culturas dominantes e os diversos sujeitos das culturas populares mantiveram interfaces em que suas relações de reciprocidade eram desiguais, mas podiam manter as tensões latentes, pouco explícitas, uma vez que operavam trocas de legitimidade. Os intelectuais e artistas letrados davam visibilidade e prestígio aos sujeitos das culturas populares, enquanto estes forneciam a matéria-prima que constituía o campo do folclore, que registrava os símbolos da identidade popular nacional brasileira. No contexto histórico atual, essas relações tensas de reciprocidade não desapareceram, mas foram modificadas. As diversas matrizes simbólicas para constituição de identidades particularizadas se expandiram como se formassem um mosaico que todos podem ver para fazer escolhas identitárias. Há que se duvidar de identidades amplamente unificadoras. É certo que alguns rituais religiosos ganharam significados centrais unificadores, como é o caso da nacionalização da romaria à padroeira do Brasil, Nossa Senhora da Aparecida, hoje símbolo fixado da identidade nacional. Da mesma forma, a romaria a Padre Cícero em Juazeiro do Norte define a identidade nordestina e a procissão do Círio de Nazaré define a dos paraenses, e em todos esses casos peregrinam os brasileiros. Contudo, os sentidos dos rituais religiosos não se esgotam em categorias genéricas como popular, nacional, brasileiro, regional e, certamente, outros significados estão presentes nesses eventos assemelhados, sendo preciso buscá-los. Nos rituais religiosos e festivos, por sua dimensão coletiva e por sua diversidade de sujeitos e sentidos, se constata experiências que tendem a definir e redefinir formas de sociabilidade que, em última instância, permitem a construção de identidades particulares das pessoas e grupos. Diante disso, os conceitos que orientaram os estudos sobre as referidas identidades devem ser pensados e elaborados conforme o espectro complexo de sentidos que se apresentam nos rituais da sociedade brasileira contemporânea e não somente por seus significados instituídos pelas tradições cristalizadas no passado.

4. ROMEIROS E PROMESSAS: A REPOSIÇÃO DO IMAGINÁRIO DA DÁDIVA

Os dados de identificação dos romeiros que peregrinam a pé, aqui resumidos a partir dos resultados da pesquisa de campo, sem números precisos¹³, sugerem uma forte convergência e homogeneidade social entre os peregrinos, ainda que algumas características apontem certa heterogeneidade ocasional no plano sociológico. Homens e mulheres peregrinam em números muito próximos, assim como há pouca diferença do número de jovens da faixa de 15 a 21 anos frente aos números de adultos agrupados de 21 até 50 anos e mais de 50 anos. Nessas três faixas etárias estão 95% dos romeiros. Portanto, crianças, agrupadas de 5 a 15 anos, aparecem em

¹³ Por seus tamanhos não é possível inserir no artigo as planilhas de dados.

número pequeno na romaria a pé, mas são muitas as que participam do ritual, levados em veículos motorizados por familiares dos devotos. Em maioria, os romeiros caminhantes são casados, mas a diferença para o número de solteiros é pequena, assim como são poucos os viúvos (as) e sem laços conjugais. Nos registros das origens locais, constatou-se que a maioria vem de cidades das regiões do Triângulo Mineiro e do Alto Paranaíba, com destaques numéricos maiores para os que partem de Uberlândia, Patrocínio, Patos de Minas, Araguari, Uberaba, seguidos por oriundos de outras cidades próximas a estas. Também na maioria os romeiros são moradores de cidades, o que é compreensível em face do rápido declínio das populações rurais nessas regiões nas duas últimas décadas, assim como em todo o país. Tomados por níveis de escolaridade, perto de 3% dos romeiros se declararam sem escolaridade. Uma maioria de 61% não ultrapassou o ensino fundamental, enquanto o número de concluintes do ensino médio chegou a perto de 35%. O número de romeiros cursando ou com educação superior completa ficou perto de 1%. Nas ocupações declaradas, os trabalhadores do comércio, dos serviços e da indústria, que declararam estabilidade no trabalho, somaram quase 31% dos caminhantes. Trabalhadores autônomos e pouco estáveis eram pouco mais de 30%, enquanto os servidores públicos somaram pouco menos de 8%. Estavam desempregados cerca de 10% dos romeiros. Apenas perto de 3% deles se declararam proprietários de negócios ou empresários, dentre estes, em maioria, “pequenos empresários”. Os 18% restantes se declararam estudantes, “do lar”, aposentados ou ainda sem ocupação definida.

Diante desses perfis, constata-se que os sujeitos predominantes na romaria feita a pé, em grande maioria, têm origens nas classes trabalhadoras ou populares, confirmando o que se registra na história de fundação do ritual. Entretanto, essa convergência de origem social não se traduz em homogeneidade das identidades no plano simbólico, quando se tomam os motivos da peregrinação para pagar promessas. Os motivos, em sua maior parte, remetem às aflições dos próprios peregrinos, mas é considerável o número de promessas que envolvem outros sujeitos, principalmente parentes, com destaque para pais, mães e filhos, valendo mencionar muitas promessas para beneficiar amigos e até as que visam benefícios a desconhecidos.

Agrupados por proximidade de conteúdos e contados por ordem de maior ocorrência, os motivos principais da peregrinação se referem às aflições da saúde, do desemprego, da busca de ascensão social, das relações e condições de trabalho, das perdas amorosas, das perdas afetivas, das perdas materiais. Depois desses, inúmeros outros motivos aparecem, incluindo alguns sem qualquer conteúdo religioso. Mas o que se deve enfatizar é que na peregrinação os motivos decorrentes de aflições são representados como dramas que, a despeito de parecerem pessoais, assumem dimensão social relevante, pois tanto relações sociais familiares deterioradas, como doenças, desemprego e muitas outras perdas e danos sofridos na vida podem ser expressas em público. Desses dramas compartilham sujeitos diferentes que, contudo, são ao mesmo tempo unificados pelas dores do mundo e pela devoção à mesma santa. É claro que em todos os motivos dramáticos para peregrinar a gravidade com que as aflições são representadas varia muito, com a

ressalva de reconhecer que a percepção dos romeiros não é a mesma de quem analisa seus motivos. De qualquer forma, não é exagero afirmar que a maioria das graças alcançadas podem ser definidas como milagres, seja pela gravidade e dramaticidade das aflições que envolveram as promessas e suas resoluções, seja pela impossibilidade de realização das graças por habilidades humanas, especialmente no caso de curas e de grandes resgates materiais e afetivos. Assim, a diversidade de motivos e a gravidade com que são tomados expressam densidades também diversas de convicção e de fé na santa e nos rituais que a reverenciam. Dessa constatação se depreende certa hierarquia entre os romeiros, que os torna heterogêneos no plano simbólico e os recorta em grupos com identidades particularizadas. Ainda que compartilhem a mesma santa de devoção, suas práticas rituais e suas representações da devoção variam em extensão e intensidade, como se pode ver a seguir.

Na romaria a pé encontram-se três tipos básicos de peregrinos.

O primeiro é formado por devotos permanentes que, motivados ou não por milagres alcançados, peregrinam até o santuário anualmente, sem interrupção. Entre os mais velhos, conta-se como demonstração profunda de fé os que peregrinam há muitos anos. Não são poucos os que declaram mais de vinte anos na peregrinação. Devotos desse tipo cumprem quase todas as práticas sagradas envolvidas na caminhada, na chegada ao santuário e no retorno, incluindo rezar no caminho, assistir missa no santuário, acompanhar procissões, contribuir com esmolas à Igreja. Muitos repetem algumas práticas sagradas complementares, como subir de joelhos as escadarias do santuário, oferecer esmolas aos mendigos instalados nas ruas, visitar e levar oferendas aos hansenianos, que têm lugar próprio para se instalarem na cidade. Além disso, durante a romaria, praticam penitências como jejuns, abstinência de bebidas alcoólicas e de certos alimentos. Outros cuidam de sacralizar a própria aparência corporal, vestindo roupas especiais e adornos, havendo os que evitam banhos até o retorno à origem. Outros mais, não poucos, carregam objetos sacros, especialmente bíblias, crucifixos, rosários e imagens, havendo, ainda, os que levam os objetos *ex-votos*, tornados sacros por simbolizarem graças alcançadas. Devotos permanentes que receberam graças oriundas de promessas constituem maioria esmagadora dos romeiros, mas os que não tiveram promessas e milagres em sua história de devoção também sugerem, exatamente por esse desapego, uma grande convicção na fé que guardam com a santa. Apesar de sua profunda devoção à dimensão sagrada da romaria, são raros os devotos permanentes que não participam de alguma das práticas profanas do evento, mas há os que as rejeitam em absoluto. Entre esses devotos, é raro aparecer desistentes da caminhada, o que só ocorre por motivos muito graves.

O segundo tipo de romeiro caminhante é formado pelos pagadores de promessas eventuais, sujeitos que passaram por aflições resolvidas por pedidos à santa e peregrinam para agradecer as graças alcançadas, sejam relativas a problemas próprios, sejam relativas a aflições de sujeitos afins. Tal como os primeiros devotos, em diferentes ocasiões antecedentes da romaria, guardavam do passado ou apresentavam no presente os mesmos motivos antes mencionados para peregrinar. Assim, para solucionar problemas antigos ou recentes, recorreram à santa por

sugestão de parentes, de amigos ou de devotos conhecidos, que testemunharam graças recebidas sob promessas. Esses devotos eventuais ou os sujeitos afins comprometidos em suas promessas, tendo recebido as graças, devem pagar suas dívidas. Surgem desses últimos, então, os romeiros que, muitas vezes, pagam promessas a contragosto, penitenciando-se por transferência de dívidas, quase sempre decorrentes de promessas feitas para crianças, parentes doentes ou idosos. Fiadores das promessas de outros e para outros, não é difícil ouvir deles queixas da obediência à obrigação sagrada, feitas quase sempre seguidas de correções e receios. Assim, não causa surpresa que alguns pagadores de promessas eventuais desistam da caminhada sob várias justificativas, principalmente quando sofrem danos físicos nos pés, as inevitáveis bolhas.

O terceiro tipo romeiro é formado por caminhantes “profanos”, sujeitos que mesmo não sendo devotos da santa ou envolvidos por promessas faziam a peregrinação como acompanhantes de parentes ou amigos, por "esporte" e por interesses prosaicos como o flerte, a diversão, a participação na “zoeira”, entre outros motivos declarados. Esse grupo, formado na maioria por jovens, quando somados a seus iguais que comparecem usando veículos motorizados, não é numericamente desprezível e tem grande relevância na promoção da efervescência das práticas profanas acopladas aos rituais sagrados. Entretanto, quando caminhantes, constituem a maioria dos desistentes da empreitada, quase sempre sem chegar ao meio do caminho, mesmo quando, às vezes, são declarantes de alguma promessa. Também se mostram distantes das várias práticas sagradas complementares da romaria. Com isso, produzem um dado interessante da heterogeneidade social e da diversidade de interesses dos romeiros. Movidos pelas festas profanas, muitos deles chegam com dias de antecedência do final do evento e permanecem na cidade por mais tempo que devotos eventuais. Quase sempre ficam por dois ou três dias nas vésperas do dia 15 de agosto, quando é maior o movimento, motivados para namorar, dançar, beber nos bares, promover churrascadas. Assim, se constata que os adultos permanecem na cidade por períodos de tempos menores. Na maioria dos casos, voltam no mesmo dia em que chegam ou, no máximo, ficam por um final de semana, obviamente por serem mais comprometidos com famílias e trabalho.

Neste ponto, é possível perceber que mesmo as práticas e representações com sentidos religiosos aparentemente unificadores diferenciam os romeiros, pois o primeiro grupo de peregrinos define sua identidade com a santa pelo *voto*, enquanto o segundo se define pela *promessa* e o terceiro fica indefinido quando tomado pelos sentidos místicos. Logo, esses grupos se inserem nos rituais com intensidades diferentes e, ainda por decorrência, celebram e consagram práticas de distinção interna dos romeiros. O voto significa uma relação muito mais duradoura com Nossa Senhora da Abadia, um elo permanente e profundo que o romeiro mantém com a santa, enquanto a promessa tem um sentido de comprometimento a "curto prazo", caracterizando uma "relação contratual" mais pragmática, suscetível de suspensão temporária e até definitiva, conforme os resultados obtidos das promessas. Mas a distinção interna dos romeiros também se manifesta pela gravidade dos motivos que os leva à peregrinação. Promessas

suscitadas por aflições da saúde, por relações afetivas destruídas ou deterioradas parecem ser mais valorizadas e valorizam mais também as graças obtidas, em comparação com as promessas e graças relacionadas a aflições nas relações de trabalho, exceto quando estas estão imbricadas nas primeiras. Assim, quanto mais reconhecida a gravidade da dor experimentada na aflição, por sua duração, por sua abrangência entre sujeitos queridos, por sua impossibilidade de solução no mundo dos homens, maior dramaticidade tem o motivo que desencadeou a promessa. Por isso, maior é a graça ou o milagre alcançado pelo romeiro e mais elevada é a posição distintiva conquistada no grupo a que pertence e também frente aos romeiros dos demais grupos. Há, portanto, construção de hierarquias dos sujeitos e dos sentidos móveis da peregrinação. Promessas projetadas sobre problemas observados nas relações pessoais imediatas parecem suplantar em valor os problemas decorrentes das relações públicas, próprios da inserção dos romeiros na sociedade mais ampla, pois os primeiros, em maioria, são relativos aos próprios devotos ou a pessoas de suas famílias. Essa constatação faz lembrar os argumentos de DAMATTA (1986) sobre as hierarquias e oposições sociais constituídas a partir das contradições entre o universo de valores dominantes na *casa* e na *rua*, especialmente a oposição entre o *indivíduo* de direitos e a *pessoa*, sendo o primeiro uma figura simbólica pouco reconhecida e o segundo uma construção de valor elevado, que permite ao sujeito *ser alguém*.

Em complemento, compreende-se aqui, também, a argumentação de CHAUI (1986), quando diz que *o milagre é um acontecimento necessário, acessível, rotineiro e reordenador...*, *os pedidos não são feitos porque se escolhe uma via religiosa, mas porque se sabe que não há outra*. De fato, em uma sociedade em que se busca o universo das pessoas e não dos sujeitos com direitos, há uma desconfiança permanente dos estranhos, dos agentes do Estado e, por consequência, uma desvalorização das relações sociais na esfera pública.

Daí se pode inferir que as faces identitárias dos romeiros da Água Suja podem incluir referenciais unificadores, como a brasilidade, a face popular de sua religiosidade, as facetas folclóricas de suas rezas e objetos de uso ritualístico, entre outras. Mas é primordialmente como peregrino de *voto* que os romeiros do primeiro grupo se apresentam no ritual e talvez no resto de suas vidas, tendo preferências por certas práticas e representações distintivas, compartilhando rituais de sociabilidade também preferenciais e, às vezes exclusivos, convivendo com iguais de seu grupo nos rituais profanos, enfim, constituindo identidade particularizada. Compreende-se, também, que romeiros não são, necessariamente, sujeitos desesperados na travessia de dramas contundentes o tempo todo de suas vidas. Muitos devotos permanentes mantêm seu culto à santa com rigor ritualístico independente de promessas e graças eventuais. Parecem construir sua identidade social e cultural a partir de distinções pessoais que alcançam nos rituais.

Mas se os peregrinos a pé são os protagonistas centrais dos rituais da romaria a Nossa Senhora da Abadia, outros sujeitos, muito próximos, também têm grande importância na reiteração dos muitos sentidos nela representados. Em grande maioria, são familiares e amigos que seguem os penitentes em veículos pelas rodovias principais de acesso ao santuário para,

solidariamente, oferecer água, refrigerantes, alimentos, remédios, roupas e agasalhos a cada trecho vencido da caminhada. Muitos acompanham os peregrinos por longas distâncias, até mais de 300 quilômetros, utilizando veículos caminhonetes e peruas como base de acampamentos instalados em pontos combinados das estradas. Além de provisões diversas, trazem utensílios de cozinha, móveis portáteis como mesas, cadeiras, bancos, ferramentas, armam barracas, redes, camas de campanha e montam, assim, espaços domésticos que acolhem romeiros chegados. Nesses espaços, especialmente na chegada dos peregrinos, observam-se rituais de convívio extraordinários, próprios da romaria. Todos rezam, brincam, cantam, dançam, zoam uns dos outros, riem muito de tudo e de todos, contam casos e piadas, convidam e atraem romeiros desconhecidos, envolvendo-os numa sociabilidade intensa de familiaridade e, ao mesmo tempo, expansiva e aberta à alteridade. Nesses rituais praticamente não há estranhos, ficando suspensas as interdições individualistas e de grupos particulares que limitam o convívio. Outros desses sujeitos, quase sempre igualmente devotos, também montam barracas com espaços reservados para descanso, instalam mesas, bancos e cozinha para preparar e ofertar, gratuitamente, lanches e refeições, bebidas, remédios. Mas chamam especialmente a atenção porque ofertam cuidados decisivos para os mais sofridos. Enchem bacias com água quente para banhar os pés e as pernas, costumam bolhas, massageiam os penitentes, contam casos, conversam buscando proximidades simbólicas eventuais com os peregrinos. Entre esses sujeitos solidários, em anos recentes, incluiu-se um grupo de voluntários do Exército, lotados no quartel de Uberlândia que, além de barracas onde oferecem serviços de apoio, mantêm equipamentos e veículos de socorro para eventualidades. Também definidos entre os solidários, esses sujeitos, nem sempre simpáticos, reforçam as formas extraordinárias de sociabilidade instituídas em torno da romaria, bem como reforçam o cimento social entre romeiros e estranhos. Por último, ainda sobre os solidários, vale registrar a instalação de uma barraca de apoio aos romeiros por iniciativa da Prefeitura Municipal de Uberlândia, que conta com voluntários, quase todos devotos da Senhora da Abadia, oriundos das paróquias desta cidade. Trata-se da maior e mais bem equipada das barracas, com o maior número de voluntários, possivelmente em razão da maioria dos romeiros ter origem na cidade ou usarem estradas conectadas à rodovia que a liga a Romaria. Depois de tornado regular esse apoio de sujeitos oficiais do poder político, especialmente em anos de eleições, nas rodovias de acesso à cidade do santuário proliferaram barracas e faixas publicitárias de candidatos, deixando evidente uma das mais óbvias apropriações político-eleitorais dos sentidos religiosos da peregrinação, sob o pretexto de prestar solidariedade aos penitentes. Nessa prática conhecida e presente em quase todas as celebrações e eventos populares massivos das sociedades contemporâneas aparece claramente a imbricação dos sentidos diversos impressos nos rituais identitários dos grupos particulares, sem que seus produtores diretos e apropriadores externos tenham qualquer cimento social a ligá-los, por mais que entre os romeiros se encontrem eventuais eleitores dos candidatos “solidários” por meio de propagandas.

De maneira diferente acontece a superposição dos interesses econômicos sobre os motivos místicos dos romeiros para caminhar em cumprimento às penitências. Sujeitos com interesses primordialmente econômicos não escondem suas intenções, realizando suas trocas com transparência. Quase ausentes nos percursos dos romeiros, com as exceções dos comerciantes dos postos de combustíveis e dos improvisadores das poucas “biroscas” instaladas em barracas e veículos utilitários nas margens das rodovias, os empresários regulares e temporários voltados para vender bens materiais e simbólicos para os romeiros constituem sujeitos que operam nos momentos e lugares mais efervescentes dos rituais da romaria, a chegada dos peregrinos ao santuário e ao seu entorno dentro da cidade. Sua própria divisão em regulares e temporários não esclarece bem suas identidades mais aparentes. Sendo fácil distinguir os primeiros, por terem instalações características de comerciantes e prestadores de serviços, não há, contudo, um único morador de Romaria, de qualquer categoria social, excetuando as crianças mais novas, mas não todas, que não tenha vendido algo ou prestado algum serviço aos romeiros, incluindo os adeptos das igrejas evangélicas existentes na cidade. Assim, sujeitos e sentidos aparentemente antagônicos coexistem nas práticas vigentes no ritual maior do santuário, se imbricam sob as inúmeras formas de trocas possíveis, mesmo sob tensões latentes. Na disputas por clientes, empresários regulares queixam-se dos temporários e vice-versa, enquanto evangélicos queixam-se das práticas profanas e sujas dos romeiros após as penitências cumpridas. Disputas e censuras também marcam as relações entre empresários locais e vendedores ambulantes vindos de fora para montar a feira enorme que toma as ruas centrais da cidade. Porém, ambulantes são também clientes dos bares, padarias, restaurantes, pensões, pousadas e de outros negócios. Rejeitá-los pode ser bom para alguns empresários e ruins para outros.

Esses dados, colhidos na observação das práticas que sintetizam em especial os sentidos religiosos e sociais da romaria, remetem a alguns argumentos de MAUSS (1974), quando trata dos significados das trocas entre homens e entre homens e deuses, porque são apropriados para pensar a teoria do sacrifício com suas faces de significados múltiplos. Em princípio, todas as trocas nas mais diversas formas rituais da dádiva, tal como as define Mauss, começam pela renúncia recíproca entre os sujeitos humanos e divinos. Todos devem dar, receber e retribuir, pois esses são os fundamentos da vida social e da construção das identidades sociais. Por isso, ninguém pode ser impedido de trocar, sob pena de perda da coesão social, da identidade e, pior ainda, das graças dos deuses. Diz Mauss: *essas trocas e esses contratos arrastam em seu turbilhão não apenas os homens e as coisas, mas os seres sagrados que são mais ou menos associados a eles* (p. 62-63). Assim, a ofensa às coisas ofertadas a outros ou deles compradas envolve também os deuses ali contratados. *Com efeito, são eles os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo. Era com eles que era mais necessário trocar e mais perigoso não trocar. Inversamente, porém, era com eles que era mais fácil e mais seguro trocar* (p.63). Não trocar com os deuses significa sua exclusão das relações, algo perigoso talvez no sentido de perder sua proteção sobrenatural ou então despertar sua ira, que se desdobraria em malefícios.

Então, trocas materiais, feitas no entorno da troca sagrada da promessa ofertada à santa com a retribuição da graça, também são sagradas e devem evitar ofensas à santa com disputas e distúrbios. O comércio no entorno das relações com a santa está, portanto, na mesma rede de trocas, formada por coisas dos comerciantes e ambulantes, devoções dos romeiros e graças dos deuses. *As dádivas oferecidas aos homens e aos deuses têm também por fim comprar a paz para uns e outros. (...). Vê-se como é possível esboçar aqui uma teoria e uma história do sacrifício contratual. (...)* Parece, enfim, ser pertinente acompanhar Mauss, teoricamente, no contrato de troca da promessa de penitência pela graça do milagre, pois *os deuses que dão e retribuem estão ali para dar uma grande coisa no lugar de uma pequena coisa* (p. 63). Aqui se percebe uma desigualdade imanente do poder da santa, muito mais dotada de poder ofertar do que os homens, que se tornam eternos devedores e, por isso, retribuem na medida em que podem, com peregrinações e penitências, no caso dos romeiros, e renúncias do caso dos demais sujeitos.

A essa altura da análise, não é difícil perceber também nas relações entre romeiros e clérigos da Igreja Católica atuantes em Romaria as premissas do sacrifício contratual, que se estendem, ainda, para as relações entre clérigos e demais sujeitos envolvidos nas práticas constituintes do ritual de peregrinação a Nossa Senhora da Abadia. Comerciantes, políticos e gestores do poder público, mais recentemente os intermediários da indústria cultural. Trocas com renúncias, doações e retribuições legitimam sob tensão constante as representações por muitas vezes antagônicas desses sujeitos, pois seus interesses nos rituais são obviamente diferentes e particulares.

Como se viu anteriormente, a Igreja Católica se apropriou da romaria desde seus primórdios, impondo ao ritual a liturgia dominante entre seu corpo sacerdotal. Do ponto de vista doutrinário, historicamente, os párocos da cidade têm seguido muito mais as vertentes do catolicismo tradicional, que reconhecem a religiosidade popular apenas nos limites de seus próprios preceitos, priorizando oferecer assistência evangelizadora, assistência social caritativa e preservar o poder da instituição eclesiástica acima de outros interesses. Dessa forma, as práticas que eventualmente extrapolavam seus preceitos dominantes e tradicionais acabavam restringidas.

Mas, na medida em que se tornava centro religioso relevante, com a presença crescente de fiéis, se exigia da Igreja intervenção sobre os problemas gerados pela presença massiva de fiéis e o poder dos clérigos na cidade ultrapassou mais ainda as funções e significações místicas, migrando para as funções políticas. Padre Eustáquio, o mais notável e mitológico pároco de Romaria, que assumiu a paróquia em 1926, considerado padre santo por muitos moradores e romeiros, assumiu claramente funções políticas administrativas na cidade. Foi responsável por várias melhorias, como construção de escolas, do hospital, da creche, promoveu a edição de jornal, projetos de educação e socialização das crianças por meio de práticas artísticas, além de ter sido o idealizador e gestor da construção do atual santuário. Chegou a ser considerado um padre com poderes sobrenaturais. Assim, fica evidente que, historicamente, a Igreja Católica tem participado das decisões políticas na cidade, muitas vezes substituindo os agentes do poder

público. Padre Eustáquio, com sua competência de agente institucional múltiplo, garantiu, então, por muito tempo a estabilização dos rituais de Romaria nos marcos do catolicismo tradicional, ao estabelecer contratos sociais com sentidos religiosos e políticos. Mas houve na história da Romaria, tal como ocorreu em toda a história do catolicismo brasileiro, momentos de variações doutrinárias.

A partir de 1962, como resultado do Concílio Vaticano II, boa parte da Igreja Católica tomou novas diretrizes doutrinárias, buscando se adaptar aos valores modernos. Com isso, assumiu uma visão mais pluralista do catolicismo e do mundo, respeitando e legitimando as religiosidades populares, incorporando valores da racionalidade científica, a busca do progresso, valorizando a democracia. Nesse sentido, elaborou discursos doutrinários novos, em que os cultos deveriam ser reformulados, tanto em sua dinâmica local quanto na sua relação com o mundo. Em Romaria, essas diretrizes doutrinárias foram adotadas por alguns clérigos e fiéis, que chegaram a ter expectativas de uma igreja local libertadora sob as premissas da Teologia da Libertação, redefinindo as festas do santuário como encontros de culturas populares. Ao final da década de 70, os clérigos de Romaria passaram a organizar os encontros de folias de reis, de congados, catupés e moçambiques. Os encontros fizeram sucesso e foram divididos em dois, um para as folias de reis, em janeiro, outro para os ternos de congados, catupés, moçambiques, marujos, realizados no último domingo de maio. Sob essa orientação doutrinária inovada, nos anos iniciais da década de 80, as romarias a Nossa Senhora da Abadia ganharam uma variante importante, “as romarias da terra”, conhecidas como rituais que combinam significados religiosos com intensas discussões e fortes reivindicações políticas. Encontros promovidos por militantes da Teologia da Libertação traziam a Romaria representantes de dioceses, paróquias, comunidades eclesiais de base (CEB's), entidades sindicais e movimentos populares de todo o Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba.

O santuário da Abadia conheceu, então, outros significados para as peregrinações, pois as romarias da terra diferem das romarias realizadas em agosto em muitos sentidos. Segundo MICHELOTO (1991: 167), *enquanto o romeiro tradicional flagela seu corpo, andando dezenas ou mesmo centenas de quilômetros, como parte de sua promessa, o romeiro da terra cumpre mais um ritual, com poucas conseqüências do ponto de vista físico--corporal*. Não há nas romarias da terra, portanto, trocas entre os homens que instituem identidades unificadoras, nem são negociados bens no sacrifício contratual, pois os sujeitos estão em lutas políticas e não podem comprar a paz uns com os outros, a não ser entre os iguais.

Por isso, ainda segundo MICHELOTO (1991:168), na romaria da terra *se definem quem são os amigos (a Igreja, através de seus bispos e padres progressistas e dos agentes da pastoral, os sindicatos e movimentos 'combativos'), os inimigos (os latifundiários, a União Democrática Ruralista, os sindicatos pelegos, o governo) e os oprimidos (os trabalhadores sem terra, os bóias frias explorados, as mulheres pobres do campo e da cidade, os negros)*. Dessa forma, o discurso religioso sobre a romaria se politizou, pois a romaria da terra se constituiu como uma forma de

luta política, ao mesmo tempo em que ocorreu uma *sacralização da política*, ou seja, as denúncias, injustiças, as conquistas dos trabalhadores eram celebradas com muita fé e devoção a Nossa Senhora da Abadia, desde que a santa também lutasse, algo inesperado e inusitado em sua tradição, ou melhor, na tradição de seus peregrinos.

A partir de 1987, novamente párocos da vertente do catolicismo tradicional retornam a Romaria, sinalizando o esvaziamento dos significados políticos das romarias da terra e a adoção de práticas políticas menos reivindicatórias e mais contratuais e negociadas, mesmo com os sujeitos em posições desiguais. Para PRANDI (1996: 72-73), três fatores foram decisivos nesse processo de esvaziamento da Teologia da Libertação no Brasil: *1) a política de restauração conservadora, promovida pelo alto controle Institucional da Igreja, centralizando na autoridade do papa ...; 2) o refluxo dos movimentos sociais ...; 3) uma certa crise do catolicismo devido a forte concorrência com outras opções religiosas, sobretudo o evangelismo pentecostal, que vem provocando grande evasão de fiéis, sobretudo nas camadas mais pobres e marginalizadas...*. Essas variações doutrinárias demonstram a pertinência da argumentação de STEIL (1996: 226): *ao contrário de uma visão substancialista, que vê os santuários a expressão do catolicismo popular tradicional como um sistema religioso que se contrapõe ao catolicismo clerical, as romarias apontam para uma realidade dialógica onde a tensão é constitutiva do próprio culto.*

Assim, a doutrina católica passou por mudanças consideráveis e os peregrinos de Romaria as experimentaram ao longo de mais de 130 anos. Ao mesmo tempo, alterações no contexto social e econômico dos moradores e dos romeiros continuaram a exigir ajustes nas relações entre devotos e clérigos. A partir do final dos anos 80, de maneira crescente os moradores da cidade, na época das festas religiosas, substituíam seus ofícios regulares, montando barracas na praça do santuário para vender e principalmente trocar produtos excedentes da agropecuária. Além disso, disseminou-se ainda mais entre os moradores, o costume de alugar cômodos de suas casas e seus equipamentos domésticos, como sanitários e chuveiros, bem como vender refeições. Assim, a combinação de atividades regulares da agropecuária, do comércio e dos serviços com os eventos religiosos tornou-se permanente em Romaria. Para sobreviver e eventualmente melhorar de vida, muitos moradores voltaram-se exclusivamente para atividades econômicas ligadas às festas, uma tendência que se tornou nítida nos últimos vinte anos e ajudou configurar Romaria muito mais como capital religiosa regional do que como produtora de gêneros da agropecuária, mesmo com a modernização que este setor experimentou no mesmo período.

Entretanto, o aumento dos romeiros e dos fiéis presentes nas diversas festas religiosas exacerbou os problemas historicamente graves da infra-estrutura urbana, sem que o impulso comercial respondesse com aumentos na arrecadação de tributos, dada a informalidade da maioria dos empresários locais. Impotente, o poder público municipal teve que chamar os representantes da Igreja, sujeito institucional dominante da romaria e das festas, para em conjunto tomarem medidas racionais de gestão urbana e das práticas sagradas. Proibiu-se a implantação de barracas na praça do santuário, para evitar desordem, o que acabou contribuindo para que

moradores aumentassem seus lucros, alugando as calçadas de suas casas nas ruas do entorno do santuário para os ambulantes.

Assim, em anos recentes, a gestão da Igreja Católica, passou a ser cada vez mais racional e empreendedora, instituindo produtores intermediários, profissionais com os requisitos básicos próprios dos eventos populares massivos. Também a Prefeitura aumentou seus funcionários nas épocas das festas, instituiu-se uma agenda anual de rituais, bem como uma disciplina mais rígida de ocupação dos espaços da cidade e do santuário por cada sujeito social, disciplinou-se a posição e a ritualização dos romeiros, bem como se promoveu a melhoria dos serviços de atendimentos aos fiéis, incluindo a construção de pavilhões de assistência à alimentação e de banheiros de uso público. Ao mesmo tempo, o santuário recebeu melhorias para adequar-se à presença de multidões, incluindo palco exterior, equipamentos sonoros de *shows massivos* e outros recursos.

Nessas condições, os eventos ganharam maior visibilidade na região e em regiões próximas, através dos canais de televisão, das rádios, dos jornais e revistas, que passaram a comparecer regularmente nas festas, entrevistando festeiros, romeiros, pessoas da organização e artistas populares presentes. Na última década, os jornais regionais, de televisão e impressos, exibem matérias na cidade ou nas estradas todos os dias. Na festa de 1999, o cantor de pagode Alexandre Pires, ainda do grupo uberlandense Só Pra Contrariar, cantou na missa de coroação a Nossa Senhora da Abadia, levando o público, especialmente as mulheres, ao êxtase massivo. Na ocasião, um forte esquema de segurança foi montado em frente ao palanque. Seguranças com telefones e microfones sem fio protegiam o cantor. Assim, práticas e significados místicos novamente se imbricaram com outros no ritual, parecendo até perder importância e ficar num plano secundário, subordinado ao plano das significações espetaculares, próprias de *shows massivos*. Ao lado dessas novas práticas, expandiram-se também os rituais profanos, como os bailões, o consumo variado no vasto comércio ambulante de produtos populares e *kitsh*, ofertados nas barracas instaladas nas calçadas. Nelas, ícones da indústria cultural são as mercadorias dominantes, muitas vezes falsificadas. O consumo de produtos piratas e falsificados, oriundos do Paraguai, evidencia que em Romaria, como em quase todas as cidades do Brasil, surgiu uma sociedade que consome de forma ampliada e desigual. Em Romaria se percebe, hoje, como se fosse um laboratório, como as camadas populares estão limitadas a comprar esses produtos frágeis e sem qualidade.

Tudo isso contribuiu para que a romaria a Nossa Senhora da Abadia ganhasse, enfim, dimensões massivas e se tornasse a base econômica da cidade. Resta saber o quanto a economia local como um todo está vinculada e dependente dos eventos religiosos, algo de mensuração difícil, tendo em vista a grande intermitência da interseção entre atividades regulares da produção agropecuária, do comércio e dos serviços nos eventos.

5. ALGUMAS CONCLUSÕES

Romeiros da *Água Suja* são sujeitos de muitas travessias e um só destino. Para Romaria, em romaria, partem de quase todo o Brasil, durante o ano todo, mas na primeira quinzena de agosto, seu movimento se intensifica para festejar Nossa Senhora da Abadia. A maioria sai de suas cidades por volta do dia 6 de agosto, aumentando o movimento nos finais de semana, devido ao fato de serem, em grande maioria, trabalhadores que, de várias formas, estão ocupados durante a semana. No caminho e no santuário compartilham de vários rituais, em que a introspecção mística, pessoal e solitária, se combina com o convívio grupal em experiências extraordinárias de sociabilidade, também travessias, em que os estranhos são visitados e os iguais revisitados. Compartilham, então, de um imaginário dotado de todos os sentidos possíveis. A partir do sentido religioso que os põe em peregrinação, os romeiros experimentam intensamente a vida social, econômica, política, estética, em suas expressões simbólicas contemporâneas na sociedade brasileira.

No santuário de Nossa Senhora da Abadia, a heterogeneidade social dos romeiros manifesta, simultaneamente, sua diversidade cultural, podendo ser observada uma variedade enorme de práticas e representações ritualísticas, a partir do ritual básico, a romaria. Muitas dessas manifestações, apesar de sua matriz mística essencial, nem sempre são solidárias e consensuais. Romeiros apegados ao voto sincero e sigiloso, cuidados com a tradição dos milagres da fé, se alternam na mesma "estrada" em que outras motivações orientam a conduta no ritual, como peregrinar consumindo bebidas alcoólicas. Essas diferenças, bastante perceptíveis, geram conflitos, observados entre diversos grupos de romeiros, como também entre os demais sujeitos presentes, os clérigos, moradores, políticos, comerciantes, vendedores ambulantes, todos com interesses diversos no evento.

Entre os romeiros, os papéis sociais da vida cotidiana são estendidos para o local sagrado, por exemplo, mulheres são incumbidas de fazer as atividades domésticas dentro dos acampamentos ou dos cômodos alugados. Como demonstrado, em muitas situações os conflitos decorrentes das posições desiguais dos sujeitos na sociedade se manifestam também na romaria. Por outro lado, as romarias geram algo a mais que essa extensão "negativa" da dominação tradicional e legal, pois reafirmam as identidades fixadas na história social de cada grupo. Como em quase todos os rituais penitentes, ocasionam situações solidárias que diluem e suspendem as relações de poder da vida cotidiana, promovendo relações de igualdade e afetivas. Assim, as romarias servem tanto para renovarem laços de solidariedade e coesão social quanto reproduzir as desigualdades da ordem social, das relações de poder político e familiar.

Como primeira conclusão mais teórica do estudo, a história local e do evento sugerem, de imediato que, mesmo se tratando de rituais próprios dos sujeitos sociais das culturas populares, ao longo do tempo houve uma superposição de outros agentes que ampliou a produção dos rituais. Sujeitos das instâncias do poder local, principalmente a Igreja Católica e mais recentemente os agentes da mídia se apropriaram da romaria e seus eventos acoplados, passaram

a organizá-los de forma mais sistemática e racional, institucionalizando-os e incrementando em seu entorno outros significados.

Observa-se também que, mesmo havendo dominância dos significados religiosos nos eventos, significações profanas também motivamromeiros e os demais presentes em alguns rituais. Muitas práticas e representações com significações políticas, econômicas, estéticas, assistencialistas e outras se inter-relacionam com as significações místicas do santuário. Por isso, são relevantes as descrições das significações particulares dos rituais, que compõem uma variada gama de práticas e representações, organizadas tanto nos espaços sagrados do catolicismo oficial e popular, quanto em espaços profanos, onde osromeiros e demais sujeitos atuam livremente, longe do controle clerical. Foi também relevante captar nos rituais os principais interesses e significações que os sujeitos presentes manifestam. Além disso, destacamos também as transformações que ocorreram historicamente nesses eventos. Muitas das manifestações populares promovidas no evento religioso de Romaria foram criadas e cultivadas em contextos completamente diferentes.

Como parte expressiva da religiosidade popular do Brasil contemporâneo, a festa de Romaria e outras assemelhadas devem ser vistas pelas relações sociais e lutas simbólicas estabelecidas entre sujeitos de posições sociais desiguais, a fim de se compreender o que está presente nela, o que deve ser lembrado, o que foi relegado ao esquecimento, o que persiste e, principalmente, o que tem sido transformado.

Essa premissa ganha pertinência quando se observa a presença abrangente dos agentes da indústria simbólica em quase todos os rituais da cultura brasileira, seja noticiando, documentando, analisando, valorizando, reelaborando, seja omitindo quando não se presta aos objetivos próprios da cultura industrializada. A indústria cultural apresenta desdobramentos importantes que carecem de novos estudos, com novos referenciais teóricos. Não se trata apenas de observar sua presença ampla e difusa, de ver suas influências indiretas sobre as manifestações das culturas populares ou de ver a concorrência estabelecida por seus agentes em busca de legitimidade e prestígio, mas, sobretudo, tornou-se relevante investigar as **formas de apropriação recíproca** das práticas simbólicas construídas nos dois campos de produção cultural, uma vez que essa reciprocidade não é harmônica, mas expressa tensões políticas importantes, configurando lutas simbólicas explícitas pelo domínio das manifestações populares.

Essas lutas ocorrem a partir de duas situações básicas, uma relativamente conhecida e outra nem tanto. A apropriação que a indústria simbólica faz dos rituais populares e da produção artística das classes subalternas tem sido objeto de estudos importantes, como se vê nos casos da mercantilização do artesanato (CANCLINI, 1983; BRANDÃO, 1989), da massificação das canções e danças populares (VIANNA, 1988), da espetacularização dos rituais religiosos e festivos (DA MATTA, 1981; QUEIROZ, 1995; ALEM, 1996; PIMENTEL, 1997). Entretanto, pouco foi estudado do fenômeno inverso, ou seja, como se dá a apropriação das práticas mercantis, massificantes e espetaculares, próprias da indústria simbólica, entre os sujeitos que

intermediam e sustentam os rituais e produtos simbólicos que emergiram das culturas populares. Estes últimos, como no caso de sujeitos institucionais, a igreja, os clérigos e os grupos de poder local que ocupam posições na administração pública, nem sempre são sujeitos propriamente **populares**, no sentido de que sua posição na hierarquia de poder material e simbólico é muito diferente dos agentes produtores diretos dos rituais. Produtores diretos, como os **romeiros** na Festa de Nossa Senhora da Abadia e os produtores intermediários da romaria, **clérigos e agentes do poder municipal**, não ocupam a mesma posição na hierarquia de produção dos rituais e não ocupam a mesma posição na estrutura de poder simbólico gerada pela festa. Aqui vale lembrar que a definição das culturas populares e a identificação dos seus sujeitos emergiram dos mais diferentes sujeitos, não necessariamente de sujeitos das classes subalternas da sociedade. Assim, duas situações básicas têm desdobramentos importantes.

Na primeira situação a posição dos sujeitos parece bastante clara: os agentes da indústria cultural possuem meios de produção e veiculação com potência para apropriar-se de rituais e produtos populares transformando-os em bens simbólicos populares-massivos, destinados a um amplo mercado de consumo. Neste caso, os sujeitos das culturas populares, sejam agentes produtores diretos, sejam agentes intermediários, constituem-se como criadores e intermediários de práticas e representações ambíguas, na medida em que estas são expressões propriamente culturais de identidades particulares, mas tornam-se bens simbólicos típicos, expressivos de certa etnicidade exótica ou de uma nacionalidade unificadora, passíveis de mitificação, mistificação e mercantilização.

Na segunda situação, a posição subalterna dos sujeitos parece impedir que tenham autonomia para apropriar-se de todos os sentidos que seus rituais e produtos geram, principalmente os significados mercantis que assumem. Os sujeitos parecem permanecer subordinados, como ofertantes passivos de matéria-prima ou significados básicos que serão reelaborados e transformados em mercadorias simbólicas de alto valor, que lhes escapam do domínio, tornando-se produtos públicos indiscriminados, típicos, nacionais, populares, massivos.

É o esquema simplista dessas duas situações que precisa ser melhor investigado, uma vez que, em se tratando de lutas simbólicas, as posições dos sujeitos não permanecem constantes. Parece bastante provável que, para além da mera troca de legitimidade, as relações entre sujeitos dominantes e dominados envolvidos na produção das culturas populares-massivas tenham outras conotações e sentidos, que estão modificando o próprio auto-reconhecimento dos sujeitos dominados. É provável que as formas de resistência desses sujeitos não se reduzam mais à prioridade de preservação de seu patrimônio identitário e à sobrevivência subalterna, como indica CANCLINI (1983), traduzindo-se, agora, em resistência ativa nos próprios termos da indústria simbólica, ou seja, adotando as mesmas estratégias desta ou reelaborando as mesmas de forma autônoma, até o limite dado no quadro da hegemonia cultural vigente.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Teodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.
- ALEM, João Marcos. *Eventos das culturas populares-massivas no Triângulo Mineiro: a indústria simbólica do sagrado e do profano*. Uberlândia: Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia - Projeto de Pesquisa, 1998.
- _____ *Caipira e Country: a nova ruralidade brasileira*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1996. Tese de Doutorado.
- BOURDIEU, P. - *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.
- BRANDÃO, C. R. - *A Cultura na Rua*. Campinas: Editora Papirus, 1989.
- _____ *As Folias de Reis de Mossâmedes*. Brasília: FUNARTE, Cadernos de Folclore, 1977.
- _____ *Os deuses do povo. um estudo sobre a religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- CANCLINI, Nestor Garcia. *As Culturas Populares no Capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
5. _____ *Culturas Híbridas. Estratégias para entrar e sair da Modernidade*. São Paulo: Edusp, 1997.
- CHAUÍ, M. *Conformismo e Resistência: Aspectos da Cultura Popular no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- DA MATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- _____ *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 3ª. Ed., 1981. Zahar Editores, 1986.
- DAMASCENO, Maria das Dores. *Do Diamante ao Milagre da Fé: Romaria Ex-Água Suja*. Romaria: Vitória, 1997.
- FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de Consumo e Pós-Modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. *De los medios a las mediaciones, comunicación, cultura y hegemonia*. Barcelona: Ediciones G. Gilli S. A., 1987.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP/EPU, 1974.
- MICHELOTO, Antonio Ricardo. *Catolicismo e Libertação dos Setores Subalternos*. São Paulo: Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade Católica, 1991.
- ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu. Coleção Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo. Ed Ática, 1994.
- PIMENTEL, Sidney Valadares. *O chão é o limite: a festa do peão de boiadeiro e a domesticação do sertão*. Goiânia: Editora da Universidade Federal de Goiás, 1997.
- PRANDI, Reginaldo & PIERUCCI, Antonio Flávio. *A Realidade Social das Religiões*. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O campesinato brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____ *A ordem carnavalesca*. Tempo Social. Ver. Soc. USP, São Paulo 6(1-2) 27-45, 1994, editado em jun. 1995.

STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das Romarias*. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

VIANNA, Hermano. *O Mistério do Samba*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

_____ *O mundo funk carioca*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

ZALUAR, Alba. *Os Homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

SITES

www.senhoradabadia.com.br